

Almuth Lahmann

Der Sich-Erhebende (*an-nāhiḍ*)

Saʿadyah Gaons Ethik - Der Übergang zum metaphysischen Glück

Der Sich-Erhebende © 2025 by Almuth Lahmann is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Für
Mirjam

DANKSAGUNG

Die Reise mit diesem Buch erstreckte sich über mehr als eine Dekade. Ohne die Unterstützung vieler läge es nicht vor. Prof. Dr. Francesca Albertini danke ich posthum für die Weichenstellung für das Dissertations-Projekt Mein Dank gebührt meiner ersten Betreuerin Prof. Dr. Anke von Kügelgen und meinem zweiten Betreuer Prof. Dr. Rene Bloch. Die philosophische Neuausrichtung des Projektes verdanke ich Prof. Dr. Peter Adamson, seine Kritik war Ansporn und ein Glück.

Mein aufrichtiger Dank gilt meinen Betreuern Prof. Steven Harvey und Prof. Yehuda Halper für das Meer an Anregungen während des Sandwich-Scholarship an der Bar-Ilan University. Das Feedback der Forschungsgruppe „The Reception and Impact of Aristotelian Logic in Medieval Jewish Culture“ setzte wertvolle Impulse für mein Projekt. Mein Dank gilt auch dem Leiter des „Department of Jewish Thought and Philosophy“ Prof. Hanoach Ben-Pazi. Ebenso danke ich der Sekretärin des Departements Eynat Zuckermann, den Bibliothekarinnen Kineret Hammer und Karina Masasa, wie auch Merav Gilad, stellvertretend für das Team der *International School* und dem israelischen *Council for Higher Education*, der das Stipendium finanzierte.

Viele andere Personen trugen zur Durchführung dieses Projektes, ich danke ihnen von Herzen: Prof. Dr. Nadja Germann, Dr. Tony Street, Dr. Ferial Bouhafa, Prof. Dr. Axel Knauf, Dr. Daniel Davies, Dr. Gregor Schwarb, Dr. Chaja Dürrschnabel, last but not least Dr. Rotraud Hansberger. Dank gilt dem Team und Mitgliedern des Walter Benjamin Kollegs an der Universität in Bern, vorab der Geschäftsstellenleiterin Dr. Ariane Lorke, Dr. Michael Toggweiler, Petra Riedweg und Gabriel Rosenberg und meinen Kommilitonen Prof. Dr. Kata Moser und Dr. Michael Frey, der auch Korrektur las. Ebenso danke ich den Korrekturleser*innen Irina Schläpfer, Dr. Johannes Stephan, Dr. Ariane Lorke und Dr. Eva Tyrell, Ali Nalbant, Susanne Schneemann. Außerdem kam die AI „LanguageTool“ zum Einsatz. Alle übrigen Fehler liegen in meiner alleinigen Verantwortung.

Meinen Eltern, meinem Gottenkind und meinen Freunden gehört meine tiefste Dankbarkeit, hervorheben möchte ich Eva Waldmann, ihnen war die Dissertationsschrift gewidmet, das Buch widme ich Mirjam Koch-Nalbant.

INHALTSVERZEICHNIS

DANKSAGUNG	4
UMSCHRIFTEN	7
ABKÜRZUNGEN	7
ERWÄHNT DENKER	9
I EINFÜHRUNG	12
ETHISCHES DENKEN IN BAGDAD DES 10. JAHRHUNDERTS	16
SA'ADYAH GAONS PHILOSOPHISCHE ERLÄUTERUNG SEINER ETHIK	31
DIE LEBENS DATEN SA'ADYAH GAONS	54
II SA'ADYAH GAONS ETHIK	61
1. NATUR	73
1.1 Terminologie	74
1.2 Ontologie	83
1.3 Sein/Entstehen und Vergehen (<i>al-kawn wa-l-fasād</i>)	95
2. DIE ERKENNTNIS DES MORALISCHEN NORMATIV	114
2.1 <i>Ḥikma</i> - Die Suche nach der Weisheit geht dem vollendeten Glück voraus	124
2.2 Der Erkenntnisprozess: Das Naheliegende	138
2.2.1 Sechzehn und mehr Seelenkräfte	139
2.2.1.1 Schematische Verortung der Seelenvermögen	201
2.3 Sprachliche Mittel der Führenden	202
2.3.1 Rhetorische und Poetische Kunst des Überzeugens	204
2.3.1.2 <i>bi-l-aḥrā</i> -Konklusionen	212
3. NĀHIḌ - SA'ADYAH'S AUSDRUCK DES ETHISCHEN MODUS	232
3.1 <i>Nāhiḍ</i> - Sa'adyah's poetisch-philosophischer Ausdruck des Ethischen	238
3.2 Begriffliche Anklänge im <i>Kitāb al-Amānāt wa-l-i'tiqādāt</i>	256
3.3 Parallelen zur Arabischen Nikomachischen Ethik	263
3.4 Parallelen zur Physik Aristoteles'	269
3.5 Parallelen zum Arabischen Plotin	275
3.6 Parallelen zum Begriff <i>inhāḍ</i> (Inspiration) bei <i>al-Fārābī</i>	279
4. DER MEDIZIN-ETHISCHE KONTEXT	289
4.1 Der Begriff „die zweite Natur“ im <i>Kitāb Ṭalab al-ḥikma</i>	290
4.2 Überlieferung des Wissens - Sa'adyah's Bedingungen & Hippokrates' Nomos	299
KONKLUSION	315
III. ANHÄNGE	322
ANHANG I – TRANSLITERATION UND ÜBERSETZUNG DES VORWORTES DES <i>KITĀB ṬALAB AL-ḤIKMA</i>	323
ANHANG II – TRANSLITERATION DES <i>KITĀB ṬALAB AL-ḤIKMA</i>	324

IV. LITERATURVERZEICHNIS.....	467
QUELLEN.....	467
SEKUNDÄRQUELLEN.....	470
NACHSCHLAGWERKE & WÖRTERBÜCHER	483
INTERNETSEITEN	484

UMSCHRIFTEN

Arabisch

ا	آ, ā	د	d	ض	ḍ	ك	k	ء	أ
ب	b	ذ	ḏ	ط	ṭ	ل	l	ة	a
ت	t	ر	r	ظ	ẓ	م	m		
ث	ṯ	ز	z	ع	ʿ	ن	n		
ج	ǧ	س	s	غ	ǧ	ه	h		
ح	ḥ	ش	š	ف	f	و	w, ū		
خ	ḫ	ص	ṣ	ق	q	ي	y, ī		

Judeo-Arabisch

א	א	ו	ו	ד, ד'	ח	צ, צ'	ס
ב	ב	ז	ז	ל	ל	צ', צ''	ס
ג	ג	ח	ח	מ, מ	מ	ק	ק
ד	ד	ט	ט	נ, נ'	נ	ר	ר
ה	ה	ס	ס	ע	ע	ש	ש
ו	ו	ז	ז	פ	פ	ת	ת
ז	ז	ח	ח	ק	ק	ת'	ת'

Hebräisch

א	א, a	ב	ḥ	ג	m	ד	ts
ב, ב'	b, v	ג	ṭ	ד	n	ה	ts
ג	g	ד	y	ה	n	ו	k
ד	d	ו, ו'	k, kh	ז	s	ז	r
ה	h	ח	k, kh	ט	ʿ	ח	ś
ו	w	ט	l	פ, פ'	p, f	פ	sh
ז	z	פ	m	ק	f	ק	t

ABKÜRZUNGEN

BIPh - Bibliography of Islamic Philosophy

ED – *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* , Edition Derenbourg

EI² – Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition

EI³ – Encyclopaedia of Islam, 3rd Edition

EJ² – Encyclopaedia Judaica

EQ – *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* , Edition Qāfiḥ

HWPh – Historisches Wörterbuch der Philosophie

JQR – The Jewish Quarterly Review

MJR – The Routledge Handbook of Muslim-Jewish Relations

PhidiW^I – Philosophie in der islamischen Welt, Band 1, (8.-10. Jahrhundert).

REJ – Revue des Études Juives

SEPh – The Stanford Encyclopedia of Philosophy

TuGH^{I, II, III, IV, V, VI} – Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, 6 Bände.

ZB – Zürcher Bibel

ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

ERWÄHNTE DENKER¹

Nemesios von Emesa (wirkte um 390)

Ibn al-Muqaffa^c (gest. 139²/757)

Eustathios (Uṣṭāṭ) - (wirkte in der ersten Hälfte des 3./9. Jahrhundert³)

Ibn Nā^cima al-Ḥimṣī (wirkte ca. 215/830)

‘Amr Baḥr al-Ġāḥiḻ - (gest. 255/868)

Abū Ya^cqūb ibn Iṣḥāq al-Kindī - (gest. ca. 252/866)

‘Alī ibn Rabban aṭ-Ṭabarī (wirkte im 9. Jahrhundert)

Muḥammad b. Ismā‘īl al-Buḥārī (194/810-256/870)

Ḥunain ibn Iṣḥāq - (192-260/808-873)

Ḥiwi al-Balḥī - (wirkte im letzten Viertel des 9. Jahrhundert)

Dāwūd b. Marwān al-Muqammiṣ (3./9. Jahrhundert)

Iṣḥāq ibn Ḥunain (gest. 298/910)

Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā³ ar-Rāzī (lat. Rhazes) - (gest. 313 oder 323/925 oder 935)

Abū ‘Uṭmān ad-Dimaṣqī (gest. nach 302/914)

Abū Ġa³far Muḥammad aṭ-Ṭabarī (224-310/839-923)

Abū l-Ḥasan al-Aṣ^carī (gest. 324/935)

Abū Biṣr Mattā ibn Yunūs (ca. 256-328/870-940)

Abū Naṣr al-Fārābī (ca. 256-ca. 339/ca. 870-ca. 950)

Sa‘īd Yūsuf al-Fayyūmī (Sa‘adyah Gaon) (269-331/882-942)

Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusain al-Mas‘ūdī (280-345/893-946)

Iṣḥāq al-Isrā‘īlī (ca. 243-343/855-955)

Iḥwān aṣ-Ṣafā³ (Die Lauteren Brüder) (wirkten im 4./10. Jahrhundert)

Yaḥyā Ibn ‘Adī (280-363/893-974)

Ibn al-‘Āmirī (gest. 381/991)

Muḥammad b. Iṣḥāq Ibn an-Nadīm (gest. 385/995 oder 388/998)

Aḥmad ibn Muḥammad Miskawaih (320-421/932-1030)

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 436/1044)

Ibn Sīnā (Avicenna) (370/980-428/1037)

Ibn Ḥazm (384-456/994-1064)

Baḥya ibn Paqūda (wirkte im 5./11. Jahrhundert)

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (450-505/1058-1111)

Ibn Bāğğā (Avempace) (gest. 533/1139)

Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Rušd (Averroes) (gest. 595/1198)

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210)

Abū ʿImrān Mūsā Ibn Maimūn ʿUbaidallāh (Moses Maimonides) (1138-1204)

Ibn Abī Uṣaibiʿa (gest. 668/1270)

I EINFÜHRUNG

Die Frage nach dem Glück ist so alt wie neu. Saʿadyah Gaon (269-331/882-942) griff für seine Antwort, wie schon Aristoteles,⁴ auf diese Frage auf eine Vielzahl von Überlieferungen zurück, einschließlich der damit einhergehenden Überlegungen zur wissenschaftlichen Methode und Disziplin. Sie dienten ihm als Grundlage und zur Abgrenzung früherer und zeitgenössischer Positionen, um sein ethisches Denken zu entwerfen. Seine Konzeption eines vollendeten Glücks ist dessen Ausrichtung.

Wie wohl die Mehrheit der Literaten (*udabāʾ*), Gelehrten (*ʿulamāʾ*) des Rechts, der Theologie und die Philosophen (*falāsifa*) im Bagdad des zehnten Jahrhunderts, kannte Saʿadyah auch die antiken und spätantiken philosophischen Traditionen, wenn auch seine persönlichen Quellen nicht sicher bestimmt werden können.⁵ Im Bagdad seiner Zeit lagen übersetzte und paraphrasierte Schriften der Vorsokratiker, Platons und Aristoteles', einschließlich seiner *Nikomachischen Ethik*⁶, der Stoa und von Plotin vor. Das Wissen um diese Denkansätze zirkulierte in den vielschichtigen Kreisen der Gelehrten und Gebildeten. Weitere neuplatonische und pseudo-aristotelische Schriften sowie die medizinisch-ethischen Positionen von Hippokrates und Galen zählten dazu, die durch unterschiedliche Adaptationen schriftlicher und mündlicher Überlieferung⁷ in den ethischen Diskurs und in

⁴ Anna A. Akasoy und Alexander Fidora (Hgg.), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, with an introduction and annotated translation by Douglas M. Dunlop, Leiden/Boston: Brill, 2005, 112-128 (1094a-1097a13) und [Methode] 114-117 (1094b14-29). Hiernach *Arabic Nicomachean Ethics*.

⁵ Siehe Forschungsstand.

⁶ Douglas M. Dunlop, „Introduction“ in: *Arabic Nicomachean Ethics*, 1-26; Manfred Ullmann, *Die Nikomachische Ethik Des Aristoteles in Arabischer Übersetzung*, 2 Bände: 1. Wortschatz, 2. Überlieferung - Textkritik - Grammatik (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012); Schmidt, Ullmann, *Aristoteles in Fes*, 7-17; Anna A. Akasoy, „The Arabic and Islamic reception of the Nicomachean Ethics“, in: J. Miller (Hg.), *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 85-106.

⁷ Dazu: Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, London: Routledge, 1999; Gerhard Endress, „Athen - Alexandria - Bagdad - Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam“, in: Peter Bruns (Hrsg.), *Von Athen nach Bagdad*, Bonn: Borengässer, 2003, 42-62; Peter Adamson, *In the Age of Al-Fārābī*, London: Warburg Institute, 2008; Robert Wisnovsky, *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*, Turnhout, Bristol: Brepols Publishers, 2011; Sarah Stroumsa, „Prolegomena as Historical Evidence: On Saadia's Introductions to his Commentaries on the Bible“, in: ebd., 129-142.

andere philosophische und wissenschaftliche Debatten der frühmittelalterlichen islamischen Welt einfließen.⁸ Auch arabische und persische Schriften zur sittlichen Praxis und Traditionen⁹ und allenfalls asiatische Überlieferungen¹⁰ trugen zur Diversität und Komplexität des ethischen Diskurses seiner Zeit bei.

Ob das ethische Denken des Rechtsgelehrten und Philosophen Saʿadyahs in Anbetracht dieses Kontextes einer islamischen, einer jüdischen oder einer allgemeinen Geschichte der Philosophie zuzuordnen ist, ist primär nicht relevant. Von Relevanz ist, dass sein ethisches Denken sich systematisch philosophischer Positionen bedient, die seine (rechts)hermeneutischen und theologischen Positionen mit seiner Epistemologie zu integrieren vermag.

Damit löst sich ein scheinbar desperater und häufig von der Forschung als synkretisch erachteter ethischer Ansatz von Saʿadyah auf. Sein holistisches Denken im Kontext des ethischen Diskurses im 10. Jahrhundert der islamischen Welt fügt sich plausibel in das Gewebe der Vorstellungen von Wissensbegriffen und -ordnungen und der damit einhergehenden Ausdifferenzierungen ein. Dies belegen verschiedene Forschungsarbeiten¹¹

⁸ Vgl. Ulrich Rudolph (Hg.) unter Mitarbeit von Renate Würsch, *Philosophie in der islamischen Welt I*, 8.-10. Jahrhundert, Basel: Schwabe Verlag, 2012 [hierfolgend *PhidiW*]; Dimitri Gutas stellte in seinem Kapitel „Die Wiedergeburt der Philosophie und die Übersetzungen ins Arabische“ (ebd., 55-91) die ins Arabische überlieferten und übersetzten philosophischen Schriften zusammen. Kalif al-Manṣūr (reg. 136-158/754-775) habe die mehr als zweihundert Jahre anhaltende Übersetzungsbewegung initiiert, die auch das kulturelle Leben in der abbasidischen Gesellschaft ausgezeichnet habe, vgl. ebd., 58-59.

⁹ Ein Überblick über die Literatur gibt: Dimitri Gutas, „Populäre Ethik und Praktische Politik“, *PhidiW*, 258-479. Das Kapitel vermittelt die fließenden Übergänge zwischen populärer und philosophischer Ethik und zwischen der schriftlichen und mündlichen Vermittlung dieses Wissens zu Saʿadyahs Lebenszeit. Zu literarischen Parallelen der Überlieferung normativen Wissens siehe weiter unten; für die Überlieferung der persischen Fabelliteratur als Vermittlung sittlicher Werte steht die heute der Weltliteratur zugeordnete Schrift: Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, Bayrūt: Dār al-ʿAwda, 1982. Die Arbeit geht dieser möglichen Quelle für Saʿadyahs ethisches Denken nicht nach. Es finden sich keine klaren Bezüge auf diese Literatur. Auch liegt das Textgenre zu weit von den in der Arbeit berücksichtigten Genres entfernt. Die Würdigung dieser Quelle würde angesichts der sehr vagen Annahme den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. Unter der Leitung von Beatrice Gründler widmet sich ein Forschungsteam seiner Überlieferungsgeschichte, <https://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/kalila-wa-dimna/index.html>.

¹⁰ Bereits bei Moïse Ventura besprochen, ders., *La Philosophie De Saadia Gaon*, Paris: J. Vrin, 1934, 125.

¹¹ Vgl. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 Bände, Berlin/New York: W. de

und die Primärquellen seiner Zeitgenossen,¹² die selbst von der immensen literarischen Aktivität der damaligen Denker verschiedener Disziplinen zum Thema des Glücks Zeugnis ablegen. Es mutet an, als hätten Saʿadyah und seine Zeitgenossen in Anbetracht virulenter Zeiten¹³ dieses wertvolle Gut herbeischreiben wollen.¹⁴

Die vorliegende Schrift stellt Saʿadyahs ethisches Denken als eine Stimme in diesem polyphonen Orchester dar. Sein Ansatz, grenzt sich deutlich von zwei beinahe konsenskonformen Prämissen anderer philosophischer, theologischer und rechtsgelehrter Denker seiner Zeit ab. Entgegen dem Begriff einer emanierten Weltentstehung, und einer atomistischen Kosmologie, mit ihren je verschiedenen Rechtfertigungen ethischer Wirksamkeit oder ihrer Negation, suchte Saʿadyah die Grenzen und Übergänge zwischen der Physis und der metaphysischen Wirklichkeit einerseits und ihrer Beschreibung andererseits, näher an den Begriffen der aristotelischen Physik und an medizinisch-ethischen der galenischen und hippokratischen Tradition zu formulieren. Dabei kann die Rezeption

Gruyter, hierfolgend *ThuGe*^{I-VI}. Vor allem *ThuGe*^{III,IV} zeigen die gesellschaftlichen Prozesse und die Interrelationen zu den verschiedenen Wissensgebieten auf. In *ThuGe*^{IV} werden Saʿadyahs Positionen angeführt: zur Frage der Abrogation (303-304), zu häretischen Standpunkten (347) zu naturrechtlichen Überlegungen der Ethik (576) und zur Dialektik (*ġadal*) (729); vgl. auch Gerhard Endress, „Athen – Alexandria – Bagdad – Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam“, in: Peter Bruns (Hg.), *Von Athen nach Bagdad: zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Hereditas: Studien zur Alten Kirchengeschichte, 22, Bonn: Borengässer, 1992, 42-61.

¹² Abū Naṣr al-Fārābī Schrift *Iḥsāʾ al-ʿulūm* (Die Aufzählung der Wissenschaften) zählt *fiqh* (Rechtslehre), *aḥlāq* (Ethik) und *siyāsa* (Politik) zu den praktischen Wissenschaften. Auch die Epistel der Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ lassen eine ähnliche Ordnung der Wissensgebiete erkennen. Wie al-Fārābī behandeln sie die praktischen nach den theoretischen Wissenschaften.

¹³ Zwischen 932 und 946 wechselte das Kalifat viermal und nach 945 waren die abbasidischen Kalifen mit der Schutzherrschaft der Buyiden beinahe entmachtet. Die Periode des abbasidischen Kalifats (bis 334/943) wird auch „imperial period“ genannt (vgl. Hayrettin Yücesoy, „Caliph and Caliphate up to 1517“, in: *Et*³).

¹⁴ In *PhidiW*^I geben primär die unter der Rubrik „Ethik“ zusammengefassten Werke einzelner Denker, wie in den Artikeln über al-Fārābī (gest. ca. 256/952), und al-Kindī (gest. ca. 252/866) einen guten Überblick über die Vielfalt philosophischer Auseinandersetzungen mit ethischen Fragen. Die Schriften, die der Frage nach dem Glück nachgehen, werden auch anderen wissenschaftlichen Kategorien zugeordnet, wie der „Propädeutik“, der „Metaphysik“ und den „Philosophischen Summen“; ethische Ansätze späterer Denker werden als eher synkretisch bezeichnet: vgl. Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn Al-Rāzī*, Leiden, Boston: Brill 2006, 1-3; vgl. A.S. Yahuda, *Al-Hidāya ilā Farāʾiḍ al-qulub des Bachja ibn Jūsēf ibn Paqūda aus Andalusien*, Leiden: Brill, 1912. Yahuda nennt Ḥadiṭe als Quellen des ethischen Denkens von Baḥyā ibn Baqūda und arbeitet ebenso Bezüge zu den Episteln der Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ und zu al-Ġazālī's Schrift *al-Ḥikma* (Die Weisheit) heraus.

stoischer Elemente bedeutungsvoll sein. Jedoch wird letztere in dieser Arbeit „nur“ genannt, wenn indiziert, aber nicht weiter untersucht. Jedenfalls grenzt sich Saʿadyah damit systematisch gegen Axiome vorherrschender Denkschulen seiner Zeit ab: den Neuplatonismus der Bagdader Aristoteliker, wie ihn al-Fārābīs Denken auszeichnet, und den Atomismus sowohl des Kalām, dessen sich die Muʿtazila und die Ašʿarīya bedienten, als auch philosophisch-medizinischer Denker, wie Abū Bakr Muḥammad b. Zakarīya ar-Rāzī (gest. 313/925 oder 323/935).¹⁵ Saʿadyah brachte in diesem Diskurs naturphilosophisch-metaphysische Prinzipien für seine Ethik an, die er mit der kritischen Akzeptanz der aristotelischen Ontologie dialektisch, rhetorisch und poetisch begründete.

Daher widmet sich der erste Teil der Einführung den verschiedenen Kontexten seiner Ethik, nämlich dem philosophisch-ethischen Diskurs des zehnten Jahrhunderts in Bagdad und seinem wissenschaftlichen Umfeld. Es ist der Versuch, dieses noch in jüngster Vergangenheit vernachlässigte, nun auch neu ausgerichtete Forschungsgebiet der philosophischen Ethik, das rechtsphilosophische Ansätze einschließt, in einer Skizze zu fassen. Die Darstellung benennt einzelne ethische Positionen, Konzepte und methodische Verfahren dieser Zeit und schlägt vor, diese in Beziehung zu setzen. Diese angedachten Zusammenhänge stützen die These dieser Arbeit, dass Saʿadyahs ethischem Entwurf die kritische Adaption der aristotelischen physikalischen Bewegungen zugrunde liegt. Der zweite Teil der Einführung zeigt das Textkorpus, den methodischen Ansatz und die Anschlusspunkte an die bereits unternommene Forschung auf. Die für diese Arbeit relevanten Positionen der älteren Forschung zu Saʿadyahs ethischem Denken nahmen Dawid

¹⁵ Alnoor Dhanani, „Atomism“, in: *ET*; Zu Abū Bakr al-Rāzīs vgl. Lenn Evan Goodman, „The Epicurean Ethic of M. b. Zakariyā ar-Rāzī“, in: *Studia Islamica*, No. 34 (1971), 5-26; ders., „Rāzī’s myth of the fall of the soul: its function in his philosophy“, in: Georges Hourani (Hg.), *Essays on Islamic philosophy and science*, Albany, New York: State University of New York Press, 1975), 25-40; Thérèse-Anne Druart, „Al-Rāzī’s conception of the soul: psychological background to his ethics Medieval Philosophy and Theology“, in: *Medieval Philosophy and Theology*, Vol. 5, No. 2 (1996), 245-63; Peter Adamson, „Abū Bakr al-Rāzī (d. 925), The Spiritual Medicine“, in: Khaled El-Rouayheb und Sabine Schmidtke (Hgg.), *The Oxford handbook of Islamic philosophy*, New York, NY: Oxford University Press, 2017, 63-82; Janne Mattila „The Ethical Progression of the Philosopher in Al-Rāzī and Al-Fārābī“, in: *Arabic Sciences and Philosophy*, 27; 1/2017, 115-137.

Rau und Eliezer Goldman in ihren Ausätzen¹⁶ auf, an welchen sich diese Arbeit zuerst anschließt. Der dritte Teil der Einführung geht den wenigen Angaben über Saʿadyahs Biographie nach.

ETHISCHES DENKEN IN BAGDAD DES 10. JAHRHUNDERTS

Das oben schemenhaft umrissene und umstrittene philosophiegeschichtliche Kontinuum des ethischen Denkens im Bagdad des zehnten Jahrhunderts zeigt die jüngste enzyklopädische Publikation *Philosophie in der islamischen Welt I* (8.-10. Jahrhundert)¹⁷ eindrucklich. Sie offenbart auch, dass moralphilosophische Fragen und Entwürfe aus dieser Zeit mehrheitlich aus der geschichtsphilosophischen Perspektive des spätantiken Paradigmas einer ethischen Propädeutik gelesen und insgesamt weniger erforscht und berücksichtigt werden.¹⁸ Neuere Forschungsansätze widmen sich den moralphilosophischen Fragen in Verbindung mit der Jurisprudenz und *vice versa* im Kontext der islamischen Welt. Dazu zählen die noch nicht publizierte Dissertation „Natural Justice under the Scope of Rhetoric: The written and unwritten Laws in Ibn Rushd’s Political and Legal Philosophy“, der Sammelband „Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World“ und die Spezialausgabe „Rationalist Disciplines and Postclassical Islamic Legal Theories“.¹⁹ Bereits zuvor argumentiert Anver Emon, dass juristische Gelehrte beider Traditionen, der Muʿtazila und der Ašʿariya, Konzeptionen eines Naturrechts formulierten.²⁰ Während jedoch diese Publikationen die nachklassische Periode

¹⁶ David Rau, „Die Ethik R. Saadjas“, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Breslau: Koeber’sche Verlagsbuchhandlung, posthum 1911/1912, 385-399, 513-530, 713-728/65-79, 181-198; Eliezer Goldman, „Ethical Theory of R. Saʿadiah Gaon“ / תורתו האתית של רבנו סעדיה גאון, *Daʿat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* / כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, No. 2/3 1978-79, 7-28.

¹⁷ *PhidiW*, siehe Fußnote 7.

¹⁸ Siehe zum Beispiel: Majid F. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: Brill, 1991.

¹⁹ Feriel Bouhafa, *Natural Justice under the Scope of Rhetoric: The written and unwritten Laws in Ibn Rushd’s Political and Legal Philosophy* (Georgetown University, 2012 unveröffentlicht); Peter Adamson (Hg.), *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2019); Asad Q. Ahmed und Robert Gleave (Hg.), „Rationalist Disciplines and Postclassical Islamic Legal Theories“, *Oriens* Volume 46 (2018) Issue 1-2: Special Issue.

²⁰ Anver M. Emon, *Islamic natural law theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010); ders., *Natural law. A Jewish, Christian, and Islamic dialogue* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

betonen, trägt diese Arbeit zur Erforschung der klassischen Periode bei. Drei Forschungsarbeiten können hier stellvertretend für wichtige Teile dieses thematischen und methodischen Kontextes von Saʿadyahs Ethik angeführt werden. Hanny Azazi geht in seiner Arbeit den Einflüssen der rabbinischen Hermeneutik und der syrischen Rhetorik auf das logische Denken al-Šāfiʿis nach, während George Tamer dessen Lyrik philosophisch reflektiert. Schließlich unternimmt Ferial Bouhafa Untersuchungen zu den Verbindungen zwischen der Ethik und dem islamischen Recht im philosophischen Denken al-Fārābīs, der ein naher Zeitgenosse Saʿadyahs war.²¹ Saʿadyahs Ethik schließt sich dieser Korrelation zwischen Begriffen der Moralphilosophie und des Naturrechts an. Jedoch muss mit seinem ethischen Denken ebenfalls der naturphilosophische Diskurs und die damit verbundenen Begriffe, die dem Normativ zugrunde liegen, betrachtet werden. Es sind solche kategorialen Begriffe zu berücksichtigen, die ihm, über die rationale Fähigkeit des Menschen hinaus, als naturrechtliche Begründung seiner Ethik dienen und dennoch mit erkenntnistheoretischen Betrachtungen verbunden sind, wie der Begriff der Bewegung.

Einführend wird Saʿadyahs ethisches Denken zu verschiedenen Diskursen seiner Zeit in Relation gesetzt: 1. Ethisches Denken und Handeln als Propädeutik der Philosophie und des Glücks, 2. Philosophische Ethik in Relation zur Jurisprudenz, 3. Philosophische Ethik in Relation mit medizinisch-ethischen Ansätzen und 4. Philosophische Ethik in Verbindung zu Prinzipien und Begriffen der aristotelischen Physik und Ethik.

Der ethische Traktat *Tahḍīb al-aḥlāq*²² (Die Läuterung der Charaktereigenschaften) des

²¹ Georges Tamer, „Philosophical Reflections in the Poetry of al-Šāfiʿī“, in: Peter Adamson (Hg.), *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, 1-10; Ferial Bouhafa, „Ethics and Fiqh in al-Fārābī’s Philosophy“, in: ebd., 11-28.

²² Marie-Thérèse Urvoy und Yaḥyā Ibn ʿAdī, *Traité D'éthique D'Abū Zakariyyā' Yaḥyā Ibn ʿAdī*, Paris: Cariscript, 13-26; Yaḥyā Ibn ʿAdī und Marie-Thérèse Urvoy, *L'homme Des Perfections*, Paris: Cerf, 2014. Die neue Edition unter anderem Titel weise nur wenige Veränderungen gegenüber der ersten auf, vgl. Dye Guillaume, „Yahya Ibn ʿAdī, *L'homme des perfections. Le maître chrétien de la philosophie morale arabe*“, édition, traduction, index et étude de Marie-Thérèse Urvoy. Paris, Les Éditions du Cerf, 2014, *Revue de l'histoire des religions*, 2016/1 (Tome 233), 122-124; Sidney Harrison Griffith und Yaḥyā Ibn-ʿAdī, *The Reformation of Morals, A parallel Arabic-English text*, Provo,

peripatetischen Logikers, Philosophen und syrisch-orthodoxen Theologen Yaḥyā Ibn ‘Adī²³ (892-974) eignet sich besonders gut zum Einstieg. Er ist für das Fortbestehen der moralebildenden arabischen Literatur (*adab*) der Herrscherelite aus dem neunten Jahrhundert ein repräsentatives Beispiel und für die Propädeutik als eine mögliche Position der Ethik. Sie steht für ein Hinwirken der Philosophie, also der Wissenschaft und Weisheit, auf die Vervollkommnung der Menschen. Der Mensch müsse sich in diesem Ideal üben, wie Gerhard Endress die Position von Yaḥyā ibn ‘Adī beschreibt.²⁴ Seine Ethik²⁵ wie auch der gesamte zeitgenössische ethische Diskurs, stehe in der Tradition al-Kindī (gest. ca. 252/866) und sei im Rahmen der Bildungs- und Herrschaftselite durch die „platonische Noetik und Wissensethik“²⁶ geprägt. Ibn ‘Adī beschreibe den Prozess der Charakterbildung durch die Führung des Intellektes, der die Vollendung des Menschen und damit sein Glück anstrebe. Nur ein geistig geführtes Leben könne dieses Ziel erreichen.²⁷ Mäzene haben die finanzielle Grundlage für ein solches Leben zu garantieren.²⁸ Die politische Führung sei aufgrund ihrer praktischen Tätigkeit jedoch korrumpiert, bedürfe daher der gelehrten Beratung und könne sich daher diesem Ideal nur annähern.²⁹

Die platonische Ausrichtung des ethischen Traktats von Yaḥyā ibn ‘Adī, gehe bei ihm wie in der arabischen Rezeption allgemein mit der galenischen Tradition einher, führt Marie-Thérèse Urvoy an. Zudem nehme sein ethisches Denken Werte der arabischen Tradition aus vorislamischer Zeit, der koranischen Offenbarung³⁰ und die Literatur der persischen

Utah: Brigham Young University Press, 2002, 102.

²³ Vgl. auch Gerhard Endress, „Yaḥyā Ibn ‘Adī“, *PhidiW*^I, 303-304, 314, 323-324, 358); außerdem widmet sich ‘Āṭif Ḥalīl al-Ḥakīm dem Begriff der praktischen Weisheit, vgl. ders., *Al-Ḥikma al-‘amaliya inda Yaḥyā ibn ‘Adī*, Lubnān: al-Maktaba al-būsiya, 2006.

²⁴ Vgl. Endress, „Yaḥyā ibn ‘Adī“, *PhidiW*^I, 324.

²⁵ Ebd., 314.

²⁶ Gerhard Endress und Peter Adamson, „Abū Yūsuf al-Kindī“, *PhidiW*^I, 100.

²⁷ Vgl. ebd., 323-324.

²⁸ Griffith, *The Reformation of Morals*, 102.

²⁹ Vgl. *PhidiW*^I, 323-324.

³⁰ Vgl. ebd., 13.

Fürstenspiegel auf.³¹ Diese Elemente zeigen sich am deutlichsten im detaillierten Katalog der Tugenden (*faḍā'il*) und der Laster (*raḍā'il*) von ibn 'Adī. Doch seine Beschreibungen der Laster und der ambivalenten Tugenden, wie die Liebe zum Ruhm (*ḥubb al-karāma*), die Liebe zum Schmuck (*ḥubb al-zīna*) und die bezahlte Lobpreisung (*al-muğāzā 'alā al-madh*), die der Herrscherelite anstanden,³² können ebenso als eine Kritik dieser Herrschaftsideale gelesen werden, welche die propädeutische Ausrichtung seiner idealistischen Ethik betonen. Es wird vorgeschlagen, dass auch Sa'adyahs Ethik eine propädeutische Perspektive und diese ambivalenten Tugenden in Relation zur politischen und geistigen Führung setzt, die der Verwirklichung des ethischen Potenzials zuträglich sind.

Doch Entgegen Sa'adyahs Ethik scheint Yaḥyā ibn 'Adī's Begriff der Tugend und der Charakterbildung nicht auf einem positiven Begriff der Natur aufzubauen. Vielmehr führt er sie mehrheitlich auf eine schlechte oder böse natürliche Disposition des Menschen zurück.³³ Er vermerkt am Schluss seines Traktates:

Der vollendete Mensch ist derjenige, dem weder eine Tugend (*faḍīla*) entwindet noch entstellt ihn ein Laster (*raḍīla*). Selten gelangt ein Mensch an diesen Punkt. Wenn er dorthin gelangt, so ist er den Engeln ähnlicher als den Menschen. Tatsächlich [aber] wird der Mensch (*al-insān*) durch die Eigenarten des Mangels (*an-naqṣ*) beherrscht, und seine Natur (*ṭab'uhu*) durch die Eigenarten des Bösen (*aš-šarr*).³⁴

Während der mittlere Satz des Zitates „Selten gelang ein Mensch“ eine aristotelische Position reflektieren mag,³⁵ entzieht Yaḥyā ibn 'Adī der natürlichen Disposition des Menschen grundsätzlich die Zuschreibung des Guten und setzt ihr einen scheinbar metaphysischen Begriff des Bösen entgegen, der durch Spielarten der Deprivation bestimmt ist. Diese Position hebt sich von der aristotelischen Bestimmung der Natur ab, die Yaḥyā ibn 'Adī dennoch in seiner Schrift *Fī 'l-mawğūdāt* (Über die existierenden Wesen) notierte: „Natur, sei nach der

³¹ Vgl. Urvoy, *Traité D'éthique*, 13-26; Yaḥyā ibn 'Adī gibt seine Quellen für den ethischen Traktat nicht an.

³² Vgl. Griffith, *The Reformation of Morals*, 58-64.

³³ Vgl. ebd., 8.

³⁴ Griffith, *The Reformation of Morals*, 92.

³⁵ Vgl. *Nikomachische Ethik*, 1145a 23-24.

Beschreibung Aristoteles' das Prinzip der Bewegung und Ruhe in einem Ding, und zwar primär und essenziell, nicht aber akzidentiell“.³⁶ Dies kann er wohl nicht als Deprivation verstanden haben. Es ist aber nicht Aufgabe dieser Studie die Position von ibn 'Adī noch detaillierter nachzuvollziehen. Dennoch ist der hier sich eröffnende Widerspruch zwischen seinem ethischen Entwurf, der den Begriff des Guten für die menschliche Natur verneint, und seinem sonst peripatetischen Denken und seinem Begriff der Logik als Wissenschaft von den „Bedeutungen und deren universalen Kategorien und Beziehungen“³⁷ für diese Arbeit erhellend. Damit nimmt die Position von Yaḥyā ibn 'Adī gegen solche Stimmen Stellung, die die natürliche Disposition des Menschen entweder metaphysisch als Teil der göttlichen Bestimmung für den Menschen oder sie naturphilosophisch unter die Kategorie des Guten fassten – wie die mu'tazilitische Theologie,³⁸ zeitgenössische neuplatonische Denker der Medizin, andere Peripatetiker und Sa'adyah.

Auch der Universalgelehrte Miskawaih (gest. 421/1030) verhandelte in seiner Schrift *Tahdīb al-aḥlāq wa-taṭhīr al-a'rāq* („Die Läuterung der Gesittungen und die Reinigung der

³⁶ Christina Baffioni, „The Concept of Nature in Yaḥyā Ibn 'Adī (a Comparison with the Ikhwān al-Safā')“, in: Rifaat Y. Ebied und Samīr Ḥalīl Samīr (Hgg.), *Studies On the Christian Arabic Heritage*, Leuven: Peeters, 2004, 201.

³⁷ Endress, „Yaḥyā ibn 'Adī“, *PhidiW*^l, 316.

³⁸ Vgl. van Ess, *ThuGe*^{II-III}, 374 und 220; George Hourani fasst die ethische Position der Mu'tazila in fünf Punkten zusammen, die hier verkürzt wiedergegeben werden: (a) objektive Werte, deren Realität beschrieben werden kann, (b) ein Gott und einziger göttliche Schöpfer, der dem Menschen nur das Gute gebietet, aber im die Freiheit lässt auch schlechtes zu tun, (c) die Werte vieler Dinge sind dem Menschen intellektuell zugänglich, daher ist es ihn auch möglich ein moralisches Urteil zu fällen, (d) der Mensch ist für seine Handlungen verantwortlich, da er die Fähigkeit besitzt moralische Urteile zu fällen und zu handeln, (e) aufgrund der menschlichen Verantwortung erfahren die Gerechten und Ungerechten im Jenseits den göttlichen Lohn oder Strafe, vgl. ders., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 69; Houranis „Punkte“ seien nicht mit den fünf religiösen Grundsätzen (*uṣūl al-ḥamsa*) zu verwechseln, die der Mu'tazila zugeschrieben werden: (a) Die Einzigartigkeit Gottes, (b) Die göttliche Gerechtigkeit Gottes, (c) das Versprechen und die Warnung, (d) der mittlere Status des Sünders, (e) das Gute fördern und das schlechte oder böse verbieten, vgl. Alena Kulinich, „Beyond theology: Mu'tazilite scholars and their authority in al-Rummānī's *tafsīr*“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78 (1) (2015), [135-148], 136; George Hourani, „Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism“, in: *International Journal of Middle East Studies*, 7(1) (1976), 59-87; es wurde bereits mehrfach von der Forschung herausgestellt, dass Sa'adyah einige Aspekte dieser fünf mu'tazilitischen Prinzipien aufnahm. Mit dieser Arbeit wird jedoch angenommen, dass seine Verwendung dieser Prinzipien auf grundlegendere Prinzipien aufbaut und seinen ethischen Ansatz systematisiert. Daher berücksichtigt diese Arbeit den Diskurs über die Relation von Sa'adyahs Denken zu diesen mu'tazilitischen Prinzipien nur marginal.

Naturanlagen“)³⁹ Ethik aus einer propädeutischen Perspektive. Seine Ethik erhielt ihren Platz in der Metaphysik und Theologie,⁴⁰ entgegen einer peripatetischen Verortung der Ethik in der praktischen Philosophie. Obwohl er sich, anders als Yaḥyā ibn ‘Adī, aber wie schon al-Kindī, an Sätzen und Terminologie der aristotelischen Ethik bediente, die er möglicherweise aus dem Kommentar des Porphyrios bezog.⁴¹

Miskawaih war nach al-Kindī vielleicht einer der ersten, der eine systematische Moralphilosophie entwickelte, die deutlich die Terminologie und die Konzepte der aristotelischen Ethik integrierte, jedoch metaphysisch ausrichtete. Sa‘adyah hingegen entwarf eine systematische philosophische Ethik, die sich an aristotelischen Begriffen orientierte, welche er jedoch in seinem Kommentar zum biblischen Buch der Sprüche formulierte. Beide Denker bedienen sich auch, wie Yaḥyā ibn ‘Adī und al-Fārābī (ca. 256/870 - 339/950), zumindest terminologisch der platonischen Dreiteilung des Seelenbegriffs: der rationalen oder sich artikulierenden Seelenkraft (*an-naḥs an-nāṭiqā*), der mutigen oder zornigen Seele (*al-ḡaḍabīya*) und der begehrenden (*aš-šahwīya*), die Miskawaih auch die tierische (*al-bahīmīya*) nannte. Während Sa‘adyah gedanklich die Integrität der menschlichen Disposition als körperliches Wesen über das Glück des Diesseits hinaus zu wahren scheint, argumentiert Miskawaih, dass das höchste Glück nur vom vernünftigen Seelenteil erreicht werden kann, der in seiner Vollkommenheit von Schmerzen und Sorgen befreit, aber zuvor den beiden anderen Seelenteilen ausgeliefert wäre. Dieses Streben nach Erkenntnis und Weisheit ist dann aber wie bei Sa‘adyah, der Schlüssel zum vollendeten Glück, während das Sich-Einüben in tugendhafte Handlungen, Liebe, Freundschaft und Gemeinschaft auch aus der natürlichen Konstitution und Neigung des Menschen hervorging. Die Religion sei

³⁹ Endress, „Antike Ethik-Traditionen für die islamische Gesellschaft: Abū ‘Alī Miskawaih“, *PhidīW*, 221.

⁴⁰ Vgl. ebd., 232.

⁴¹ Vgl. Peter Adamson, „Miskawayh On Pleasure“, *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(2) (2015), [199-223] 15; dies könnte den marginalen Bezug zur peripatetischen Tradition erklären, den Mohd. Nasir Omar für Yaḥyā Ibn ‘Adī's ethischen Traktat herausgearbeitet hatte, vgl. ders., *Christian and Muslim ethics: a study of how to attain happiness as reflected in the works on Tahdhib Al-Akhlaq by Yahya Ibn 'Adi (d. 974) and Miskawayh (d. 1030)*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003, 4.

schließlich „gottgegebene Bedingung des Glücks“.⁴² Die Frage, ob Sa‘adyahs Ethik das menschliche Streben zur Gemeinschaft als natürlich konstitutiv beurteilte, kann hier bereits bejaht werden und schließt damit auch an die aristotelische Ethik an, wie zu zeigen ist. Eine Frage in diesem Zusammenhang ist, wie die religiöse Gemeinschaft in diesem Verhältnis besteht.

Die Schrift von Miskawaih und der ethische Traktat von Yaḥyā ibn ‘Adī⁴³ sind instruierende Literatur, welche dem Leser den Weg zu seiner moralischen oder sittlichen Bildung und „Läuterung“ weisen will.⁴⁴ Auch Sa‘adyah formuliert einen Teil seines ethischen Entwurfs in diesem Genre, wozu die zehnte *Maqāla* seines *Kitāb al-Amānāt wal-i‘tiqādāt* (Die Glaubensdoktrinen und Überzeugungen) gezählt werden kann. Doch die systematische Ausarbeitung seines ethischen Entwurfs gehört, wie angedeutet, zum Genre der Kommentarliteratur. Dennoch führt er in seinem Sprüche-Kommentar naturphilosophische, erkenntnistheoretische, eschatologische und politische Begriffe an, die seinen Entwurf auch didaktisch systematisieren.

Wie auch Sa‘adyah setzte sich Miskawaih außerdem mit dem Gerechtigkeitsbegriff anhand antiker Literatur auseinander. In der *Risāla fī māhiyyat al-‘adl* (Epistel über das Wesen der Gerechtigkeit)⁴⁵ berücksichtigt Miskawaih hinsichtlich der ökonomischen Gerechtigkeit sowohl die vor Ort vorherrschenden ethischen Traditionen als auch solche von anderen Gemeinschaften und Völkern. Der Grund für diesen Gerechtigkeitsbegriff und das damit verfolgte Ziel liegt wohl auch darin, eine muslimische Ethik als zwar partikulare, aber legitime und von allgemeinen Prinzipien geleitete Variante zu betonen. Dies gilt ebenso für Sa‘adyahs Anliegen, eine rabbinische Variante zu etablieren. Das Herausarbeiten dieses Aspektes ist jedoch nicht Ziel dieser Arbeit, vielmehr sollen die allgemeinen und

⁴² Vgl., Endress, *PhidiW*^I, 222-223.

⁴³ Vgl. Griffith, *The Reformation of Morals*, 7.

⁴⁴ Vgl., Endress, *PhidiW*^I, 221.

⁴⁵ Endress, *PhidiW*^I, 224.

philosophischen Prinzipien und Konzepte, denen sich Saʿadyah für seinen ethischen Entwurf bedient, herausgearbeitet werden.

Die ethischen Schriften von Yaḥyā ibn ʿAdī und Miskawaih verorten sich selbst mit ihrem Titel *Tahḍīb al-aḥlāq* im wissenschaftlichen Diskurs der Ethik. Sie wurden von der Forschung als solche auch aufgenommen. Hingegen muss Saʿadyahs Ethik aus seinem holistischen Ansatz heraus erschlossen werden.⁴⁶ Auch al-Fārābīs ethisches Denken wurde trotz der Titel seiner Schriften wie „Das Erlangen des Glücks“ (*Taḥṣīl as-saʿāda*) oder „Die Hinweisung auf dem Weg des Glücks“ (*Tanbīh ʿalā sabīl as-saʿāda*) von der Forschung nicht eindeutig als sein ethischer Entwurf aufgefasst, sondern etwa der „Propädeutik“ oder den „Philosophischen Summen“ zugeschrieben.⁴⁷ Neben edierten Texten⁴⁸ widmen sich bisher nur wenige Forschungsarbeiten seinem ethischen Denken. Al-Fārābīs Werke zur praktischen Philosophie sind mehrheitlich mit Blick auf die politische Philosophie gelesen. Neuere Forschung plädiert für eine größere Gewichtung des Ethischen⁴⁹ oder zumindest für eine komplementäre Lesart⁵⁰ und dafür, seine „politischen« Schriften“ einer neuen Lesung zu unterziehen. Es scheint, dass al-Fārābī gegenüber Yaḥyā ibn ʿAdī und Miskawaih eine andere Ausrichtung der Ethik beschreitet, die im Zusammenhang mit Konzepten der islamischen Rechtslehre (*fiqh*) zu lesen ist.⁵¹ Auf der anderen Seite ist gut erkennbar, dass al-Fārābī mit Miskawaih die arabische Rezeption der aristotelischen Ethik teilt. Demgegenüber schließt Saʿadyahs Ethik an beide Kontexte an. Zuerst soll hier der Bezug zur aristotelischen Ethik

⁴⁶ Siehe weiter unten zum Textkorpus dieser Arbeit.

⁴⁷ Rudolph, *PhidiW*, 380-381, 397-400.

⁴⁸ Alfarabi, *The Political Writings: „Selected Aphorisms“ and other texts*, translated and annotated by Charles E. Butterworth, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016, pp. 1-68 (hiernach *Aphorisms*); Soumaya Mestiri und Guillaume Dye, *Aphorisme Choisi*, Paris: Fayard, 2003, und *Tanbīh ʿalā sabīl al-saʿāda* (Weisung auf dem Weg zum Glück), in: Jon McGinnes und David C. Reisman, „Directing Attention to the way to happiness“, in: diess. (Hgg.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, translated with Introduction, Notes, and Glossary, Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2007, 104-122.

⁴⁹ Vgl. Ulrich Rudolph, „Abū Nasr al-Fārābī“, *PhidiW*, 444; er verweist auf die Forschung von Dimitri Gutas und David C. Reisman.

⁵⁰ Vgl. ebd., 445.

⁵¹ Bouhafa, „Ethics and Fiqh in al-Fārābī’s Philosophy“, 11-28.

thematisiert werden.

Als Saʿadyah in Bagdad lebte, zirkulierte wohl mindestens eine Version der *Nikomachischen Ethik*.⁵² Es sagt jedoch nichts darüber aus, ob der Inhalt dieser Schrift rezipiert wurde; Ibn an-Nadīm wusste über Yaḥyā ibn ʿAdī zu berichten, dass er im Besitz einer solchen Abschrift oder Übersetzung war, und dennoch hinterließ sie kaum prägnante Spuren in seinen ethischen Schriften. Saʿadyah hingegen und andere Denker der *Falāsifa*⁵³, verwendeten oder adaptierten systematisch ihre Inhalte und Konzepte. Wie al-Fārābī, in seinen erwähnten Schriften führt er selbstverständlich Begriffe der aristotelischen Ethik an. Er soll sogar einen Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* verfasst haben, der bis heute nicht überliefert ist.⁵⁴

Die siebte *Maqāla* des überlieferten Manuskripts der arabischen *Nikomachischen Ethik* ist eine Besonderheit.⁵⁵ Sie scheint einen Versuch zu unternehmen, die bereits erwähnten arabischen vorislamischen Werte und die der persischen Fürstenspiegel mit Begriffen der nikomachischen Ethik in Einklang bringen zu wollen. Eigens der Mittelbegriff (*mutawassīṭ*, *tawassuṭ*; *mesotēs*) ist hier zu nennen. Er schien im Sinne eines trefflichen, in der Seele zu konstituierenden Zustandes, mit der arabischen Tradition persönlicher, heldenhafter Stärken und Auszeichnungen zu korrelieren, die ibn ʿAdī in seinem Traktat auch erwähnt. Dennoch, die siebte *Maqāla* formuliert klare Abweichungen. Trotz gemeinschaftlicher Ausrichtung eines so verstandenen Tugendbegriffs mochte er nicht für das Wohl einer jeden Gemeinschaft greifen. Denn der Autor erwägt verschiedene Formen des Mutes und behauptet schließlich, dass der städtische Mut (*an-nağḍa al-madīna*) vielmehr eine Art Scham sei. Diese Form des Mutes sei durch Gesetze verursacht und begünstige die Flucht vor kriegerischen

⁵² Für die Quellenlage siehe Fußnote 6.

⁵³ Hans Daiber, *Bibliography of Islamic philosophy*, Band 1, Leiden: Brill, 1999, 74; Die Enzyklopädie *PhidīW'* gibt weitere Hinweise für die Rezeption der *Nikomachischen Ethik* bei verschiedenen Denkern für den Zeitraum des 8.-10. Jahrhunderts: darunter al-Kindī, Abū Bakr al-Rāzī, al-Fārābī, al-Amīrī und Miskawaih.

⁵⁴ Chaim Meir Neria, „AL-Fārābī's Lost Commentary On The Ethics: New Textual Evidence“, *Arabic Sciences and Philosophy*, 23(1) (2013), 69-99.

⁵⁵ Lawrence Berman, „A note on the Added Seventh Book of the Nicomachean Ethics in Arabic“, *JAOS*, 82 (1962), 555-556.

Ereignissen und Verderben, anstatt mit guter Wahl (*iḥtiyār*) zu handeln. Der wahre Mut (*an-nağda bi-l-ḥaqīqa*) zeige sich im furchtlosen, todesgegenwärtigen kriegerischen Geschehen. Wie bei Yaḥyā ibn ʿAdī und Miskawaih werden auch hier zum einen die anders konnotierte Verwendung aristotelischer Terminologie und zum anderen die Kritik an gesellschaftlichen Institutionen deutlich. Saʿadyah hätte einen solchen Mut der Todesgegenwart, der den Gesetzen der Gemeinschaft widerspricht, als falsch verstandene Wahl und Wirklichkeit verstanden. Neben der eigenen Tradition verhandelt der Autor scheinbar ebenso platonische und aristotelische Positionen zu politischen und gesetzgebenden Institutionen, was allerdings auch Saʿadyahs ethisches Denken auszeichnet.

Zu solchen erweiterten Lesarten der *Nikomachischen Ethik* bemerken Manfred Ullmann und Ernst Schmidt, dass von Porphyrios schon im neunten Jahrhundert ein Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* auf Arabisch vorgelegen habe.⁵⁶ Der arabische ethische Diskurs, der sich spezifischer Begriffe der *Nikomachischen Ethik* bedient, greift also nicht nur auf das „Original“ zurück, sondern auf zumindest eine Variante neuplatonischer Lesart, welche auch Saʿadyahs ethischen Entwurf und seine Wortwahl genauer erklären lässt.

Eine Beobachtung im Kontext der arabischen Rezeption der *Nikomachischen Ethik* ist, dass Denker, die in der Forschung als Philosophen bezeichnet werden⁵⁷ und die aristotelische Ethik rezipierten, eher wenige und Universalgelehrte sind, wie al-Kindī und al-Fārābī. Doch auch Schriften der *Fuqahāʾ* und der *Mutakallimūn* bedienten sich des philosophischen Denkens und ähnlicher Konzepte. Dazu zählt der muslimische Theologe al-Ašʿarī (gest. (ca. 260–324/874–936), der, wie jüdische und muslimische Gelehrte in den folgenden Jahrhunderten, bei Fragen normativer Handlungen ebenfalls Konzepte und Terminologie der aristotelischen Ethik entlehnte.⁵⁸ Dies tat auch Saʿadyah, der Protagonist dieser Arbeit, der, wie die bereits

⁵⁶ Schmidt, Ullmann, *Aristoteles in Fez*, 7.

⁵⁷ *PhidiW*, XXIX–XXXII.

⁵⁸ u.a. Ibn Ḥazm (384–456/994–1064), Baḥyā ibn Paqūda (11. Jahrhundert), Ibn Maimūn – lat. Maimonides (1138–1204), Ibn Rushd – lat. Averroes (520–595/1126–1198).

genannten philosophischen Denker, aber auch wie Gelehrte des damals zeitgenössischen *Kalām*⁵⁹ und des *Fiqh*,⁶⁰ die Prinzipien seines ethischen Denkens mit naturphilosophischen und metaphysischen Sätzen argumentierte. Zu letzteren zählten Standpunkte über das Wesen der göttlichen Allmacht, über die ihr zugeschriebene Weisheit, über ihre (un-)mögliche Erkenntnis,⁶¹ über die Vermittlung dieser Erkenntnisse wie auch über die (Un-)Freiheit des moralischen Urteilens und Handelns. Und zu ersteren sind Positionen über den Begriff der Natur im Allgemeinen und der natürlichen Elemente und Körper, einschließlich des Menschen, mit ihren Kräften im Besonderen zu rechnen.⁶²

Ein weiteres Feld des ethischen Diskurses waren die medizinisch-ethischen Schriften, die sich im Denken der Philosophen und Ärzte wie al-Ġāḥiẓ (gest. 869), Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 920 oder 923) und Ishāq al-Isrāʿīlī (ca. 855-955/6) niederschlugen und wohl allgemein für das Verständnis des ethischen Denkens im Bagdad des zehnten Jahrhunderts relevant sein können. Saʿadyah stand persönlich mit dem Gelehrten al-Isrāʿīlī in Kontakt, der sich dem galenischen Satz, dass der Arzt auch Philosoph sein müsse, offensichtlich anschloss.⁶³ Hier

⁵⁹ Ašʿarīya: al-Ašʿarī und Abū Bakr al-Bāqillānī (gest. 403/1013); Muʿtazila: Abū ʿAlī al-Ġubbāʾī (gest. 303/915) und sein Sohn Abū Hāšim (gest. 321/933), Abū al-Qāsim al-Kaʿbī al-Balḥī (gest. 319/931), siehe: Jan Thiele, „Conceptions of Self-Determination in Fourth/Tenth-century Muslim Theology: Al-Bāqillānī’s Theory of Human Acts In Its Historical Context“, *Arabic Sciences and Philosophy*, 26,2 (2016), [245-269] 3-6. Al-Ašʿarī, der sich der Begriffe aristotelischer Ethik bediente, habe mit neuen Elementen den theologischen Diskurs über die Bedingungen und Grenzen des selbstbestimmten Handelns unter den hier genannten Theologen maßgeblich mitbestimmt.

⁶⁰ Der Universalgelehrte aṭ-Ṭabarī (224-5-310/839-923) begründete einen *madḥab*. Der Begriff meinte hier „the way of thinking, persuasion“, also eher Denk- als Rechtsschule.

⁶¹ Robert Gleave, *Islam and Literalism* (Edinburgh: University Press, 2012).

⁶² Die Verbindung der islamischen und jüdischen normativen Systeme zum Naturrecht wurde in der neueren Forschung verschiedentlich angeführt: Emon, *Islamic Natural Law Theories*, siehe oben Fußnote 18; Jonathan A. Jacobs, *Reason, Religion, and Natural Law*, Oxford: University Press, 15; Warren Zev Harvey, „Ethical Theories among Medieval Jewish Philosophers“, in: Elliot N. Dorff und Jonathan K. Crane (Hgg.), *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*, Oxford: University Press, 2013, 84-87; ders., „Law in Medieval Judaism“, in: Christine Hayes (Hg.), *The Cambridge Companion to Judaism and Law*, Cambridge: University Press 2017, [157-186] 157-186; Avi Sagi, „Natural Law and Halakhah: A critical analysis“, in: Hava Tirosh-Samuelson und Aaron W. Hughes (Hgg.), *Avi Sagi: Existentialism, Pluralism, and Identity*, Leiden: Brill, 2015, 59-102.

⁶³ Siehe unten in dieser Arbeit, „Die Lebensdaten Saʿadyah Gaons“.

können nur wenige Aspekte dieses Wissensfelds⁶⁴ angeführt werden, die die These dieser Arbeit, dass Saʿadyah seine Ethik systematisch naturphilosophisch und metaphysisch konzipierte, stützen sollen.

Bereits im neunten Jahrhundert lagen die Schriften von Hippokrates und Galen auf Arabisch vor.⁶⁵ Mit Hippokrates (*Buqrāt*)⁶⁶ beginnend vertraten beide Mediziner die Humoralphysiologie (*al-aḥlāt*), wie sie von der arabischen Medizin insgesamt aufgenommen wurde.⁶⁷ Und so wie noch Miskawaih⁶⁸ integrierte auch Saʿadyah diese Lehre auf kosmologischer Ebene in seinem ethischen Ansatz. In diesem Zusammenhang ist für Saʿadyahs Ethik auch von Bedeutung, dass mit den Übersetzungen der Schriften Galens die Rezeption der platonischen Dialoge einherging, die Galen zitiert und zusammengefasst hatte. Dazu zählten der *Timaios* und die *Republik*. Und al-Fārābī's *Ġawāmiʿ Kitāb an-nawāmīs li-Aflātūn* (Epitome des Buches der Gesetze von Platon) lässt vermuten, dass Saʿadyah auch die Gehalte der *Nomoi* kannte.⁶⁹ Es liegt nahe, dass die medizinische Perspektive den Begriff der Gewohnheit mitbestimmte, der ein Gegenstand der arabischen Galen-Epitome *Fī l-Aḥlāq* (Über die Charaktereigenschaften)⁷⁰ ist und hiermit als mögliche Quelle von Saʿadyahs ethischem Denken und seinem Begriff der Gewohnheit angesprochen wird.

Als letzter Gesichtspunkt sei hier die Beziehung zwischen dem ethischen Denken im

⁶⁴ Einen exzellenten Einblick, auch für die Überschneidungen der Ethik mit anderen Wissensgebieten, zeigt folgender Konferenzband: Peter Adamson und Peter E. Pormann, *Medicine and Philosophy in the Formative Period of Islam*, London: Warburg Institute, 2017; *PhidiW*^l, zeigt auch mit der Auflistung der übersetzten galenischen Literatur diese Tendenzen auf, siehe Dimitri Gutas, ebd., 82-84; Eine weitere ausgeführte Bibliographie findet sich in: Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leiden/Köln: Brill, 1970.

⁶⁵ Ullmann, *Die Medizin im Islam*, 138; Gotthelf Bergsträsser, „Ḥunain ibn Isḥāq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen“, in: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Band 17 No. 2 (1925).

⁶⁶ Am Anfang war die arabische durch das Syrische bestimmt (*Ḥifūqrātīs*, *ʾIfūqrātīs*), wurde daraufhin arabisiert (*ʾIbuqrātīs* und *ʾIbūqrātīs*, gelesen als *ʾAbuqrātīs* und *Abūqrātīs*, gekürzt auf *Buqrātīs*) und schließlich fiel die griechische Endung weg (*Abuqrāt* und *Buqrāt*), vgl. Ullmann, *Medizin im Islam*, 26.

⁶⁷ Ebd., 97.

⁶⁸ Vgl. Ullman, *Die Medizin im Islam*, 65.

⁶⁹ Rudolph, *PhidiW*^l, 367, 397; die Schrift selbst ist erst bei Maimonides (1135-1204) belegt, vgl. ebd., 226.

⁷⁰ Vgl. Peter Kraus, „*Kitāb al-Aḥlāq li-Jālinus*“, in: *Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University*, 5.1, Kairo: University Press, 1937, 1-51.

Bagdad des zehnten Jahrhunderts und dem Begriff der Ḥadīṭe als tradierte Aussprüche und Taten des Propheten und seiner Gefährten, genannt. Die in Saʿadyahs Lebenszeit noch andauernde kritische Redaktion ihrer Sammlungen, bestimmte sie später im Konsens der islamischen Rechtsschulen (*maḍāhib*; sing. *maḍhab*) nach dem Koran als zweite Rechtsquelle. Auch die Forschung zu diesem Aspekt kann hier in keiner Weise gebührend gewürdigt werden. Es werden einzelne Aspekte herausgegriffen, die in Relation zu Saʿadyahs Position in dieser Arbeit gesetzt werden können.

Einerseits ist zu erwähnen, dass die Redaktoren dieser kanonisierten Überlieferungen mit *ṣaḥīḥ* (gesund) ebenfalls einen medizinisch konnotierten Terminus wählten, um die als glaubwürdig klassifizierten Ḥadīṭe zu bezeichnen.⁷¹ Dazu zählt die posthum redigierte Ḥadīṭ-Sammlung *Ṣaḥīḥ*, die al-Buḥārī (194/810-256/870) im neunten Jahrhundert zusammentrug. In dem darin enthaltenen *Kitāb al-Ṭibb* (Buch der Medizin) finden eine große Anzahl an Hadithen über den Propheten als „Natur-Heiler“ oder „magischen Praktiker“. Dies ist ein weiterer möglicher Kontext dieser Arbeit. Sie wird dieser Spur jedoch nicht folgen, zumal Saʿadyah sich deutlich von einem solchen Verständnis der Medizin und magischer Welterklärung abgrenzt,⁷² nicht aber von der prophetischen Überlieferung in Form des *Ḥadīṭs*, um es vorwegzunehmen.

Andererseits ist der Bezug der Ḥadīṭe zum arabischen Terminus *aḥlāq* zu bemerken. Er war im Bagdad des zehnten Jahrhunderts, als die Bezeichnung für Ethik noch kein etablierter Begriff war. Mit *aḥlāq* wird der Plural der Charakter-Eigenschaft ausgedrückt. Er wurde gleichermaßen in der sittlich bildenden Literatur (*adab*)⁷³ sowie im theologischen,

⁷¹ Jonathan Brown zeigte die Komplexität der Ḥadīṭ-Kritik auf, indem er die Position von Ignaz Goldziher, dass die frühe Ḥadīṭ-Kritik sich hauptsächlich am *isnād* (Überlieferungskette des Ḥadīṭs) und nicht am *matn* (Inhalt des Ḥadīṭs) orientierte. Al-Buḥārī habe sich als einer der ersten Ḥadīṭ-Kritiker am *isnād* orientiert, jedoch nicht ohne Widersprüche zum *matn* erwogen zu haben, vgl. Jonathan A. C. Brown, „How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It’s so Hard to Find“, in: *Islamic Law and Society*, Vol. 15, No. 2 (2008), 143-184.

⁷² Siehe Kapitel 4 dieser Arbeit.

⁷³ Als Beispiel mag ein Werk von al-Ġāḥiẓ (gest. 868/9), der „Eminenz“ arabischer *adab* Literatur des neunten Jahrhunderts und muʿtazilitischer Theologe stehen: Jāḥiẓ und Fawzī ʿAṭawī, *Kitāb at-Tāj. Fī akhlāq al-mulūk* [Die Krone. Über die Charaktereigenschaften der Könige], Bayruth: Aš-šrikah al-lubnānīyah lil-kitāb, 1970.

medizinischen, philosophischen und rechtlichen Diskurs verwendet. In ihm konfluieren die Begriffe für das ontologische Verständnis und die Aussagen über die Qualität des Charakters, darunter *faḍīla* (sg.) und *faḍā'il* (pl.) im Sinn der Exzellenz. Die beiden Termini bezeichneten zugleich die Begriffe der platonischen und aristotelischen Tugenden⁷⁴ wie auch das Genre der *faḍā'il* als einen Teil der *Ḥadīṭe*.⁷⁵ Bezüglich der Letzteren zeichneten sie die „Exzellenz“ (*faḍīla*) von bestimmten Dingen, Orten, einzelnen Personen, Gruppen und eben die Sprüche des Propheten und die seiner Gefährten aus.⁷⁶ Die Betonung liegt hier auf dem sprachlichen Ausdruck und der literarischen Form dieser „Exzellenzen“. Es wurde mit Bezug auf Ignaz Goldziher⁷⁷ bemerkt, dass die frühen muslimischen Gläubige zurechtgewiesen wurden, wenn sie nicht den „Exzellenzen“ der Koranverse, sondern sich eher weltlichen Themen, wie den *Mağāzī*, also den Traditionen der Razzien oder Raubzüge und Expeditionen des Propheten,⁷⁸ und den *Amṭāl* widmeten. Letztere bezeichneten wohl die in den Frühislam überlieferte gnomologische Literatur, die als erste „Schicht“ der arabischen *Amṭāl* klassifiziert wurde.⁷⁹ Dazu zählten Spruch-Weisheiten ethischen Gehalts aus vorislamischer Tradition, die im Koran mit dem Weisen Luqmān⁸⁰ verbunden werden. Es wurde auch auf die Ähnlichkeit der salomonischen Sprüche als Teil der biblischen Schriften nach jüdischer Tradition hingewiesen.⁸¹ Saʿadyah betitelte den Kommentar und die biblische Schrift insgesamt mit *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* (Die Suche der Weisheit),⁸² die Sprüche jedoch bezeichnete er tatsächlich

⁷⁴ Tugend verstanden als eine Negation von Extremen und der Anwendung einer Charaktereigenschaft im richtigen Mass zur rechten Zeit, und als exzellenter Zustand der Seele. Siehe auch: Dorothea Frede, „Plato's Ethics: An Overview“, Stanford, Archiv Edition, Winter 2017).

⁷⁵ Vgl. Ignaz Goldziher, „Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ“, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 22(2) ([1888] 2009), 317-344.

⁷⁶ Sellheim, Robert, „Faḍīla“, *EF*².

⁷⁷ Vgl. ebd.; vgl. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2. Nachdr., Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2004, 155.

⁷⁸ M. Hinds, „al-Mağhāzī“, *EF*².

⁷⁹ Robert Sellheim spricht von „layers“, vgl., ders. „Mathal“, *EF*².

⁸⁰ Bernhard Heller, „La version arabe et le commentaire des Proverbes du Gaon Saadia“, *REJ*, Vol.37 (1897/1898), 72-85 und 226-251; N.A. Stillmann, „Luqmān“, *EF*².

⁸¹ Sellheim, „Mathal“, *EF*².

⁸² Siehe weiter unten in der Einführung.

mit *Amṭāl*. Eine weitere „Schicht“ der arabischen *Amṭāl* diene nach Robert Sellheim auch politischen Zwecken, sie wurde semantisch neu gefüllt und auf Persönlichkeiten wie die umayyadischen Kalifen Mu‘āwiyya (gest. 680) und Umar II (gest. 720) zurückgeführt. Auch hier knüpft Sa‘adyahs Kommentar an, der Salomon, den weisen Herrscher als den Autor des Spruchbuchs bestimmte, auch wenn er dessen Autorenschaft für die letzten beiden Kapitel der *Mišlei* offenlässt.

Es ist bekannt, dass das Genre der arabischen *Amṭāl*, ähnlich den gnomologischen Sammlungen der antiken Philosophen,⁸³ bereits im neunten Jahrhundert auf breites Interesse stieß. Die älteste Sammlung arabischer *Amṭāl* wurde von dem Koran-Exegeten und Kompilator Abū ‘Ubayd⁸⁴ (770-838) in seinem *Kitāb al-Amṭāl* festgehalten. Für diese Sammlung wurden Sprachwendungen bestimmter *Amṭāl* identifiziert. Zum Beispiel ist die Formel *aḥal min* zu nennen, die etwas oder jemanden in Relation zu einer anderen Sache oder Person auszeichnet, jedoch findet sich diese typische analogische Form kaum in Sa‘adyahs *Amṭāl*.⁸⁵ Vielmehr scheint Sa‘adyah die gnomologische Struktur der *Amṭāl* rhetorisch genutzt zu haben,⁸⁶ deren Elemente, zum Beispiel *a fortiori*-Argumente, teilweise schon im biblischen Text vorlagen.⁸⁷

Daran an- und abschließend ist ein einzigartiges Konglomerat an Argumentationsstrukturen zu nennen, welches (nicht nur) im ethischen Diskurs des zehnten Jahrhunderts in Bagdad zur Anwendung kam. Dieses setzte sich aus der Weiterentwicklung frühislamischer rechtstheoretischer Diskurse, den darin rezipierten und davon unabhängigen rabbinischen hermeneutischen Methoden, logisch-philosophischen und

⁸³ Vgl. *PhidiW*, 465-469; Dimitri Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, New Haven: American Oriental Society, 1975; Riad Aziz Kassis, *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, Leiden: Brill, 1999.

⁸⁴ Rudolph Sellheim, *Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen*, S’Gravenhage: Mouton, 1954.

⁸⁵ Ein Beispiel ist der Vers 26,16: „Und dabei hält er [der Faule] sich intelligenter als viele Minister“, *Ḥikma*, 212-213.

⁸⁶ Die rhetorische Struktur ist teilweise in der biblischen Fassung der *Mišlei* enthalten.

⁸⁷ Avi Sion, *A Fortiori Logic*, innovations, history and assessments, Genf: A. Sion, 2013, 363-364.

kategorialen Bestimmungen, sowie Argumentationen der *Topik*,⁸⁸, *Rhetorik*, *Poetik*⁸⁹ und ebenso sprachphilosophischer⁹⁰ Überlegungen zusammen. Der erwähnte Analogieschluss vom Stärkeren her (*a fortiori*)⁹¹ ist ein Exempel, welches je nach Perspektive sprachliche Kunst oder logische Argumentation vorbrachte. Er findet sich nicht nur in rechtlichen Quellen, wie der Tora, dem Talmud und weiteren rabbinischen Schriften, dem Koran und der Ḥadīṭ-Literatur, sondern auch in der Kommentarliteratur der frühen Schriften des *fiqh*⁹² und in philosophischen, einschließlich moralphilosophischen Abhandlungen. Die jüngste Forschung thematisierte diese disziplinären Überschneidungen.⁹³ So machte auch Saʿadyah im Kontext der (natur)philosophischen Begründung seiner Ethik davon Gebrauch, wie in dieser Arbeit gezeigt werden soll.

SAʿADYAH GAONS PHILOSOPHISCHE ERLÄUTERUNG SEINER ETHIK

1. Forschungsstand

Diese Studie geht davon aus, dass Saʿadyah seinen ethischen Ansatz holistisch und systematisch philosophisch argumentiert. Damit schließt sie an sein Selbstverständnis als philosophischen Denker⁹⁴ und an zwei herausragende Arbeiten an, die Saʿadyahs Ethik

⁸⁸ Edward Young, *The dialectical forge: juridical disputation and the evolution of Islamic law*, Cham: Springer, 2017.

⁸⁹ Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden/New York: E. J. Brill, 1990.

⁹⁰ Nadja Germann, "Imitation – Ambiguity – Discourse: Some Remarks on al-Fārābī's Philosophy of language", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 66, Beyrouth: Dar El-Machreq, 2015-2016, 135-166; Mustafa Shah, "Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy", in: *Numen* 58, 314-343.

⁹¹ Rosalind W. Gwynne, „The a fortiori argument in fiqh, nahw, and kalām“, in: K. Versteegh & M. Carter (Hgg.), *Studies in the History of Arabic Grammar II*, Philadelphia: John Benjamins, 1990, 20-30; Sion, *A Fortiori Logic*.

⁹² Hany Azazy, „The Genesis of Arabic Logical Activities: From Syriac Rhetoric and Jewish Hermeneutics to al-Šāfiʿy's Logical Techniques“, in: *Studia Humana*, 6(2), 2017, 65-95; Walter Edward Young, *The dialectical forge: juridical disputation and the evolution of Islamic law*, Cham: Springer, 2017; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, First paperback edition, Cambridge: University Press, 1999; ders., *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Reprint, Aldershot: Ashgate, 2000.

⁹³ Omar Farahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*, Cambridge: University Press, 2019; Amir Dziri, *Die Ars Disputationis in der Islamischen Scholastik. Grundzüge der muslimischen Argumentations- und Beweislehre*, Freiburg: Kalām, 2015, 217.

⁹⁴ Vgl. *Kitāb al-Mabādīʿ*, 1.

ebenso unter der Prämisse seines philosophischen Ansatzes untersuchen. Die frühere Arbeit ist der mehrteilige Aufsatz „Die Ethik R. Saadjas“ von David Rau, der 1911 und 1912 posthum veröffentlicht wurde.⁹⁵ Eliezer Goldmans Aufsatz „Ethical Theory of R. Sa‘adiyah Gaon“,⁹⁶ der 1978 publiziert wurde, und auf David Raus Forschung aufbaut, ist die zweite Arbeit.

Die neuere Forschung beachtete diese beiden Arbeiten von David Rau und Eliezer Goldman für weitere Untersuchungen über Sa‘adyahs Ethik bisher kaum.⁹⁷ Nicht in der anerkannten Qualität dieser beiden Aufsätze, wohl aber in den besonderen wissenschaftshistorischen Gegebenheiten müssen die Gründe gesucht werden, die ausstehen erforscht zu werden und daher nicht Ziel dieser Arbeit sein können. Mögliche Anhaltspunkte können einerseits vielfältige Sprachbarrieren und andererseits ideologische Gründe sein. Letztere schlägt Alexander Kaye vor, um die spärliche Rezeption von Goldmans wissenschaftlichen Arbeiten und Publikationen sogar in Israel selbst zu erklären.⁹⁸

Mit David Rau und Eliezer Goldman, ist sich die Forschung einig: Sa‘adiyah legt die Quellen seiner wissenschaftlichen Positionen nicht offen. Davon ausgenommen sind die Belege aus den biblischen und halachischen Schriften, die er in der Regel ebenfalls ohne spezifischen Namen *verbatim* zitiert. Gleichzeitig findet sich philosophische und medizinisch-ethische Terminologie der Thematik entsprechend in allen seinen Arbeiten.⁹⁹ So stellen auch

⁹⁵ Rau, „Die Ethik R. Saadjas“, 385–399, 513–530, 713–728 / 65–79, 181–198.

⁹⁶ Goldman, „Ethical Theory of R. Sa‘adiyah Gaon“, 7–28.

⁹⁷ Steven Harvey, „Some Aspects of the Final *Maqāla* of Sa‘adya’s *Kitāb al-Amānāt*“, in: Avi Elqayam und Ariel Malachi (Hgg.), *A Tribute to Hannah, Jubilee Book in Honor of Hannah Kasher*, Tel Aviv: IDRA Publishing, 2018. Diese Publikation ist eine der wenigen Ausnahmen, obwohl Steven Harvey die Frage, ob Sa‘adiyah ein Philosoph oder Theologe sei, eher zugunsten des Letzteren entscheidet. Menachem Kellner, der ebenfalls die Aufsätze von David Rau und Eliezer Goldman berücksichtigt, kommt zum Schluss, dass Sa‘adiyah keine philosophische Ethik entwarf, vgl. ders., „The Place of Ethics in Medieval Jewish Philosophy – The Case of Saadia Gaon“, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Volume 9, Number 1, Fall 1990, 32–47.

⁹⁸ Alexander Kaye, „Eliezer Goldman and the origins of Meta-Halacha“, *Modern Judaism* 34.3 (2014), 309–333.

⁹⁹ Henry Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, Nachdruck, [Philadelphia: The Jewish Publ. Society of America] Hildesheim: Olms Verlag, [1921] 1978, 131, 144–45, 164–5, 167. Henry Malter weist darauf hin, dass sich Sa‘adyahs philosophischer Ansatz in seinem gesamten Oeuvre niederschlägt. Es zeige sich in seinen arabischen Übersetzungen der biblischen Bücher, seinen thematisch vielfältigen Kommentaren, Responsen und anderen halachischen Schriften, d. h. der des jüdischen Rechts, und nicht zuletzt in seiner autarken Schrift *Kitāb al-Amānāt wa-l-i‘tiqādāt*, in der er sich mit verschiedenen Lebensschulen und Denk-Traditionen auseinandersetzte.

weder David Rau noch Eliezer Goldman Sa'adyahs philosophischen Ansatz bezüglich seines ethischen Denkens infrage.¹⁰⁰ Diese Arbeit schließt sich entgegen einer theologischen Lesart¹⁰¹ ihrer Aussage an, dass Sa'adyah seine Ethik aus verschiedenen philosophischen Traditionen heraus formuliert.¹⁰² Auch Haggai Ben-Shammai und Menachem Kellner weisen aus, dass seine Ethik im Rahmen seines normativen Denkens insgesamt zu verorten sei. Die vorliegende Studie ergänzt, dass Sa'adyah seinen ethischen Entwurf mit der kritischen Adaption der aristotelischen Physik systematisierte. Und mit den kategorialen Begriffen der sechs Bewegungen begründete er seinen holistischen ethischen Ansatz, der ebenso als eine umfassende Epistemologie verstanden wird.

Sein philosophisches Repertoire sei hier beispielhaft mit einigen von ihm verwendeten Konzepten angeführt: Die Termini für die zehn aristotelischen Kategorien (*ḡawhar* für Substanz, *kam* für Quantität, *iḍāfa* Relation, *makān* für Ort u. a.), für die physikalischen Bewegungen (*ḥaraka* für Bewegung, *sukūn* für Ruhe, *iḍmiḥāll* für Schwinden, u. a.), *malaka* für den Begriff des Habitus und *aṭ-ṭabī'a aṭ-ṭānīya* für „die zweite Natur“, *āda* für den Begriff der Gewohnheit, für die Seelenkonzeption (u.a. *aš-šahwa* für das begehrende, *al-ḡaḍab* für das zornige, *at-tamyīz* für das unterscheidende und deduzierende Vermögen) und ferner die Vermögen des Wachstums (*an-numūw*), des Tierischen oder Lebendigen (*al-ḥaywānīya*) und die Artikulation oder Rationalität (*an-nuṭq*) als das differenzierende Element zwischen dem tierischen und dem menschlichen Leben.

In der Frage nach Sa'adyahs Ethik bezieht sich David Rau,¹⁰³ wie die Mehrheit der

¹⁰⁰ Eine Position, die Henry Malter an vielen Stellen in seiner Biobibliographie bereits Ende des 19. Jahrhunderts herausstellt.

¹⁰¹ Vgl. Aaron W. Hugh, „Theology. The Articulation of Orthodoxy“, in: Josef Meri (Hg.), *The Routledge Handbook of Muslim-Jewish Relations*, New York, London: Routledge, 2016, 77-94; Karl Erich Grözinger, *Jüdisches Denken*, Lizenzausgabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 400.

¹⁰² Auch neuere Forschung legt Gewicht auf Sa'adyahs philosophischen Ansatz als rabbinische Führungsperson, vgl. Meira Polliack und 'Atalyah Brener-ʿIydan, *Jewish Biblical Exegesis From Islamic Lands*, Atlanta: SBL Press, 2019, 2; Haggai Ben-Shammai stellt Sa'adyahs kritische Haltung gegenüber der rabbinischen und midraschischen Literatur heraus, vgl. Yosef Yuval Tobi, „The Bible as History“, in: ebd., 102.

¹⁰³ Rau, „Die Ethik R. Saadjas“, 385-399, 513-530, 713-728 / 65-79, 181-198.

Forschung bis heute, auf bestimmte *Maqālāt* (Abhandlungen) von Saʿadyahs religionsphilosophischem Werk *Kitāb al-Amānāt wa-l-iʿtiqādāt* (Die Glaubensdogmen und Überzeugungen). Doch entgegen anderen Positionen, die Saʿadyahs ethischen Traktat nur als Appendix verstehen und obwohl Rau sich mehrheitlich der Edition der hebräischen Übersetzung *HaEmunot we-HaDeot*¹⁰⁴ von Ibn Tibbon bedient, zeigt Rau den integralen Charakter der ethischen *Maqāla* zur gesamten Schrift auf.¹⁰⁵ Seine Position steht dieser von Karl Erich Grözinger entgegen. Letzterer nennt Saʿadyah zwar auch als „Philosoph des Übergangs“, abschließend jedoch als systematischen Theologen, dem es nicht gelungen sei, die Kommunikation zwischen dem Menschen und der göttlichen Instanz philosophisch zu begründen.¹⁰⁶

Mit der und der Position von Rau¹⁰⁷ kann allerdings eingewendet werden, dass Saʿadyah im Intellekt des Menschen das ethische Normativ göttlicher Provenienz verankert. Die Kommunikation und Relation zwischen der göttlichen Instanz mit ihrem ewigen Gebot und dem Menschen ist rein epistemologisch gelöst, hier in Anlehnung an Platons Lehre der Anamnese, und an anderem Ort über die Rhetorik und den Analogieschluss, welche beide in Saʿadyahs Verständnis der *Physis* mit ihren Bewegungen erklärt werden können. Und dies gilt sowohl für die moralischen als auch für andere normative Sätze insgesamt, die in den positiven Gesetzen der Offenbarung und der rabbinischen Überlieferung enthalten sind. Denn auch Gehorsam sei nach Saʿadyah ein Begriff der Erkenntnis. Während also Rau in seiner Arbeit zwischen der Offenbarungsethik und einer philosophischen Ethik in Saʿadyahs Denken und Schrift unterschied, dessen Trennung ihm abschließend nicht gelungen sei,¹⁰⁸

¹⁰⁴ Ibn Tibbon, Yehuda ben Saul und Slutzki, David ben Levi, *Sefer HaEmunot weHaDeʿot*, auf Arabisch verfasst von unserem Rabbi Saʿadyah HaPitomi und in unsere heilige Sprache übertragen von Yehuda Ibn Tibbon, mit vielen Ergänzungen publiziert, die auf die Bibel- und Talmudstellen verweisen, und mit der Geschichte des Autors und seiner Schriften in einem neuen Licht [dargestellt], Leipzig: C. W. Vollrath, 1864.

¹⁰⁵ Rau, „Die Ethik R. Saadjas“, 388.

¹⁰⁶ Grözinger, *Jüdisches Denken*, 383.

¹⁰⁷ Vgl. Rau, „Die Ethik R. Saadjas“, 513-523.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 181-198.

hat diese Arbeit das Ziel, die philosophische Begründung von Sa'adyahs Ethik zu beschreiben. Ihr Verständnis des menschlichen Handelns, sei es betreffend des diesseitigen oder des jenseitigen Lebens, wird über diese Begründung integriert. Sie schreibt damit auch die hier folgenden Forschungspositionen fort.

Zuerst erweitert diese Studie die naturphilosophische Begründung von Sa'adyahs Ethik nach Raus Verständnis. Sie schließt sich außerdem kritisch ergänzend an die Position von Rau bezüglich Sa'adyahs Begriff des Guten an, demgemäß Sa'adyah eine „Güterlehre“, tugend-ethische und deontologische Ansätze vereine.¹⁰⁹ Ferner wird diese Arbeit dem Aspekt nachgehen, inwiefern die Sa'adyahs Konzepte Lust und habituelle Handlung unter seinen Begriff des Guten fallen, welche Rau betreffend ersterem verneinte und letzterem nicht berücksichtigte.¹¹⁰ Zudem bemerkt Rau, dass Sa'adyah ferner die sozialen Zuordnungen werthaften Handelns jenseits der Religionsgemeinschaft berücksichtigt. Daher greife seine Ethik über den Bezug der eigenen religiösen Gemeinschaft hinaus.

Eliezer Goldman kritisiert David Raus „adbimonistische“¹¹¹ Bewertung von Sa'adyahs Ethik und hält diesem eine Lesart entgegen, die Sa'adyahs Ethik als einen „multidimensionalen“, jedoch insgesamt als philosophischen Ansatz versteht. Im Anschluss an Haggai Ben-Shammai¹¹² versteht Eliezer Goldman Sa'adyahs Ethik als mit dem gesamten normativen Spektrum verbunden. Die im menschlichen Intellekt eingepflanzten Konzepte seien mit Pflichten behaftet, die als Voraussetzung für den Empfang der positiven Ge- und Verbote zu verstehen wären, so Haggai Ben-Shammai. Dabei verweist er auf die ersten drei Kapitel der dritten *Maqāla* der *Amānāt*.¹¹³ Wie Eliezer Goldman nimmt auch die vorliegende

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 716-717.

¹¹⁰ Raus Übersetzung „ein richtiges Verhalten lehren“ und seine anschließende Recherche bei anderen Denkern, die er in einer Fußnote zusammenfasst und gemäß ihm bei Bahya ibn Paqūda das aristotelische Mittelmaß meine, kann als ein Hinweis auf Sa'adyahs Begriff der Gewohnheit gelesen werden, vgl. ebd., 726.

¹¹¹ Nach Goldman führt Rau Sa'adyahs philosophische Ethik auf zwei Prinzipien zurück: auf die menschliche Vernunft und auf dessen Schöpfer, wobei zwischen ihnen keine Relation zu denken sei.

¹¹² Haggai Ben-Shammai und הגי, „The Classification of the Commandments and the Concept of Wisdom in Rav Saadia's Thought“, in: *Tarbiz* / תרביץ מא, Mandel Institute for Jewish Studies (1972, ב), 170-182.

¹¹³ Vgl. Goldman, „Ethical Theory of R. Sa'adiyah Gaon“, 8.

Arbeit diesen Gedanken auf.

Eine Schlussbemerkung gebührt dem Artikel *The Ethical Theory of R. Sa'adiah Gaon*, der bislang wenig Berücksichtigung in der Forschung fand. Dies kann kaum damit erklärt werden, dass Eliezer Goldmans Artikel fast ausschließlich auf Hebräisch verfasst wurden, welche ebenfalls nur einer „relativ kleinen Gruppe von religiösen Akademikern und Intellektuellen der Kibbutzim“ bekannt waren.¹¹⁴ Dem Grund nachzugehen, der hypothetisch mit dem zeitgenössischen Diskurs über den Geltungsbereich und den hermeneutischen Zugang des jüdischen Rechts in Zusammenhang steht, liegt außerhalb des Gegenstandes dieser Arbeit. Interessant ist aber zu vermerken, dass das Porträt zu Goldmans Auseinandersetzung mit dem jüdischen Recht und der Frage nach den theoretischen Bedingungen seiner zeitgenössischen Anwendbarkeit eine gewisse Parallelität zu Sa'adyahs rechtlichem Ansatz herauslesen lässt. Beide forschten nach Prinzipien, respektive etablierten diese, um einerseits die Absicht des tradierten Gesetzes in seiner anhaltenden Gültigkeit zu legitimieren und andererseits seine Lesbarkeit durch die Expertise der Gelehrten zu sichern.

2. Fragestellung

Die Fragestellung dieser Arbeit nimmt die Ergebnisse der Forschung von Dawid Rau, Eliezer Goldman und Haggai Ben-Shammai auf. Sie stellt dann aber die philosophisch-ethischen Konzepte in den Mittelpunkt, die von den zuvor genannten Denkern kaum oder vollkommen unberücksichtigt blieben. Diese können jedoch, so die These, die Systematik von Sa'adyahs ethischem Denken aufzeigen. Überdies bieten diese neu betrachteten Begriffe eine Antwort auf die Frage nach der philosophischen Begründung für die Verbindung zwischen den physikalischen und metaphysischen Elementen seiner Ethik.

Daher geht diese Studie zuerst Sa'adyahs naturphilosophischen Prinzipien in seiner Ethik

¹¹⁴ Alexander Kaye, "Eliezer Goldman and the Origins of Meta-Halacha", *Modern Judaism*, Volume 34, Number 3 (2014), [309-333] 309.

nach, namentlich seine bereits erwähnten kritischen Adaption der physikalischen Bewegungen, wie sie nicht nur in der *Physik* Aristoteles', sondern auch in den arabischen Übersetzungen der aristotelischen Schriften *Fī l-nafs* (*De Anima*) und den *Ma'qūlāt* (*Categoriae*) thematisiert werden. Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, dass die kritische Adaption der aristotelischen Begriffe für die physikalischen Bewegungen dem ethischen Denken von Sa'adyah dient, um die verschiedenen Facetten seiner Ethik holistisch zu integrieren.

Darauf aufbauend, liegt ein weiterer Schwerpunkt dieser Arbeit auf der Darstellung von Sa'adyahs Epistemologie.¹¹⁵ Sie zeigt sein Verständnis der Erkenntnis von ethischen Werten und des Urteilens und diese in Relation zur politischen und geistigen Führung. In dem Zusammenhang kommt der von David Rau kaum beachtete Begriff der Imagination¹¹⁶ (*tawahhum*) in den Blick. Diese Diskussion bereitet die Erörterung des Konzeptes der/das Sich-Erhebende (*an-nāhiḍ*) als zentralen Begriff der vorliegenden Studie vor.

Es wird erörtert, wie mit dem Begriff der Sich-Erhebenden (*an-nāhiḍ*) mit seinem terminologischen und begrifflichen Umfeld, Sa'adyahs Ethik, seinem Diskursbereich und seinen möglichen Quellen aufgezeigt werden kann. Die Präsentation des Textkorpus situiert Sa'adyahs ethischen Entwurf in der mehrheitlich philosophischen Literatur seiner Zeit.

Schließlich thematisiert diese Arbeit Sa'adyahs Begriff der Gewohnheit (*ʿāda*). Sein holistischer Ansatz integriert den Gedanken der Sprachkonvention und den Entwurf einer persönlichen und gemeinschaftlichen Gewohnheit. Sa'adyahs exzeptioneller Verwendung des Begriffs „die zweite Natur“ (*aṭ-ṭabīʿa aṭ-ṭānīya*) wird dort zu klären sein. Dieser Begriff ist wie die Gewohnheit ebenfalls medizin-ethisch konnotiert. Von der Forschung wurde er bislang nur in der erwähnten Galen-Epitome nachgewiesen. Die Untersuchung dieser Aspekte ist ein wichtiger Bestandteil, um Sa'adyahs Ethik in Anlehnung an eine Konzeption

¹¹⁵ Ob und inwiefern Sa'adyahs Epistemologie von dem stoischen Begriff der *katalēpsis* eingeholt werden kann, wie Eliezer Goldman vorschlägt, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

¹¹⁶ Er erwähnt nur einziges Mal das Wort „Einbildungen“, vgl. Rau, „Die Ethik R. Saadjas“, 519.

des Naturrechts genauer auszuloten. Denn Sa‘adyah versteht den Intellekt nicht nur als eine Art „natürlichen“ Teil der menschlichen Konstitution, er ist auch durch das göttliche Normativ informiert. Auch schreibt Sa‘adyah das überlieferte Normativ, das der Erkenntnis ethischer und rechtlicher Urteile dient, ebenfalls göttlicher Provenienz zu.

Die eingehende Betrachtung der philosophischen Begründung von Sa‘adyahs ethischem Denken unter Berücksichtigung der oben erwähnten neueren Forschung zur arabischen Überlieferung der *Nikomachischen Ethik* stand aus.¹¹⁷ Die damit einhergehenden naturphilosophischen und metaphysischen Prinzipien, die medizin-ethischen Aspekte, sein methodisches und argumentatives Vorgehen. Diesem Desiderat widmet sich die vorliegende Studie.

3. Textkorpus

Dieser Arbeit liegen zwei ungleiche Schriften aus Sa‘adyahs Œuvre als ein Teil des Textkorpus zu Grunde. Die Hauptquelle ist sein Sprüche-Kommentar, das *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*¹¹⁸ (Die Suche der Weisheit). Zur Erforschung von Sa‘adyahs ethischem Denken wurde dieses Werk bisher kaum berücksichtigt. Die zweite Schrift, das *Kitāb al-Amānāt wa-l-i‘tiqādāt* (Die Glaubensdogmen und Überzeugungen)¹¹⁹ dient der Untersuchung als Vergleichsmoment. Erstere Schrift birgt Sa‘adyahs reichere moralphilosophische Auseinandersetzung, nicht die

¹¹⁷ Die Position Israel Efros', dass Sa‘adyah den aristotelischen Mittelbegriff nicht rezipiert, wird in dieser Arbeit geprüft, denn Efros bemerkt zugleich, dass Sa‘adyah diese Idee in seinem Sprüche-Kommentar formuliert, diese aber nicht systematisch ausgeführt habe, vgl. ders., „Saadia's General Ethical Theory and Its Relation to Sufism“, JQR, Vol. 57, The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the JQR (1967), [166-177] 170.

¹¹⁸ Es liegen zwei Editionen vor, die je ein anderes Manuskript zur Vorlage hatten. 1. Sa‘adya Ben Yosef Fiyyumi und Yosef Dawid Qāfiḥ, *Mišle*: ‘im targum we-feruš hag-ga’on / tirgem le-‘ivrit, Yerušalayim: Ha-wa‘ad le-hōšā’at sifrē RāSaG, [1975 oder 1976] = [5]736. (nachfolgend *Ḥikma* oder EQ); 2. Saadia Ben Josef al-Fayyūmī, „Tafsīr Sefer Mišlei wa-šarḥahu wa-huwa *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*“, in: Oeuvres complètes II, publiées sous la direction de Joseph Derenbourg, Nachdr. Paris, 1893-1899, Hildesheim: Olms, 1979, 1-204 (nachfolgend ED).

¹¹⁹ Sa‘adja ben Jūsuf al-Fajjūmī und Samuel Landauer, *Kitāb al-Amānāt wa-l-i‘tiqādāt*, Leiden: Brill, 1880; Sa‘adya Ben Yosef Fiyyumi und Yosef Dawid Qāfiḥ., *Ha-Nivḥar ba-emunot u-va-de‘ot, le-Rabbenu Sa‘adya Ben Yosef Fiyyumi, tirgem le-‘ivrit, be‘er we-heḱin*, Yerušalayim: Le-meḥqar u-le-hōšā’at sefarim „Sura“ Yerušalayim Yešiva Universiṭa Nyu-Yorq, [1969 oder 1970=] [5]730.

Amānāt, obwohl die Forschung bis heute mehrheitlich auf letztere zurückgreift, wenn Saʿadyahs Ethik betrachtet wird. Zugestanden befinden sich in *Amānāt* ein ethischer Traktat und normative Argumentstrukturen, wie das *a fortiori* (*bi-l-aḥrā*) Argument, nicht aber moralphilosophische Begriffe, wie „die zweite Natur“ (*aṭ-ṭabīʿa aṭ-ṭānīya*), „der Sich-Erhebende“ (*an-nāhiḍ*) und die Terminologie und Ausführungen zu den sechs physikalischen Bewegungen. Diese Befunde führen zu der These dieser Arbeit, dass Saʿadyah mit dem Sprüche-Kommentar, nicht aber mit den *Amānāt*, seinen ethischen Entwurf begründet.

Das Verhältnis beider Schriften zueinander kann im Hinblick auf die Adressaten näher bestimmt werden. Die *Amānāt* richtet sich an ein allgemeingebildetes Publikum, welches gemäß dem zuvor aufgezeigten Kontext auch die Leser der *adab*-Literatur anspricht. Hier sind jene jüdischen Denker und Gebildete gemeint, die in Abgrenzung zu anderen Lehren, Schulen oder *maḏāhib* ihre eigene Tradition (weiter) in den fraglichen Standpunkten suchten, um Antworten oder Diskussionsgrundlagen zu finden. Dies scheint nicht Leser anderer Denominationen ausgeschlossen zu haben. Allgemein scheinen die gebildeten Schichten am Diskurs und den Begründungen der teilnehmenden Denominationen ein Interesse gepflegt zu haben. Dementsprechend sollte die in den *Amānāt* verwendete eher allgemeine und nicht fachspezifische Terminologie zu verstehen sein. Denn Saʿadyah bringt mehrmals explizit in den *Amānāt* zum Ausdruck, dass er eine einfache Sprache wählte und von weiteren Ausführungen zu bestimmten Themen absieht, zum Beispiel über die Begriffe und Schriften der philosophischen Logik. In dieses Verständnis reiht sich auch die zehnte *Maqāla* der *Amānāt* ein, die gemeinhin als Saʿadyahs Ethik bis anhin verstanden wird. Demgegenüber ist der Sprüche-Kommentar an ein rechtsgelehrtes und (rechts)philosophisch geschultes Publikum gerichtet. Saʿadyah setzt womöglich die Kenntnis der Fachterminologie und der wissenschaftlichen Begriffe voraus oder verlangt dieser Gruppe ab, sich weiterzubilden.

Die Beziehung der beiden Schriften kann auch im Hinblick auf die zeitliche Reihenfolge thematisiert werden. Ob das Verfassen der *Amānāt* dem Sprüche-Kommentar voraus- oder nachginge. Diese Frage kann in dieser Studie nicht abschließend beurteilt

werden. Für beide Positionen lassen sich aus den Schriften Argumente finden. Einerseits kann festgestellt werden, dass die ethischen Argumente im Vorwort und in der zehnten *Maqāla* der *Amānāt* häufig mit zitierten Versen aus den Sprüchen Salomos erhärtet oder bewiesen werden. Jedoch gibt es keine explizite Referenz auf seinen Sprüche-Kommentar in den *Amānāt*. Demgegenüber erwähnt Saʿadyah im *Ṭalab al-Ḥikma* ausdrücklich seine Kommentare zu den biblischen Büchern Leviticus, Jesaja und Hiob. Gleichwohl wählt Saʿadyah für die Konklusion der zehnten *Maqāla* der *Amānāt* die biblische Autorität Salomos mittels des Buches *Kohelet*. Mit dieser Stimme zeigt er den temporalen Charakter der menschlichen Handlungen auf, welche jedoch das diesseitige oder das jenseitige Leben zum Ziel haben können, seien die Handlungen wertvoll oder aber „nichtig“.¹²⁰ Anders im Sprüche-Kommentar: Dort zeigt sich Salomo als Stimme der Weisheit insgesamt: als Weiser, Führungsperson und Überlieferer der normativen Tradition. Dieses stützt die These, dass die *Amānāt* eher der allgemeinen religiösen Moral und Bildung diene und rationale Argumente suche, um die (irrationalen) göttlichen Ge- und Verbote der Halacha gutzuheißen und somit propädeutisch wirken sollte. Hingegen bedient der Sprüche-Kommentar bis heute die Führungselite mit dem Wissen über erkenntnistheoretische Abläufe, um das an sie überlieferte Wissen weiter zu ergründen und weiterzugeben. Der Kommentar liefert zudem Erklärungen für die von ihm gewählte Terminologie für den Tafsīr *Amṭāl*.

Die vorliegende Arbeit geht außerdem von der Annahme aus, dass die EQ auf einer Revision des Manuskripts beruht, welches der ED vorlag. Eine kritische Prüfung dieser Hypothese steht aus, geht aber über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Erste Beobachtungen sollen hier festgehalten werden. Während etwa die EQ den arabischen Terminus *nāhiḍ* (Sich-Erhebender/s) für den hebräischen Terminus *ʿarūm* (schlau, gerissen) ausweist, steht in der ED *nahḍ*, also nicht das Partizip aktiv der Wurzel *n-h-ḍ* (sich erheben), sondern das

¹²⁰ *Amānāt*, *Maqāla* X, 319.

Verbalnomen. Damit änderte Saʿadyah die Grundbedeutung¹²¹ der hebräischen Vorlage für die arabische Fassung der Sprüche und das Narrativ mit seiner poetisch-philosophischen Interpretation, die als Metapher für eine Person oder ihre Aktivität stehen kann. Saʿadyahs hypothetische Ausarbeitung der Interpretation wird auch in seinem Vorwort sichtbar: In der ED steht *yahuṭṭuhu* (er treibt/regt ihn an), während die EQ dort *yunhiḍuhū*¹²² (er bringt ihn dazu, sich zu erheben/zu erwachen) zeigt.

Die Struktur des weniger bekannten *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*, wird hierfolgend kurz angeführt. Es setzt sich aus einem essayistischen Vorwort und dem Kommentar, der drei Teile hat, zusammen. Das Vorwort beinhaltet epistemologische Prämissen und Vorüberlegungen, die sowohl für die Erkenntnis von moralischen als auch von weiteren normativen Regelungen dienen. Es spricht moralphilosophische und (rechts)hermeneutische Prinzipien an, für die auch Beispiele angebracht werden. Dem folgt eine Liste und je eine kurze Beschreibung, der von Saʿadyah ausgemachten zwölf Kategorien der Weisheit (*ḥikma*), die das Buch *Mišlei* beinhalte. Das Genre der *Amṭāl* (Gleichnisse) sei nur eine dieser zwölf Weisheiten, die auf (rechts)hermeneutische und (sprach)philosophische Prinzipien und Schlussverfahren zurückgeführt werden können. Zum Abschluss des Vorwortes werden fünf Bedingungen für den Erkenntnisprozess angeführt und abschließend mit dem Begriff der Glückseligkeit verbunden. Zu den drei Teilen des Kommentars, soll hier Dawid Kessler zu Wort kommen, dessen bislang nicht wahrgenommene, jedoch sehr bedachte, leider unveröffentlichte Dissertation¹²³ aus dem Jahr 1898 in der Wiener Nationalbibliothek liegt:

¹²¹ Saʿadyah formuliert an anderer Stelle, und folgt dabei Sībawayhi, dass das Verbalnomen grammatikalische und bedeutungstragende Grundform ist und nicht die Wurzel des Verbs, vgl. Aron Dotan, „The Establishment of Hebrew Linguistics“ [4. Saadia Gaon], in: Sylvain Auroux, E. F. K. Koerner, Hans-Josef Niederehe und Kees Versteegh (Hgg.), *History of the Language Sciences, an international handbook on the evolution of the study of language from the beginnings to the present*, Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2008, [219-226] 224.

¹²² Vgl. Anhang II der vorliegenden Arbeit.

¹²³ Dawid Kessler, *Saadja's Arabischer Kommentar zu den Sprüchen*, nach der Editio Derenbourg und Lambert, Wien: unveröffentlichte Dissertation, 1898. Der Katalog zeigt das Jahr 1899, die Stempelmarke auf dem Manuskript 1898.

S[a'adyah Gaon]. teilt das Buch in drei Hauptteile, von [Kapitel] 1-9, 10-24 und 25-29 und sagt, dass die Kapitel 30 und 31 spätere Hinzufügungen seien. Darin emanzipierte S. sich von der rabbinischen Deutung, die die letzten beiden Kapitel ebenfalls als Worte Salomos verstand¹²⁴. [...] Die Anordnung der Übersetzung und des Kommentars erfolgt nach der sinngemäßen Zusammengehörigkeit der Verse. Zuerst wird die Übersetzung aller zu einem Abschnitte gehörigen Verse gegeben, auf welche dann der Kommentar zum ganzen Abschnitte folgt. Daraus ergibt sich, dass in Cap. 1-9, sowie in Cap. 30 und 31 größere zusammenhängende Stücke zuerst übersetzt und dann commentirt [sic] werden, wogegen in Cap. 10-29, welche größtenteils vereinzelte, zusammenhanglose Sprüche enthalten, in den meisten Fällen auf jeden Vers der Commentar folgt. Oft sucht S. auch in diesen Cap. zwischen 2 und mehreren Versen eine Verbindung herzustellen.¹²⁵

Dawid Kessler stellt fest, dass Sa'adyah nur teilweise den eingeteilten Sinneinheiten des masoretischen Textes folgte. An vielen Stellen habe er sich die Freiheit genommen, diese Sinneinheiten neu zu definieren. Diese Eigenständigkeit des Denkens und die Abweichung von tradierten Sätzen zeichnen Sa'adyahs Denken aus. Wie schon David Kessler anzudeuten scheint,¹²⁶ etablierte Sa'adyah in seinem Vorwort die epistemologischen Voraussetzungen, sich nicht „nur“ mit dem überlieferten Wissen zufrieden zu geben, sondern auch neues Wissen zu erforschen. Der Schüler ist verpflichtet, über die Erkenntnisse seines Lehrers hinauszudenken, also auch die Überlieferung kritisch zu beurteilen und gegebenenfalls anzupassen, wie Sa'adyah dies nicht nur explizit formulierte, sondern auch praktizierte. Dabei spielt es offenbar eine sekundäre Rolle, dass er für die Beweiskraft dieser neuen Wissensstände biblische Worte und prophetische Sätze aufruft oder ihnen in den Mund legt, und nicht Aristoteles nennt, wenn er etwa die Wirkung der natürlichen Disposition des Menschen oder die der sechs physikalischen Bewegungen als bestehende Wirklichkeit argumentiert. Wenn auch Sa'adyah am Abschluss seines Lebens Führer der babylonischen jüdischen Bevölkerung und der international verbundenen rabbinischen Rechtsgelehrsamkeit war, zeichnet sich sein Denken durch diesen wissenserweiternden und

¹²⁴ Ebd., 24.

¹²⁵ Ebd., 25.

¹²⁶ Ebd., 34.

philosophischen Ansatz aus, den er im Sprüche-Kommentar zudem selbst reflektiert. Dieser Ansatz mag ein Grund dafür sein, dass sein Sprüche-Kommentar bei seinen Adressaten bis in das neunzehnte Jahrhundert und darüber hinaus, mit wenigen Ausnahmen, kaum wahrgenommen wurde und von daher mehrheitlich unbekannt blieb.¹²⁷ Soweit die Ausführungen zur Struktur, zum Inhalt und zur Rezeption des *Kitāb ṭalab al-ḥikma*.

Die Arbeit nimmt auch Bezug auf weitere Werke Saʿadyahs, wie den Genesis-Kommentar,¹²⁸ den Jesaja-Kommentar, das *Kitāb al-Istiṣlāḥ*¹²⁹ (Das Buch der Reform) und auf seinen Kommentar zum *Sefer Yezirah* (Das Buch der Schöpfung), das *Kitāb al-Mabādi*¹³⁰ (Das Buch der Axiome). Aus der rabbinischen Literatur lag in hebräischer Fassung und englischer Übersetzung auch der *Midrasch Mischlei*¹³¹ vor.

Bezüglich einer Chronologie und Wichtigkeit dieser Werke für die hier vorliegende Untersuchung, kann mit Saʿadyahs Selbstzeugnis angenommen werden, dass er den Genesis-Kommentar nach der Niederschrift seines *Kitāb al-Amānāt wal-iʿtiqādāt* verfasst hat.¹³² Sein *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*, den Sprüche-Kommentar, muss er aber sowohl zeitgleich als auch über eine längere Periode mit dem Genesis-Kommentar verfasst haben. Denn an verschiedenen Stellen gibt er im Genesis-Kommentar an, dass er das oder jenes Sprichwort in seiner Untersuchung ausführen werde oder schon ausgeführt habe. Er bemerkt unter anderem, dass

¹²⁷ Ebd., 7-10. Die Frage nach der Rezeption seines Sprüche-Kommentars bedarf weiterer Forschung.

¹²⁸ Seʿadyah, Gaʿon und Moshe Zucker, *Perūše Rav Saʿadya Gaon Li-Verešit*, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1984. (nachfolgend *Bereshit*); Seʿadyah, Gaon und Michael Linetsky, *Rabbi Saadiah Gaon's Commentary On the Book of Creation*, Northvale, NJ: Jason Aronson, 2002. (nachfolgend *Creation*)

¹²⁹ Vgl. Malter, *Saadia Gaon*, 427.

¹³⁰ Seʿadyah Gaon und Joseph Derenbourg, *Oeuvres complètes. Saadia Ben Josef al-Fayyūmī*, Bd. 1, Nachdruck, [Paris] Hildesheim: Olms, [1893-99] 1979; b) Seʿadyah Gaon und Yehuda Rašhabī, *Tafsīr Yešaʿya (Kitāb al-Istiṣlāḥ) le Rav Saʿadyah*, liqqeṭ, liebber we-tirgem, Qiryat Ono: Maʿon Mišnat ha-Rambaʿm, 1993.

¹³¹ Saʿadya ben Yosef Gaon und Mayer Lambert, *Tafsīr Kitāb al-mabādi*, éd. et trad., Commentaire sur les Séfer Yesira, ou, Livre de la création, Paris: F. Bouillon, 1891.

¹³² Burton L. Visotzky, *Midrash Mishle*, A critical ed. based on Vatican MS. Ebr. 44, with variant readings from all known manuscripts and early ed., and with an introd., references and a short commentary, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1990. Hiernach *Midrash Mishle*; Burton L. Visotzky, *The Midrash on Proverbs*, transl. from the Hebr. with an introd. and annot., New Haven: Yale University Press, 1992; August Wünsche, *Der Midrasch Mischle*, Leipzig: Otto Schulze, 1885.

¹³³ *Genesis*, 185.

er die Anordnung und Klassifikationen der Wissenschaften zu den Worten „apples of gold are ornaments of silver“ ausführen werde. Das ist ein Teilvers des Sprichworts 25,11. Saʿadyahs Kommentar dazu kommt einem Essay gleich, indem er tatsächlich die Wissenschaften anspricht und insbesondere die Kategorie der Bewegungen mit ihrer Anwendung in der dialektischen Rede darlegt.¹³³ Andernorts steht, dass er die Verse des Sprichworts 9,1-2 bereits erklärt habe. Doch in der Einleitung zu seinem Genesis-Kommentar bemerkt er, dass er die Verse 22,17-21 kommentiert habe, welche die Mittel zur Vollendung des Gläubigen beinhalten.¹³⁴ So ist es möglich, dass er die Einleitung erst nach seinem Kommentar schrieb, oder aber bereits – nicht chronologisch – bestimmte Verse kommentiert hat. Dies muss hier offenbleiben. Mit diesem kurzen Einblick in Saʿadyahs Genesis-Kommentar wird auch ersichtlich, dass dieser eine weitere Quelle für die Erforschung von Saʿadyahs Ethik darstellen könnte. Während einige seiner Inhalte in diese Arbeit eingeflossen sind, muss eine ausführliche Würdigung dieses Themas und Werks in Bezug auf Saʿadyahs Ethik für eine andere Forschungsarbeit vorgeschlagen werden.

Um Saʿadyahs Terminologie und Argumente zu erklären und im moralphilosophischen Diskurs abzugrenzen, wurden Exzerpte aus folgenden Quellen herangezogen: arabische Übersetzungen aristotelischer Schriften, wie die *Arabic Nicomachean Ethics*¹³⁵, die *Maʿqūlāt*¹³⁶ (*Kategorien*), der *Ġadal*¹³⁷ (*Topik*), *Fī l-naḥs*¹³⁸ (*Über die Seele*); arabischer Plotin, *Theologie des Aristoteles (Uṭlūḡīya Aristūṭālīs)*¹³⁹; Abū Nāṣr al-Fārābīs *Tahṣīl*

¹³³ *Ḥikma*, 202-203.

¹³⁴ *Genesis*, 122, 3, 44.

¹³⁵ *Arabic Nicomachean Ethics*.

¹³⁶ ʿAbd al-Raḥmān Badawī, „Categoriae Aristotle“, in: ders. *Manṭiq Aristū, al-ḡuzʿ al-awwal*, Dirāsāt islāmīya 7/1., Cairo: Maṭbaʿat Dār al-kutub al-miṣriya, 1948, 1-55. Hiernach *Categoriae Aristotle Arabus*.

¹³⁷ ʿAbd al-Raḥmān Badawī, ʿal-Ġadal wa-l-mawḍūʿi al-ḥuḡaḡʿ [Kitāb al-Ṭūbiqa], in: ders., *Manṭiq Aristū, al-ḡuzʿ al-ṭānī, al-ḡuzʿ al-ṭālīt*, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1949/1952, [Bd.2 469-672, Bd. 3 675-733] 555, 557-59.

¹³⁸ ʿAbd al-Raḥmān Badawī, *Aristūṭālīs fī l-naḥs*, „al-Ārāʿ al-ṭabīʿīya“ al-mansūb ilā Flūṭarḥas, „al-Ḥāss wa-l-maḥsūs“ li-Ibn Ruṣd, „an-nabāt“ al-mansūb ilā Aristūṭālīs, Dirāsāt islāmīya 16: 3-88, Cairo: Maktabat an-nahḍa al-miṣriya, 1954, 13.

¹³⁹ ʿAbd al-Raḥmān Badawī, *Plotinus Apud Arabes*, theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt [Aflūṭīn ʿinda ʾāl-ʿarab], collegit, ed. et prolegomenis instruxit, Cæhira: 1955.

*as-saʿāda*¹⁴⁰ (Das Erreichen des Glücks) und sein *Kitāb Tanbīh ʿalā sabīl as-saʿāda*¹⁴¹ (Die Hinweisung auf den Weg zum Glück); Ishāq al-Isrāʾīlīs *Kitāb al-Ḥudūd wa-l-rusūm*¹⁴² (Das Buch der Definitionen und Beschreibungen), die Galen-Epitome *Fī l-Aḥlāq*¹⁴³ (Über die Charaktereigenschaften) und Hippokrates' *Nomos*¹⁴⁴; außerdem wurden Exzerpte aus dem arabischen Pseudo-Ammonios¹⁴⁵ und der zweiundvierzigsten Epistel *Fī al-Ārāʾ wa-d-diyānāt* (Über die Rechtsmeinungen und die Glaubenslehren) der Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ¹⁴⁶ herangezogen.

4. Saʿadyah Gaons Ethik: Ein Teil der Philosophiegeschichte

Die vorliegende Arbeit sieht Saʿadyahs Ethik und sein ethisches Denken im Anschluss eines philosophiegeschichtlichen Kontinuums. Einwände gegen diese Position liegen von neuerer Forschung der Philosophiegeschichte in der Islamischen Welt wie auch von theologischer Perspektive aus der judaistischen Forschung vor.

Letztere Position vertrat Aron W. Hughes, der Saʿadyahs Selbstbeschreibung als Philosoph nicht akzeptierte.¹⁴⁷ Hughes betonte wiederholt den Einfluss der Muʿtazila auf

¹⁴⁰ al-Fārābī und Ḡaʿfar Āl Yāsīn, „Taḥṣīl al-saʿāda“, in: *al-Aʿmāl al-falsafīya* I, Bairūt: Dar al-Manahel, 1992.

¹⁴¹ al-Fārābī, *Kitāb at-Tanbīh ʿalā sabīl al-saʿāda*, Haidārābād ad-Dekan: Maṭbaʿa maḡlis dāʾira al-maʿārif al-ʿuṭmāniyya al-kāʾina, 1927-19280; al-Fārābī, Jon McGinnes und David C. Reisman, „Directing Attention to the way to happiness“, in: diess. (Hgg.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, translated with introduction, notes, and glossary, Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2007, 104-122.

¹⁴² Hartwig Hirschfeld, „The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge“, *JQR*, Vol. 15, No. 4, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1903, [677-697] 690; Ishāq Ibn-Sulaimān al-Isrāʾīlī, Alexander Altmann und S. Miklos Stern, *Isaac Israeli, A neoplatonic philosopher of the early tenth century*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009, 51-52.

¹⁴³ Kraus, „Kitāb al-Aḥlāq li-Jālinus“, siehe Fußnote 70; Galen und Daniel Davis, „Character Traits“, translation, with an introduction by Peter N. Singer, in: Peter N. Singer und Vivian Nutton, *Galen: Psychological Writings*, Cambridge: University Press, 2013, 109-201.

¹⁴⁴ Ibn Abī Uṣaibīʿa (Muwaffaqaddīn Aḥmad ibn al-Qāsim, gest. 668/1270) und August Müller, *Uyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* I-II, al-Qāhira 1299/1882, Königsberg 1884, I, 26,3-14; Franz Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich: Artemis, 1965, 252-253; der Text sei nicht von Hippokrates, vgl. Ullmann, *Medizin im Islam*, 33.

¹⁴⁵ Ulrich Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios*, Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam, Wiesbaden: Kommissionsverlag Steiner, 1989.

¹⁴⁶ Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ und Mustafā Ḡālib, *Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ wa Ḥullān al-Wafāʾ*, 4 vols., Beirut: Dār al-Sâdir, 1957, vol. III, Abschnitt *Fī bayān mā yaʿlimu bi-awāʾil al-ʿuqūl*, 424-427.

¹⁴⁷ Aaron W. Hughes, „Theology: The articulation of orthodoxy“, in: Josef Meri (Hg.), *The Routledge Handbook of Muslim-Jewish Relations*, New York/ London: Routledge, 2016, 86.

Saʿadyah Denken, als „guter Mutakallim“ polemisierte er gegen Karäer und ‘in typischer muʿtazilitischer Art’ argumentierte er, dass „sound sense perception and sound reason“ Grundlagen für den Menschen sind die Wahrheit zu begründen. Gleichzeitig bemerkte Hughes zum einen, dass die Linien zwischen Theologie und Philosophie und der Theologie und Rechts „fein“ sein können und zum anderen, dass Saʿadyah sich nicht als *Mutakallim*, sondern eher als „*faylasūf*“ oder (Philosoph) betrachtete. Abschließend ordnete Hughes aber mit Berufung auf Maimonides das Denken Saʿadyahs, wie auch seine Schrift der *Amānāt*, dem *Kalām* zu.¹⁴⁸

Eingestanden wird, dass Saʿadyahs Argument, dass dem Menschen seit seiner Schöpfung und von Geburt an die moralischen Urteile des Schönen und Hässlichen eingepflanzt wurden, metaphysisch begründet ist. Eine Variante von diesem Gedanken teilt jedoch auch die platonische Lehre der *Anamnesis*. Saʿadyah elaborierte, dass dem Menschen sein normatives Potenzial *a priori* zur Verfügung gestellt wurde, schloss sich dann in der Weiterentwicklung dieses Gedankens, nicht nur an aristotelischen Sätzen der Potenz und Aktualisierung an, sondern adaptierte sie kritisch in seinem Sprüche-Kommentar, wie zu zeigen sein wird.

Auch frühe Schriften von Saʿadyah, wie die hebräische und die arabische Version seines Reimlexikons *Haʿegron: Kitāb Uṣūl aš-šīʿr al-ʿibrānī* (Das Lexikon der Prinzipien der hebräischen Poetik)¹⁴⁹, lässt auf eine umfangreiche und gründliche Bildung schließen, die mehrere wissenschaftliche Disziplinen, einschließlich philosophischer Schulung umfasst haben muss. Er wusste diese im philosophischen Diskurs und mehrsprachiger poetischer Auseinandersetzung nicht ‘nur’ zu repetieren, sondern kritisch, originell und fortwährend elaborierend anzuwenden,¹⁵⁰ wie auch in dieser Arbeit gezeigt werden soll.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 84-86.

¹⁴⁹ Rina Drory, „Bilingualism and Cultural Images: The Hebrew and the Arabic Introductions of Saadia Gaon’s “Sefer Ha-Egbron”“, in: *Israel Oriental Studies*, 15 (1995), [11-23] 12; im Jahr 902, 20-jährig, habe Saʿadyah die hebräische Fassung und nach seinen Worten „einige Jahre später“ die arabische Fassung geschrieben.

¹⁵⁰ Ebd., 12-13.

Saʿadyahs Gaons philosophische Position kann zudem gegen seiner argumentierten *Kalām*-Position, gleich einer Prämisse für sein ethisches Denken durch einen weiteren Aspekt charakterisiert werden. Entgegen dem zeitgenössischen *Kalām*, sei es die Muʿtazila oder die Ašʿariyya, und entgegen den *Uṣūl al-fiqh* (‘Die Prinzipien der rechtlichen Einsicht’¹⁵¹), lehnte Saʿadyah die atomistische Lehre für die Erklärung des Kosmos ab, die im *Kalām*, entweder in rigider oder gemäßigter Form die Handlungstheorie vom Erwerb der Handlungen (*iktisāb*) begründete.¹⁵² Saʿadyah entwarf sein ethisches Denken anhand einer grundsätzlich anderen kosmologischen Vorstellung, die er auch naturphilosophisch zu argumentieren wusste, wie diese Arbeit aufzeigt. Saʿadyahs philosophisches Denken schien hier einerseits auf die Systematik von den von ihm verwendeten Prinzipien und andererseits auf die Allgemeingültigkeit für alle Menschen zu zielen. Die vorgebrachten Aspekte zeichnen Saʿadyah also eher als philosophischen als theologischen Denker aus. Folglich bediente er sich den Gegenständen entsprechend den von der Philosophie vertretenen Methoden, nämlich des spekulativen Denkens für metaphysische und ethische Fragestellungen.

Anders als Hughes charakterisierte Ulrich Rudolph zum Abschluss seiner Einleitung zu seiner enzyklopädischen Publikation ‘Philosophie in der Islamischen Welt’ das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie im Bagdad des neunten und zehnten Jahrhunderts mit einer „Kluft“, die sich aus Texten von Denkern, wie al-Ašʿarī und der Muʿtazila herauslesen ließen.¹⁵³ Andererseits plädierte Rudolph im gleichen Werk, al-Fārābī’s Schriften, die von der Forschung bislang als politisch gedeutet wurden, einer möglichen neuen Lesart zu unterziehen, wie bereits bezüglich seiner Schrift *Tanbīh ʿalā sabīl as-saʿāda* (Die Weisung auf dem Weg zum Glück) angeführt wurde. Al-Ašʿarī und al-Fārābī teilen die deutliche

¹⁵¹ Gregor Schwarb, „*Uṣūl al-fiqh* im jüdischen *kalām* des 10. und 11. Jahrhunderts“, in: A. Kuyt und G. Necker (Hgg.), *Orient als Grenzbereich? Rabbinisches und außerrabbinisches Judentum*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, 77–104.

¹⁵² Mein Dank gilt Godi Charles Weber, der mir freundlicherweise seinen unveröffentlichten Aufsatz zur Verfügung stellte: ders., „Remarks on an Ambiguous Geometric Term in Saadia Gaon’s Book of Beliefs and Opinions: *šakl šanawbari/šūrah iṣṭrūbōlitzur*“.

¹⁵³ Ulrich Rudolph, „Einleitung“, *PhidiW*, XXXII.

Bezugnahme und Verwendung der Begriffe aus der aristotelischen Ethik im Allgemeinen und der *Nikomachischen Ethik* im Besonderen, die philosophiegeschichtlich der praktischen Philosophie als ein Teilgebiet der Philosophie zugeordnet wurde und wird.

Diese Studie vertritt die These, dass Saʿadyah als philosophischer Denker sein Werk tiefgründig philosophisch anlegte. Er bedient sich dabei großflächig dem bekannten philosophischen Kanon, ohne diesen ausdrücklich als Quelle anzugeben. Gleichzeitig verwendete er die religiöse tradierte Literatur als „Beweismaterial“, um allgemeine Sätze in der Tradition „aufzufinden“, respektive einzuschreiben. Die für diese Arbeit wichtigste Quelle, der Sprüche-Kommentar (*Kitāb Ṭalab al-ḥikma*), ist vielleicht sogar eines seiner philosophisch anspruchsvollsten Werke, das gekonnt zwischen den verschiedenen Schrifttraditionen Brücken schlägt.¹⁵⁴ Saʿadyahs philosophischer Ansatz grenzt „eigensinnig“ sich von den Bagdader „Aristotelikern“ ab. Entgegen den dominierenden neuplatonischen Ansätzen seiner Zeit, auch vertreten von Denkern seines Glaubens, wie al-Muqammiṣ (9. Jahrhundert) und al-Isrāʿīlī, und muslimischen Denkern wie al-Fārābī, den Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ und al-ʿĀmirī,¹⁵⁵ gewichtete Saʿadyah die aristotelische Lesart (neu)platonischer Gehalte und Curricula¹⁵⁶ stärker und lehnte den Emanationsgedanken ab,¹⁵⁷ aber auch andere Formen

¹⁵⁴ J.B. Brenet und O. Lizzini, *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Paris: Vrin, 2019; Dimitri Gutas, „Rethinking the Historiography of Arabic Philosophy. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy“, in: ebd., 11-36; ders., „On the Historiography of Arabic Philosophy. Postscript 2017“, in: ebd., 37-46; David Wirmer, „Arabic Philosophy and the Art of Reading. I. Political Philosophy“, in: ebd., 179-244; Chiara Adorisios, „Some remarks on Leo Strauss's Philosophical-Political Reading of medieval Islamic and Jewish Philosophers“, in: ebd., 65-78; Rüdiger Arnzen, „Philosophy in the Islamic World and the Debates on the Aims and Methods of Philosophical Historiography. Some Remarks on the State of the Art“, in: ebd., 79-98; Hans Poser, „Philosophiegeschichte und Rationale Rekonstruktion Wert Und Grenze Einer Methode“, *Studia Leibnitiana* 3, no. 1 (1971), 67-76; Charles E. Butterworth, „The Study of Arabic Philosophy Today“, *Middle East Studies Association Bulletin* 17, no. 1 (1983), 8-24.

¹⁵⁵ Dawud ibn Marwan al-Muqammiṣ und Sarah Stroumsa, *Ishrun Maqāla*, Edition und Übersetzung, Leiden: Brill, 1989; Peter Adamson und Richard Taylor (Hgg.), *The Cambridge Companion of Arabic Philosophy*, Cambridge: University Press, 2005, 38 [al-Kindī], 68 [al-Fārābī].

¹⁵⁶ Christina D'Ancona, „Greek into Arabic“, in: Peter Adamson und Richard Taylor (Hgg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: University Press, 2004, [10-31] 14.

¹⁵⁷ *Amānāt*, 45-48. Die Forschung ist uneins, ob Saʿadyah mit der dritten Theorie die Emanation im Sinne des Neuplatonismus meint oder aber die hinduistische Lehre aus den Upanishaden beschreibt und ablehnt. Letztere stehe für einen göttlichen Willensakt, aus sich heraus zu emanieren. Saʿadyahs Argumentation kommt dieser

astraler oder sphärischer Kausalität für das Entstehen der Dinge und das Handeln des Menschen. Seit der Spätantike war es wissenschaftlicher Konsens, dass die logischen Schriften Aristoteles, inklusive der Poetik und Rhetorik, und vermutlich auch den exegetischen Wissenschaften als hermeneutisch-methodisches Werkzeug dienten.¹⁵⁸ Diese Arbeit wird zeigen, wie Saʿadyahs Texte an diesem wissenschaftlichen Selbstverständnis anschließen. Die empirische «Kritik» an diesen mehrheitlich intellektuellen Zugängen wird Saʿadyah durch die hippokratischen und ptolemäischen Ansätze¹⁵⁹ nicht nur bei den jüdischen Rechtsgelehrten in der Kalenderberechnung und bei den Ärzten durch ihre Lehre und der Rezeption galenischer Schriften angetroffen haben,¹⁶⁰ sondern auch im Diskurs über die „geschichtliche“ Vermittlung medizinischen Wissens im Rahmen normativer Überlieferung und der Rechtsgelehrsamkeit selbst, wie sie neben Ibn an-Nadīm's *Fihrist* auch in den Schriften von Yaʿqūbī¹⁶¹ und al-Ṭabarī¹⁶² festgehalten wurden.

Wie oben bereits an verschiedenen Stellen indiziert, griff Saʿadyah also für seinen ethischen Entwurf auf die arabische Überlieferung hippokratischer, aristotelischer, galenischer und plotinischer Überlieferungen, weiterer Denker und Praktiker zurück,¹⁶³

Perspektive nahe, vgl. Harry Blumberg, Review of Ventura's *Philosophy of Saadia Gaon*, by M. Ventura, *The Jewish Quarterly Review* 27, no. 4, 1937: 427–30, 428; Herbert Davidson, „Saadia's List of Theories of the Soul“, 85 Fußnote 44. Siehe auch Gyongyi Hegedus' Diskussion zu Saʿadyahs Übersetzung des *Sefer Yezirah*, wo Saʿadyah deutlich von einer weiteren Vorstellung der Emanation Abstand nimmt, vgl. diess., *The Double Path of the Mystic and the Rationalist*, Etudes sur le Judaïsme medieval, tome 58, Leiden: Brill, 2013, 76.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Vgl. Alfred Stückelberger, *Einführung in die antiken Naturwissenschaften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, 135–146, 151.

¹⁶⁰ Siehe Auflistung der bekannten Schriften Galens im arabischen Kontext des 8.–10. Jahrhundert in, Dimitri Gutas, „Die Wiedergeburt der Philosophie“, *Phidion*, 82–85. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, 138.

¹⁶¹ Matthew S. Gordon, Chase F. Robinson, Everett K. Rowson, Michael Fishbein (Hgg.), *The Works of Ibn Wāḍih al-Yaʿqūbī*, 3 Bände, Leiden, Boston : Brill, 2018, 630.

¹⁶² C.E. Bosworth, „Al-Ṭabarī“, *Et*.

¹⁶³ Siehe u.a.: Tjitze de Boer, *Geschichte Der Philosophie Im Islam*. Repr., Bremen: Outlook Verlag, 2011 [1901]; Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, [Repr.] (London: Routledge, 1999); Gerhard Endress, „Athen - Alexandria - Bagdad - Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam“, in: Peter Bruns (Hg.), *Von Athen nach Bagdad*, Bonn: Borengässer, 2003, 42–62; Peter Adamson, *In the Age of Al-Fārābī*, London: Warburg Institute, 2008; Robert Wisnovsky, *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*, Turnhout: Brepols, 2011; Sarah Stroumsa, „Prolegomena as Historical Evidence: On

wobei er Positionen der frühen Mu‘tazīla und der Aš‘arīya,¹⁶⁴ also der spekulativen Theologie (*kalām*) übernahm und des Weiteren Begriffe der islamischen Rechtslehre (*fiqh*) und ihrer Theorie integrierte, wie auch selbstredend Methoden und Positionen der rabbinischen Schrifttradition, besonders der Midrashim, also der rabbinischen Texterklärung und -auslegung, integriert. Diese wiederum schöpften ihre hermeneutischen Regeln und Schlussverfahren zum Teil ebenfalls aus hellenistisch-philosophischen Quellen und Praktiken. Sa‘adyah verstand diese verschiedenen wissenschaftlichen Ausrichtungen mittels naturphilosophischer Prinzipien und metaphysischer Begriffe gemäß seiner Kenntnis zu integrieren. Die in dieser Arbeit seinen Texten gegenübergestellte philosophische Literatur, wird seine eingehende Beschäftigung mit philosophischer Literatur und philosophischen Denker deutlicher herausstellen, als es die *Amānāt* ohnehin zeigen. Die Arbeit geht von Sa‘adyahs Selbstverständnis als Philosoph aus.¹⁶⁵

5. Methode

Eine Herausforderung dieser Studie war, dass Sa‘adyahs *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* keinen üblichen philosophischen Text wiedergibt, der systematisch oder zumindest geordnet ein Argument entwickelt. Vielmehr präsentiert er sich mit ein- bis zweizeilige Versen und den dazugehörigen, sehr unterschiedlich langen und thematisch sehr diversen Kommentaren.

Für die Analyse des Textes wurde ein Close Reading gewählt, welches sich für die Schlüsselquelle des *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* (Die Suche der Weisheit) bewährt hat. In dem Kontext erklärt sich der partielle philologische Zugang. Die andere Hauptquelle, das *Kitāb al-Amānāt wa-l-i‘tiqādāt* (Die Glaubenslehren und Überzeugungen) wurde unter Berücksichtigung der Erkenntnisse aus dem Sprüche-Kommentar einer erneuten Lesung unterzogen. Dieses

Saadia’s Introductions to his Commentaries on the Bible“, in: ebd., 129-142.

¹⁶⁴ Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*. Bd. 3, Berlin/New York: Gruyter, 1992; Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden: Steiner Verlag, 1966; Camilla Adang, *A Common Rationality*, Ergon Verl. in Komm., 2007.

¹⁶⁵ Hughes, „Theology: The articulation of orthodoxy“, 86.

methodische Vorgehen bestätigt die Hypothesen, dass erstens seine Ethik politisch oder zumindest gemeinschaftlich ausgerichtet ist und zweitens zu einem großen Teil unter die Epistemologie fällt. Zudem wird sie mit Aspekten weiterer philosophischer Teilgebiete ergänzt, wie der Ontologie, der Metaphysik und der Sozial- und Rechtsphilosophie.

Die vorliegende Arbeit schließt sich den Überlegungen des rechtsphilosophischen Entwurfs von Anver Emon¹⁶⁶ an, der das vormoderne islamische Recht als Naturrecht versteht. Die Arbeiten von Eliezer Goldman¹⁶⁷ und Avi Sagi¹⁶⁸, die bei Saʿadyah einen naturrechtlichen Ansatz ausmachen, finden hier Anschluss.

Naturrecht versteht Anver Emon im Kontext der vormodernen islamischen Rechtsentwürfe als Frage nach der „ontologischen Autorität“. Emon untersucht vormoderne islamische Rechtsentwürfe, hinsichtlich der Frag, inwiefern diese den argumentierenden Verstand (*reason*) neben den offenbarten Normen, als Quelle für Normen der *Šarīʿa* gelten ließen.¹⁶⁹ Er sieht diese Debatte mit theologischen und philosophischen Überlegungen zur Natur einhergehen, die er als einen Ort (*site*) beziffert, wo Faktisches und Werte miteinander verschmolzen.¹⁷⁰

Diese Überlappung der Diskurse wurde im oben dargestellten Kontext berücksichtigt und ist für Saʿadyahs Verständnis des ethischen Normativ charakteristisch. Auch der von Emon verwendete Begriff des Naturrechts fasst Saʿadyahs Intention mit seinem Sprüche-Kommentar. Mit Rückgriff auf John Finnis stehen einer Theorie des Naturrechts Bedingungen und Prinzipien zur Verfügung, die den Verstand in die richtige Lage versetzen, um sowohl eine individuelle als auch zwischenmenschliche gute Führung zu erreichen.¹⁷¹ Wie zu zeigen sein wird, setzt Saʿadyah bereits in seinem Vorwort zum Sprüche-Kommentar die

¹⁶⁶ Emon, *Islamic natural law theories* (2010); ders., *Natural law. A Jewish, Christian, and Islamic dialogue* (2015). Ich danke Peter Adamson für den Vorschlag, die Forschung von Anver Emon zu berücksichtigen.

¹⁶⁷ Goldman, „Ethical Theory of R. Saʿadiah Gaon“, 8-9.

¹⁶⁸ Avi Sagi, „Natural Law and Halakhah“, 67.

¹⁶⁹ Emon, *Islamic natural law theories*, 3.

¹⁷⁰ Vgl. ebd.

¹⁷¹ Vgl. ebd., 7.

Bedingungen und Prinzipien für das Erreichen des höchsten Wertes, nämlich des vollendeten Glücks im Jenseits, das nur durch die Wahl einer guten Führung erreicht werden kann. Letzteres gilt bei ihm auf der Ebene des Individuums sowie auf den Ebenen des politischen und des religiösen Handelns.

Des Weiteren unterschied Emon zwischen einem „Hard Natural Law“ und einem „Soft Natural Law“.¹⁷² Ersteres meint, dass die göttliche Offenbarung mit dem Normativ erlassen wurde, weil sie gut sei. Letztere gehe von einem Normativ aus, das gut sei, weil es von der göttlichen Instanz erlassen wurde. Das Gute im ersteren Fall sei von der göttlichen Instanz zu unterscheiden und ermögliche dem Menschen unabhängig von der Offenbarung Zugang zum Guten; er habe die intellektuellen Voraussetzungen, es zu kennen und zu erforschen. Der Begriff der Natur hat hier eine vermittelnde Funktion, zwischen dem göttlichen Willen und dem rationalen Potenzial des Menschen.¹⁷³ Im zweiten Fall sei das Gute ununterscheidbar mit der göttlichen Instanz verbunden, und scheine, wenn überhaupt, nur in Verbindung mit dem göttlichen Normativ zugänglich.¹⁷⁴

Die vorliegende Arbeit wird deutlich aufzeigen können, dass Sa‘adyah sich in diesem Diskurs über die Frage der menschlichen Erkenntnis des göttlichen Gesetzes und seinen Grenzen beteiligte. Sie schlägt vor, dass Sa‘adyahs (nicht nur) normatives Denken mehrheitlich dem „Hard Natural Law“ zugeordnet werden könnte, wobei er die Grenzen der menschlichen Erkenntnis über das göttliche Wesen und über naturphilosophische Wirklichkeiten genauso unzweideutig formulierte. Dennoch ist es typisch für das Denken Sa‘adyahs, die Grenzen der menschlichen Erkenntnis mit der kosmologischen Struktur so weit wie möglich nach außen zu bestimmen. Statt Definitionen hält sie für diese Grenzbereiche des menschlichen Wissens Beschreibungen und Spekulationen parat. Auch hier wird sich zeigen, dass Sa‘adyah sich, sofern dies in der Anlage seines Sprüche-

¹⁷² Vgl. ebd., 24.

¹⁷³ Vgl. ebd., 25.

¹⁷⁴ vgl. ebd., 13-14.

Kommentars möglich zu sein schien, eingehend mit zeitgenössischer philosophischer Literatur auseinandersetzte und diese für seine naturphilosophische und metaphysische Argumentation einzusetzen wusste, ohne ihre Quellen namentlich anzuzeigen.

Alexander Altmann unterschied ebenso in seinem Aufsatz „Saadya’s Conception of the Law“ den Begriff des Guten in Relation zur göttlichen Instanz, dort aber deutlich für die Aš‘ariyya und die Mu‘tazila, und befragte Sa‘adyahs Rechtsbegriff nach dem Naturrecht.¹⁷⁵ Er schloss, dass Sa‘adyahs Zweiteilung der Gesetze, in solche, die der Intellekt (*al-‘aqliya*) und in solche, die die Tradition (*as-sam‘iya*) gebietet, auf der aristotelischen Differenzierung des allgemeinen Naturgesetzes und des partikularen Gesetzes beruht, wie sie in der *Nikomachischen Ethik* und in der *Rhetorik* zu finden ist.¹⁷⁶ Dem kann zugestimmt werden, doch nicht seiner Konklusion, dass Sa‘adyahs Rechtsbegriff „conventional laws“ entbehre, da er anstelle der partikularen die offenbarten Gesetze gesetzt habe. Diese Position bedarf also einer ergänzenden Betrachtung.

Es wird für Sa‘adyahs ethisches Denken deutlich werden, dass das Miteinander und die Kompatibilität der islamischen Rechtsmaximen mit denen der rabbinischen einhergingen und beide nicht ohne die Wechselwirkungen mit den römischen oder hellenistischen Traditionen gedacht werden können.¹⁷⁷ Dessen schien sich Sa‘adyah bewusst, indem er sich deutlich des hellenistischen und späteren philosophischen Repertoires bedient. Ebenso präsentiert er rabbinische rechtshermeneutische Prinzipien wie den *qal wahomer (a fortiori)*, der dem Gelehrten Hillel dem Älteren¹⁷⁸ zugeschrieben wurde, als allgemeine Sätze.

Abschließend sei vorweggenommen, dass eine Antwort auf die projektierte Frage nach seinem Ethikbegriff vorläufig suspendiert wird. Die Recherchen zu dieser Studie

¹⁷⁵ Alexander Altmann, „Saadya’s Conception of the Law“, *BJRL* 28 (1944), [320-9] 320.

¹⁷⁶ Ebd., 329-330.; Altmann verweist auf die *Nikomachische Ethik* 1134b und *Rhetorik* I, 13.2.

¹⁷⁷ Ignaz Goldziher und J. Schacht, „*Fiqh*“, *El*².

¹⁷⁸ Die rabbinische Rechtshermeneutik kennt 7, 13 und 32 Middot (hermeneutische Prinzipien). Siehe Elon, „Interpretation“, *EJ*², 814-827; Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 26-42.

zeigten,¹⁷⁹ dass Saʿadyah, nicht, wie die These lautete,¹⁸⁰ der erste war, der den hebräischen Terminus *musar* (Züchtigung, Disziplin, sittliche Lehre, Ethik) mit dem arabischen Terminus *adab* übersetzte. *Adab* und *aḥlāq* (wörtl.: Charaktereigenschaften) waren zwei Termini, welche im zehnten Jahrhundert Bagdads die sittliche Bildung in den Gelehrtenkreisen und die philosophische Ethik benannten.

DIE LEBENS DATEN SAʿADYAH GAONS

Über Saʿadyah (269-331¹⁸¹/882-942) Herkunft und Jugendzeit liegen kaum gesicherte Daten vor.¹⁸² Sein Sterbedatum wird von seinen Söhnen Shēʾrīt und Dōsa mit dem 17. Mai 942 angegeben.¹⁸³ Zwei von drei Söhnen, zwei Töchter und seine Frau seien in Ägypten verblieben.¹⁸⁴ Seine Herkunft führt er selbst auf die biblische Person Shela b. Yehuda und den

¹⁷⁹ Schon eine anonyme frühere Übersetzung verwendet den Terminus *adab* für *musar* (hebr. Züchtigung) in den Sprüchen, vgl. Joshua Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, Max Schloessinger Memorial Foundation, Jerusalem: Hebrew University, 2002, 147.

¹⁸⁰ Siehe Patrick B. Koch, *Human Self-Perfection. A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth Century Safed*, Los Angeles: Cherub Press, 2015. Neuere Forschung zu den Begriffen *adab* und *musar* bietet der Aufsatz von Francesca Gorgoni „De l’adab au musar: La littérature philosophique hébraïque dans la formation de l’éthique juive au Moyen Âge“, in F. Bellino-C. Mayeur-Jaouen-L. Patrizi (Hgg.): *Volume L’adab toujours recommencé: „Origines“, Transmission et Métamorphoses*, Leiden, Niederlande: Brill 2023, 137-160.

¹⁸¹ Zu Saʿadyahs gesellschaftlichen und muslimisch-theologischen Kontext in seiner Jugend und frühen Schaffensperiode, siehe Josef van Ess, *ThuGe^{III,IV}*, Berlin: Walter de Gruyter, 1992-1997; zum philosophischen Kontext siehe: *PhidiW^I*; Gerhard Endress erwähnt Saʿadyah mit Vornamen und Daniel De Smet fasst das Schaffen von al-Isrāʾīlī in einigen Sätzen zusammen. Die jüdischen Philosophen des 9./10. Jahrhunderts werden im Band II präsentiert.

¹⁸² Dazu: Brodi, Robert und Betsy Rosenberg, *Saʿadyah Gaon*, Oxford, Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2016; das bis heute sehr hilfreiche Grundlagenwerk zu Saʿadyahs Leben und Werk ist: Henry Malter, *Saadia Gaon*, 2nd impr., Philadelphia: The Jewish Publ. Society of America, [1921] 1978. Von der seiner Bekanntheit unter arabisch-sprachigen Gelehrten zeugt an-Nadīms Bericht im *Fihrist*. Weitere Überlegungen werden von Erwin Kessler in seiner unveröffentlichten Dissertation *Saadia’s arabischer Kommentar zu den Sprüchen* unternommen. Der rabbinische Kontext der babylonischen Akademien in Sura und Pumbedita findet sich in: Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven: Yale University Press, 1998.

¹⁸³ Ein Genizah-Fragment erwähnt einen *Fihrist* (Liste) seiner Schriften, den seine Söhne verfassten, vgl. Moshe Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill, 2004, 347-348

¹⁸⁴ Malter, *Saadia Gaon*, 29, 55.

tannaitischen Gelehrten Ḥanīna ben Dōsā¹⁸⁵ (1. Jahrhundert) zurück. In seinem Frühwerk *Ha-Egron*¹⁸⁶ nennt er sich Saʿīd Yūsuf al-Fayyūmī an. Jedoch wurde er auch al-Dilāṣī nach seinem Geburtsort Dilāṣ genannt.¹⁸⁷ Der gleichnamige Bezirk lag südlich von Fuṣṭāṭ (Alt-Kairo) direkt am Nil. Der im Mittelalter gebräuchliche koptische Name Tiloj wird zusammen mit seinem arabischen Namen Dilāṣ zu den „erste[n] der ägyptischen Bistümer“ gezählt.¹⁸⁸ Saʿadyahs älterer Zeitgenosse, der muslimische Historiker al-Yaʿqūbī (gest. ca. 897), listet Dilāṣ¹⁸⁹ und die westlich vom Nil gelegene Oase Fayyūm als eigene Bezirke auf.¹⁹⁰

Fuṣṭāṭ umfasste dann die auf die Jahre 641/2 zurückgehende Moschee ʿAmr ibn al-ʿĀs, den sie umgebenden Handelsplatz (*sūq*), wie auch die römische Festung Babylon. Letztere diente seit der islamischen Machtübernahme durch ʿAmr ibn al-ʿĀs (gest. ca. 42/663) auch der lokalen Verwaltung, die anfänglich den Duktus der koptischen Intelligenzija trug. Die Festung umschloss zwei der ältesten koptischen Kirchen Ägyptens, *al-Kanīsa al-Muʿallaqa* und *Kanīsa Sergios wa-Bakchos* (*Abu Serg*) aus dem 4. Jahrhundert und die Kirche Saint Cyrus¹⁹¹ aus dem 7., oder 4. Jahrhundert. Letztere lag damals wie heute „Tür an Tür“ mit der Ibn-Esra-Synagoge, die aufgrund der Manuskripte aus ihrer Genizah berühmt wurde, und sogar fragmentarische Autografe von Saʿadyah enthielt. Das ebenfalls angrenzende koptische Kloster Mar Girgis und die gleichnamige Kirche wurden im 10. Jahrhundert erbaut. Es ist nicht belegt, doch unwahrscheinlich, dass Saʿadyah diese Orte, mit Ausnahme der zuletzt genannten, nicht kannte. Ebenso ist davon auszugehen, dass sich die dort politischen,

¹⁸⁵ Ḥanīna ben Dōsā wird im *Midrasch Mischlei* mit Überlieferungen erwähnt, siehe Kapitel 3 dieser Arbeit.

¹⁸⁶ N. Allony, *Egrōn*. מאת רב סעדיה גאון / כתאב אצול אלשער אלעבראני מאת רב סעדיה גאון [Haʿegron / Kitāb ʿuṣūl al-shiʿr al-ʿibrānī by Rav Sēʿadya Gaʿon], *Texts and Studies* 8 (Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 1969).

¹⁸⁷ Gil, *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, 348.

¹⁸⁸ Vgl. Stefan Timm und K. Brune, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, Teil 2., Wiesbaden: Reichert, 1984), 500-501.

¹⁸⁹ Der Geburtsort gab den Kritikern von Saʿadyah Anlass, seine jüdische Herkunft infrage zu stellen, vgl., Malter, *Saadia Gaon*, 26-27.

¹⁹⁰ Vgl. Matthew S. Gordon, Chase F. Robinson, Everett K. Rowson, Michael Fishbein (2018): *The Works of Ibn Wāḍiḥ al-Yaʿqūbī*, Leiden, 3 Bände, Boston: Brill, 492.

¹⁹¹ Wird auch Abū Qir genannt und heute St. Barbara.

wirtschaftlichen und epistemischen Autoritätsansprüche,¹⁹² nicht der Kenntnis Saʿadyah entzogen.

Bezüglich der dann lokalen sprachlichen und dialektalen Vielfalt¹⁹³ können Saʿadyah neben seiner arabischen, hebräischen und aramäischen Sprachkenntnis, zumindest Grundlagen des Koptischen und des Griechischen¹⁹⁴ zugemutet werden. Das juristische Vokabular der griechischen Sprache war im neunten Jahrhundert immer noch gängige Praxis.¹⁹⁵ Dawid Kessler gab ebenfalls zu bedenken, dass einige Stellen von Saʿadyahs Sprüche-Kommentar Parallelen zur *Septuaginta* aufweise. Die Belege seien aber insgesamt als unentschieden zu bewerten.¹⁹⁶

Die zuvor erwähnte Kulturlandschaft und Oase Fayyūm beschrieb Saʿadyahs Zeitgenosse und Universalgelehrte al-Masʿūdī (ca. 893-956) in seinen weltgeschichtlichen Betrachtungen als paradiesisch.¹⁹⁷ Dort lagen weitere koptische Klöster,¹⁹⁸ die über eigene Bibliotheken¹⁹⁹ verfügten. Diese sprechen für Aktivitäten der Buchmalerei,²⁰⁰ Abschrift von Manuskripten und der Schriftexegese.²⁰¹ Hingegen zeugen die aus dem zehnten Jahrhundert

¹⁹² Vgl. P. Salambert, J. Bellaert und R. Pare, *Fortifications and the Synagogue* [2nd ed.], Weidenfeld: Nicolson, 2001.

¹⁹³ Stephen Emmel, „The Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantou“, in: Gawdat Gabra, *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, Cairo: American University of Cairo Press, 2005, 67.

¹⁹⁴ Vgl. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 23. Er verwies auf den Bagdader Kontext: Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd edition, Leiden: Brill, 1968, 74; Ḥunain ibn Ishāq (gest. 888) übersetzte gemäß Masʿūdī die *Septuaginta* ins Arabische, vgl. G. Strohmaier, „Ḥunayn b. Ishāq al-ʿIbādī“, in: *EF*²; vgl. Ute Pietruschka, „Some Observations about the Transmission of Popular Philosophy in Egyptian Monasteries after the Islamic Conquest“, in: Damien Janos (Hg.), *Ideas in motion in Baghdad and beyond*, Leiden/Boston: Brill, 2016, 85.

¹⁹⁵ Vgl. Leslie MacCoull, „The Bawit contracts: texts and translations“, in: *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 31 ([1995] 2011), 141-158; ders., *Documenting Christianity in Egypt*, Ashgate Variorum, 2011, 157-158;

¹⁹⁶ Vgl. Kessler, Saadja's arabischer Kommentar zu den Sprüchen, 22-23.

¹⁹⁷ Vgl. al-Masʿūdī, ʿAlī Ibn al-Ḥusain und Gernot Rotter, *Bis Zu Den Grenzen Der Erde*, Tübingen/Basel: Horst Erdmann, 1978, 174.

¹⁹⁸ Nabia Abbott, *The Monasteries of the Fayyūmī*, Chicago: The University of Chicago Press, 1937.

¹⁹⁹ Emmel, „The Library of the Monastery of the Archangel Michael“, 63-69.

²⁰⁰ Ebd., 66.

²⁰¹ Stephen J. Davis, „Biblical Interpretation and Alexandrian Episcopal Authority in the Early Christian Fayoum“, in: *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, Cairo: American University of Cairo Press, 2005, 48-61. Thema ist die allegorische Hermeneutik von Cyril von Alexandria als rhetorische Strategie und Abgrenzung zur wörtlichen Auslegung anderer monastischer Gruppierungen und jüdischer Exegese und der damit verbundenen anthropomorphen Lesart der biblischen Schriften. Der Artikel untersucht jedoch das 4./5. Jahrhundert.

datierten Verkaufsverträge dieser klösterlichen Besitztümer von vorherrschender islamischer Rechtspraxis, im Speziellen der šāfiʿitischen und mālikitischen Schulen.²⁰² Im Geburtsjahr Saʿadyahs gründeten zum Beispiel drei Brüder der Banū ʿAbd Al-Muʿmin, die wahrscheinlich Angehörige der malikitischen Rechtsschule waren, eine Gesellschaft, die zwischen der Stadt im Fayyūm und Fuṣṭāṭ einen Textilhandel betrieb.²⁰³ Jüdische Präsenz im Fayyūm manifestierte sich damals wie heute literarisch im „Judaео-Islamic“ (sic.)²⁰⁴ Narrativ des biblischen Patriarchen Joseph und architektonisch in dem nach ihm benannten *Baḥr al-Yūsuf*, dem Kanal, der bereits im zweiten Jahrtausend vor christlicher Zeitrechnung als Zugang zum Fayyūm angelegt wurde. Für das Ägypten der Tūlūnidischen Herrschaft (254-292/868-905), in dem Saʿadyah aufwuchs, zeichnete al-Masʿūdī ein insgesamt sozial-religiös pluralistisches Bild, das er in der oben erwähnten Schrift zugleich anekdotisch, tendenziell polemisch, und nicht zuletzt fantastisch gestaltete, so seien der Nil und der Euphrat Quellflüsse des Paradieses.

Ob Fuṣṭāṭ, das Fayyūm und die verschiedenen Lehrstätten Unterägyptens dem allgemeinen Wissensstand in Bagdad des zehnten Jahrhunderts nachstanden, sei in Anbetracht der oben erwähnten Präsenz islamischer Rechtsgelehrsamkeit,²⁰⁵ der erwähnten Klöster, als Orte christlicher Wissenschaft²⁰⁶ und den oben exemplarisch erwähnten medizinisch-ethischen Schriften al-Isrāʾīlīs²⁰⁷ dahingestellt. Von einem vermutlich alexandrinischen Bildungsangebot zehrend,²⁰⁸ verließ Saʿadyah möglicherweise schon im

²⁰² Abbott, *The Monasteries of the Fayyum*, 2.

²⁰³ Vgl. Yusūf Rāgib, *Marchands d'étoffes du Fayyūm au IIIe/IXe siècle. D'après leurs archive* (actes et lettres), I, Les actes des Banū ʿAbd al-Muʿmin, Le Caire, 1982.

²⁰⁴ P.M. Holt, „al-Fayyūm“, in: *Et.*

²⁰⁵ Gerhard Böwering, Patricia Crone, und Mahan Mirza, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (Princeton University Press, 2013), 497-499.

²⁰⁶ Öffnung unter Tūlūniden (254-292/868-905).

²⁰⁷ Saʿadyah korrespondierte mit Ishāq al-Isrāʾīlī in Kairouan, als er sich noch in Ägypten aufhielt, vgl. Moshe Gil, „The Babylonian Yeshivot and the Maghrib in the Early Middle Ages“, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 57 (1990), [69-120] 81-82.

²⁰⁸ D'Ancona, *Greek into Arabic*, 10-31.

Jahr 906²⁰⁹ und nicht erst 915 Ägypten.²¹⁰ Damit wäre er der Zerstörung des Fayyūm infolge des vorerst gescheiterten Eroberungszugs der Fatimiden im Jahr 914/5 entgangen.²¹¹

Auf seinem Weg nach Bagdad lagen mit Tiberias und Aleppo (921) zwei seiner Stationen. Tiberias war das Zentrum der Masoreten, also der jüdischen Gelehrten, die seit ungefähr dem 6. Jahrhundert die überlieferten biblischen Schriften anhand von diakritischen Zeichen bestimmten. Es ist bekannt, und dennoch interessant, dass der muslimische Gelehrte al-Masʿūdī²¹² schrieb, Saʿadyah bei dem Gelehrten Abū Katīr angetroffen zu haben, den er Saʿadyahs Lehrer nannte.²¹³ Im nächsten Jahrhundert wusste ebenso Ibn Ḥazm (994-1064) zu berichten, dass der jüdische Philosoph al-Muqammiṣ bei Abū Katīr mit Saʿadyah studiert habe.²¹⁴ al-Masʿūdī kannte Saʿadyah scheinbar persönlich und offensichtlich seine Schriften, denn er beurteilte ihn als besten Übersetzer und Interpret der biblischen Schriften.²¹⁵

Saʿadyahs weitere Lebensstation war Aleppo im Jahr 921. Die ältere Forschung bringt damit den Kalenderstreit (921-922) in Verbindung. Die neueste Forschung dementiert jedoch Saʿadyahs führende Rolle in diesem Konflikt,²¹⁶ die seine Bemühungen um die Verhinderung eines Schisma zwischen der babylonischen und den palästinensischen Gemeinden aufzeigen solle. Dabei ging es um hegemoniale Ansprüche beider Gemeinden, wobei Saʿadyah die babylonische Position unterstützte. Auch werden Saʿadyahs hervorragende Kenntnisse in der Kalenderrechnung dementiert, die zu seiner Berufung zum Gaon beigetragen hätten.²¹⁷

²⁰⁹ Vgl. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, 348.

²¹⁰ Malter, *Saadia Gaon*, 138.

²¹¹ Vgl. Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages*, 4th ed., new impression, London: Cass, 1968, 79-78; der Autor berichtet von der Zerstörung des Fayyūm infolge des fatimidischen Angriffs.

²¹² al-Masʿūdī beschreibt die historische Situation ein Jahr nach Saʿadyahs Tod: „Bis heute, das heißt bis zum Jahre 332 der Hidschra [= 943 n. Chr.], blieb der Islam letztlich immer siegreich [...] auch wenn nun unter dem Kalifat des Beherrschers der Gläubigen, al-Mutaqqī, die Säulen des Glaubens umzustürzen drohen und sein Fundament zu schwinden beginnt“, Quelle: al-Masʿūdī, ʿAlī ibn al-Husain und Gernor Rotter, *Bis zu den Grenzen der Erde*. Auszüge aus dem „Buch der Goldwäschen“, Tübingen/Basel: Horst Erdmann Verlag, 1978, 8-9.

²¹³ Ahmad M. H. Shboul, *Al-Masʿūdī & His World*, London: Ithaca Press, 1979, 99.

²¹⁴ Fenton, P.-B. „Saʿadyā Ben Yōsēf“, *Et.*

²¹⁵ vgl. Shboul, *Al-Masʿūdī & His World*, 99.

²¹⁶ Vgl. Sasha Stern, *The Jewish Calendar Controversy of 921/2 CE.*, Leiden, Boston Brill, 2019, 19.

²¹⁷ Vgl., ebd., 14; vgl., Malter, *Saadia Gaon*, 107-109.

Dennoch wurde er im Jahr 928 durch den Exilarchen zum Gaon ernannt. Das heißt, dass er als religiöser Vorsteher der Akademie in Sura eines der höchsten Ämter der babylonischen jüdischen Bevölkerung innehatte, dem nur noch der Exilarch als politischer Führer vorstand. Doch trotz der zuvor wohlgesonnenen Beziehung zwischen dem Exilarchen und Saʿadyah, führte im Jahr 932 ein Konflikt zwischen ihnen zu ihrer gegenseitigen Exkommunikation. Erst sechs Jahre später sollte, auch durch die Vermittlung des Kalifats, der Streit beigelegt und Saʿadyah als Gaon wieder eingesetzt werden.

In Ibn an-Nadīms *Fihrist* haben Saʿadyahs literarische Aktivitäten einen gebührenden Platz erhalten: Der Bibliograph erfuhr von Saʿadyahs metaphysischer Schrift *Kitāb al-Mabādīʾ* (Buch der Axiome), seinem Kommentar zum *Sefer Yezirah* (Buch der Schöpfung), nicht aber von seinem religionsphilosophischen Werk *Kitāb al-Amānāt wa-l-iʿtiqādāt*. Außerdem wird in der Aufzählung eine Schrift mit dem Titel *Kitāb al-Amṭāl* (Buch der Sprüche) genannt und erklärt, dass diese zehn *Maqālāt* (Aufsätze) umfasse. Das oben vorgestellte *Kitāb al-Amṭāl* oder *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* (Die Suche nach der Weisheit) stimmt offensichtlich mit diesen Angaben nicht überein. Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht eruiert werden, ob an-Nadīm richtig informiert wurde, richtig verstanden hatte oder aber Saʿadyah eine weitere Schrift mit diesem Titel verfasste. Aus den Formulierungen an-Nadīms wird deutlich, dass er die jüdische Tradition nur vom Hörensagen kannte. Der ganze Abschnitt vermittelt den Eindruck, dass die Informationen mit Schwierigkeiten zusammengetragen wurden. Trotzdem sollte wohl die Bedeutung der jüdischen Schrifttradition für die Überlieferung epistemischer und normativer Gehalte aufgezeichnet werden und an-Nadīm wählte Saʿadyah als prägnanten Vertreter. Die Aufzählung der Werke Saʿadyahs beginnt mit dem *Buch der Axiome* (*Kitāb al-Mabādīʾ*), nennt weitere Schriften, die auf Bibelkommentare, Liturgie, und das Recht verweisen und endet mit dem *Buch der Passage* (*Kitāb al-ʿIbbur*), welches eine Chronik sei (*wa-huwa at-tārīḥ*), wie der Dokumentarist an-Nadīm das hebräische Wort *ʿIbbur* erklärt.²¹⁸

²¹⁸ Malter, *Saadia Gaon*, 352.

Saʿadyahs philosophisches, wissenschaftliches und traditionsbewusstes Selbstverständnis hielt ihn nicht vor der Auseinandersetzung mit tradierten Lehren, etablierten Führungsstandards und ihren Vertretern zurück.²¹⁹ Saʿadyah verstand Position zu beziehen und sich zurückzuhalten, wenn es wissenschaftlich gefordert war. Seine moral- und rechtsphilosophischen Positionen zum möglichen und unmöglichen Spektrum des menschlichen Handelns, vereint er prägnant in den Begriffen *ḡaḍab* (Zorn, im Sinn der Empörung, also auch eines Sich-Erhebens) und *zuḥd* (Zurückhaltung). Die beiden Konzepte deuten die wechselseitige Dynamik zwischen der Physis und der Metaphysik an, die Saʿadyah als seine Ethik entwirft. Es sind die Fragen an diese Lesart, welche die vorliegende Studie untersucht mit Hinblick auf Saʿadyahs Verständnis der Literatur salomonischer Weisheit.²²⁰

²¹⁹ Vgl. Malter, *Saadia Gaon*, 115-120.

²²⁰ Vgl. Leslie S.B. MacCoull, „Coptic Wisdom Poetry: The Solomon Complex redux“ in: *Oriens Christianus* 89, Wiesbaden, [2007] 2011) [86-92]; ders., *Documenting Christianity in Egypt*, Farnham: Ashgate Variorum, 2011, XVIII, 87, 90-91; MacCoull bemerkt, dass das Manuskript Berlin MS. 9287 in Verbindung zu Schriften des Origenes (185-254) stehe, er habe die drei „salomonischen“ Schriften den Wissensgebieten der Ethik (Sprüche), der Physik (Kohelet) und der Metaphysik zugeordnet. Das Manuskript sei von der Forschung auf das Jahr 1000 datiert worden, greife aber auf älteres Material zurück.

II SA'ADYAH GAONS ETHIK

Sein Wille ist für uns das Gute und das Glück, ihr beider
Haupt und Schlüssel ist die Erkenntnis.²²¹

Man nimmt an, dass auch der wahre Politiker sich vor allem anderen um die Gutheit kümmert. Denn er will die Bürger gut und gehorsam gegen die Gesetze machen [...] Denn was wir suchten, war das Gut für den Menschen und menschliche Glück.²²²

Zwei Zitate: Ersteres findet sich im *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* (Die Suche der Weisheit), die Übersetzung und der Kommentar der biblischen Sprüche von Sa'adyah Gaon und letzteres in der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles. Sa'adyah führt mit diesen Worten seinen Kommentar ein, nachdem er in wenigen Zeilen zuvor die Allmacht und das Allwissen des Göttlichen preist. Die Ziele der beiden Denker liegen nicht weit voneinander entfernt, auch wenn Sa'adyah zunächst das Erreichen des menschlichen Guts und Glücks dem Willen des göttlichen Souveräns zuschreibt, während Aristoteles diese Absicht in der staatlichen Führung sieht. Denn beide Denker antizipieren das Herbeibringen bestimmter seelischer Dispositionen in selbstbestimmten Menschen, die dem Gehorsam gegenüber den Gesetzen dienen sollen.

Es ist bekannt, dass Sa'adyah das vollkommene Glück oder die Glückseligkeit des Menschen im Jenseits verortet, während Aristoteles die betrachtende seelische Tätigkeit als höchstes Glück des Menschen im Diesseits sieht, welches dem vollkommenen Glück der Götter dennoch ähnlich ist.²²³ Die vorliegende Arbeit präzisiert Sa'adyahs Begriff der Glückseligkeit. Zusammengefasst bedeutet die Glückseligkeit für Sa'adyah die Preisung Gottes, als eine nicht körperlos gedachte Aktivität des Sich-Erhebens. Wie begründet ein philosophischer Denker wie Sa'adyah diese fantastisch-anmutende Vorstellung? Denn seine

²²¹ *Hikma*, 8; ED hat *al-faḍl* (Güte) statt *as-sa'āda* (Glück).

²²² *Nikomachische Ethik* (Gigon), 1102a10-15, 49.

²²³ Vgl. ebd., 1178b 32-33, 449.

Kenntnis über die Vielfalt natürlicher Vorgänge, Körper und natürlicher Kräfte in dieser Welt ist ausgesprochen profund. So bezeichnet David Rau Saʿadyahs Darstellung des Menschen in der zehnten *Maqāla* der *Amānāt* als „irdisches Naturwesen“, dessen Ethik als „naturhaft“ charakterisiert werden könne. Er führt die philosophische Begründung dieses Gedankens auf Saʿadyahs Begriff der individuellen „prüfenden und richtenden Kraft der Vernunft“ zurück. Diese philosophische Begründung jedoch bestimmt Saʿadyahs Auseinandersetzung mit der *Physis* in Relation zur Ethik grundsätzlicher, wie David Rau zu ahnen scheint: Saʿadyahs Begriff der Politik, als Glaube an die Tradierung, welche das Gemeinwesen garantiere, sei analog zu seinem Ethikbegriff. Die *Amānāt* böten jedoch keine deutliche Textgrundlage und sprächen Saʿadyahs Ethik die politische Ausrichtung schließlich ab.²²⁴ Dass Saʿadyah seine Ethik seinem politischen Denken entsprechend entwickelt, stützt die Aussage, seiner Ethik fehle die politische Ausrichtung, jedoch nicht. So bringt Saʿadyah in seinem Sprüche-Kommentar sein Verständnis der Intention moralischer Bildung als Ziel der politischen und religiösen Führung mit einer Frage auf den Punkt.

Wie macht man es, dass das natürlich Disponierte (*al-maṭbūʿ*) überlegtes und diszipliniertes Handeln wählt?²²⁵

In der Formulierung dieser Frage zeigen sich Saʿadyahs wissenschaftlicher Ansatz und sein Verständnis über die Stellung und das Ziel des Menschen in dieser Welt. An anderer Stelle macht er deutlich, dass der Kosmos mit seinem irdischen Mittelpunkt der Menschen wegen erschaffen wurde und dieses Zentrum Ausgangspunkt der menschlichen Aktivität und aller Erkenntnis²²⁶ ist. Das gilt auch für das moralische Urteilen und Handeln und die Einsicht in die Rechtleitung. Wenn Saʿadyahs ethischer Entwurf, trotz fragmentarischem Anschein, wie vorgeschlagen, systematisch ist, muss seine Antwort auf die Frage diese irdische Voraussetzung einschließen.

²²⁴ Vgl. Rau, *Die Ethik R. Saadjas*, 523-525.

²²⁵ *Ḥikma*, 261.

²²⁶ *Amānāt*, 145-146, 255; *Beliefs*, 180-181, 223; Siehe Kapitel 2 dieser Arbeit.

Welche irdischen Bedingungen setzt also Sa‘adyah für seinen ethischen Entwurf, um das Gute und schließlich das vollkommene Glück, zu erlangen? Welcher philosophischen Mittel und Argumente bedient er sich, um die irdischen Bedingungen des Menschen und das ihm bestimmte metaphysische Ziel in Beziehung zu setzen? Denn eine atomistische Erklärung oder die der Emanation als mögliche Begründung dieses Verhältnisses lehnt er ab.²²⁷

Mit dem Konzept des Sich-Erhebenden (*an-nāhiḍ*) präsentiert er stattdessen eine naturphilosophische und philosophisch-poetische Antwort. Dazu setzt er fünf Bedingungen, die der Mensch haben oder erwerben muss, um das Gute, die Erkenntnis und schließlich das vollkommene Glück zu erreichen. Diese fünf Bedingungen verbinden Prinzipien der physischen und psychischen menschlichen Konstitution. Nach Sa‘adyah ist deren Potenzial irdisch und metaphysisch denkbar:

Als Erstes muss er intelligent (*ḡakīyan*) sein, wobei seine angeborene Disposition (*qarīḥuhū*) für das Wissen (*li-l-‘ilm*)²²⁸ empfänglich sein muss. Darüber sagt Salomo: „Weisheit bleibt im Herzen des Einsichtigen“,²²⁹ und darüber sie zu entbehren, sagt er: „Wozu ist der Wert in der Hand des Dummen? Um Weisheit zu erwerben, obwohl er kein Herz hat?“²³⁰ Das Zweite ist die Liebe zur Weisheit (*maḥḥabat al-ḥikma*) und das Verlangen (*al-iṣṭiyāq*) nach ihr. Wahrlich, so richtet er die Augen auf das, was sie lehrt. Darüber sagt er: „Wer die Unterweisung liebt, liebt Erkenntnis.“²³¹ Über das Gegenteil sagt er: „Wer die Unterweisung in den Wind schlägt, verachtet sich selbst.“²³² Das Dritte ist, eine Lehrposition (*mawqif*) zu treffen, die sie [die Weisheit] kennt und ihm hellsichtig einen Einblick gewährt (*mabṣar yubaṣṣiruhū iyyāhā*). Darüber sagt er: „Wer mit Weisen geht, wird weise“,²³³ und über den, der es unterlässt: „Der Spötter liebt es nicht, dass man ihn rügt, zu den Weisen geht er nicht.“²³⁴ Das Vierte ist ein ausreichendes Maß an Ertrag (*al-makāsib*) und Lebensunterhalt (*al-ma‘āyīš*), sodass das Herz für sie [die Weisheit] frei ist.²³⁵

²²⁷ *Amānāt*, 46-48.

²²⁸ ED hat den Plural *li-l-‘ulūm*, der auch mit Wissenschaften übersetzt werden kann, der Singular könnte als religiöses Wissen verstanden werden, was hier eher unwahrscheinlich ist.

²²⁹ Sprüche 14,33, „Einsichtigen“ (°); die deutsche Übersetzung der hebräischen Sprüche ist der Zürcher Bibel entnommen, wenn nicht anders notiert. Das Signum (°) steht für meine Übersetzung.

²³⁰ Ebd., 17,16 (°).

²³¹ Ebd., 12,1.

²³² Ebd., 15,32.

²³³ Ebd., 13,20.

²³⁴ Ebd., 15,12.

²³⁵ Oder: sodass das Herz.

Über jenes sagte er: „Verrichte draußen deine Arbeiten“ usw.²³⁶ Das Fünfte ist eine Zeitspanne, die der Suchende der Weisheit bedarf, um jeden Teil von ihr, Wort um Wort,²³⁷ zusammenzubringen. Darüber sagte er: „Wohl dem Menschen, der auf mich hört, der Tag für Tag an meinen Türen wacht, die Pfosten meiner Tore hütet.“²³⁸ So ist derjenige glückselig (*fa-ṭūbāhu*), der Glück hatte (*su'ida*) die Fünf zu vereinen und zu vervollkommen.²³⁹

Um die Weisheit und also die Glückseligkeit zu erreichen, bedarf der Mensch (1.) der Intelligenz und einer Begabung oder Disposition, die hier als natürlich, angeboren, aber auch als erworben gedacht werden kann. Wesentlich ist, dass der Mensch über die Anlage dieser Disposition verfügen muss. Es stellt sich die Frage, ob diese Anlage von Sa'adyah als ein intellektuelles Potenzial gedacht wird, das allen Menschen zukommt, etwa zu erkennen, dass „fünzig die Hälfte von Hundert ist“. Oder meint Sa'adyah hier eine persönliche Auszeichnung der Intelligenz, welche andere Menschen überragt, wie das Verstehen der Inhalte naturwissenschaftlicher und logischer Schriften und Konzepte, die er, wie oben angemerkt, in den *Amānāt* ausdrücklich nicht weiter ausführen möchte. Sind also allgemein oder ausgesprochen intelligente Menschen gemeint? Es ist anzunehmen, dass Sa'adyah hier den intelligenten Menschen im Allgemeinen ins Auge fasst. Denn er schließt, so weit bekannt, das Erreichen der Glückseligkeit für durchschnittlich intelligente Menschen nicht aus. In Abgrenzung zum metaphysischen Bereich, welcher der Ort der Glückseligkeit zu finden sei, sieht Sa'adyah im physischen Bauplan des Universums die Voraussetzung für die menschliche Konstitution. So wird Sa'adyahs Begriff der Natur das Thema des ersten Kapitels dieser Arbeit sein.

Als zweite Bedingung (2.) nennt Sa'adyah die Liebe zur Weisheit und das Verlangen nach ihr. Bemerkenswert ist der Terminus *al-iṣṭiyāq* für das Begehren, der zugleich ein physisches und intellektuelles Verständnis antizipiert, und auch als mystische Bewegung aufgefasst

²³⁶ Ebd., 24,27.

²³⁷ ED hat zusätzlich *min al-ḥikma* (von der Weisheit).

²³⁸ Ebd., 8,34.

²³⁹ *Ḥikma*, 22.

werden kann. Saʿadyah schlägt vor, das Streben nach Wissen und Weisheit als eine Lust zu verstehen, die sich allerdings davor hütet, im Diesseits eine mystische Schau der göttlichen Präsenz zu erreichen. Wie die Erfüllung dieser Bedingung verstanden werden kann, wird im Zusammenhang der Erörterungen mit den Kapiteln 2 bis 4 der vorliegenden Arbeit klarer.

Der Mensch bedarf außerdem (3.) einer gefestigten, weisen oder „hellsichtigen“ Lehrmeinung, die vermutlich sowohl im Sinne einer realen als auch nicht realen Person mit ihrer mündlichen und/oder schriftlichen Überlieferung gedacht werden kann. Es ist davon auszugehen, dass hier sowohl die „Einblicke“ in die religiöse als auch in die weltliche Weisheit gemeint sind. Selbst wenn Saʿadyah zum Beispiel in den *Amānāt* überlieferte Wissensgehalte, die deutlich anderen Wissensgebieten entspringen, durch religiöse Schriften oder Traditionen zu begründen sucht. Seine Wortwahl, wie der Ausdruck *al-ḥabr aṣ-ṣādiq*, den er meistens, jedoch nicht nur, als „wahren Bericht“ oder als „wahre Überlieferung“ im rechtlichen Sinn versteht, verwendet er auch in der Bedeutung eines anderen überlieferten Wissens. Im Kontext dieses Ausdrucks sucht er die Aussage durch biblische Belege zu verifizieren, wonach die Ortsbewegung (*al-ḥaraka*) und das Artikulationsvermögen (*an-nuṭq*) zwei zusätzliche Sinnesvermögen der fünf bekannten Sinnesorgane seien. Zu den Belegen zählen Auszüge aus dem biblischen Buch Hiob, welche er als prophetische Stimme klassifiziert. Jedoch finden sich an dieser Stelle keine rabbinischen Textbelege. Er hält jedoch fest, dass „der wahre Bericht“ (*al-ḥabr aṣ-ṣādiq*) aus den übrigen drei Wissensarten, nämlich aus der Erkenntnis der Sinneswahrnehmung, des intuitiven Intellektes und des notwendigen Wissens, bereits von ihm deduziert wurde. Saʿadyah schreibt also die rabbinische Tradition fort, wobei er nicht „ich“, sondern „von uns“ schreibt.

Mit „uns“ meint Saʿadyah jedoch seine eigene Person als eine von den rabbinischen Gelehrten und ihrer Tradition, um die philosophischen Erkenntnisse in dieser zu verankern. Möglicherweise beabsichtigt er, sich zusammen mit anderen Rabbinern in die Tradition anerkannter Lehrmeinungen einzuschreiben, auch wenn sie nicht religiös sind. Zu nennen sind die Überlieferungen von (natur)philosophischem und medizinischem Wissen, welche

selbst bereits Wissenselemente anderer Traditionen wie die der Philosophie, integrierten. Inwiefern dieses Verständnis im Einklang mit seinen rabbinischen Zeitgenossen oder rabbinischen Schriften stand, geht über die Frage dieser Arbeit hinaus. Die Möglichkeit, dass er die interne Diskussion seines Gelehrtenkreises wiedergibt, muss nicht ausgeschlossen werden.

Im Zusammenhang mit Aussagen der Überlieferung normativen Wissens, oder anderer „wahrer Wissensgehalte“, wie die von Saʿadyah verwendeten medizinischen und (natur)philosophischen Sätze, bedient sich Saʿadyah wiederholt zweier Termini: *ḥabr* und *maḍhab*. Der erste Terminus *ḥabr* findet sich auch im *Fihrist* von an-Nadīm für die Überlieferungen philosophischer Gehalte. Hingegen verwenden die Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ den Terminus für das überlieferte normative Wissen, dessen Erkenntnis weder durch die Kognition der Sinneswahrnehmungen noch durch das Vorstellungsvermögen eingeholt werden könnte.²⁴⁰ Saʿadyahs Begriff steht in diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhang. Den zweiten Terminus *maḍhab* verwendet Saʿadyah vornehmlich in seinen *Amānāt*, nicht in der Bedeutung einer Rechtsschule, sondern einer „Denktradition“ mit bestimmten Prämissen und Prinzipien. Er bezeichnet seinen Entwurf und die anderen Lehren mit *maḍhab*,²⁴¹ welche philosophische Positionen, aber auch andere mitunter religiöse Denkrichtungen beschreiben, wie in seiner Diskussion der verschiedenen Positionen über das Entstehen der Welt.

In den *Amānāt* gibt Saʿadyah zu bedenken, dass weltliches Wissen bedingt in den Wissenskanon aufgenommen werden muss. Als Bedingungen nennt er erstens, dass dieses Wissen aus der Sinneswahrnehmung und dem deduzierten Wissen geschlossen werden müsse, und zweitens, nicht den Glaubensdogmen widersprechen dürfe. Ebenso hält er fest, dass die intellektuelle Erkenntnis „nicht ohne religiöse Führung“ bleiben solle. Der

²⁴⁰ *Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ*, 642.

²⁴¹ *Amānāt*, 37.

Wissensgewinn ist mit der eigenen intellektuellen Leistung und der religiösen Führung also nur komplementär zu denken. Dementsprechend bedenkt Saʿadyah die Führung in der intellektuellen Bildung: Sowohl in seinem Sprüche-Kommentar als auch in seinem Kommentar zum *Sefer Yezirah* führt er die Schulung über die Einführung (*Isagoge*) in die einzelnen Disziplinen – wie die Logik, die Medizin, die Astronomie – als eine Notwendigkeit an.

Letztlich wird es die Frage sein, wie die verschiedenen Quellen des Wissens, der ethischen Erkenntnis und des ethischen Handelns zuträglich sind. Was möchte Saʿadyah mit dieser hellstichtigen Position verstanden haben, außer der allgemeinen Annahme, dass es um die Vermittlung von religiösem und nicht-religiösem Wissen geht? Die Kapitel 2, 3 und vor allem das Ende des Kapitels 4 dieser Arbeit werden das Thema dieser „hellstichtigen“ Führung als Bedingung, um moralische Weisheit zu erlangen, ausführen.

Saʿadyah zählt als vierte Bedingung (4.) offensichtlich auch die materiellen Güter, wie Vermögenswerte, und weitere lebenserhaltende Dinge, wie die Nahrung, zu den Bedingungen. Wenn man ihn hier richtig versteht, werden diese jenem, erst die Freiheit geben, um sich der Suche nach der Weisheit, respektive der Erkenntnis, zu widmen. Diese Bedingung hebt er im zehnten Kapitel der *Amānāt* hervor. Das damit verbundene *a fortiori*-Argument wird im zweiten Kapitel dieser Arbeit betrachtet.

Schließlich gibt die fünfte Bedingung (5.) ein genügend langes irdisches Leben vor, um diese Erkenntnisse zu erlangen. Dieser Satz ist unmissverständlich, erkenntnistheoretisch begründbar und reiht sich unzweideutig in Saʿadyahs (natur)philosophische Argumentation ein. Das Erreichen des vollendeten Glücks auf verschiedenen Ebenen des irdischen Lebens stellt für Saʿadyah im besten Falle eine Herausforderung dar. Im kontingenten Diesseits treten ihr unweigerlich Hindernisse entgegen, wie er mit der Angabe des negativen Pendants bei allen fünf Bedingungen deutlich macht.

Soweit ein erster Überblick über die von Saʿadyah postulierten Bedingungen. Es ist Hauptaufgabe der vorliegenden Arbeit, die angenommene Systematik von Saʿadyahs

ethischem Entwurf unter Berücksichtigung der von ihm gesetzten Bedingungen zu erörtern. Für das Verständnis dieser Bedingungen und der physikalisch-metaphysischen Schnittstellen gibt die Forschung, wie oben angezeigt, wichtige Anschlusspunkte, die nun kurz ausgeführt werden.

David Rau hebt zum einen mit seiner Lesart der *Amānāt* hervor, dass Saʿadyah zwischen einer religiös und einer (natur)philosophisch begründeten Moral unterscheidet. Mit letzteren postuliert er eine natürliche Vernunft. Die Trennung dieser beiden Morallehren sei ihm abschließend, aber nicht gelungen. Jedoch habe es auch nicht Saʿadyahs Absicht gelegen, die zwei Perspektiven zu trennen.²⁴² Israel Efros berücksichtigt bei der Erforschung von Saʿadyahs Ethik den Sprüche-Kommentar. Er kommt zum Schluss, dass Saʿadyah für seine Ethik zwar den aristotelischen Gedanken aufnimmt, dass der tugendliche Habitus proportional zur Situation Anwendung findet, den des Mittelbegriffs jedoch nicht. Israel Efros führt aus: „Therefore reason must be given power over nature through exercise, until the good becomes nature“,²⁴³ und macht damit den von Saʿadyah verwendeten Gedanken der überschreibbaren natürlichen Disposition zwar eindeutig, nicht aber Saʿadyahs Terminologie der „Zweiten Natur“ (*aṭ-ṭabīʿa aṭ-ṭānīya*). Diese verweist nämlich auf zeitgenössische medizinisch-ethische und philosophische Schriften des arabischen Galen-Korpus. Eliezer Goldmans Lesung des zehnten Kapitels der *Amānāt* sieht Saʿadyahs kritische Auseinandersetzung mit den von Aristoteles diskutierten Lebensformen (*bioi*)²⁴⁴ und bezieht sich ebenfalls auf den Sprüche-Kommentar. Dabei arbeitet er im Anschluss an Haggai Ben-Shammai Saʿadyahs Begriff der Weisheit als einen vielschichtigen, auch ontischen Begriff heraus. Dabei zeigt er die von Saʿadyah verwendete Analogie von der natürlichen und seelischen Disposition des Menschen zum „Weltengebäude“ auf.²⁴⁵ Ebenso legte er Parallelen

²⁴² Vgl. Rau, *Die Ethik R. Saadjas*, 390-391.

²⁴³ Efros, „Saʿadia's General Ethical Theory“, 170 und Fußnote 12.

²⁴⁴ Goldman, „Ethical Theory of R. Saʿadiah Gaon“, 17-22.

²⁴⁵ Ebd., 14.

zwischen dem oben erwähnten stoischen Erkenntnisbegriff (*katalēpsis*), der aristotelischen Ethik und Saʿadyahs ethischem Denken nahe.²⁴⁶ Gad Freudenthal schließlich greift nochmals die Relation des Mikrokosmos zum Makrokosmos auf und stellt sie mit der wohl von Saʿadyah postulierten göttlichen Immanenz in Form der zweiten Luft²⁴⁷ in Relation, die sich an dem stoischen Konzept des *pneuma* orientiere.

Mit einer kritischen Wertschätzung dieser Aspekte folgt die Arbeit erstens der oben angeführten These, dass Saʿadyahs ethischer Entwurf systematisch auf einem spezifisch ausgewählten Spektrum an physikalischen, medizinisch-ethischen und metaphysischen Prinzipien und ihren Relationen zueinander gründet. Zweitens plausibilisiert sie, wie gemäß Saʿadyah das vorausgesetzte irdische Leben und Glück als Bedingungen für das erreichbare vollkommene Glück im Jenseits zu verstehen sind.²⁴⁸ Das zentrale Moment für diese These ist der bereits erwähnte poetisch-philosophische Begriff des Sich-Erhebenden (*an-nāhiḍ*). Dieser kann nach Saʿadyahs Verständnis die physische und metaphysische Ebene des menschlichen Ethos und Ziels methodisch mit der kritischen Adaptation des aristotelischen Bewegungsbegriffs in Relation setzen.

Die folgenden vier Kapitel erörtern die These, dass Saʿadyah einen Erkenntnisprozess konzipiert, der durchlaufen werden muss, um das von ihm behauptete vollkommene Glück im Jenseits zu erreichen. Dieses vollkommene Glück kann als Freude an einem Zustand und an einer Aktivität, nämlich der eines Sich-Erhebens, verstanden werden, die er mit seiner Kritik und Adaptation des aristotelischen Begriffs der physikalischen Bewegungen und der hippokratischen Medizinethik theoretisch stützen will. Für diesen Prozess entwirft Saʿadyah eher implizit zwei typologische Individuen: einerseits eine Person, die der Instruktion oder Führung bedarf, und andererseits eine instruierende oder führende Person.

²⁴⁶ Ebd., 10 und 26.

²⁴⁷ Gad Freudenthal, „Stoic Physics in the Writings of R. Saadia Gaʿon al-Fayyūmī and its Aftermath in Medieval Jewish Mysticism“, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 6. (1996), [113-136] 121-122.

²⁴⁸ *Amānāt*, 256; *Beliefs*, 224; *Ḥikma*, 184, 262.

Der erste Typ meint den Menschen im Allgemeinen. Er beschreibt ein Individuum, dem aufgrund seiner ihm angeborenen intellektuellen Fähigkeit, die Pflicht obliegt, zu lernen sowie bedacht und diszipliniert zu sein. Der Mensch wird eine moralische Person, indem er seine physischen und psychischen, angeborenen Dispositionen durch bewusste und aktive Wahl aktualisiert. Deren Resultat beinhaltet unter anderem das Wissen um die Gottesfurcht und den Gehorsam gegenüber bestimmten Gesetzen, welche ihn zum vollkommenen Glück im Jenseits führt. Das, selbst wenn diesem Menschen kein temporales Glück, sondern Unglück durch Naturkatastrophen, Krankheit oder anderes persönliches Leid zustoßen. Der zweite Typ adressiert das Individuum, das ebenso wie der erste Typ den Erkenntnisprozess durchläuft, aber fortfährt, methodisches wie auch philosophisches und religiöses Wissen zu studieren, um sich zu befähigen, weitere normative, inklusive ethische, Regelungen abzuleiten und anderen zu überliefern. Das so gewonnene normative Material kann für oder in anderen Personen und übereinstimmend mit ihren angeborenen oder auch erworbenen Dispositionen den Prozess der Aktualisierung auslösen. Der zweite Typ wird, übereinstimmend mit seiner persönlichen Disposition, also seiner Fähigkeit zu lernen und zu führen, nahe am Zustand der Glückseligkeit sein, wobei er, wie der erste Typ, seine Vollendung auch erst im Jenseits erreicht. Dementsprechend argumentiert Sa‘adyah wohl, dass das Streben nach ethischer Verwirklichung mit der persönlichen Disposition des Menschen übereinstimme, die wiederum das individuelle lebenslange Lernen und Studium verlange, einschließlich der damit einhergehenden Verantwortung.

Für die Darstellung der von Sa‘adyah skizzierten Prozesse von der Disposition zum vollkommenen Glück wird das Argument folgendermaßen strukturiert. Das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit wird der Konzeption und Terminologie des Begriffs der Natur nachgehen, um für die folgenden Kapitel die Erörterung von Sa‘adyahs Unterscheidung von natürlichen und nicht-natürlichen Dispositionen des Menschen vorzubereiten. Die Gegenüberstellungen seiner Texte mit solchen Schriften, die möglicherweise verfügbare und ihm bekannte Schriften waren, werden helfen, das Bedeutungsspektrum seiner Terminologie

zu klären. Dazu zählen Exzerpte aus den erwähnten Schriften von al-Isrāʿīlīs *Buch der Beschreibungen und Definitionen* und der Schrift des arabischen *Pseudo-Ammonios*. Außerdem lassen Textausschnitte aus Saʿadyahs Sprüche-Kommentar vermuten, dass ihm die aristotelische *Topik* und die *Kategorien* vorgelegen haben, wie gezeigt wird.

Dieses erste Kapitel der vorliegenden Untersuchung geht der Frage nach, welche philosophischen Prinzipien Saʿadyah anführt, um den Menschen mit seinen natürlichen Einheiten in Relation zur kosmologischen Struktur setzen zu können. Es wird vorweggenommen, dass Saʿadyah die von Aristoteles entworfenen sechs physikalischen Bewegungen für seinen Begriff der Natur kritisch verwendet. Die daran anschließenden Fragen, inwieweit die Disposition und die Aktivitäten der menschlichen Seelenvermögen unter den Begriff der Natur fallen und des Weiteren, ob und in welcher Weise sie mit der kosmologischen Struktur verbunden sind, werden in den übrigen Kapiteln aufgenommen.

Das zweite Kapitel wird Saʿadyahs Ziele dieses Prozesses skizzieren, namentlich seine Begriffe des Wissens, der Weisheit und des Glücks, die am Schluss der Arbeit nochmals aufgenommen werden. Daraufhin werden in Übereinstimmung mit der Annahme, dass Saʿadyah für die Verwirklichung des ethischen Potenzials von zwei abstrakten Individuen ausgeht, zuerst die seelischen Vermögen vorgestellt und dann zwei von Saʿadyah verwendete rhetorische und poetische Strategien beschrieben. Es wird dargelegt, dass Saʿadyah den biblischen Texten bestimmte rhetorische Strukturen abgewinnt, die das ethische Streben evozierten. In dem Rahmen werden Saʿadyahs Begriffe des Vorstellungsvermögens mit der Imagination (*tawahhum*) und der Täuschung (*wahm*) erörtert.

Das dritte Kapitel beschreibt, wie Saʿadyah mit seiner Übersetzung der biblischen Sprüche, seinem Kommentar dazu den Begriff einer verwirklichten ethischen Person etabliert, den er in den poetisch-philosophischen Terminus des Sich-Erhebenden (*an-nāhiḍ*) fasst. Mit dieser Metapher integriert Saʿadyah naturphilosophische, epistemologische und metaphysische Aspekte seiner Ethik. Außer dem Sprüche-Kommentar werden seine *Amānāt* und andere Texte seiner Zeit auf den Begriff des Sich-Erhebenden befragt. Dazu gehören die

neuplatonische Schrift *Theologie des Aristoteles* und al-Fārābīs Schrift *Taḥṣīl as-saʿāda* (Das Erlangen des Glücks).

Das letzte Kapitel wird Saʿadyahs Begriff der ethischen Verwirklichung vertiefen. Es geht um die Bedeutung des Terminus „die zweite Natur“ (*aṭ-ṭabīʿa aṭ-ṭānīya*) in Saʿadyahs Sprüche-Kommentar. Die konzeptuelle Nähe dieses Terminus zu der erwähnten arabischen Galen-Epitome muss erwähnt und erörtert werden. Es geht allerdings über den Rahmen dieser Arbeit hinaus, die hier angedeutete Spur zu dem weiteren galenischen Korpus und den stoischen Aspekten zu berücksichtigen. Dies muss in einer separaten Forschungsarbeit aufgegriffen werden. Hingegen wird die medizinisch-ethische Perspektive durch eine Gegenüberstellung von Saʿadyahs Text über die fünf Bedingungen, um Weisheit zu erlangen, mit dem Text *Nomos* aus dem hippokratischen Korpus herausgestellt. Dieser kurze Text des *Nomos* hat bereits in Saʿadyahs Zeit Eingang in die arabische Tradition gefunden. Mit Rückblick auf die Befunde dieser Arbeit wird das letzte Kapitel Saʿadyahs Konzeption des vollendeten Glücks nochmals aufgreifen und damit abschließen.

1. NATUR

Saʿadyah entwickelt seinen Begriff der Natur methodisch. Er adaptiert für die Aussagen über die Wirklichkeit der Welt, die zehn aristotelischen Kategorien²⁴⁹ und die aristotelische Klassifikation der sechs physikalischen Bewegungen. Entgegen neueren Studien über den Begriff der Bewegung bei Ibn Sīnā (gest. 1037) und anderen arabischsprachigen Philosophen²⁵⁰ hat die Forschung über Saʿadyahs Denken die Kategorie der Bewegung bislang kaum oder nur implizit thematisiert. Josef Guttman diskutiert zum Beispiel Saʿadyahs Position über die kreisende Bewegung des kosmischen Feuers.²⁵¹ Er notiert jedoch nicht, wo zu erwarten wäre, dass Saʿadyah die [Orts-]Bewegung (*ḥaraka*) und das rationale und artikulierende Vermögen (*nuṭq*) als zwei zusätzliche innere Sinne zu den üblicherweise genannten fünf Sinnen zählt.²⁵² Gyongyi Hegedus bemerkt, dass Saʿadyah nicht den Intellekt (*ʿaql*), sondern mehrheitlich den Terminus *nuṭq* im Kontext seiner Seelenkonzeption nennt und, dass dies mit Saʿadyahs Unsicherheit darüber einherginge, wo er das Denkvermögen zu verorten habe.²⁵³

Dieses erste Kapitel erörtert Saʿadyahs Begriff der Natur und stellt ihn in Verbindung zu den von ihm adaptierten aristotelischen physikalischen Bewegungen. Es geht Saʿadyahs Terminologie für die Wörter Natur, natürliche Disposition und seine Ontologie nach und

²⁴⁹ Die Forschung zu Saʿadyah berücksichtigte bislang mehrheitlich die zehn aristotelischen Kategorien, um Saʿadyahs wissenschaftlichen/philosophischen Ansatz herauszustellen, wie bei Rosenblatt, *Beliefs*, xv; dagegen implizierte Rina Drory wohl die qualitative Veränderung als eine Form der Bewegung, bei ihrer Darstellung von Saʿadyahs Verständnis des Wissens als sich veränderbarer akzidentieller Zustand, vgl. dies. „The Hebrew and the Arabic Introductions of Saadya Gaon’s *Sefer Ha-Eguron*“, 14.

²⁵⁰ Es seien hier zwei Arbeiten genannt: Ahmed AQ, „The Reception of Avicenna’s Theory of Motion in the Twelfth Century“, *Arabic Sciences and Philosophy*. 2016;26(2):215-243; Hasnawi A., „The Definition of Motion in Avicenna’s Physics“, *Arabic Sciences and Philosophy*. 2001;11(2):219-255; Eine kurze, aber für diese Arbeit wichtige Auseinandersetzung und Kritik bei al-Rāzī (9. Jhdt.) über die Differenzierung von natürlichen, erzwungenen und willentlichen Bewegungen bei Aristoteles, findet sich in: Peter Adamson, *Al-Rāzī*, New York, NY: Oxford University Press, 2021, 52-53.

²⁵¹ Jacob Guttman, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1882, 38-40.

²⁵² vgl. ebd., 22-23. Bezüglich Abraham Ibn Daud stellte Guttman eine Differenz zwischen natürlichen und seelischen Bewegungen heraus, vgl. ders., *Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud aus Toledo*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1879, 57. Die zwei zusätzlichen Sinne werden in Kapitel 2 dieser Arbeit erörtert.

²⁵³ Hegedus, Saadya Gaon. The double path of the mystic and the rationalist, 91.

schlägt dabei mögliche Quellen für sein Denken vor. Das Unterkapitel „Das Sein/Entstehen und das Vergehen“ (*al-kawn wa-l-fasād*) präsentiert zwei von ihm bezeichnete Bewegungsarten in Verbindung mit dem von ihm vertretenen Glaubensdogma des Schöpfungsaktes *ex nihilo*. Dabei werden seine Entwürfe der Weltentstehung berücksichtigt. Der erkenntnistheoretische Bezugsort für ethisches Handeln ist eine zugleich statisch und nach gleichem Muster in sich verändernde irdische Sphäre, wie das Resultat von Sa‘adyahs Argumentation zeigt. Damit postuliert er, die Möglichkeit, dass der Mensch moralisch richtiges Handeln erkennt, aber auch eine ihm gesetzte Grenze.

Im zweiten Kapitel über die Erkenntnis und den Seelenbegriff wird das Bewegungspaar des Wanderns und der Ruhe (*an-nuqla wa-l-sukūn*) besprochen, die gemäß Sa‘adyah die qualitativen Veränderungsprozesse beschreiben.²⁵⁴ Wie Aristoteles, versteht er, dass diese Prozesse nur mittelbar zur Veränderung von erkenntnistragenden seelischen Zuständen beitragen.

Das dritte Begriffspaar, das Mehren und Schwinden (*al-rubūw wa-l-idmihāl*), schreibt Sa‘adyah den quantifizierbaren Veränderungen zu. Er will wohl mit diesem physikalischen Prozess das von ihm entworfene Equilibrium zwischen Geist, Körper und dem Normativ integrieren. Das, um individuelle und gemeinschaftliche Veränderungsprozesse zu plausibilisieren. Diesem Komplex widmet sich das vierte Kapitel mit der Referenz zur medizinisch-ethischen Literatur. Doch nun zuerst zum terminologischen Aspekt seines Naturbegriffs.

1.1 TERMINOLOGIE

Sa‘adyahs arabische Terminologie²⁵⁵ für „Natur“, wie *ṭabī‘a* und *ṭab‘*, gibt Hinweise auf seine

²⁵⁴ *Ḥikma*, 201.

²⁵⁵ In den beiden Hauptquellen dieser Arbeit, dem *Ḥikma* und den *Amānāt*; zur arabischen Terminologie, siehe Andreas Lammer, *The elements of Avicenna's physics: Greek sources and Arabic innovations*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, 125-134 [Physik II.1. 192b14, 192b18f., 192b20-23]; Dag Nikolaus Hasse und Amos Bertolacci, *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018.

Naturkonzeption. Seine Texte zeigen eine differenzierte Handhabung dieser Begriffe.²⁵⁶ Es legt die Vermutung nahe, dass Saʿadyah sein philosophisches und vor allem sein moralphilosophisches Denken auch mit Prinzipien der aristotelischen Naturphilosophie begründet.

Der erste Terminus *ṭabīʿa* (pl. *ṭabāʿi*) steht in den Schriften Saʿadyahs stets in Verbindung mit sichtbaren und beobachtbaren Bewegungen und Zustandsveränderungen der vier natürlichen Elemente Feuer, Erde, Wasser und Luft und den aus ihnen zusammengesetzten Körpern. Erwartungsgemäß findet sich *ṭabīʿa*, als Bezeichnung natürlicher Körper, mehrheitlich in der ersten *Maqāla* der *Amānāt* und damit im Rahmen der Auseinandersetzung mit verschiedenen Entwürfen über das Entstehen der körperlichen Dinge. Saʿadyah verteidigt seine These,²⁵⁷ dass alles, was existiert, ausgenommen der

²⁵⁶ Vgl. S. Nomanul, „Ṭabīʿa“, in: *Et*²; Hingegen unterscheidet sein Zeitgenosse al-Ašʿarī (gest. 932) zum Beispiel kaum zwischen den beiden Termini. Der Begriffs *qudra* (menschliches Vermögen zu Handeln als Attribut) bei al-Ašʿarī im Unterschied zum aristotelischen Begriff *dynamis* (zu aktualisierendes Vermögen), siehe Richard M. Frank, „The Structure of Created Causality According to Al-Ashʿarī“, in: ders. und Dimitri Gutas, *Early Islamic Theology: The Muʿtazilites and Al-Ashʿarī*, Ashgate Variorum, [1966] 2007, 13-75; Für den Wandel der Ašʿarīya von der klassischen Zeit ihres Begründers, die auf Grundlage eines atomistischen Zugangs und der Einheit Gottes die Position einer desintegrativen menschlichen Natur vertrat, im Gegensatz zu einem „Physikalismus“ späterer Vertreter, wie al-Ġazālī, vgl. Shihadeh, *The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 117; auch spätere Denker der Ašʿarīya, wie etwa al-Baghdādī und al-Juwaynī argumentieren gegen die Natur oder ihre Kräfte als Ursache für das Entstehen, etwa des Embryos, somatischer und psychosomatischer Veränderungen, vgl. ders. „Classical Ashʿarī Anthropology: Body, Life and Spirit“, *Muslim World*, vol.102 issue 3-4 (2012), [433-477] 438, 445.

²⁵⁷ Aufgrund der von ihm gesetzten vier Prämissen, der Endlichkeit (*nihāyāt*), die Verbindung der Teile und der Zusammensetzung der einzelnen Stücke (*ḡamʿ al-aḡzāʾ wa-tarkīb al-fuṣūl*), der Akzidenzien (*al-aʿrāḍ*) und der Zeit (*az-zamān*) grenzt Saʿadyah seine Position gegen zwölf von ihm dort beschriebenen Ansätzen oder Denkschulen (*maḍāhib*) ab. Diese können die nicht eindeutig einem philosophischen Gebäude zugeordnet werden. Die Forschung verbindet Saʿadyahs Argumentation in diesen zwölf Darstellungen mit verschiedenen Traditionen, allerdings partiell nicht unumstritten. Jakob Guttman (1882) verweist u. a. auf Platons Schöpfungstheorie (35), auf verschiedene Prinzipien der aristotelischen Physik (36-38) und auf Leukipp und Demokrit für die Annahme von vielen Welten (36f.); Herbert Davidson (1967) argumentiert, dass Saʿadyah Plotins Emanationslehre ablehnt (85) [Wobei zum Beispiel Moise Ventura diese Lehre in Saʿadyahs Darstellung einer hinduistischen Tradition zuschreibt, vgl. ders., *La Philosophie de Saadia Gaon*, 125] und Aristoteles' Axiom der Ewigkeit der Welt anhand Philoponos' Beweisen für die Schöpfung (1969, 363-369) kritisierte; Gad Freudenthal (1996), verbindet Saʿadyahs Erörterung des fünften Elementes mit Aristoteles (126), die der Kreisbewegung des Feuers mit Philoponus (127) und die der akzidentiellen Bewegung von natürlichen Elementen mit der stoischen Philosophie (128); Gyongyi Hegedus (2013) gibt an, dass Saʿadyah der biblischen Person, als Autor des *Sefer Yezirah*, philosophische Positionen eines Neo-Pythagoreers zuschrieb (38); und Peter Adamson (2016) stellt für Saʿadyahs Erörterung der Annahme von vielen Welten die Epikureer heraus (84-85), um einige Autoren und Textstellen zu nennen.

Schöpfer, in der Zeit hervorgebracht wurde, was auch der Titel *Fī anna al-mawǧūdāt maḥdūṭatan* (Darüber, dass alle existierenden Dinge [in der Zeit] erschaffen wurden) der ersten *Maqāla* angibt. Zwei weitere Häufungen des Terminus *ṭabīʿa* als Bezeichnung natürlicher Körper erscheinen a) bei der Begründung der Prophetie, die durch Wunder, genauer gesagt widernatürliche Geschehnisse oder Zeichen, legitimiert²⁵⁸ wird, und b) im Kontext der natürlichen Konstitution des Menschen und seinem möglichen Spektrum an Wissen und Erkenntnis.²⁵⁹

Doch während *ṭabīʿa* als Bezeichnung natürlicher Körper und ihrer sichtbaren Bewegungen eher selten zur Anwendung kommt, finden sich die Termini *ṭabʿ*, pl. *ṭibāʿ*, welche eine natürliche Disposition der natürlichen Körper und wiederholt die der Lebewesen (*ḥayawān*) bezeichnen, ungleich häufiger²⁶⁰

Warum aber bedient sich Saʿadyah dieser konzeptuellen Differenz von Natur? Ist sie nicht angesichts der göttlichen Allmacht und Allwissenheit überflüssig oder gar dumm, wie al-Anṣārī, ein Vertreter der Ašʿariya, hundert Jahre nach Saʿadyahs Lebenszeit behaupten wird?²⁶¹ Oder begreift Saʿadyah Natur als metaphysische Kraft, die dem Entstehungs- oder Schöpfungsprozess entsprang, wie neuplatonische Denker, wie etwa der Autor der *Uṭūlūǧīya Aristāṭālīs*²⁶² entwerfen? Oder ist die hier herausgestellte Differenz des Naturbegriffs, wie bereits angemerkt, ein Zeichen dafür, dass Saʿadyah sich des aristotelischen Begriffs der

²⁵⁸ Diese Legitimation prophetischer Sätze durch widernatürliche Geschehnisse ist kein Selbstverständnis und wird von früheren Rabbinen abgelehnt, während der Karäer al-Qirqisānī und spätere Rabbiner, wie Samuel ben Hofni, dieses ebenfalls postulieren.

²⁵⁹ *Ḥikma*, 245-251, das sind die Kommentare zu den Sprüchen 30, 3-4.

²⁶⁰ Im *Ḥikma* EQ: *ṭabīʿa* (3) pl. *ṭabāʿiʿ* (0) *ṭabīʿi* (2, inkl. fem.), hingegen *ṭabʿ* (100, davon 50 im Vorwort) pl. *ṭibāʿ* (0); Im *Ḥikma* ED: Es gibt im Vorwort eine Abweichung (49), der übrige Text des Kommentars wurde nur punktuell verglichen; Im *Amānāt*: *ṭabīʿa* (5), pl. *ṭabāʿiʿ* (21) und adjektivisch *ṭabīʿi* (9), hingegen *ṭabʿ* (32) pl. *ṭibāʿ* (1); Elvira Wakelnig kam zu ähnlichen Ergebnissen für frühe Übersetzungen griechischer Terminologie, vgl. diess., „Translation as Interpretation: Translating Galen’s Polysemous Term *Physis* into Arabic“, *Medieval World, Comparative and Interdisciplinary Studies*, Vol. 11, *Ideologies of Translations*, I (2020), [60-116] 63.

²⁶¹ Aymann Shihadeh, „Classical Ashʿarī Anthropology: Body, Life and Spirit“, *The Muslim World*, vol. 102 issue 3-4 (2012), [433-477] 460.

²⁶² Badawī, *Plotinus Apud Arabes*, 87.

Natur als inneres Prinzip von Bewegung und Ruhe bedient?²⁶³ Seine Antwort zeigt eine Synthese dieser aufgeworfenen Fragen.

Zuerst zur Vermutung, dass Saʿadyah dem aristotelischen Begriff gleich eine innere natürliche Disposition von natürlichen Körpern annimmt. In Saʿadyahs Texten finden sich viele Beispiele. Er beschreibt die Bewegung und Laufbahn des Mondes,²⁶⁴ das Brennen und die Rauchentwicklung des Feuers,²⁶⁵ das Hinabfließen des Wassers und die Sterblichkeit oder Auszehrung des tierischen oder des menschlichen Körpers.²⁶⁶ Diese können beobachtet und also beschrieben und erkannt werden und damit, auf ihre natürliche Disposition verweisen.²⁶⁷ Diese Perspektive beschreibt Saʿadyahs Überlegungen über die natürliche Disposition des Menschen im Zusammenhang mit der von ihm geforderten moralischen Verantwortlichkeit oder Verpflichtung zu.

Als Vergleich zu Saʿadyahs Naturbegriff ist ein Blick auf Ishāq al-Isrāʾīlīs Naturkonzeption hilfreich. Al-Isrāʾīlīs *Book of Definitions*²⁶⁸ vereint metaphysische und naturwissenschaftliche Perspektiven auf die arabische Terminologie für die Natur. Es zeigt dessen Bedeutungsspektrum in der vorhandenen arabischen Literatur des zehnten Jahrhunderts auf, das sich bereits bei al-Kindī²⁶⁹ abzeichnet. Al-Isrāʾīlīs Text dient als

²⁶³ *Physik*, 192b20–23; vgl. Istvan Bodnar, „Aristotle’s Natural Philosophy“, *Stanford*, Archiv Ed., Frühling 2018.

²⁶⁴ *Amānāt*, 18.

²⁶⁵ *Amānāt*, 17.

²⁶⁶ *Amānāt*, 288.

²⁶⁷ Wobei die natürliche Ordnung oder der Plan (*al-rasm al-ṭabīʿī*) des Kosmos mit seinen Formen und Bewegungen nur mittels wissenschaftlicher Disziplinen erschlossen werden kann, so wie gemäß Saʿadyah die fünf verschiedenen Bewegungen der Umlaufbahn des Mondes nur mittels der Geometrie bestimmt werden können, vgl. *Amānāt*, 17.

²⁶⁸ Hirschfeld, „The Arabic Portion“, 689–693; Altmann und Stern, *Isaac Isrāʾīlī*, 3–78; Freudenthal und Stern, „The Hebrew Versions of Isaac Israeli’s Book of Definitions and Book on Spirit and Soul“, 11–75.

²⁶⁹ Nur von al-Kindī (gest. ca. 252/866) ist ein ähnliches Werk mit dem Titel *Risāla fī Ḥudūd al-ašyāʾ wal-rusūmihā* (Über die Definitionen und Beschreibungen der Dinge) überliefert. Gerhard Endress und Peter Adamson bemerken, dass al-Isrāʾīlīs Schrift von al-Kindīs abhängt (*PhidīW*, 103); jedoch zeigt al-Isrāʾīlīs Text über den Begriff der Natur eine ungleich ausführlichere Darlegung des Begriffs. Beide unterscheiden zwischen den Aussagen über die Natur bei den Philosophen und Hippokrates. Indes erwähnt al-Kindī weder die vier Elemente noch die sechs kategorialen Bewegungen, bezeichnet aber bei den Philosophen das, was den Weg zur Ruhe

hermeneutisches Mittel, um Saʿadyahs Begriff der Natur genauer zu bestimmen. Aufgrund ihres denkbaren Diskurs,²⁷⁰ kann davon ausgegangen werden, dass Saʿadyah diese Überlegungen Ishāq al-Isrāʿīlīs kannte.

Die Natur (*aṭ-ṭabīʿa*) ist ein Homonym (*ism muštarak*), die ausgesagt wird über (1) die Kreatur(en) (*ḥalq*) und über (2) jedes natürlich disponierte Ding (*maṭbūʿ*), das durch eine Natur individuiert wird (*bi-ṭabīʿa maḥṣūṣ*), und es wird ausgesagt (3) über die Chemischen [Elemente], ich meine die Temperamente (*al-aḥlāt*), das Blut (*ad-dam*), die beiden Gallensäften (*al-mirratain*) und den Auswurf (*al-balġam*)²⁷¹. Und [Natur] wird auch ausgesagt über (4) die Sphäre und die sphärische Kraft (*al-falak wa-ʿalā al-quwwa al-falakīya*), die der Schöpfer (*al-bārīʿ*) – gepriesen und erhaben sei er – in der Natur (*aṭ-ṭabīʿa*) arrangierte und mittels der er/sie die Macht hat, auf das Entstehen und Vergehen (*al-kawn wa-l-fasād*), das Mehren und das Schwinden (*al-rubūw wa-l-iḍmiḥlāl*) und die [Orts-]Bewegung und die Ruhe (*ḥaraka wa-sukūn*) Einfluss zu nehmen. Deswegen die Definition der Alten (*al-awāʾil*)²⁷² bezüglich ihres Propriums (*ḥāṣṣatahā*), die sagten: Die Natur ist eine Bewegung (*ḥaraka*) von der Ruhe (*sukūn*) aus und eine Ruhe von einer Bewegung aus. Und der Philosoph definierte sie von ihrem Wesen her (*min ḍātiḥā*) und sagte: Die Natur ist eine [sphärisch-] körperliche Kraft (*quwwa ġismīya*), die in den Köpern [der Tiere und Menschen] (*al-abdān*) durch die Vermittlung der Sphäre (*al-falak*) zwischen der Seele und den materiellen Körpern (*al-aġrām*) entsteht. Er wollte mit ‘eine körperliche Kraft’ (*quwwa ġismīya*) ‘eine sphärische Kraft’ (*quwwa falakīya*) sagen, daher sagte er [sphärisch-]körperliche (*quwwa ġismīya*) und nicht [irdisch-]körperliche Kraft (*quwwa ġirmīya*). Und Platon definierte sie von ihrer Tätigkeit/i ihrem Effekt her (*fiʿlihā*), indem er sagte: Die Natur (*aṭ-ṭabīʿa*) ist eine weise Substanz aufgrund der durch die Kunst wirkenden künstlerischen Mittel (*ṣanʿat al-ālālāt al-masnūʿa*). Und die herausragende [Definition] ist die des Hippokrates, der mit einer physikalischen Aussage (*qawl ṭabīʿī*), die zwischen der Natur und der Seele unterscheidet, sagt: Die Natur (*aṭ-ṭabīʿa*) ist der Beginn (*ibtidāʿ*) einer Bewegung (*ḥaraka*) von innen, eine Stärkung (*taqwīyatan*) für die Körper [der Lebewesen] (*li-l-abdān*) und eine Disposition (*muḥaiyʿtan*) für ihr Wohlergehen (*maslahatihā*) von der Nahrung und anderen Dingen und eine Abwehr (*al-dāfiʿa*) der Leiden (*al-āfāt*) mit Rücksicht auf das Leistungsvermögen (*al-ṭāqa*) und die Möglichkeit (*al-imkān*). Und die

zurücklegt, eine Natur und bei Hippokrates dieses als „die Bewegung der Seele“, vgl. Muḥammad Abd al-Hadi Abū Ridāh, *Risāʾil al-Kindī al-falsafīya*, 179; Ferre und Veit, „The Textual Traditions of Isaac Israeli's Book on Fevers in Arabic, Latin, Hebrew, and Spanish“, 309-34, 1, 3-4. Für Parallelen zwischen al-Fārābī und al-Isrāʿīlī, siehe Alon, Ilai und Abū-Naṣr Muḥammad Ibn-Muḥammad al-Fārābī (2002): *Al-Fārābī's Philosophical Lexicon II*, Cambridge: Gibb Memorial Trust, 236. (hiernach *Lexicon I* und *Lexicon II*)

²⁷⁰ Vgl. Malter, *Saadia Gaon*, 48.

²⁷¹ Die englische Übersetzung von Miklos Stern gibt auf Grundlage hebräischer Manuskripte danach die Beschreibung der vier Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde an, siehe Altmann und Stern, *Isaac Israeli*, 50.

²⁷² Ebd., „the ancient philosophers“.

Seele (*an-nafs*) ist der Beginn einer Bewegung von außen, die auf die Körper [der Lebewesen] (*al-abdān*) ihr Licht und Glanz ausfließen lässt, was sie zu sich-selbstbewegendem sinnlichem Leben (*ḥayyatan mutaḥarrikatan ḥasāsatan*) werden lässt.²⁷³

Zuerst fällt auf, dass Ishāq al-Isrāʿīlī konzeptuell, nicht aber terminologisch, zwischen dem natürlichen Körper und der natürlichen Disposition unterscheidet. Er verwendet durchgängig den Terminus *ṭabīʿa*.²⁷⁴ Al-Isrāʿīlī scheint hier die verschiedenen Aussageformen der Natur additiv vereinen und harmonisieren zu wollen: Dazu zählen alle erschaffenen Kreaturen, eine individualisierende natürliche Disposition, die vier Körpersäfte und die himmlischen Sphären oder Emanationen mit den angeführten Definitionen der Vorsokratiker, des Philosophen, womit Aristoteles gemeint ist, Platons und Hippokrates. Dabei zeichnet al-Isrāʿīlī die physikalische Definition der Natur von Hippokrates aus. Hier stimmen Saʿadyahs Ausführungen über die natürliche und erworbene Disposition des Menschen überein.²⁷⁵ Außerdem verwenden beide in gleicher Bedeutung den Begriff des natürlich disponierten Lebewesens (*maṭbūʿ*)²⁷⁶ und das Verständnis der Natur im Sinne der Körpersäfte.²⁷⁷ Saʿadyahs Begriff der Natur grenzt sich aber auch ab.

Um Saʿadyahs Begriff der Natur weiter einzugrenzen, wird vorgeschlagen, jene von al-Isrāʿīlī beschriebene aristotelische Position näher zu untersuchen. Es ist möglich, dass es sich um eine pseudo-aristotelische Schrift handelt, die auch mit der neuplatonischen Schrift

²⁷³ Hirschfeld, „The Arabic Portion“, 690; Altmann und Stern, *Isaac Israeli*, 51-52.

²⁷⁴ Stern verweist auf Parallelstellen über den Begriff der Natur in anderen Werken von Ishāq Isrāʿīlī und auf solche von späteren Denkern, wie Ibn Ezra und der Schrift *Ġāyat al-Ḥakīm*, siehe, ebd., 51-52; al-Kindī definiert Natur (*ṭabīʿa*) zuerst mit folgendem Satz: „Die Natur (*at-ṭabīʿa*): das beginnende Prinzip (*ibtidāʿ*) einer Bewegung (*ḥaraka*) und einer Ruhe von einer Bewegung. Und sie ist die erste Bewegung der Seele“, Yaʿqūb Ibn-Ishāq al-Kindī und Muḥammad ʿAbd-al-Hādī Abū-Rīda, *Rasāʾil Al-Kindī Al-falsafīyya*, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1950, 165. An anderer Stelle (ebd., 179) führt er in abweichender Terminologie von Isrāʿīlī an, dass die Philosophen die erste Materie (*hayulā*), die Form (*ṣūra*) und das Wesen (*dāt*) eines jeglichen natürlichen Dinges, den Weg oder die Methode (*ṭarīq*) zur Ruhe und die leitende Kraft der natürlichen [himmlischen?] Körper (*al-quwwa al-mudabbira li-l-aḡsām*) Natur (*ṭabīʿa*) nennen. Er nannte auch Hippokrates mit vier Bedeutungen der Natur: den Körper des Menschen (*badan al-insān*), die äußere Gestalt (*ḥaiʿa*) ohne die des Menschen, die leitende Kraft des Körpers (*al-quwwa al-mudabbira*) und die Bewegungen der Seele (*ḥarakāt an-nafs*).

²⁷⁵ Dazu ausführlicher im vierten Kapitel.

²⁷⁶ *Ḥikma*, 261.

²⁷⁷ *Ḥikma*, 267; *Amānāt*, 316-317.

Uṭlūḡīya Aristātālīs in Verbindung gebracht wird, welche al-Isrāʿīlī vorgelegen hat.²⁷⁸ Saʿadyah lehnt das Modell der Emanation für die Erschaffung der Dinge und der Welt ab,²⁷⁹ während al-Isrāʿīlī dieses als Teil seiner Naturkonzeption beschreibt. So gehe die Natur als Sphäre aus davorliegenden seelischen Sphären hervor und werde dann zwischen Körper und Seele im Menschen wirksam. Ähnlich gibt die ins Arabische übersetzte Schrift *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios*, den kosmologischen Ort der Natur als Emanation nach der „Welt“ der Seele an. Wobei dort der Gedanke der Emanation mit Pythagoras’ persönlichem Erlebnis dieser Sphären oder „Welten“ beschrieben wird.

„Pythagoras hatte erwähnt, dass er mit eigenen Augen gesehen habe und dass er aufgestiegen sei, bis er die Luft, die Welt der Natur, die Welt der Seele und (schließlich) die Welt des Intellekts erreicht habe. (6) Da habe er all die Formen, Schönheit, Pracht und Lichter geschaut, die in ihnen sind.“²⁸⁰

Diese neuplatonisch gefärbte Darstellung der Natur schließt sich an al-Isrāʿīlīs Position an, entfernt sich jedoch von Saʿadyahs Verständnis, wie oben die Textbeispiele mit seiner Adaption der physikalischen Bewegungen zeigten. Saʿadyahs und al-Isrāʿīlīs Positionen stimmen zwar im kosmologischen Denken mit der in der Natur wirkenden Kräfte in Form von verschiedenartigen Bewegungen überein. Saʿadyah jedoch versteht den Kosmos als eine Einheit, die den himmlischen und den irdischen Bereich umfasst, und nicht als eine emanierende himmlische Sphäre. Er begreift diesen Körper aus den vier Naturen (*ṭabāʿi*) oder Elementen (*ʿanāšir*)²⁸¹, nämlich der Erde, dem Wasser, der Luft und dem Feuer, die wiederum materiell und nicht sphärisch oder geistig verstanden werden, zusammengesetzt.²⁸² Al-Isrāʿīlī

²⁷⁸ Vgl. Altmann und Stern, *Isaac Israeli*, 44, 95, 170; Altmann verweist auf eine weitere neuplatonische und pseudo-aristotelische Schrift, welche die mittelpersische Version einer Legende von Buddha wiedergibt, und aus dem Griechischen auch ins Arabische (*Bilawhar wa-Yūdāsa*) übertragen wurde; auch Peter Adamson nennt weitere Quellen, die der Autor der *Theologie des Aristoteles* bezüglich der Frage nach der Wirklichkeit göttlicher Attribute, verwendet hat, vgl. ders., *The Arabic Plotinus: a philosophical study of the „Theology of Aristotle“*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017, 155-170.

²⁷⁹ *Amānāt*, 46-48.

²⁸⁰ Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios*, 94-95.

²⁸¹ Al-Isrāʿīlī verwendet *iṣṭaqisāt* (Elemente).

²⁸² *Amānāt*, 71-72.

jedoch schreibt dem kosmischen Körper mit seinen höher gelegenen geistigen Emanationen ein fünftes Element zu, was Saʿadyah im Zusammenhang mit der von ihm angeführten achten Lehre oder Schule (*maḍhab*) über das Entstehen der Dinge in den *Amānāt* zu widerlegen sucht. Doch Saʿadyah scheint dort nur gegen die Existenz eines fünften Elementes oder einer fünften Natur zu argumentieren, welche in ihrer Essenz den anderen vier Elementen gleich wäre. Denn weder Saʿadyah noch die von ihm dargestellte achte Schule scheinen, die von ihm bezeichnete, fünfte Natur als eine himmlische Sphäre gedacht zu haben. Was plausibel wäre, wenn davon auszugehen ist, dass Saʿadyah sich dort mit dem von Aristoteles entworfenen fünften Element auseinandersetzt. Vielmehr begründet Saʿadyah seine Ablehnung dieser Konzeption der fünften Natur damit, dass „unsere Auffassungsgabe“ (*idrākunā*),²⁸³ also die der Menschen, auf Dinge beschränkt sei, die aus den vier Elementen bestehen. Dies nämlich, solange die Menschen nicht über etwas von dieser fünften Natur verfügen, was diese Schule jedoch nicht behauptete.²⁸⁴

Mit dieser Kritik und Argumentation bleibt jedoch eine solche existierende fünfte Natur (*aṭ-ṭabīʿa al-ḥāmisa*) grundsätzlich möglich, was Saʿadyah allerdings nicht explizit macht. Saʿadyah räumt ein, dass die Menschen selbst über etwas von dieser fünften Natur verfügen könnten. Diese fünfte Natur könne sich der menschlichen Erkenntnis entziehen, wenn die Menschen nur aus den anderen vier Elementen eine Komposition bilden,²⁸⁵ könnte ergänzt werden und Saʿadyah indirekt einwenden. Möglich ist auch, dass Saʿadyah hier eine göttliche Wirksamkeit im irdischen Bereich zu fassen sucht, wie Gad Freudenthal herausstellt, und diese als fünfte Natur bezeichnet. Sein Einwand gilt dann „nur“ diesem weiteren Element, das den Kosmos konstituiere. Und damit bleibt aber ein fünftes Element außerhalb des Kosmos grundsätzlich denk- oder vorstellbar, jedoch von den menschlichen Möglichkeiten her nicht erkennbar.

²⁸³ *Amānāt*, 60.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ *Amānāt*, 58-60.

Damit kann folgender Aspekt von Saʿadyahs Naturverständnis bestimmt werden: Er schreibt einem natürlichen Körper eine ihm inhärente Disposition zu, die durch die sichtbaren Bewegungen des Körpers erschlossen und als regulative Kräfte, wenn nicht als Gesetzmäßigkeiten, verstanden werden. Dieses Verständnis schließt sich al-Isrāʿīlīs genannten kategorialen Bestimmungen der Bewegung an. Der Unterschied liegt darin, inwiefern diese Disposition dem natürlichen Körper von innen her oder außen zukommt. Diese Überlegung trennt die (natur-)philosophischen Ansätze der beiden Denker. Al-Isrāʿīlī lässt im Rahmen seines neuplatonischen Ansatzes, der emanierenden sphärischen Vermögen, die natürliche Disposition den Körpern von außen zukommen, während Saʿadyah für die Konstitution des Menschen bemerkt, dass der menschliche Körper und seine Seele zugleich und miteinander erschaffen wurden. Die damit einhergehende natürliche wie auch seelische Disposition und die von diesen Dispositionen ausgehenden Bewegungen müssen von innen her gedacht werden. Eine persönliche Erfahrung des Aufstiegs durch die verschiedenen Emanationen hindurch qualifiziert er an anderer Stelle als absurd. Mit seinen Ausführungen reagiert er unter Umständen auf al-Isrāʿīlīs neuplatonische Naturkonzeption und die des Pseudo-Ammonius.

Wenn aber nun bei Saʿadyah die natürliche Disposition des einzelnen von innen her gedacht wird: Wie bewegt sich diese oder wird sie bewegt? Die von Andreas Lammer genannte Unterscheidung zweier Naturdefinitionen ist in diesem Kontext interessant, welche er für die islamische Philosophie vorschlägt. Erstere liefert die physikalische Definition für die Natur gemäß dem aristotelischen Begriff eines inneren Prinzips oder inneren Impulses.²⁸⁶ Die zweite geht dem metaphysischen Gehalt der Natur nach, die das

²⁸⁶ Andreas Lammer, „Defining nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna“, in: Aḥmad Alwishah und Josh Hayes, *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge: University Press, 2015, 121; er weist auf die Uneinigkeit der wissenschaftlichen Positionen bezüglich des passiven oder aktiven Verständnisses dieses Prinzips bei Aristoteles (II.I, 192b14) hin. Einmal betone dieser die aktive Rolle der Natur und andernorts ihr passive Rolle (VIII.4, 255b29-256a3). Dies gehe von zwei externen Ursachen für die Bewegung der Natur aus, sodass entweder die Natur in Bewegung gesetzt oder das, was sie hindert, entfernt wird. Der Kommentar von Philoponus ließe die passive Variante des aristotelischen Prinzips der Natur aus und übernehme nur die aktive Zuschreibung,

Prinzip der Ruhe und Bewegung in Relation zur Lehre (*taʿlīm*) setzt und sie als die führende Kraft (*al-quwwa al-mudabirra*) des Körpers bestimmt. Letztere betone ein eher passives Verständnis der Natur, welches sich jedoch im Laufe des zehnten Jahrhunderts zu einem aktiveren durchgesetzt habe.²⁸⁷

Mit den Ausführungen zu Saʿadyahs Verständnis der sphärischen Bewegungen und die des Menschen ist es deutlich geworden, dass Saʿadyah stärker die intrinsischen Kräfte der physischen Körper als aktiv betont. Das gilt zumindest, was ihre Wirksamkeit bezüglich des irdischen Raumes im Allgemeinen und des Menschen im Besonderen betrifft. Die Frage der aktiven und eher passiven inneren Natur des Menschen wird mit den Ausführungen seines Seelenbegriffs deutlicher werden, welche Saʿadyah in seinem Sprüche-Kommentar bezüglich der physikalischen Kräfte und Prinzipien und in Verbindung mit der sittlichen Disziplinierung (*taʿdīb*), der Unterweisung (*adab*), der Lehre (*taʿlīm*), des Studiums (*taʿllum*) und der Rechtleitung ausführt. Es kann vorweggenommen werden, dass Saʿadyah unter anderem zwischen einer willentlichen und nicht willentlichen natürlichen Passivität unterscheidet – auch bezüglich der physikalischen und psychologischen Bedingungen.²⁸⁸

Eher unentschieden und auch widersprüchlich präsentiert sich hingegen Saʿadyahs Begriff der Natur mit ihren Kräften in Relation zur göttlichen Instanz. Hier liest sich neben dem Verständnis von sich selbst bewegenden Kräften oder Naturen, auch ein eher passiver Begriff der Natur, der möglicherweise als eine vermittelnde kosmologische göttliche Wirksamkeit diese Konnotation verstärkt. Diese Diskussion wird im vierten Kapitel aufgenommen.

1.2 ONTOLOGIE

Welchen Platz nimmt also die Natur im Sinne der natürlichen Körper, die von einem inneren Prinzip her motiviert werden, in seiner Ontologie ein? Es ist deutlich, dass Saʿadyah eine

vgl. ebd. 122-123.

²⁸⁷ Ebd., 129.

²⁸⁸ Zu seiner Definition der Bewegung, siehe Kapitel 2 dieser Arbeit.

emanierende und eine atomistische Ordnung alles Existierenden ausschließt. Auch einer dualistischen Weltauffassung erteilt er eine Absage, wobei er bei deren Widerlegung sein Vorstellung von dem, was es gibt, darlegt: Er versteht die vier natürlichen Elemente als das Fundament des Kosmos. Und mit jeglicher Substanz oder natürlichem Körper gehen Aussageformen über ihre verschiedenen Positionen im Raum und der Zeit einher. Dabei schließt er die intellektuelle Dimension der Welterfassung ein:

Desgleichen lehnen sie [die Dualisten] die vier Naturen (*ṭabāʿi*) ab, auf die der Kosmos gründet, gleichfalls die zehn *Maqūlāt*, die mit der Substanz (*al-gawhar*) einhergehen, wie auch die sechs Arten der Bewegung (*anwāʿ al-haraka*), die 7 Arten der Quantität (*al-kammīya*), die 3 Zeiten (*al-azmān*), die 3 Urteile (*al-qadāyā*) und die 3 Figuren (*al-aškāl*), ich werde die Sache nicht weiter ausführen.²⁸⁹

Saʿadyah zeigt eine komplexe Ontologie auf, die sich nicht auf zwei gegensätzliche Prinzipien des Guten und Bösen reduzieren lässt und für seinen Begriff der Natur sowie für seinen ethischen Ansatz bedeutsam ist. Jedoch wird „die Sache“, entgegen seinem Anliegen, hier kurz ausgeführt: Vor der zitierten Textpassage nennt Saʿadyah die bekannten fünf Sinne als Prinzipien der Sinneswahrnehmung. Ferner führt er sieben natürliche Farben und neun Geschmacksempfindungen als Prinzipien der vorhandenen Dinge ihrer Art an. Mit den vier Naturen weist er auf die nach seinem Verständnis physikalische Zusammensetzung des Kosmos hin, der aus den vier Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer bestehe. Die übrigen Angaben zeigen wohl das Instrumentarium auf, mit dem alles Existierende im Kosmos wissenschaftlich erschlossen, darüber gesprochen und geschrieben werden kann. So nennt er dort mit den *Maqūlāt* die zehn aristotelischen Kategorien, die er an anderer Stelle als Matrix des menschlichen Denkens überhaupt begreift²⁹⁰ und vielerorts für seine Untersuchungen und Argumentationen in den *Amānāt* und im *Ḥikma* anwendet. Seine Terminologie für die zehn Kategorien ist nicht einheitlich, aber wiederkehrend. Er nennt die Substanz (*ḡawhar*) und die Akzidenzien (*aʿrāḍ*): Qualität (*kayf, kayfiya*), Quantität (*kam,*

²⁸⁹ *Amānāt*, 81-82.

²⁹⁰ *Mabādīʿ*, 20-21.

kammīya), Relation (*iḍāfa*), Ort (*ayna, makān*), Zeit (*zamān, matā, waqt*), Position (*wadʿ, nuṣba*), Haben oder Habitus (*milk, malaka, lahū*), Tun (*yafʿal, fāʿil, fiʿl*) und Leiden (*munfaʿil, yanfaʿil*).²⁹¹

Nach den *Maqūlāt* beziffert Saʿadyah die sechs Bewegungsarten, die Aristoteles am Schluss seiner *Kategorien* auch als eine Aussageform nennt. Darauf wird weiter unten im Kapitel eingegangen. Danach führt Saʿadyah die Kategorie der Quantität an, die er in seinem *Kitāb Mabādiʿ* mit dem direkten Verweis auf Aristoteles Schrift zitiert.²⁹² Er differenziert dort eine nicht zusammenhängende (*ġair muštaraka*) von einer zusammenhängenden (*muštaraka*) Quantität (*kammīya*). Die Zahl (*al-ʿadad*) und die mündliche Rede (*al-qawl*) seien abgetrennte Quantitäten, während Körper (*ağrām*), Fläche (*muštaraka*), Linie (*ḥaṭṭ*), Ort (*makān*) und Zeit (*zamān*) zusammenhängende Quantitäten seien.

Saʿadyah zeigt hier seine ausgezeichnete Textkenntnis der *Kategorien*,²⁹³ die er für seine Ziele zu lesen weiß, wenn er zu Beginn seiner Erörterung die Zahl und die Rede aufgrund ihres unverbundenen Charakters mit Anordnung (*tartīb*) und System/Regime (*nizām*) als Ordnungsbegriffe charakterisiert. Aristoteles erörtert diesen Aspekt erst als zweiten Gesichtspunkt. Saʿadyah scheint hier bereits bedacht zu haben, seine Vorstellung von Normativität in den Grundprinzipien seines kosmologischen Ansatzes anlegen zu können. Und mit der Nennung der drei Zeiten hebt Saʿadyah nochmals einen quantitativen Begriff hervor, der auch in Bezug zu seinen Positionen der Schöpfung und zum Begriff der Handlung steht.

Die letzten beiden Begriffe im oben zitierten Text zu den drei Urteilen (*al-qaḍāyā*)²⁹⁴ und den drei Figuren (*al-aškāl*) beziehen sich wohl auf Aristoteles' Syllogismen der Aussagenlogik.

²⁹¹ *Ebd.*; *Ḥikma*, u. a. 31, 169, 250 ; *Amānāt*, 40, 90, 100, 101, 104, 106 sind Beispiele.

²⁹² *Mabādiʿ*, 18.

²⁹³ Mit der Übertragung von Saʿadyahs Textabschnitt ins Deutsche, fällt die fast wörtliche Übereinstimmung mit folgender Übersetzung auf: Aristoteles und Ingo W. Rath, *Die Kategorien*, Griechisch-Deutsch, Stuttgart: Philipp Reclam, 1998. An gleicher Stelle charakterisiert Saʿadyah die Zahl und die Rede anschließend als Ordnungsbegriffe. Den Aspekt arbeitet Aristoteles erst später für jede Art der genannten Quantitäten heraus.

²⁹⁴ Es ist auch möglich, dass Saʿadyah hier die Modalaussagen (notwendig, möglich, kontingent) meint und im Letzteren, alle Aspekte der Syllogismen unter den drei Figuren der Syllogismen subsumiert.

Erstere meinen dann die beiden Prämissen und die Konklusion eines einzelnen Syllogismus und Letztere die drei möglichen syllogistischen Figuren nach Aristoteles. Seine Bemerkung, wonach er die Thematik nicht weiter ausführe, kann zumindest zweierlei heißen. Zum einen könnte sich dieser Satz auf die dann geführte Diskussion der galenischen Kritik an der aristotelischen Logik und namentlich der „vierten syllogistischen Figur“ beziehen. Saʿadyah würde diese dann streng aristotelisch ablehnen.²⁹⁵ Der Satz kann aber auch abschließend alle zuvor genannten Begriffe meinen, die er nur prinzipiell auflistet. Ohnehin ist der Satz in Bezug auf sein Lesepublikum ernst zu nehmen, denn seine Ausführungen zum Verständnis der finden sich nicht in den *Amānāt*, sondern in seinem Sprüche-Kommentar, dem *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* (Die Suche der Weisheit), welches sich an eine gelehrte Leserschaft richtet.

Als wenn jemand die Bewegungen (*al-ḥarakāt*) zählen wolle, deren sechs es sind. So sind es insgesamt, bezüglich der Substanz (*al-ḡawhar*) zwei, nämlich das Sein/Werden und das Vergehen (*al-kawn wa-l-fasād*), bezüglich der Quantität (*al-kamm*) sind es zwei, nämlich das Mehrwerden und das Schwinden (*al-rubūw wa-l-iḍmiḥāl*)²⁹⁶ und bezüglich der Qualität (*al-kayfa*) sind es zwei, das sind das Wandern (*an-nuqla*)²⁹⁷ und das Ruhen (*as-sukūn*).²⁹⁸

Anders als bei al-Isrāʿīlī, der die sechs Bewegungen in direkter Verbindung mit der emanierten Sphäre der Natur (*ṭabīʿa*) stellt und die konkrete kosmologische Dimension und

²⁹⁵ Guttman wundert sich, dass Saʿadyah die vierte Figur nicht kannte, die auf Galen zurückgeführt werde, vgl. ders., *Die Religionsphilosophie des Saadia*, 97-98. Rescher hält fest, dass den arabischen Philosophen Galens Abweichungen von Aristoteles' logischen Lehren bekannt waren: Die Bagdader Schule, wie al-Fārābī, lehnten Galens Positionen ab, während später andere, wie Ibn Sīnā, die galenische Kritik an Aristoteles willkommen aufnahmen. Auch Ibn Sīnā bliebe bei drei syllogistischen Figuren, nenne jedoch die vier syllogistischen Konstruktionen (*banāʾ*) mit explizitem Verweis auf Galen, vgl. Nicholas Rescher und Ahmad ibn Muhammad Ibn al-Salah, *Galen and the Syllogism. An Examination of the Thesis That Galen Originated the Fourth Figure of the Syllogism in the Light of New Data from Arabic Sources*, including an Arabic Text Edition and Annotated Translation of Ibn Al-Salah's Treatise „On the Fourth Figure of the Categorical Syllogism“, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966, 7-8, 9-10, 18-19. Auch Paul Moreaux gibt an, dass Galen keine vierte Figur etabliert, sondern einer solchen widersprach, vgl. ders., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin: Walter de Gruyter, 2010, 704-705. Die seit der Spätantike geführte Debatte über die vierte Figur wurde von Karlheinz Hülsner aufgegriffen, der ebenfalls diese als Galens Produkt kritisiert: Sie hätte ihre Vorläufer in der Antike und sei auch in der arabischen Rezeption zu finden. Vgl. ders., „Galen und die Logik“, in: Wolfgang Haase (Hg.), *Philosophie, Wissenschaften, Technik, Philosophie, Einzelne Autoren, Doxographica*, Berlin, New York: De Gruyter, 1992, [3523-3554] 3553-3554.

²⁹⁶ *Ḥikma* ED, 146: *wa-l-iḍmiḥāl*; wie al-Isrāʿīlī.

²⁹⁷ Oder: Wandern, siehe unten.

²⁹⁸ *Ḥikma*, 201.

Einordnung dieser Dinge unter dem Begriff der Natur zu beschreiben und zu definieren sucht, wendet sich Saʿadyah hier den Bewegungen aufgrund einer sprachlichen und argumentativen Ordnung zu.²⁹⁹ Trotzdem stimmen die Bezeichnungen für die physikalischen Bewegungen von beiden Denkern mehrheitlich überein. Ungeachtet einer minimalen orthographischen Varianz für die Bezeichnung des Schwindens (*iḍmiḥlāl*, *iḍmiḥāll*) zeigt sich ihre terminologische Differenz in der Bezeichnung für die Ortsbewegung: Saʿadyah verwendet anders als al-Isrāʾīlī den Terminus *nuqla* (Wandern; Übergang, Transition) und nicht *ḥaraka* (Bewegung). Möglicherweise fasst der Terminus *nuqla* Saʿadyahs Verständnis der Ortsveränderung: Einmal meint er die Bewegung des irdischen Körpers, wie die des Menschen, der sich selbst bewegt oder mittels dessen etwas sich von einem Ort zum anderen bewegt oder wandert. Ferner beschreibt er die Bewegung der Himmelskörper, wie die der Sterne, welche auf ihrer Laufbahn ziehen. Und schließlich steht er für die Transition des Menschen vom Diesseits ins Jenseits.

Im Speziellen ist Saʿadyahs und al-Isrāʾīlīs übereinstimmende Terminologie für das Zunehmen oder Mehren (*al-rubūw*) und Schwinden (*al-iḍmiḥāll/iḍmiḥlāl*)³⁰⁰ hervorzuheben, welche deutlich von anderer zeitgenössischer Terminologie für diese Begriffe abweicht. Etwa sind die Termini *an-numūw* für Wachstum und *an-naqṣ* für Minderung zu nennen,³⁰¹ welche Ishāq ibn Ḥunain für seine Übersetzung der aristotelischen *Kategorien* nutzt. Außer für die Bezeichnung des Vergehens (*al-fasād*), verwendet er von Saʿadyah und al-Isrāʾīlī abweichende Terminologie: *at-takawwun* (Entstehen), *al-fasād* (Vergehen), *al-istiḥāla* (Veränderung) und *at-taǧyīr bi-l-makān* (Ortswechsel). Ibn Ḥunains Übersetzung stellt wie Aristoteles³⁰² nicht nur die

²⁹⁹ Siehe unten.

³⁰⁰ Wörtlich: Mehrwerden und Immerwährend-Kleiner-Werden.

³⁰¹ Drei Editionen (Zenker 1846, Badawī 1948, Georr 1948, siehe: www.graeco-arabic-studies.org/texts.html, 03.10.2019) der arabischen Übersetzung der aristotelischen Kategorienschrift listen die sechs Bewegungen übereinstimmend mit folgender Terminologie auf: *at-takawwun*, *al-fasād*, *an-numūw*, *an-naqṣ*, *al-istiḥāla* und *at-taǧyīr bi-l-makān*; Saʿadyah hat andernorts *an-numūw* für den Differenzbegriff der Pflanzen gegenüber unbelebten natürlichen Körpern, *Ḥikma*, 9.

³⁰² Vgl. *Kategorien*, [15b1-16] 91.

Ortsbewegung, sondern die verschiedenen Arten der Bewegung (*al-ḥaraka*) insgesamt der Ruhe (*as-sukūn*) gegenüber.

Saʿadyah jedoch verwendet weder al-Isrāʿīlīs noch Ishāq ibn Ḥunains Terminus für die Ortsbewegung, sondern das Wort *nuqla*, welches Transformation, Wechsel wie auch den Transit, den Übergang oder das Wandern der Sternenbewegungen oder das des allgemeinen Vermögens (*al-ḥāṭir*) nach Saʿadyah bezeichnen kann. Es ist die Übersetzung der aristotelischen *Topik* von Abū ʿUṭman al-Dimašqī, welche auch den Terminus *nuqla* als Beispiel für einen Gattungsbegriff verwendet, dem das Gehen (*al-mašīy*) als eine Bewegung unterzuordnen sei.³⁰³ Damit kann zumindest implizit davon ausgegangen werden, dass *nuqla* ebenfalls als arabischer Terminus für die Ortsbewegung verwendet wurde.³⁰⁴

Hiernach werden die terminologischen Unterschiede angeführt, jedoch nicht abschließend bestimmt, ob Saʿadyahs Terminologie sich eher an der arabisch-aristotelischen Literatur, wie der Schrift *Fī l-naḥs* (Über die Seele), oder einer arabisch-neuplatonischen Literatur, wie der zuvor erwähnten *Theologie des Aristoteles*, oder aber der doxographischen Schrift des Pseudo-Ammonius³⁰⁵ orientiert. Es ist bemerkenswert, dass alle drei genannten Schriften den Terminus *iḍmiḥāll* (Schwinden) anwenden. Der Übersetzer der Schrift *Fī l-naḥs* zählt den Wandel (*intiqāl*), die Veränderung (*istiḥāla*), das Wachsen (*namūʿ*) und das Schwinden (*iḍmiḥāll*) als vier Bewegungen der Seele auf und bezeichnet die beiden letzteren als Gegensatz.³⁰⁶ Dies entspricht Saʿadyahs Terminologie. Dagegen steht im Pseudo-Ammonius der Terminus vorwiegend im Kontext der sich wandelnden Konstitution der Dinge und der Welt insgesamt, wie in dem Text, welcher Epikurs Lehrmeinung wiedergibt:

³⁰³ Vgl. ʿAbd al-Raḥmān Badawī, „*al-Ġadal wa-l-mawḍūʿihī al-ḥuṣṣa*“ [*Kitāb al-Ṭūbiqa*], in: ders., *Manṭiq Aristū*, al-ḡuzʿ al-ṭānī, al-ḡuzʿ al-ṭālīṭ, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1949/1952, [Bd.2 469-672, Bd. 3 675-733] 555, 557-59.

³⁰⁴ al-Masʿūdī verwendet den Terminus für den Begriff der Seelenwanderung, vgl. D. Gimaret, „*Tanāsukh*“, *EF*.

³⁰⁵ Rudolph, *Pseudo-Ammonios*, 243.

³⁰⁶ ʿAbd al-Raḥmān Badawī, *Aristūṭālīs fī l-naḥs*. „al-Ārāʾ al-ṭabīʿiyya“ al-mansūb ilā Flūṭarḥas. „al-Ḥāss wa-l-maḥsūs“ li-Ibn Ruṣd. „An-nabāt“ al-mansūb ilā Aristūṭālīs, *Dirāsāt islāmīya* 16: 3-88, Cairo: Maktabat an-nahḍa al-miṣriyya, 1954, 13.

(8) Alles, was in Form von Schöpfung und Hervorbringung aus ihnen erschaffen, hervorgebracht und geschaffen wurde, wird sich auflösen, verderben [entbehrlich werden], und zunichtewerden, bis es zurückkehrt zum Ersten Erschaffer, von dem es seinen Ausgang genommen hat. (9) Nach der Trennung aber erfolgt keine Abrechnung, kein Urteil und keine Vergeltung: vielmehr [schwindet ein jedes ihm entbehrend dahin] (*muḍmaḥill dātīr*).³⁰⁷

Dieses Beispiel zeigt, wie das Wort *ḍmiḥāll* im Sinne des Schwindens verstanden werden kann. Es beschreibt den Prozess eines zerfallenden Körpers, der schrittweise an Substanz verliert und damit den entgegengesetzten Prozess einer Schöpfungsvorstellung durch Emanation. Dem Vergehen folgt die Rückkehr zum Schöpfer oder zum Ursprung der Emanation. Im zweiten Teil des Zitates wird aber der Prozess einer vollständigen Auflösung der Materie dargestellt, welche jedoch der geistigen Rückführung zum Ursprung entbehrt und sich aufgrund ihres nur materiellen Wesens vollkommen auflöst. Auch in den doxographischen Darstellungen, die Proklos³⁰⁸ und Demokrit³⁰⁹ zugeschrieben werden, findet sich ein verwandter Terminus. Im Kontext dieser Texte kann der semantische Gehalt mit „entbehren“ oder „überflüssig“ gelesen werden, da sich das Verb oder Nomen an verschiedenen Stellen auf „materielle Hüllen“ bezieht. Diese werden beim Vergehen der Welt oder beim Aufstieg der Seele hinfällig. Doch auch diese neuplatonischen Inhalte liegen Saʿadyahs Naturverständnis fern, denn diese materiellen Hüllen kehren an „ihren“ Ursprungsort der vier natürlichen Elemente zurück.

Demgegenüber sind die inhaltlichen Parallelen zu den arabischen Übersetzungen der aristotelischen Schriften der *Kategorien* (*Maqūlāt*) und der *Topik* (*al-Ġadal*), trotz terminologischer Differenzen, zu deutlich, als dass man sie übergehen könnte.³¹⁰ Daher soll

³⁰⁷ Rudolph, *Pseudo-Ammonios*, 64, 101; Übersetzung der Autorin in Parenthese [°].

³⁰⁸ Ebd., 76 und 109.

³⁰⁹ Ebd., 78 und 110.

³¹⁰ Diese Gegenüberstellung spricht dafür, dass diese Schriften Saʿadyahs Quellen waren, eine abschließende Antwort muss im Rahmen dieser Arbeit offenbleiben. Die Titel der logischen Schriften werden von ihm in seinem *Kitāb Mabādiʿ* aufgelistet. Dabei versteht er die Kategorienschrift als Einführung in die „vier logischen Bücher“, vgl. *Mabādiʿ*, 26. Damit distanziert er sich vom klassisch-islamischen Curriculum der aristotelischen Logik und der alexandrinischen Tradition, welche die Bücher der *Poetik* und *Rhetorik* integrieren.

hier nachfolgend Sa‘adyahs oben zitierter Text mit den *Maqūlāt* konfrontiert werden, um sein ontologisches Repertoire zu kontextualisieren:

(<i>Maqūlāt</i>) Über die Bewegung: Die Arten der Bewegungen sind sechs. Das Entstehen (<i>at-takawwun</i>), das Vergehen (<i>al-fasād</i>), der Zuwachs (<i>an-numūw</i>), das Abnehmen (<i>an-naqṣ</i>), die Veränderung (<i>al-istiḥāla</i>) und der Ortswechsel (<i>at-taḡyīr bi-l-makān</i>).³¹¹ Die meisten Bewegungen unterscheiden sich offensichtlich nach der Veränderung voneinander. Das heißt, weder ist das Entstehen ein Vergehen noch das Wachsen eine Minderung oder ein Ortswechsel [...] Bezüglich der Veränderung gelangt man vielleicht zur Meinung, dass das, was sich durch die Bewegung verändert, den meisten Bewegungen zukommt. Dies ist aber nicht wahr. [...] Die Bewegung ist überhaupt der Ruhe entgegengesetzt. [...] So ist das Entstehen dem Vergehen entgegengesetzt und das Wachsen der Minderung und der Ortswechsel der Ruhe am Ort. Es scheint, dass diese partikulare Bewegung der Wechsel zur gegensätzlichen Position jener Position gegenüber ist. Zum Beispiel ist der Wechsel nach oben (<i>fawqi</i>) dem Wechsel zum Niedrigeren (<i>asfali</i>) entgegengesetzt und der Wechsel zum Niedrigeren dem	(<i>Ḥikma</i>) Als wenn jemand, die Bewegungen (<i>al-ḥarakāt</i>) zählen wollte, deren sechs es sind. So sind es insgesamt, bezüglich der Substanz (<i>al-ḡawhar</i>) zwei, nämlich das [zeitliche] Sein/Entstehen³¹³ und das Verderben/Vergehen (<i>al-kawn wa-l-fasād</i>), und zwei bezüglich der Quantität (<i>al-kamm</i>), also das Mehrwerden und das Schwinden (<i>al-rubūw wa-l-iḍmiḥāll</i>) und die zwei hinsichtlich der Qualität (<i>al-kayfa</i>), nämlich das Wandern (<i>an-nuqla</i>) und das Ruhen (<i>as-sukūn</i>). Doch muss er sich darüber nicht den Kopf zerbrechen (<i>wa-lā yubālī</i>), dass die Prinzipien (<i>al-uṣūl</i>) verschieden wären, da man in allen von ihnen die Bewegung (<i>al-ḥaraka</i>) findet, die sich ausbreitet (<i>muntaširatan</i>). Daher bezeichnete ich sie mit der Ausbreitung (<i>al-muntašira</i>) oder mit öffentlicher Bekanntmachung (<i>aṣ-ṣāʿiʿa</i>).³¹⁴ Auch das Aufsteigen (<i>as-sāʿida</i>) und das Absteigen (<i>al-hābiṭa</i>) sind Gegensätze (<i>aḍḍād</i>). Er erklärte das Aufsteigen, dass man mit den Klassifikationen beginnen muss, sofern es sie gibt, von der Schwächsten her. So steigt er von der schwächsten (<i>al-aḍʿafi</i>) zur Stärksten (<i>al-aqwā</i>) auf. Und das

³¹¹ Die Übersetzung orientiert sich terminologisch an: Rath, *Kategorien*, 89.

³¹³ Aristoteles bestimmt verschiedene Bedeutungen der Art und des Begriffs Werden: vgl. *Physik*, 190a31-190b17. Anfangsgründe gäbe es drei: Das Zugrundeliegende, die Form und die Gegensätze. Sa‘adyah folgt diesem Gedanken der „Anfänge“ für Veränderungen bedingt: gemäß ihm geht die Veränderung von der zusammengesetzten Anlage der geschaffenen Substanz aus, nach der Schöpfung wird das Menschengeschlecht erhalten durch das Entstehen zum Vergehen, also durch die Geburt und den physikalischen Tod; die Form selbst verändert sich nicht, sie ist grundsätzlich gut, erwirbt aber mehr oder weniger gute Werke, Habitus und Wissen; Gegensätze setzen eine Anfang für Veränderung, der Ungebildete trachtet nach Bildung, der Nichtrechtschaffene nach Rechtschaffenheit, der Kranke nach Gesundheit und der Gesunde danach, die Gesundheit zu erhalten.

³¹⁴ Auch: Gerücht.

Wechsel nach oben. Und für die übrige Bewegung, die ich beschrieb, ist es nicht einfach, zu einem Gegensatz zu kommen. Es scheint, dass es für jene keinen Gegensatz gibt. Außer einer bringt auch das Gegenteil hervor, nämlich die Ruhe in der Qualität oder den Wechsel zum Gegensatz jener Qualität (<i>al-kayfa</i>). Wie das Gegenteil der Bewegung am Ort die Ruhe am Ort hervorbringt oder der Wechsel zu einer gegensätzlichen Position (<i>al-mawḍuʿ al-muḍādd</i>). Die Veränderung (<i>al-istiḥāla</i>) [...] wechselt also die Qualität. So wird der Bewegung in der Qualität die Ruhe in der Qualität gegenübergestellt oder der Wechsel zum Gegensatz jener Qualität.³¹²	Absteigen [erklärte er], dass man mit den Klassifikationen des Höchsten³¹⁵ (<i>al-ağalli</i>) beginnt, also der Höchsten, bis man mit der Niedrigsten (<i>al-adwani</i>) endet. Und der Aufstieg gleicht in den Dingen der Medizin dem, der mit dem Verschreiben des schwächsten Heilmittels beginnt und, wenn dies ausreicht, die Ursache wegfällt. Und wenn nicht, [verschreibt] er das Stärkere, sodass er die Heilmittel bis zum Stärksten erhöht. Und der Abstieg ist, als wenn einer mit der Aufzählung der Krankheiten von der schwersten Krankheit beginnt. [...] bis er mit dem letzten Teil des „Buches der Medizin“ (<i>Kitāb aṭ-ṭibb</i>) endet [...] Der Aufstieg gleicht auch den Dingen der <i>Topik</i> (<i>al-ğadal</i>), indem der Mann mit dem leichtesten Argument beginnt, sich zu verteidigen.³¹⁶

Wie bemerkt, findet sich der Terminus *nuqla* in al-Dimašqīs Übersetzung der *Topik*. Auch der erste Satz dieses Zitates „[a]ls wenn jemand, die Bewegungen (*al-ḥarakāt*) zählen wollte“ gleicht dem sprachlichen Duktus der arabischen *Topik*, wie dort unweit vor der Erörterung der Gattung *nuqla* steht: „Die Zeit, weder bewegt sie sich, noch ist sie eine Bewegung. Vermutlich werden die Arten der Bewegung aufgezählt, wie viele es sind.“³¹⁷

Saʿadyah führt daraufhin die sechs Bewegungen im Zusammenhang eines essayistischen³¹⁸ Kommentars³¹⁹ über systematisches Denken und dessen sprachlichen

³¹² Badawī, ʿAbd al-Raḥmān, „Categorieae Aristotle“, in: ders. *Manṭiq Aristū, al-ğuzʾ al-awwal*, Dirāsāt islāmīya 7/1, Cairo: Maṭbaʿat Dār al-kutub al-miṣrīya, 1948, [1-55] 51-53.

³¹⁵ Auch: Erhabensten.

³¹⁶ *Ḥikma*, 201.

³¹⁷ *al-Ğadal*, 551.

³¹⁸ Eliezer Schlossberg unterscheidet bei Saʿadyah zwischen exegetischen und monographischen Kommentaren und zählt den Sprüche-Kommentar zu ersteren, vgl. ders., „Ten Observations on Rhetoric and Expression by Saadia Gaon“, in: *Journal of Semitic Studies*. XXXVIII/2 (1993), 269. Mit essayistisch meine ich gemäß Eliezer Goldberg, dass Saʿadyah einen Kommentar zu einem oder mehreren Versen über die Exegese hinaus in einen übergeordneten wissenschaftlichen Kontext stellt und ausführt.

³¹⁹ Kommentar zum Vers 25, 11: „Wie Äpfel aus Gold in Schmuckgeschirr aus Silber ist die gesprochene Rede in

Ausdruck aus. Nach dem einleitenden Satz folgt er inhaltlich der Kategorienschrift trotz klarer terminologischer Differenz. Saʿadyah stellt für die im Einzelnen bezeichneten Bewegungen Sein/Entstehen, Vergehen, Mehren, Schwinden, Wandern und Ruhe (*kawn, fasād, rubūw, idmiḥāll, nuqla, sukūn*) das gemeinsame Prinzip der Bewegung (*ḥaraka*) heraus, während Aristoteles zuerst die Verschiedenheit der Bewegungen betont und den Begriff der Veränderung (*al-istiḥāla*) als vorerst vermutetes Prinzip aller Bewegungen problematisiert, abschließend jedoch verneint. Saʿadyah entledigt sich dieser Problematik mit der Phrase „Doch muss er sich darüber nicht den Kopf zerbrechen“ und erwähnt damit dennoch die Problematik, welche Aristoteles aber ausformuliert. Saʿadyah folgt also der argumentativen Struktur des aristotelischen Textes. Doch anstatt zu problematisieren, präsentiert er eine Konklusion des vorgebrachten Problems. Er bestimmt das ihnen gemeinsame Prinzip der Bewegung, das Aristoteles’ Text ebenfalls impliziert, und er präzisiert dieses mit den Bezeichnungen der Ver- oder Ausbreitung (*al-muntašira*) und der Bekanntmachung (*aš-šāʿiʿa*). Die Bezeichnungen lassen auch Saʿadyahs systematischen und holistischen Ansatz seines normativen Denkens ahnen. Mit der genaueren Bezeichnung engt er das Prinzip nicht ein, sondern lässt ihre Anwendung in Relation zu physikalischen Elementen und Substanzen wie auch zur metaphysischen Ebene denken.

So ist es möglich, die von Saʿadyah gewählte Bezeichnung *al-muntašira* (Ausbreitung, Ausdehnung) in Relation zu Aristoteles’ Schriften *Über die Seele* und die *Physik* zu setzen. In ersterer bezeichnet Aristoteles mit *mēkos* (Länge) die Form des „Geistes“, der das „Ungeteilte“ und „Geteilte“ zusammen denkt und dadurch Einheit stiftet.³²⁰ Und in der *Physik* spricht Aristoteles von drei Ausdehnungen (*diastēmata*) eines Körpers, nämlich der einer Länge (*mēkos*), einer Breite und einer Tiefe.³²¹ Während Aristoteles an dieser Stelle den physischen Ort in Relation zu einem spezifischen Körper mit seinen Dimensionen zu bestimmen

ihren Ausrichtungen“, siehe *Hikma*, 198-202.

³²⁰ Vgl. *Über die Seele*, 157 [430b 7-25].

³²¹ Vgl. *Physik*, 150-153.

versucht, scheint Saʿadyah hier das Verhältnis vom Körper zum Ort zu transzendieren, indem er die Verbreitung der Bewegung normativ bestimmt.

Auch nimmt Saʿadyah die Diskussion der Gegensätze auf und stellt wie Aristoteles die Bewegungen in dreipaariger Opposition zueinander. Er verkürzt jedoch das Argument. Aristoteles zählt zuerst die Bewegungen auf, erörtert daraufhin das gemeinsame Prinzip, um dann die Bewegungen anhand der sprachlichen Kategorie des Gegensatzes paarweise zu ordnen. Saʿadyah hingegen beginnt seine Aufzählung direkt mit der gegensätzlichen Zuordnung der sechs Bewegungen und setzt sie als paarweise Gegensätze in Relation zu den Kategorien der Substanz, der Quantität und der Qualität, auf die sich die Bewegungen als Veränderungsprozesse beziehen. Erst danach führt Saʿadyah den Terminus des Gegensatzes an, indem er schlicht bemerkt: „Auch das Aufsteigen (*aṣ-ṣāʿida*) und das Absteigen (*al-hābiṭa*) sind Gegensätze (*aḍḍād*)“, womit er zugleich den Text der *Maqūlāt* kritisch paraphrasiert. Wie in den *Maqūlāt* formuliert er zuerst einen allgemeinen Satz, der bei beiden ein räumliches Verständnis suggeriert: Die *Maqūlāt* haben „nach oben“ (*fawqī*) und „zum Niedrigeren“ (*asfalī*). Bei Saʿadyah heißt es das Aufsteigen (*aṣ-ṣāʿida*) und Absteigen (*al-hābiṭa*). Die *Maqūlāt* erläutern die damit verbundenen Qualitätswechsel, doch Saʿadyah drückt den Wechsel mit den Klassifikationen des „Stärksten“ und des „Schwächsten“, des „Höchsten“ und des „Niedrigsten“ aus.³²² Den allgemeinen Satz wendet er erst bei der Medizin und der Medikamentation und danach bei der dialektischen Argumentation an. Es ist für ihn also im Bereich des praktischen und des theoretischen Wissens anwendbar.

Es sieht so aus, als wolle Saʿadyah mittels der Begriffe der physikalischen Bewegungen metaphysische Realitäten sprachlich fassen zu wollen, wie das göttliche Normativ im letzteren Fall. Außerdem argumentiert er für eine universelle Gültigkeit der physikalischen Bewegungen, und auch für andere Lebens- und Wissensbereiche wie die der Medizin und der

³²² Hier kann nur auf das Sefer Yezirah und Saʿadyahs Kommentar (*Kitāb al-Mabādiʾ*) dazu hingewiesen werden, welches solche Richtungsangaben für eine kosmologische Ordnung mit göttlicher Bestimmung aufweist.

Jurisprudenz (*fiqh*)³²³ mit ihrem ebenso dialektischen Vorgehen. Die physikalisch-seelischen Bewegungen versteht Saʿadyah wohl als Regelwerk des gesamten Kosmos und der darin enthaltenen Dinge, welches nicht die Körper dieser Dinge, und sogar die Strukturen der menschlichen Sprache und sein Denken durchzieht. Die Verbindung der physikalischen Bewegungen mit Saʿadyahs erkenntnistheoretischer Konzeption wird weiter unten in diesem Kapitel im Kapitel 2 vertieft. Doch zuvor soll der Begriff des Gegensatzes noch einmal aufgegriffen werden, den Saʿadyah wie Aristoteles als einen Anfang bestimmt. Im *Ḥikma* formuliert er diesen Gedanken deutlich genug, denn der Kontext weist die erforderlichen Konzepte wie Zustand, Seelenruhe, das Bewegen und das Bewegt-Werden auf.

(*Amṭāl*) Wer seine Worte zurückhält, ist der durch die Erkenntnis Wissende (*al-ʿālim bil-maʿrifa*) und der Wertgeschätzte ist derjenige, dessen Geist die Einsicht eigen ist (*ar-rūḥ dū al-fahm*).

(*Šarḥ*) Er beabsichtigt mit diesem das Gegenteil der Rede und den Anfang (*al-ibtidāʾ*), dadurch, dass er von dort aus fragt. Und seine Rede „geschätzter Geist“, deutet auf die Ruhe [der Seele] (*ar-rizāna*)³²⁴ hin, du siehst den Mann in ihrem Zustand [der Seelenruhe] (*li-hālihā*). Du bewegst ihn (*yatuḥarrakahi*), doch er bewegt sich nicht, und du schüttelst ihn, doch schüttelt er sich nicht.³²⁵

Der Vers porträtiert eine Person, die ihre Worte nicht aus Unwissenheit, sondern aus Erkenntnis heraus zurückhält. Die implizite Frage, warum sie die Worte zurückhält, beantwortet Saʿadyah mit der Beschreibung des aktualisierten Zustandes der natürlichen Veranlagung. Diejenige, die hier wissend ihre Worte zurückhält, wird im Zustand der Seelenruhe oder Besonnenheit beschrieben, die die Bewegungen einer anderen, wie bewegt oder geschüttelt werden und das Fragen, nicht aus der Ruhe bringen können. Die Fragende als Unwissende ist der Gegensatz zur Wissenden und der Anfang für die Frage selbst, also von ihrer noch nicht aktualisierten natürlichen Disposition her. Das Fragen nimmt also ihren Anfang nicht von etwas Gesagtem, sondern von einer aktuellen Disposition der Seele, sei sie

³²³ Ebd., 201.

³²⁴ Die semantische Vielfalt des Wortes ist treffend: steadiness, calmness, forbearance, stillness, motionless, firmness or soundness of judgement, wisdom, constancy, u. a., siehe Lane, 1079.

³²⁵ *Ḥikma*, 128 [17,27].

nun besonnen, wissend oder unwissend. Die Gegensätze als Anfänge beschäftigten Sa‘adyah also im Zusammenhang mit abstrakten Fragen. Dass er ebenso den gesamten kosmologischen Mechanismus, von der Bewegung der äußersten Sphäre bis zum Wachstum der kleinsten Pflanze, in Betracht zieht, wurde bereits an vielen Stellen oben deutlich.

Zusammengefasst ist nach Sa‘adyah das, was es gibt oder existiert, sichtbar in Raum und Zeit, oder es kann, wenn nicht unmittelbar evident, entweder vom Sichtbaren abgeleitet oder intellektuell anhand von logischen Schlüssen deduziert werden. Die sechs Bewegungen beschreiben den Wandel und die Veränderung der Dinge in Raum und Zeit in stets gegensätzlicher Richtung. Dabei markieren die Gegensätze Anfänge, woraus die Bewegung initiiert wird. Dieser Befund wird durch die weiteren drei Kapitel dieser Arbeit über Sa‘adyahs Erkenntnisbegriff des Moralischen, seinen poetisch-philosophischen Begriff des ethischen Typus und seine Kritik am Begriff der zweiten Natur vertieft.

Während also in den folgenden Kapiteln die qualitativen und quantitativen Veränderungen in gegensätzlicher Richtung genauer betrachtet werden, bespricht das abschließende Unterkapitel Sa‘adyahs Verständnis des substanziellen Wandels aller existierenden Dinge vom Entstehen zum Vergehen, wobei sein Konzept der Auferstehung, also die gegensätzliche Bewegung vom Vergehen zum Entstehen, in Kapitel 4.2 aufgegriffen wird.

1.3 SEIN/ENTSTEHEN UND VERGEHEN (*AL-KAWN WA-L-FASĀD*)

In den zeitgenössischen Werken der arabischen Philosophie des frühen Mittelalters ist das Konzept *al-kawn wa-l-fasād* bekannt und steht für die aristotelischen Begriffe *Entstehen und Vergehen*³²⁶ und für den arabischen Titel der aristotelischen Schrift *De Generatione et Corruptione*.³²⁷ In beiden arabischen Termini schwingen theologische Konnotationen mit, die auch das philosophische Denken auszeichnen. So steht *kawn* bei Sa‘adyah und bei anderen Denkern als Synonym für den Terminus *wuġūd* (Existenz, Existierendes). Während Denker der Mu‘tazila oder Aš‘arīya *kawn* im Sinne des Schöpfungsgedankens mit der „Ankunft eines existierenden Dinges in der Natur“ gleichsetzen, versteht al-Kindī, ebenfalls vom

³²⁶ L. Gardet, „*Kawn wa-Fasād*“, *ET*.

³²⁷ Griechisch: *Peri geneseōs kai phthoras*.

Schöpfungsgedanken ausgehend, *kawn* als die letzte notwendige Emanation, die al-Isrāʿīlī mit der Natur gleichsetzt, wie dargestellt wurde. Auch al-Fārābī und al-Kindī implizieren die Konnotation der Existenz in Verbindung mit der Emanation intelligibler Substanzen aus der Mondsphäre. Jedoch hält al-Fārābī, entgegen al-Kindī, in den Fragen der kosmologischen Ordnung und der Kausalität an der aristotelischen Prämisse der Ewigkeit fest. Der lunare Himmelskörper teile daher die immaterielle Substanz der oberen Sphären und die Materie der sublunaren Substanzen, die er als die Essenz (*māhiyya*) der emanierten materiellen Dinge denkt, die aus Materie und Form bestehend, die Wirkung der natürlichen Dinge bedingt.³²⁸ Anders Saʿadyah: Er macht die Konnotation des Existierenden im Begriff *kawn* mit dem Bezug zur Seele als eine (direkte) göttliche Schöpfung deutlich. Das, indem er mit der Wiederholung seiner Aussage eben nicht *kawn*, sondern *mawǧūd* setzt: „Und ich sage, dass es richtig ist, dass die Seele eine Schöpfung ist, wie ich im Zusammenhang des In-die-Welt-Tretens der existierenden Dinge und des Vergehens (*ḥadaṭ al-mawǧūdāt wa-l-fasād*) vorgebracht hatte“.³²⁹ Anders als der Terminus *kawn* reflektiert *fasād* noch nachdrücklicher religiös-normative Konnotationen, die auch von den philosophischen Denkern aufgenommen wurden.³³⁰ Damit fragt dieses Unterkapitel nach Saʿadyahs Lesart und Abweichung der genannten Konnotationen von *kawn* und *fasād*. Von solchen Divergenzen muss ausgegangen werden, da er doch eine atomistische und eine emanierte Struktur des Kosmos ablehnt. Wie versteht also Saʿadyah diesen Satz?

[D]ie [Bewegungen] hinsichtlich der Substanz (*al-ǧawhar*) sind zwei, nämlich das Entstehen (*al-kawn*)³³¹ und das Vergehen (*al-fasād*)³³²

Die Erörterung impliziert zwei Facetten: Zum einen die Frage, über das Entstehen und Vergehen der Welt überhaupt und zum anderen über das Entstehen und das Vergehen der Dinge in der bestehenden Welt. Dieses Unterkapitel widmet sich in der Hauptsache der ersten Frage, wird aber auch die zweite Frage kurz berücksichtigen. Die erste Frage erörtert Saʿadyah in der ersten *Maqāla* seiner *Amānāt* ausführlich und fragt, wie die Dinge in die Welt kamen. Er führt diese Auseinandersetzung ausdrücklich gegen die Vorstellung einer ewigen Welt.³³³ So stimmt er mit der Mehrheit seiner Zeitgenossen überein, einschließlich der *Falāsifa*,³³⁴ dass alle Dinge *ex nihilo* (*lā min šaiʿ*) erschaffen und daher intrinsisch vergänglich

³²⁸ Vgl. Lammer, „Defining nature“, 128.

³²⁹ *Amānāt*, *Maqāla* II.

³³⁰ Ebd.; van Ess, *ThuGe*^V, 420 [van Ess übersetzt in einem Text von al-Ašʿarī *fasād* mit „Unvollkommenheit“]. Emon, *Islamic Natural Law Theories*, 86 [über Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 436/1044)].

³³¹ Vgl. L. Gardet, „Kawn wa-Fasād“, *EF*.

³³² *Hikma*, 201.

³³³ *Physik*, 289a 10-11.

³³⁴ Dazu: Peter Adamson, „Eternity in Medieval Philosophy“, in: Yitzhak Y. Melamed, *Eternity* (Oxford: University Press, 2016), 75-117; Hinrich Biesterfeld, „Reflection: ‘Eternalists’ and ‘Materialists’“, in: *Islam: A Note on the Dahriyya*, 118-122; *Falāsifa* meint hier Philosophen, kann in anderer Literatur nur die Peripatetiker meinen, vgl.

sind.

Das erste Prinzip (*al-aṣl al-awwal*) wurde bestätigt (*tabata*), dass die Dinge erschaffen wurden und dass ihr Schöpfer sie *ex-nihilo* erschuf.³³⁵

Nach Saʿadyah umfasst diese Aussage einen Glaubenssatz (*amāna*),³³⁶ bestehend aus drei Prinzipien (*uṣūl*): a) die Dinge wurden erschaffen, b) ihr Schöpfer ist anders als sie, nämlich ewig und damit bar dieser vergänglichen Dinge, und c) er erschuf (*aḥdaṭa*)³³⁷ die Dinge *ex-nihilo* oder aus nichts (*lā min šaiʿ*).³³⁸ Nach dem demonstrativen Beweisverfahren (*istidlāl bi-l-maʿqūl*)³³⁹ setzt Saʿadyah den Glaubenssatz in Form von drei Prämissen (*muqaddima*)³⁴⁰ für die existierenden Dinge (*al-mawǧūdāt*) voraus.³⁴¹ Diese als Substanzen bezeichneten erschaffenen Dinge fasst er als intelligible Prinzipien (*uṣūl*) unter die Begriffe Mineralien, Pflanzen, Tiere, Sterne und Engel,³⁴² wobei seine Aufzählung hier die Seele missen lässt, die er an anderer Stelle deutlich als erschaffene Substanz bezeichnet, doch dazu später. Synchron mit der Weltschöpfung *ex nihilo*, also dem Entstehen des Erd- und des Himmelskörpers, kam die

Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford; University Press, 2009, 3.

³³⁵ *Amānāt*, 70.

³³⁶ *Amānāt*, 32.

³³⁷ *Amānāt* I, 30, 32, 37, 41 und 70; das Verb *aḥdaṭa*, ein Kausativ, das Saʿadyah für die Beschreibung des göttlichen Schöpfungsprozesses *ex nihilo* verwendet und „er brachte in der Zeit hervor“ bedeutet; der deutsche Sprachbrauch „er ließ entstehen“ ist hingegen zweideutig und lässt eine passive und aktive Lesart zu. Saʿadyah scheint darauf zu achten, dass der Ausdruck für die göttliche Tätigkeit *ex nihilo* auch grammatikalisch eindeutig und aktiv ist. Dennoch: Ein weiteres Mal findet sich das Verb im Kontext der Leiden der Seele, die in zweierlei Modi auftreten können: Einmal sind es Attribute der Seele, die sich der Mensch, bzw. seine Seele als Konsequenzen aus seinem sündigen Verhalten erworben hat (*iktisabathā*). Und das andere Mal wurden sie durch „ihren Herrn“ (*rabbahā*), das heißt hier durch Gott, hervorgebracht, „nicht um zu strafen, sondern nur um sie, wie bei der Erziehung“ (*ṭarīq taʿdīb*), mit dem Guten zu kompensieren“ (*Amānāt*, 200). In seinem Sprüche-Kommentar steht das Verb *aḥdaṭa* im medizinischen Erklärungszusammenhang: „Die Wirkung des Rau(s)chs bringt Schlaf hervor“ (*Ḥikma*, 144). Aber im gleichen Kapitel (ebd., 145) beschreibt das Verb wieder eine göttliche Tätigkeit. Andere Verben wie *sanaʿa* (herstellen, produzieren) verwendet er für die göttliche und die menschliche Tätigkeit, in denen zwar eine kausative Bedeutung mitschwingt, nicht aber grammatikalisch diese eindeutige Zuordnung haben.

³³⁸ Vgl. Wolfson, „Atomism in Saadia“, 117-118.

³³⁹ *Amānāt*, 41.

³⁴⁰ *Amānāt*, 32; *Beliefs*, 40; *Glaubenslehre*, 52; *Ḥikma*, 195 und 246.

³⁴¹ Saʿadyah ist sich des logischen Problems bewusst, dass ein Glaubenssatz zur Prämisse wird, vgl. *Amānāt*, 39.

³⁴² *Amānāt*, 93.

Zeit,³⁴³ also das Vergehen,³⁴⁴ in die Welt.³⁴⁵ Hier ist wichtig zu bemerken, dass die arabische Terminologie für das Vergehen der körperlichen Substanzen in Sa‘adyahs Sprüche-Kommentar deutlich differenziert. Für das Vergehen der Menschen, des Tieres und der Pflanze verwendet er nicht den moralisch konnotierten Begriff *fasād*, sondern *fanā* (Aufhören-Zu-Existieren, Vergehen, Auslöschen) mit seinen Ableitungen, den er auch als eine Bedeutung der Nichtexistenz (*‘adam*) versteht und mit den Worten „er vergeht nach seinem Entstehen“ (*yafnā ba‘du kawnihi*) fasst.

Diese Welt ordnet Sa‘adyah geozentrisch an. Damit entspricht er dem wissenschaftlichen Standard³⁴⁶ seiner Zeit, wenn auch die Vorstellungen zwischen den

³⁴³ *Amānāt*, 36. Der Begriff der Zeit ist der letzte Beweis (*al-dalīl*) von vier Beweisen, die Sa‘adyah anführt, dass die Dinge der Welt hervorgebracht wurden und einen Anfang haben. Die anderen Beweise sind die Endlichkeit (*an-nihāyāt*), die Zusammensetzung der Dinge, und die Akzidenzien. Sa‘adyah’s Beweisführung, fährt mit der Schöpfung „aus nichts“ *lā min šay’* fort (*Amānāt*, 32-41). Erst danach setzt sich Sa‘adyah mit anderen Lehren über das Entstehen der Dinge auseinander. Diese Auseinandersetzung rechtfertigt er mit der Behauptung eines ‘gemeinsamen Nenners’ aller Lehren, dass das Wissen über den Anfang oder die Ewigkeit der Dinge nur mittels der intelligiblen Beweisführung (*istidlāl bi-l-ma‘qūl*) erschlossen werden kann, siehe *Amānāt*, 30. Trotz Partikularität der Lehre, geht sie in einem universalen Prinzip der menschlichen Erkenntnis über einen bestimmten Sachverhalt auf.

³⁴⁴ Zu Beginn der sechsten *Maqāla* der *Amānāt* beschreibt Sa‘adyah die zeitgleiche Schöpfung der menschlichen Seele und des menschlichen Körpers. Damit kritisiert er implizit die Annahme einer Urmaterie, die mit der Seele die Form erhält.

³⁴⁵ *Ḥikma*, 255.

³⁴⁶ Die *Iḥwān aṣ-Ṣafā’* verwenden das ptolemäische System mit der Erde als Mittelpunkt, und dann die Planeten in der Reihenfolge Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn, Fixsterne. Jedoch fügen sie wie muslimische Astronomen zusätzlich eine äußerste Sphäre (*muḥīt*) hinzu, um die Tag- und Nachtgleiche (Equinox) zu präzisieren, obwohl die Annahme dieser neunten Sphäre nicht von allen muslimischen Astronomen des Mittelalters geteilt wird. Auch Ibn Sīnā geht von neun Sphären aus, die er als Emanationen des ersten Intellekts versteht und je als einen beseelten Körper mit je verschiedenen Kräften konzipiert. Aus der letzten Sphäre erging die sublunare Welt des Entstehens, die als eine Form des Seins durch die Kraft der Natur bewegt werde und so die einzelnen der vier Elemente generierte. Damit steht das Element der Erde zwar auch im Zentrum, aber in der Folge der Emanationen als letztes Glied. Von dort aus richte sich die Bewegung, bezeichnet als *‘iṣq*, zurück zur Quelle alles Seins, vgl. Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1964, 76, 133, 203-206; Iṣḥāq al-Isrā‘īlī setzt seinem neuplatonischen System der Emanation die Schöpfung *ex nihilo* von drei Entitäten als göttlichen Willensakt voraus, nämlich die Erste Materie, die Erste Form, die er auch als perfekte Weisheit bezeichnet, und den Intellekt. Der Intellekt ist die erste Hypostase, aus der alle weiteren Entitäten emanieren: die Seele, die er in eine höhere und in eine niedrigere Sphäre unterteilte, letztere nennt er Natur. Nach Isrā‘īlī sei die himmlische Sphäre aber weder durch die Bewegungen des Wachstums und der Minderung noch durch die des Entstehens und des Vergehens bestimmt und bestehe aus einem fünften Element, vgl. Rudavsky, T. M.

konstituierenden Elementen und den integrativen Kräften dieses Weltbildes sehr unterschiedlich ausfallen.³⁴⁷ Nach Saʿadyah wird die Erdkugel vom gesamten Himmelskörper umgeben und durch die steten und aufeinander abgestimmten Planetenbewegungen bzw. Himmelskörper, im Zentrum dieser Struktur gehalten.³⁴⁸ Er schließt weitere Welten aus, da die wirkenden Kräfte der vier natürlichen Elemente – Erde, Wasser, Luft und Feuer – einer solchen Vorstellung entgegenstünden. Zum Beispiel könne kein weiterer Erdkörper außerhalb des bekannten und erschaffenen kosmologischen Systems bestehen, da die Teile des irdischen Elements oder die des Wassers aufgrund ihrer natürlichen abwärts gerichteten Bewegungen die Elemente der Luft und des Feuers, also die Elemente des Himmelskörpers, durchbrechen würden, um an ihren Ursprungsort zu gelangen, den er wiederholt auch den natürlichen Ort (*maʿdin*) nennt.³⁴⁹ Damit bestimmt Saʿadyah die natürlichen Bewegungen dieser vier Elemente: das Schwere (*at-taṭqīl*), also Erde und Wasser, bewege sich stets nach unten und das Leichte (*at-taḥfīf*), also Luft und Feuer, nach oben. Die Bewegungen des Himmelskörpers insgesamt und jeder einzelne Körper von ihnen wären durch die Kreisbewegung bestimmt. Das gelte auch für das Feuer, das nur insofern für unsere Sinne fassbar aufsteige,³⁵⁰ solange es nicht an seinem natürlichen Ort sei, dessen Ort und natürliche Kreisbewegung die Grenze des Kosmos definiere.³⁵¹ Sobald aber der Körper sich von seinem

„Philosophical Cosmology in Judaism“, in: *Early Science and Medicine*, 2(2) (1997), [149-184].

³⁴⁷ Im atomistischen System des *Kalām* wirkt Gott durch die Sphären hindurch, er erhält omnipräsent und -aktiv alles in Gang. Im neuplatonischen System, zum Beispiel nach Ibn Sīnā, ist *ʿišq* (Sympathie) die Brücke oder Verbindung und im stoischen System das alles durchdringende *pneuma*.

³⁴⁸ *Ḥikma*, 41.

³⁴⁹ *Amānāt*, 59.

³⁵⁰ Siehe auch: Adamson, *Eternity in Medieval Philosophy*, 86. Adamson stellt heraus, dass Saʿadyah an Aristoteles Kritik übt, bezüglich des Feuers und der Annahme eines fünften Elements. Diese Kritik teile er mit Philoponus.

³⁵¹ „Das ist auch der Grund, weswegen die Mitte des Weltganzen und der Rand der Kreisbewegung zu uns hin allen in ganz entschiedener Weise als ‘oben’ (-das zweite-) und ‘unten’ (-das erste-) erscheint [Saʿadyah gibt dieses Beispiel; auch von Gutmann angeführt], weil (nämlich) die eine (Stelle) immer in Ruhe ist, der Rand des die Kreisbewegung (vollziehenden Körpers) aber sich regelmäßig verhält. Da als ‘leicht’ bedeutet ‘was von Natur aus sich nach oben bewegt’, ‘schwer’ dagegen ‘was nach unten’ (von Natur aus sich bewegt), so ist die zur Mitte hin umfassende Grenze unten, und die Mitte (selbst auch), die nach dem Rand hin (umfassende Grenze) oben, und der äußerste Rand (selbst auch). Aus diesem Grund scheint Ort zu sein (a) eine gewisse Form von Fläche, (b) so etwas wie ein Gefäß, (c) ein Umfassendes. Außerdem zugleich mit und bei dem Ding ist Ort; zugleich mit und

Ursprungselement entferne – sei es durch Zwang oder Wahl – setze das ihm Eigentümliche, also Natürliche, aus. Die ihm eigene Natur zeige sich nur an seinem natürlichen Ort. Sa‘adyah exemplifiziert diese Aussagen anhand der erzwungenen Bewegung des Steines.

[...] wie der Stein, der an seinem Ursprungsort (*ma‘diniḥ*)³⁵² keine Bewegung hat, vielmehr darniederliegt (*rāsib*). Wenn er aber von einer Höhe geworfen wird, beginnt er sich nach unten zu bewegen, bis er aus dem Luftkreis tritt. Sobald er austritt, zeigt sich seine Natur (*ṭabī‘atahū*), dass ihm selbst keine Bewegung eigen ist (*lā ḥarakatan lahū*). Wenn wir also den Stein beobachten, dem selbst keine Bewegung eigen ist, der sich aber erzwungen bewegt (*yataḥarraku ḍarūratān*), wird er sicherlich sein Zentrum (*markazahū*) erreichen.³⁵³

Zwei Dinge kommen in dieser Aussage zum Ausdruck: Zum einen wiederholt Sa‘adyah, dass der Stein grundsätzlich nicht etwas in sich trägt, welches eine Selbstbewegung veranlasst. Zum anderen ist es die erzwungene Bewegung des Steines. Ob aber nun die Luft der Bewegung des Steines zuträglich ist, wird hier nicht gesagt, sondern nur, dass der Stein den Luftkörper passiert. Die Luft kann ihn nicht halten und trägt ihn auch nicht. Daher gelangt er zwangsläufig an seinen natürlichen Ort, dem irdischen Körper, zurück. Für das Verständnis von Sa‘adyahs Ethik ist es wichtig, dass der Stein auch durch Fremdeinwirkung immer wieder auf seine Natur³⁵⁴ oder sein Zentrum zurückgeworfen wird³⁵⁵. Dass mit „seinem Zentrum“

bei dem Begrenzten sind die Grenzen“ (*Physik*, 212a21-30).

³⁵² *Amānāt*, 59; Landauer bemerkt in der Fußnote, dass das Oxforder Manuskript ein feminines Suffix aufweist, er entscheidet sich für das maskuline Suffix. Das feminine Suffix kann sich jedoch auch auf die Bewegung beziehen, nämlich die, die dem irdischen Element zugeschrieben wird. Sa‘adyah diskutiert zuvor, dass das Feuer- und Lichtelement sich immer nach oben und das Wasser- und Erdelement immer nach unten bewegt. Von der Bewegung des irdischen Körpers auf die Erde, als eines der vier natürlichen Elemente zu schließen, wäre falsch, wie Sa‘adyah anhand des irdischen Feuers und des der Sonne dort zu beweisen sucht: Wenn jemand einwendet, dass das Feuer oder Licht immer weiter nach oben steigt, erwidert er, dass das Feuer erlöschen würde, sobald es aus seinem Element, d.h. dem Luftkörper, austritt. Nur in Relation zu seinem Quellort (*ma‘din*) und den einhergehenden Kräften zeige sich seine Natur. Das heißt auch, dass die Sonne nur so lange brennt, wie sie im Himmels- oder Luftkörper kreist. Im Grunde zeigt Sa‘adyah hier auch auf, wie fundamental seine Ausführungen für das Leben auf der Erde sind, denn ohne Sonne ist kein Leben vorstellbar, wie seine Ausführungen zur Sonne als licht- und wärmespendende Kraft deutlich machen.

³⁵³ *Amānāt*, 59; *Glaubenslehre*, 100; *Beliefs*, 70, mit Verweis auf Guttman. Guttman geht auf die von Sa‘adyah geführte Diskussion über ein fünftes Element ein. Dabei zeigt Guttman Parallelen zu Aristoteles’ *Physik* auf, die Sa‘adyah missverstanden habe. Guttman übersetzt das hier angeführte Zitat, kommentiert es aber nicht, vgl. ders., *Die Religionsphilosophie des Saadia*, 61-62; Altmann übersetzt diesen Textteil nicht.

³⁵⁴ Beispielsweise vergleicht Sa‘adyah im *Ḥikma* die Unwissenden mit Kies und Sand.

³⁵⁵ Dies trifft auch auf die vergänglichen Körper der Menschen und die seelischen Substanzen zu. Erstere werden

(*markazahū*) hier nur der Erdkörper gemeint ist und nicht auf eine inliegende Kraft des Steines verweist, ist aus anderen Stellen im *Amānāt* und dem *Ṭalab al-ḥikma* ersichtlich, wo der Terminus *markaz* beinahe ausschließlich³⁵⁶ auf die Erdkugel als Zentrum des Kosmos verweist. Man kann sagen, Saʿadyah meint, dass alles Geschaffene stets auf die Erde als ihr Zentrum verweist, solange sie besteht; die Erde ist der ruhende und stabile Pol, von welchem aus die Aktivität des Menschen ihren Anfang nimmt, wenn auch die zeitlichen Wechselfälle des Irdischen ebenso zu den Anfängen und Bedingungen der menschlichen Existenz zählen, den Menschen jedoch nicht von seiner moralischen Verpflichtung freisprechen.

Wie also zeichnet Saʿadyah seinen kosmologischen Entwurf, um den Menschen herum? Und wie wirken ihm zufolge die Bewegungen darin? Saʿadyah veranschaulicht seine geometrische und mathematische Vorstellung der kosmologischen Ordnung im *Kitāb al-Mabādī* (Buch der Axiome). Er beschreibt einen Baumeister, der in seinem Raum verschieden große Grundrisse nach bestimmten Maßeinheiten entwirft, und gemäß dieser Grundrisse baut. Die Größenverhältnisse der Sphären, Planeten und Sterne in Relation zur Erdkugel seien analog dazu zu denken. Außerdem bestimmt er dort die bewegende Kraft seines kosmologischen Entwurfs als die Luft. Diese lässt er nach der Erschaffung der Materie, womit er den Anfang bezeichnet, durch den göttlichen Willen hervorbringen:

Der Gegenstand der Überzeugung (*mawḍiʿ al-iʿtiqād*) ist hier, dass der Schöpfer *ex nihilo* (*lā min šaiʿ*) die Luft (*al-hawāʾ*) an den Anfang setzte (*ibtadaʾ*); das ist seine Aussage: „Er schuf wirklich aus dem Tohu“. Daraufhin ließ er durch seinen Willen eine Bewegung (*ḥaraka*) erscheinen, die nicht war, so war sie. Und das ist seine Aussage: „Er machte das, was nicht darin ist, dass es darin ist.“ So zog er darin aufrechte/evidente starke Linien (*fa-ḥaṭṭa*), wie die Buchstaben und die Zahlen, und das ist seine Aussage: „Und er hieb große Säulen aus.“ Ich gebe zur Annäherung (*at-taqrīb*) ein Beispiel: wie, als wenn einer an einem leeren und weiten Ort steht, der ihm gehört. So zieht er eine Linie von einem *Jarīb* mal einem *Jarīb* für das Haus (*li-d-dār*) von Soundso und einen *Jarīb* mal zwei *Jarīb* für den Haushalt (*li-l-manzila*) von Soundso und zwei *Jarīb* mal zwei *Jarīb* für die Festung

im Diesseits vergehen oder in die vier natürlichen Elemente zerfallen, während letztere ihrer Bestimmung folgen und im Jenseits der Welt an ihren natürlichen Ort und in ihr Zentrum eingehen werden.

³⁵⁶ Andernorts wird mittels der Zentren von Planeten auf die Erdkugel als ihr Zentrum verwiesen. An zwei weiteren Stellen bezieht sich der Terminus auf die Seele mit ihrem Zentrum, aus dem sie geraten sei.

(*li-l-qasr*) von Soundso. Daraufhin errichtet er die Gebäudestruktur (*al-bināʾ*), und baut, wie er die Linien gezogen und angeordnet hat. Desgleichen, sagen wir, jedoch ohne Verkörperung (*taḡsīm*) oder Begrenzung (*taḥdīd*), dass der Schöpfer in ähnlicher Weise (*ṣabīhatan*) die Linie für den Erdkreis (*dāʾirat al-arḍ*) mit zwanzigtausend Meilen in der Luft zog [...] Das sind die Dimensionen, die die früheren Gelehrten mittels der Instrumente (*bi-l-ālāt*) und der geometrischen Wissenschaften/Formen (*wa-l-handasāt*) maßen (*aqāsahā*) und überlieferten (*naqlūhā*).³⁵⁷

Der Text präsentiert die göttliche Kraft als Architekten des kosmologischen Gebäudes.³⁵⁸ Saʿadyah macht definitiv deutlich, dass diese Darstellung nicht anthropomorph zu verstehen ist. Weiterhin führt er an gleicher Stelle aus, dass die Erde den Mittelpunkt einnehme und die Sphäre des Feuers die äußerste Dimension des Kosmos und damit aus irdischer Perspektive seine äußerste Grenze sei. Auch gibt er konkrete Maße der planetarischen Ordnung in Bezug auf den Erdkörper an, die nicht durch die einzelnen Gestirne und Sphären bestimmt werden. Es bleibt der Spielraum, die Planeten entgegen den Entwürfen von Aristoteles und Ptolemäus anzuordnen, die die Umlaufbahn der Sonne zwischen der Venus und dem Mars und den Saturn nach dem Jupiter mit den dahinter liegenden Fixsternen verorteten. Die folgende Skizze veranschaulicht die Größenangaben der Planeten und Dimensionen in Relation zum Erdumfang, nicht aber Saʿadyahs Vorstellung der planetarischen Anordnung. Seine mathematischen Überlegungen vermitteln eher eine Perspektive auf den Kosmos, welche den Bedürfnissen des Menschen entspricht.

Saʿadyah stellt im *Ḥikma* und in den *Amānāt* mehrfach die wärme- und lichtspendende Kraft der Sonne als lebenserhaltendes Element für das irdische Leben heraus. Mit den anschaulichen Berechnungen unterstreicht Saʿadyah ihre kosmologische Relevanz.

³⁵⁷ *Mabādiʾ*, 84.

³⁵⁸ Die *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* nennen mehrheitlich identische Maße, al-Bīrūnī gebe diese mit geringfügiger Abweichung in Volumen an, vgl. Guttman, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, 66.

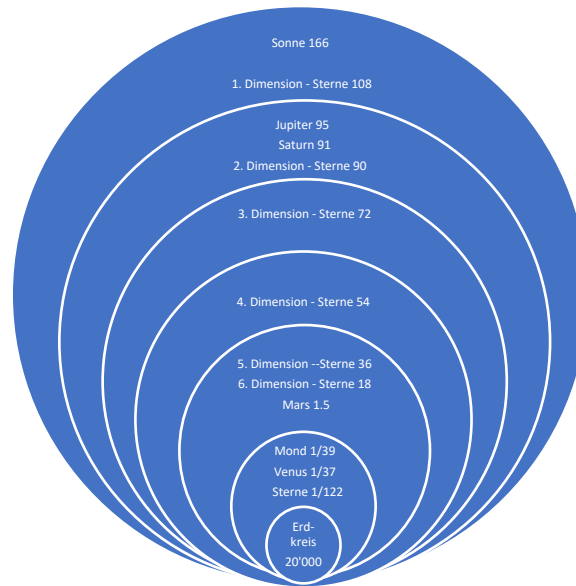


Abb. 1: Astronomische Maße der Himmelskörper

Saʿadyah stützt seine Aussagen über die astronomischen Daten mit der Behauptung, dass dieses Wissen von früheren Gelehrten etabliert (*aqāsahā*) und überliefert (*naql*) und somit nach Saʿadyahs Verständnis der Überlieferung³⁵⁹ auch gesichert ist. Interessanterweise legitimiert er an dieser Stelle zugleich die wissenschaftlichen Methoden dieses Wissensgebiets, nämlich das astronomische Instrumentarium und die Geometrie, welche er zusammen mit der Überlieferung erwähnt. Außerdem kommt er mit einer Analogie³⁶⁰ den von ihm behaupteten menschlichen Erkenntnismöglichkeiten und Ausdrucksweisen entgegen, um den göttlichen Plan und dessen Ausführung zu veranschaulichen und sich selbst wohl dieser Art von Wissen annähern zu können. Hier sei nochmals auf das oben angeführte Zitat verwiesen, welches die Luft und die Bewegung als erste Schöpfungen *ex nihilo* nennt, und so womöglich als Grundlage für den göttlichen Aufriss des Kosmos dienen. An anderer Stelle macht Saʿadyah deutlich, dass der sublunare Bereich nur durch die drei natürlichen Elemente, Erde, Wasser und Luft definiert und der himmlische Bereich durch das Element des Feuers bestimmt sei. Jedenfalls sei die Erkenntnis, dass der Kosmos aus den vier

³⁵⁹ Siehe Kapitel 2 über die Erkenntnis und Kapitel 4 über die Vermittlung des medizinischen Wissens.

³⁶⁰ Nicht im logischen Sinn, sondern im Sinne einer erklärenden Ausführung. Dennoch haben beide Ansätze epistemologischen Wert. Vgl. dazu Stückelberger, *Einführung in die antiken Naturwissenschaften*.

Elementen zusammengesetzt ist, allen Menschen zugänglich.

Obwohl Menschen aufgrund ihres Vermögens und ihrer Mächtigkeit Wissende sind, können sie weder die Naturen [die vier Elemente] bezwingen noch das sichtbare Wesen umwandeln, vielmehr staunen sie darüber, weil diese Wirkungen von ihrem Schöpfer ausgehen, denn er bezwang die verschiedenen Naturen und schuf sie trotz ihrer unvereinbaren Verfassung und änderte das Wesen ihrer Sonderheit, sodass aufgrund ihrer Vereinigung nicht die Entwicklung eines reinen Wesens von ihnen ausging, sondern die Entwicklung von etwas anderem, den reinen Wesen gleich. Ich meine, sei es ein Mensch oder eine Pflanze oder etwas Ähnliches von den Körpern.³⁶¹

Die vier Elemente mit ihren Kräften sind hier im Text die Bausteine des Kosmos, die für jeden Menschen einsichtig, jedoch nicht durch Menschenhand, sondern nur durch göttliches Tun zusammengefügt oder verändert werden können.³⁶² Sa'adyah, wie andere Philosophen seiner Zeit, denkt die Elemente als eine je spezifische körperliche Substanz mit ihren spezifischen, sich natürlich widerstrebenden Kräften. Ihre Konstitution unterscheidet sich vom göttlichen Wesen, welches diesen physikalischen Bestimmungen entbehrt. Ob die Luft mit ‚ihrer‘ Bewegung einmal als Matrix des gesamten Kosmos und ein anderes Mal als nur sublunares natürliches Element zu verstehen sei und somit im Widerspruch zu stehen scheint, soll im Moment nur angemerkt, aber mit Gad Freudenthals These der „Zweiten Luft“ als göttlicher Immanenz³⁶³ im Auge behalten werden. Dies gilt auch für Sa'adyahs Bemerkung über das Vermögen der Menschen als Wissende. Sie haben nicht die Macht über die natürlichen Prozesse. Doch werden die Menschen bestenfalls von ihnen ins Staunen versetzt, um das Streben nach Wissen in ihnen anzuregen. So behauptet Sa'adyah wohl, dass weder aus einer reinen Substanz etwas Natürliches, das immer zusammengesetzt ist, entstehen, noch eine

³⁶¹ *Amānāt*, 120. Die Übersetzung lehnt sich an die deutsche Übersetzung von Julius Fürst an, vgl. Sa'adya ben Yosef Ga'on, und Julius Fürst ([1845] 1970): *Emunot we-De'ot* oder *Glaubenslehre und Philosophie*, Aus dem Hebräischen mit theilweiser [sic] Benutzung des Arabischen übersetzt (Die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters), Hildesheim: Georg Olms, 209.

³⁶² Im Gegensatz zum Menschen hat die göttliche Instanz und mithilfe dieser die Propheten zu bestimmten Zeiten die Möglichkeit, die Gesetzlichkeit der Natur zu verändern, die dann als Zeichen und Wunder gegen die natürliche Ordnung, die gemäß des schöpferischen Planes für den Menschen über die Sinne wahrnehmbar und durch die Spekulation fortschreitend erkannt wird, vgl. *Amānāt*, 120-123.

³⁶³ Freudenthal, „Stoic Physics in the Writings of R. Saadia Ga'on“, 119.

reine Substanz in Verbindung mit etwas Zusammengesetztem gebracht werden kann. Daraus folgt: Sa'adyahs Seelenkonzept als ein Zusammengesetztes, muss auch unter den Begriff der Natur fallen. Diesen Aspekt wird das Kapitel 2 dieser Arbeit aufgreifen.

Wie stellt sich aber nun nach Sa'adyah der Bewegungsablauf des Kosmos als göttliches Bau- und Räderwerk mit seinen Substanzen dar, die den Bewegungen des Entstehens und des Vergehens unterliegen, dessen Bewegungsapparat die Ethik nicht nur tangiert, sondern bedingen soll?

Dazu gibt Sa'adyah verschiedene Hinweise, sowohl in Form von allgemeinen Sätzen als auch in konkreten Aussagen. Wie schon bemerkt, geht er davon aus, dass Gegenstände und Substanzen selbst über eine natürliche Disposition verfügen: Feuer brennt, der Baum bringt Früchte hervor und das Messer schneidet. Der Akt selbst kommt jedoch einem Beweger oder einer konkreten Person zu.³⁶⁴ Des Weiteren setzt Sa'adyah das Konzept des ersten Bewegers voraus, den er mit dem Schöpfer gleichsetzt.³⁶⁵ Dem Schöpfer jedoch kommt der Begriff des sich selbstbewegenden Bewegers nicht zu, dieser charakterisiere den Menschen und seine Tätigkeiten.³⁶⁶

Ähnlich zum kosmischen Entwurf im *Mabādi'* erklärt Sa'adyah in den *Amānāt*, dass das erste Prinzip des Himmels seine andauernden Bewegungen sei, die er wiederum als Zusammensetzung aus weiteren Bewegungen beschreibt. Doch seien die Bewegungen nicht dem Entstehen vorausgegangen, denn dieses sei ebenso ein Attribut des Himmels.³⁶⁷ Die Bewegung des Feuers, also die des Himmelskörpers, sei zirkulär und ewig und halte die Erde im Zentrum des Kosmos. Während das Himmelsgewölbe sich bewegt, sei die Erde als Mittelpunkt statisch. Zudem meint Sa'adyah, dass das Feuer durch die Luft und die Luft durch den Schöpfer bewegt werde, obwohl er im *Ḥikma* von ihrer selbstständigen Bewegung spricht.

³⁶⁴ *Amānāt*, vgl. 58.

³⁶⁵ *Amānāt*, 58.

³⁶⁶ *Amānāt*, 104.

³⁶⁷ An anderer Stelle wird die immanente göttliche Wirkkraft nicht direkt mit der Luft in Verbindung gebracht, denn das Hervorbringen der Früchte am Baum schreibt Sa'adyah dieser auch zu, vgl. *Amānāt*, 35.

So scheint Saʿadyah insgesamt das Element der Luft als Übersetzung zwischen dem Physischen und dem Metaphysischen zu konstruieren. Dies erhärtet Freudenthals These, dass das Element der Luft die göttliche Immanenz in der Welt der geschaffenen Dinge markiert, wenn auch „nur“ subtil und am äußeren Rand.

In der zweiten *Maqāla* der *Amānāt* formuliert Saʿadyah eine Hierarchie der existierenden Dinge, deren bewegendes Moment der Feinheit oder Durchlässigkeit ihrer Substanz entspricht. Die Seele sei feiner oder subtiler als der Körper und führe ihn. Die Weisheit sei aber noch subtiler als die Seele, also werde letztere von ersterer geführt. Bezüglich der vier natürlichen Elemente sei das Feuer das subtilste Element und bewege sich alles umfassend kreisend, die Erde im Mittelpunkt haltend. Eine in Bewegung setzende Ursache (*sababan muḥarrakan*) für die nach Osten gerichtete himmlische Bewegung, die die gewaltige Himmelssphäre bewege, sei nicht bekannt, außer dem „Gebot des Schöpfers“, welches am subtilsten und stärksten wäre³⁶⁸ und damit auch als bewegende Kraft zu lesen sei. Hier also bleibe die Luft als möglicherweise subtilerer und stärkerer Beweger des Feuers unerwähnt. Stattdessen führt Saʿadyah das „Gebot des Schöpfers“ für die Übersetzung der Bewegung kreisenden Bewegung des Feuers an. Möglicherweise versteht Saʿadyah dann doch die metaphysischen Wirkkräfte, die er einerseits mit den Wirkungen der natürlichen Kräfte beschreibt, als den göttlichen Willen, der in den Elementen wirkt.

Nach Saʿadyah bewegt sich die göttliche Instanz also nicht selbst, sondern ist „nur“ der Beweger. Demgegenüber zählt er neben den beiden Elementen Luft und Feuer, auch die Gattung der Lebewesen, namentlich die Menschen und die Tiere, nicht aber die Pflanzen, zu den Wesen, die sich selbstständig bewegen. Darüber hinaus versteht er den menschlichen Verstand (*al-ḥāṭir*) und körperliche Stimuli (*nawāhiḍ*) als selbstbewegend.³⁶⁹ Diese eigenständige Bewegung der genannten Substanzen und Kräfte schließt jedoch weder das

³⁶⁸ Ebd., 91-92.

³⁶⁹ Dazu mehr in Kapitel 2.

Bewegen anderer noch das Bewegt-Werden durch andere aus. Wie ausgeführt, bedenkt Saʿadyah auch den Begriff des Zwangs, der Gewalt, oder allgemeiner, den Begriff eines nicht natürlichen Impetus, der dem natürlichen Ding eine andere Richtung als die der natürlichen Neigung oder Bewegung gibt. Dieser Aspekt hat offenbar ethische Implikationen, auf die zurückzukommen ist.

Indessen erwähnt Saʿadyah nicht nur existierende Dinge (*al-mawǧūdāt*) im Allgemeinen und Substanzen (*al-gawāhir*) im Besonderen, die durch die Schöpfung entstanden sind, sondern auch ihren möglichen wie notwendigen Zerfall. Explizit widmet er sich den Begriffen der Nichtexistenz oder Privation (*al-ʿadam*) im Gegensatz zum Entstehen und dem Begriff der Trennung (*al-inqitāʿ*)³⁷⁰ im Gegensatz zum Zusammenfügen. Er versteht beide Konzepte als Gattungsbegriffe und zählt mehrere Arten auf. Die philosophischen Überlegungen zur Frage der Nichtexistenz und des Entstehens legt er der biblischen Figur Agur aus den Sprüchen in den Mund.

Agur ließ uns wissen, dass die Privation/Nichtexistenz (*lil-ʿadam*) zwei Modi hat. Einer davon ist, dass das Ding nicht ist, und der zweite, dass es nach seinem Entstehen (*kawnahū*) vergeht (*yafnā*). Und da seine Absicht die Menschen sind, machte er zwei Vergleiche (*tamṭilain*), die Lebewesen und das Kraut, da die Lebewesen nur durch das Kraut bestehen bleiben. So sagte er, dass die Lebewesen zwei Aspekte der Nichtexistenz/Privation haben. Die eine davon ist die Unfruchtbarkeit (*ʿuqm*), sie besteht darin, dass man überhaupt kein Lebewesen vorfindet, und die zweite ist der Tod, dass man nach der Geburt sterben wird. Und die Nichtexistenz/Privation des Krauts hat auch zwei Aspekte. Einer davon ist die Unfruchtbarkeit (*ǧadb*), die darin besteht, dass die Erde nicht vom Wasser gesättigt ist, sodass sie keine Früchte hervorbringt. Und das zweite Vergehen (*al-fanāʾ*) ist das Vergehen des gemeinen Krauts durch das Brennen des Feuers. [...] Nicht durch seine Einfachheit (*bi-baṣāʾa*) bringt es [das Feuer] notwendigerweise (*awǧaba*) die Privation/Nichtexistenz des Lebewesens hervor, sondern durch seine Zusammensetzung (*bi-tarkībihā*), ich meine das gemeine Kraut (*an-nibāt*) und das Brennen (*al-aḥrāq*). Die Wirkung/Tätigkeit (*wa-fiʿaluhumā*) beider zusammen gehört zu den ersten Kategorien, denn sie beide sind nicht in der Essenz des Lebewesens, sondern in etwas anderem.³⁷¹

³⁷⁰ *Ḥikma*, 252-253.

³⁷¹ *Ḥikma*, 255-256.

Der Text zeigt Sa‘adyahs differenziertes Verständnis verschiedener physikalischer Prozesse. Vielerorts in seinem Kommentar macht Sa‘adyah sein systematisches Denken bezüglich der verschiedenen Substanzen und ihrer natürlichen Disposition deutlich. Oben im Zitat in Bezug auf den Begriff des physischen Vergehens, das hier deutlich der moralischen Konnotation entbehrt. Die von ihm bemerkte essenzielle Differenz zwischen den Lebewesen, den natürlichen Elementen und den vegetativen Substanzen soll bezüglich seines Seelenbegriffs im Auge behalten werden.

Auch für den Begriff der Trennung oder Separation (*al-inqitā‘*) gibt Sa‘adyah verschiedene Modi an, die seine Konzeption des Entstehens und Vergehens von Substanzen genauer charakterisieren. Dazu sagt er, dass Krankheit den Unterbruch von physikalischen Bewegungen (*ḥarakāt*) des Körpers und der Begierden (*ṣahwāt*) bewirke, dass starke Qualen eines Individuums ihn oder sie von der Gemeinschaft und Armut von Freunden absondere und schließlich der Tod die Seele vom Körper und die Strafe im Jenseits vom Kreis der Rechtschaffenen trenne.³⁷²

Hier wird umso deutlicher, dass Sa‘adyahs Verständnis des Entstehens und Vergehens durch die Kategorie der Zeit bestimmt ist. Dies gilt selbst für die physikalische Bestimmung der seelischen Substanz. Sie wird entgegen ihrer physikalischen Bedingung schlicht als ein geistiger Körper, den er mit den Kategorien der Substanz und der Akzidenzien beschreibt, durch die Allmacht und den Willen Gottes im Jenseits am Leben erhalten. Entgegen Entwürfen von kosmologischen Ordnungen, die den Intellekt oder eine geistige Substanz als den Ursprung aller Dinge der Welt setzen und implizit der natürlichen Disposition des Menschen eine geringere bis negierende Rolle für die intellektuelle und die ethische Entwicklung des Menschen zuschreiben, anerkennt Sa‘adyah die Wichtigkeit der körperlichen und geistigen Gesundheit bzw. Konstitution für das prozessuale Lernen und Erkennen des Menschen. Daher räumt er der Natur im Allgemeinen und dem Wissen um ihre

³⁷² *Ḥikma*, 252-253.

Vorgänge, sei es auf der mikro- oder der makrokosmologischen Ebene, eine zentrale Stellung ein. Denn sie sei für das menschliche Erkennen nicht-natürlicher Dinge, wie die der allgemeinen Sätze des Ethischen und der Anerkennung des göttlichen Normativ unentbehrlich.

Nach Saʿadyah hat die Welt und also die Natur ihren Zweck im Menschen, der aus Güte heraus erschaffen wurde und der gemäß des architektonischen Entwurfs der Kosmologie zwar nicht das physische Zentrum, aber dennoch eine Mittelstellung einnimmt, der als einziger Körper aufrecht zwischen der Erde und dem himmlischen Körper durch die Schöpfung zu stehen kommt.³⁷³ Die ethische Implikation dieser Stellung wird durch den Kontext von diesem Satz verstärkt. Nicht die absolute Mitte wird ihm hier als ethische Person bestimmt, sondern eine Mitte, die zwei Relationen setzt: die der Selbstreferenz als Einzigartigkeit und die seiner Stellung zwischen den physikalischen Bedingungen der Erde und des Himmels, also nicht zwischen dem physischen und dem metaphysischen Bereich. Denn Saʿadyah bemerkt, dass diese Stellung unter diejenige einer natürlichen Kategorie fällt: Die Gewohnheit (*al-ʿāda*) und die natürliche Konstitution (*al-bunya*) platziere immer das Edelste in die Mitte der Dinge, die nicht so edel wären wie es selbst. Daraufhin zählt er in der Reihenfolge den Samen inmitten des Blattes, von dem ein Baum wachse, das Eigelb im Ei, von dem aus das Küken werde, das Herz des Menschen inmitten der Brust, weil es die Seele und die treibende Wärme ist, und den sehenden Geist inmitten des Auges, weil dadurch das Sehen entstehe, auf. Die Stellung des Menschen entspricht also der natürlichen und demnach der kosmischen Ordnung. Und die Organe seiner physischen Disposition entsprechen ebenfalls dieser Konstitution. Zudem bemerkt Saʿadyah, dass die Konstitution des Menschen mit seinen einzelnen Bestandteilen, der Brust als Teil seines Leibes und das Herz selbst, bestehend aus der Seele und der treibenden Hitze, als die physikalisch-psychischen Bedingungen, unzweifelhaft auf das ethische Ziel des Menschen hinweisen.

³⁷³ Vgl. Aristoteles, On the parts of Animals [De partibus animalum], 656a10-12.

Demnach sieht Saʿadyah die natürliche Konstitution des Menschen nicht als vollendet, sondern potenziell konstituiert. Mit ihrer physischen und psychischen Disposition ist sie wie der Same, das Ei und das Auge zum Werden³⁷⁴ bestimmt. Das gilt für alle Menschen, einschließlich der Propheten, wie Saʿadyah mittels der physikalischen Bedingungen und ihren kategorialen Zuschreibungen dezidiert beschreibt.

Einige sagten: Ich leugne, dass der Prophet wie alle Menschen stirbt. Und einige leugneten, dass er hungrig und durstig ist. Einige leugneten, dass er Beischlaf hat und zeugt. Einige leugneten, dass ihn Unrecht und Verstöße überkommen werden. Und einige leugneten, dass ihm etwas von den existierenden Dingen verborgen bleibt.³⁷⁵

Nach Saʿadyah machen die Propheten in der natürlichen Konstitution und ihren Veränderungsprozessen keine Ausnahme. Sie unterliegen den vegetativen und generativen Kräften wie der Nahrung, und der Zeugung und denen des sittlichen Strebens und Verfalls. Damit werden hier alle drei Bewegungspaare impliziert. Er beschreibt die Bewegung des Entstehens einer menschlichen Substanz mit der Zeugung und nicht durch die Schöpfung. Die quantitativen Veränderungsprozesse oder Bewegungen des Mehrens und Schwindens, stellt er, vermittelt durch die Nahrung, heraus. Und den qualitativen Veränderungsprozess mit seinen Bewegungen des Wanderns und der Ruhe demonstriert er mit einem mehr oder weniger gerechten oder ungerechten Menschen in der Rolle des Propheten. Nach Saʿadyah sind also die prophetischen Seelen, wie die von anderen Menschen, nicht vor

³⁷⁴ Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass Aristoteles in seiner *Physik* verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Werden“ bestimmt und Saʿadyahs Argumentation dieser sehr nahekommt. Aristoteles stellt fest, dass nur bestimmte Dinge oder ein „Zugrundeliegendes“, also Substanzen, etwas werden können. Es müsse etwas vorhanden sein, dass „etwas wird, wie der Mensch, der Stein oder das Gold, oder aber der Same, aus dem Pflanzen und Tiere werden.“ Insofern sei jedes Werdende etwas Zusammengesetztes, nämlich aus dem Zugrundeliegenden und der Form. Beispielhaft führt er den Menschen als das Zugrundeliegende an, dessen Form sich vom ungebildeten zum gebildeten Menschen wandelt. Dabei sei die Bildung oder auch Anordnung die Form, diese bestehe in Gegensätzen, das Zugrundeliegende aber nicht. Damit sagt er, dass es keinen Gegensatz zum Menschen gibt. Dem einfachen Sinn nach wird etwas z. B. durch Umformung (Standbild), durch Hinzutun (wachsende Dinge), durch Fortnehmen (aus Stein wird eine Statue), durch Zusammenfügung (ein Haus), durch Eigenschaftsveränderung (Dinge, die sich stofflich verändern), (Vgl. Aristoteles, *Physik I (A) - IV (D)*, 190a31-190b17). Dies gelte für die Aussagen über das Wesen eines Zugrundeliegenden und seiner Form. So gebe es drei Anfangsgründe: das Zugrundeliegende, die Form und die Gegensätze; diesen stimmt Saʿadyah zu.

³⁷⁵ *Amānāt*, 122; *Beliefs*, 150.

degenerierenden Kräften geschützt. Dem Propheten als Menschen kommen daher notwendig die natürlichen Veränderungsprozesse zu, dessen zwingendes Prinzip er in Bezug und in Abgrenzung zum göttlichen Normativ andernorts in den *Amānāt* formuliert:

Das Fünfte [Argument] ist die Analogie (*al-ḥāmis qiyāsahū*) zum Rotwerden der Dattel, nachdem sie grün war, und derer ähnlichen [Analogien]. Ich überprüfte sie alle eingehend. So sind sie entweder durch die natürliche Konstitution (*bi-l-bunya*), die natürliche Disposition (*bi-l-ṭabʿ*) oder aufgrund der Habituation (*bi-t-taʿwīd*) notwendig bedingt. Das [göttliche] Gesetz aber ist nicht desgleichen. Denn, wäre es desgleichen, wäre die Abrogation von jedem [göttlichen] Gesetz notwendig.³⁷⁶

Hier wird sehr deutlich, wie Saʿadyah mit seiner holistischen Adaption und Argumentation dieser physikalischen Veränderungsprozesse die metaphysische oder göttliche Wirklichkeit von der natürlichen abzugrenzen weiß. Alle Charakteristika seines Naturbegriffs thematisiert er hier prägnant als unverkennbare Zeichen natürlicher Prozesse: die natürliche Bauweise oder Konstitution, also ihre Zusammensetzung, die natürliche Disposition oder innere Kraft eines Körpers oder einer geistigen Substanz und das Regelwerk der Gewöhnung oder Habituation, welche auf die natürliche Disposition nachhaltig wirkt. Sie beschreiben stets einen direkten Wandel der substanziellen Existenz oder eine indirekte Veränderung an der Substanz, also die kategorial gegensätzlichen Bewegungen.

Zusammenfassend zeigte das Kapitel auf, dass sich Saʿadyahs Naturbegriff grundsätzlich und systematisch von seinem Begriff der Metaphysik unterscheidet. Die Wirksamkeit der natürlichen Kräfte wird von Saʿadyah als grundlegend verschieden vom göttlichen Wirken gedacht. Dies zeigt sich in der Erörterung von Saʿadyahs verwendeter Terminologie für die Natur, seinem ontologischen Verständnis und damit zusammenhängend dem gegensätzlichen Bewegungspaar des Entstehens und Vergehens. Bezüglich der Terminologie unterscheidet Saʿadyah zwischen der sichtbaren Natur eines natürlichen Körpers oder Substanz, die mehrheitlich mit *ṭabīʿa* wiedergegeben wird, und einer ihr inhärenten natürlichen Kraft, also natürlichen Disposition, ausgedrückt mit dem

³⁷⁶ *Amānāt*, 131.

Terminus *ṭabʿ*. Ältere Autoren wie al-Kindī und al-Isrāʿīlī formulierten zwar die konzeptuelle Differenz, differenzieren jedoch nicht klar terminologisch. Saʿadyahs Zeitgenosse al-Aṣʿarī wies diese Differenz sogar zurück, was ebenso auf seine Kenntnis des Problems verweist.

Ferner wurde im Rahmen der Untersuchung von Saʿadyahs Ontologie festgestellt, dass er die Terminologie, Konzepte und Argumentation der zehn Kategorien (*Maqūlāt*) detailliert kannte. Jedoch zeigte sich bei den sechs physikalischen Bewegungen eine große terminologische Varianz, die sich eher an neuplatonische Literatur und Denker wie al-Isrāʿīlī, die *Theologie des Aristoteles* und des *Pseudo-Ammonius* anschliesst. Wohlgermerkt gilt dies für die Terminologie, nicht aber für die Konzepte selbst. Dennoch zeigte sich für den Schnittbereich der qualitativen Bewegungen und der Ortsbewegung bezüglich der Terminologie und des Wortlauts der Begriffe *nuqla* und *sukūn*, dass Saʿadyahs Vorlage wahrscheinlich die arabische Übersetzung der *Topik* war.

Damit gewinnt Saʿadyahs Ausführung in den *Amānāt* über alles Existierende im Kosmos Plausibilität. Neben den natürlichen Elementen als Fundament des Kosmos existieren natürliche Substanzen, die gemäß unserer intellektuellen Matrix entlang der zehn Kategorien und der sechs Bewegungen erschlossen werden können. Mittels des logischen, darunter dialektischen Schließens wird außerdem dasjenige sichtbar, was eingepflanzt, potenziell vorhanden ist und was rechtlich überliefert wurde. Wie an anderen Stellen bezwingt hier seine Ontologie das natürliche Spektrum und ermöglicht gerade in seinem Kommentar zu den sechs Bewegungen, die Grenze des Natürlichen zu überwinden. Darauf ist zurückzukommen, da bei Saʿadyah trotz aller Abgrenzung und Differenz ein Überschreiten des natürlichen Raumes für absolut möglich gehalten und angestrebt wird. Auch bleibt das fünfte Element als Möglichkeit vorhanden, wenn auch der menschliche Geist nach Saʿadyah im Denken der vier Elemente gefangen ist.

Saʿadyahs Begriff der Natur umfasst also beinahe alle Dinge des Kosmos. Doch es blieben auch Fragen offen: Wie ist das Hinaufsteigen des Wassers im Baum, und der Impetus der kosmischen Bewegung insgesamt zu erklären? Die Erklärung dieser Phänomene wies er

dann dem göttlichen Wirken zu.³⁷⁷ Ansonsten offenbart sich Göttliches entgegen dieser natürlichen Ordnung, und ist nicht selbst Teil davon. Wobei Gad Freudenthals These der „Zweiten Luft“ als göttliche Immanenz durch die erfolgte Untersuchung in diesem Kapitel Unterstützung erhält. Damit leitet dieses Kapitel über Sa‘adyahs Naturbegriff das folgende Kapitel über den Erkenntnisprozess ein. Auch bereitet es mit seinen Ergebnissen die Untersuchung von Sa‘adyahs Begriff der Zweiten Natur im Kapitel 4 vor. Das nun folgende Kapitel jedoch widmet sich mit der Darstellung des Erkenntnisprozesses der Frage nach der Relation zwischen dem physischen und dem metaphysischen Bereich, die Sa‘adyah doch voneinander abgegrenzt verstanden haben möchte. So wird es Sa‘adyahs Epistemologie bezüglich des moralischen Normativs erörtern, welches ihm gemäß das irdische und das überirdische Leben leitet.

³⁷⁷ Die Antwort auf die erste Frage wurde im 17. Jahrhundert mit der Entdeckung der Kapillarkräfte gefunden. Ich danke Ludger Hovestadt für diesen Hinweis.

2. DIE ERKENNTNIS DES MORALISCHEN NORMATIV

Dieses Kapitel zeichnet den nach Sa'adyah entworfenen Erkenntnisprozess nach. In seinem Sprüche-Kommentar finden sich einzelne verstreute, kürzere und längere Textteile, welche eine systematische Erkenntnis moralisch handlungsrelevanter und ethischer Vorgaben in Relation zu einer umfassenden Epistemologie erkennen lassen. Die Nachzeichnung dieses Prozesses ist komplex, wie verschiedene Forschungsansätze zeigen.³⁷⁸ Sie beinhaltet untergeordnete Abläufe, wie die optische und auditive Sinneswahrnehmung und die damit verbundenen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten. Es liegt auf der Hand, dass die Darstellung dieses Vorgangs in dieser Studie skizzenhaft und fragmentarisch bleiben muss. Um einen Überblick zu erhalten, finden sich am Ende des Kapitels ein Schema, welche diesen Erkenntnisprozess und die darin wirkenden Kräfte visualisieren.

Der Nachzeichnung dieses Prozesses geht eine kurze Diskussion über die Relevanz der beiden Hauptquellen dieser Arbeit für die Erörterung der moralischen Erkenntnis voraus. Dazu zählen der zuvor erwähnte Aspekt der verschiedenen Adressaten von Sa'adyahs Schriften und seine Prämisse eines universalen Zugangs der menschlichen Erkenntnis zu nicht sinnlich erfassbaren Dingen.³⁷⁹ Des Weiteren werden Sa'adyahs Ausführungen über qualitative Veränderungen thematisiert, die er mit den physikalischen Bewegungen des Begriffspaars Wandern oder Transition (*nuqla*) und Ruhe (*sukūn*) in Beziehung setzt.

Nach diesen Vorüberlegungen folgt die eigentliche Darstellung des Erkenntnisprozesses. Zuerst wird mit den von Sa'adyah bestimmten Formen der Weisheit (*hikma*) das antizipierte Ziel dieses Veränderungsprozesses genannt. Dazu zählt auch der zu

³⁷⁸ Vgl. Israel Efros, „Saadia's Theory of Knowledge“, *JQR*, 33(2) new series (1942), 133-170; Ben-Shammai, *Commandments and Wisdom* (1972); Herbert Davidson, „Saadias List of Theories of the Soul“, in: Alexander Altmann, (Hg.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (1967), 75–94; Hegedus, *Saadya Gaon. The double path*; Sylvie Anne Goldberg, „How was Sa'adia Ga'on's Theory of Knowledge reframed?“, *Trumah*, Jahrgang 24, Ausgabe 24 (2018), 139-150; Abraham Heschel, „The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy“, *JQR*, New Series, 33, no. 3 (1943), 265-313; שלום, צדיק and Shalom Sadik, „The Psychological Process of Choice According to R. Saadia Gaon / פעמימה, רבעון לחקר קהילות ישראל“, *Pe'amim*, Studies in Oriental Jewry / במזרח, no. 133/134 (2012), 93-113.

³⁷⁹ *Amānāt*, 166-167.

verwirklichende Gehalt des Intellekts (*‘aql*), der mit der gewonnenen Weisheit zum vollendeten Glück führt, gemäß Sa‘adyah. Daraufhin zeigt ein Textausschnitt aus *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* Sa‘adyahs Auseinandersetzung mit den Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit auf. Sodann wird Sa‘adyahs Entwurf der seelischen Vermögen und ihrer Aktivitäten vorgestellt. Dieser Teil benennt und erörtert Sa‘adyahs Begriffe *‘aql* (Intellekt), *nuṭq* (rationales und artikulierendes Vermögen), *ḥāṭir* (Verstand oder aktiver Intellekt), *ḍikr* (Vermögen, etwas in Erinnerung zu holen) und *ḥafẓ* (bewahrendes Erinnerungsvermögen), *ḥayāl* (das Vorstellungsvermögen) und *wahm* oder *tawahhum* (*Imagination*) in Bezug auf die moralische Erkenntnis.

Die Darstellung geht von der Annahme aus, dass Sa‘adyah die Kenntnis des Zusammenspiels dieser Vermögen für Führungspersonen als wichtig erachtet. Auch wird angenommen, dass Sa‘adyahs epistemologischer Entwurf darauf zielt, die authentische Überlieferung göttlicher Gebote und die vorsätzliche Vermittlung moralischer Sätze zu begründen. Sein Interesse gilt wohl der Ausbildung der politischen (und religiösen) Führung in erkenntnistheoretischen Grundlagen, um den Einzelnen und die Gruppe adäquat führen zu können.

Vorüberlegungen

Die Epistemologie Sa‘adyahs ist und war in der Forschung über sein Werk zentral.³⁸⁰ Dieser Fokus entspricht Sa‘adyahs thematischer Ausrichtung seiner beiden Werke, die als Hauptquellen dieser Arbeit vorlagen. Während Sa‘adyah mit dem einen Werk seine eigene Position gegenüber einer Pluralität von verschiedenen Wahrheitsansprüchen zum Verständnis der Wirklichkeit etabliert, befasst er sich in dem anderen Werk mit dem Komplex der Vermittlung dieser Wahrheit. Das heißt, ersteres, das *Kitāb al-Amānāt wa-l-īṭiqādāt*, formuliert einen Entwurf über das Verständnis der Wirklichkeit mit den ihr zugrundeliegenden Prämissen und Prinzipien, die nach Sa‘adyah das „Diesseits“ und das

³⁸⁰ Vgl. den Forschungsstand.

„Jenseits“ umfasst. Trotz der ontologischen Fragestellungen bewegt sich die Schrift eher an der Oberfläche der einzelnen Themen und begründet vielmehr die Glaubenssätze über die Dinge dieser beiden Welten anhand der kategorialen Bestimmungen, respektive Aussageformen der aristotelischen Kategorien. Die *Amānāt* gehen daher der Frage nach, wie über diese Welt gesprochen werden kann. Diese Frage hat gemäß Sa‘adyah normativen Charakter und müsste daher eher lauten, wie mit wem über diese Welt und ihren Ursprung und also über die Wirklichkeit gesprochen werden sollte, wie er mit seinem Sprüche-Kommentar zu verstehen gibt.³⁸¹ Die „fehlende“ Tiefe wird im sechsten Kapitel der *Amānāt* über die Seele deutlich. Nur am Anfang und in wenigen Sätzen wird die ontologische Frage über das Wesen der Seele gegenüber anderen, auch spekulativ entworfenen Denkansätze als Substanz etabliert. Mit der Ausnahme der karäischen Position, welche den Ort der Seele im Blut lokalisiert, referiert Sa‘adyah (natur)philosophische Ansätze bezüglich des ontologischen Verständnisses, teilweise in nur einem Satz. Bei seiner Widerlegung geht er auch systematisch vor, indem er andere Seelenkonzeptionen unter bestimmten aristotelischen Kategorien ordnet. Ein Beispiel sind solche Ansätze, welche gemäß ihm die Seele als akzidentielle Wirklichkeit der Kategorie Relation auffassen. Wobei ihn die Frage nach der Beziehung der Seelenvermögen zueinander ebenfalls beschäftigt. Sein Verständnis dieses Verhältnisses unterscheidet sich in den *Amānāt* und im Sprüche-Kommentar, wie vorweggenommen werden kann.

Die Wichtigkeit, dass Sa‘adyah seine Schriften an ein je spezifisches Publikum adressiert, bemerkt Rina Drory in ihrer Arbeit über Sa‘adyahs arabisches und hebräisches Vorwort zu seinem Reim-Wörterbuch (*Ha-Egron*) der Poesie.³⁸² Ihre Beobachtung ist in Bezug auf die moralische Erkenntnis besonders relevant. So lässt sich zum Beispiel erklären, dass

³⁸¹ *Hikma*, 110, 113 (Bewertung des individuellen und rollenspezifischen Sprachverhaltens), 187 (Tradierung des falschen Zeugnisses im Gegensatz zum Göttlichen), 178 (Anpassung der Sprache an Gelehrte und Unwissende, 180 (der Weise vermittelt rechtlich-ethisches Verhalten), 223 (Kritik am Sprachverhalten in den *Maḡālīs*, der Gelehrtensitzen seiner Zeit).

³⁸² Vgl. Drory, „The Hebrew and the Arabic Introductions of Saadya Gaon’s *Sefer Ha-Egron*“, 14.

bestimmte Termini nur im *Tafsīr Amṭāl*, also in seiner Übersetzung der *Mišlei* oder aber im dazugehörigen Kommentar zu finden sind. Saʿadyahs didaktisches Wirken scheint vielschichtig angelegt zu sein. So wirkt er als Pädagoge im *Tafsīr* und als geistiger Führer und Gelehrter im Kommentar, rhetorische und poetische Überzeugungsstrategien bezüglich des spezifischen Publikums auszuspielen.

So dienen ihm für die Einführung dieser Terminologie etwa biblische oder rabbinische Autoritäten. Er etabliert sie mittels Argumentationstypen, wie dem *a fortiori*-Schluss (*bi-l-aḥrā*) oder dem Syllogismus (*qiyās*), um Begriffe als neu gefundenes Wissen zu setzen, welches der hebräische Text oder der *Tafsīr* nur implizit nennt, in den „Falten“ aber aufgefunden werden könne.³⁸³ Maßgebende Beispiele sind die Begriffe „der Sich-Erhebende“ (*an-nāhiḍ*) und „die zweite Natur“ (*aṭ-ṭabīʿa aṭ-ṭānīya*) in dieser Arbeit. Das dritte Kapitel erörtert ersteren Begriff, welchen Saʿadyah im *Tafsīr* mehrmals, im Kommentar nur einmal und in den *Amānāt* gar nicht verwendet. Sein Augenmaß ist universell ausgerichtet (zumindest für die arabischsprechende Bevölkerung). Abgesehen von der These der verschiedenen Adressaten³⁸⁴ könnte hier auch die Reihenfolge seiner verfassten Schriften eine Rolle spielen. Möglicherweise schrieb er die *Amānāt* zu einem früheren Zeitpunkt. Ihm waren zwar Konzepte bekannt, aber nicht die notwendige Literatur und die genaue Terminologie. Der Wandel seines Denkens ist eine weitere Möglichkeit. Diesen Spekulationen soll hier nicht nachgegangen werden. Denn die These, dass Saʿadyah stets ein bestimmtes Publikum adressiert, seien es Angehörige der Banū Israel, des muslimischen oder christlichen *dīn* oder der *milla*, ihre Gelehrten, weniger Gebildete, wie Studenten oder solche, die auf der „Suche nach der Weisheit“ sind, erhält in vielerlei Hinsicht Plausibilität. Ausdrücklich richtet er sich mit den *Amānāt* zuerst an seine Glaubensgenossen, welche ihm gemäß aufgrund der Vielzahl vorherrschender Denkansätze über die Wirklichkeit der Welt, an den tradierten

³⁸³ *Ḥikma*, 16.

³⁸⁴ Ebd.

Glaubenssätzen zweifeln. Die *Amānāt* sind wohl seine Antwort auf diese historische Situation, die Yosef Qāfiḥ treffend mit *al-Muḥtār al-amānāt wa-l-i'tiqādāt* (Die [gute] Wahl der Glaubenssätze und Überzeugungen) betitelt. Saʿadyahs Schrift wendet sich damit zugleich erkenntnistheoretisch angeregt und instruierend an seine Leser.

„Öffne meine Augen [...], und ich will schauen die Wunder aus deiner Weisung“ (Psalm 119,18). Ich halte es für richtig, diesen [Gegenstand] für das ganze Buch in einer Sprache der sich annähernden und nicht der sich entfernenden Rede (*qawlan qarīban wa-lā baʿīdan*) zu verfassen, unter Verwendung der einfachen und nicht schwierigen Rede (*min al-kalām as-sahl lā al-ʿawīṣ*), und [nur] der Grundprinzipien der Beweise und Argumente (*uṣūl ad-dalāʾil wa-l-ḥuḡaḡ*), nicht [aber] ihren Ableitungen (*furūʿ*), sodass man sich seinem Ort annähere (*makānahū*), seine Tragweite (*maḥmalahū*) erleichtere und seine Lehre bewältige und ihn direkt erreiche: Gerechtigkeit und die wahre Wirklichkeit (*al-ʿadl wa-l-ḥaqq*), wie der Freund Gottes (*walī*)³⁸⁵ über die Weisheit sagte, wenn sie nahe ist „Dann wirst du verstehen, was Gerechtigkeit ist und Recht, Geradheit und jede Bahn des Guten“.³⁸⁶

Das Zitat weist den Gegenstand der Schrift deutlich aus, nämlich Weisheit verstehen und erlangen. Wie der Vers der Psalmen suggeriert, bezweckt der „leichtere“ Zugang, Lernende und Gelehrte anzuregen, die zum Beispiel nur auf die Tradition vertrauen oder aufgrund ihrer persönlichen Überzeugungen von denen des Glaubens zu sehr abweichen, wie Saʿadyah im Vorwort zu den *Amānāt* festhält. Ferner gibt Saʿadyah das methodisch-didaktische Vorgehen an, um die gewünschte Leserschaft zu erreichen. Er wählt einen sprachlich vereinfachten und wissenschaftlichen Ansatz und stützt oder beweist seine Absicht mit einem Vers aus den biblischen Sprüchen, welche er der biblischen Figur Salomo, dem Freund Gottes, zuschreibt. Warum die Sprüche Salomons als Garant oder Beweis dienen können, ist in Bezug auf die Frage nach der Erkenntnis moralischer Sätze und ihren Prinzipien zentral für diese Arbeit. Sie führt zu der erwähnten fehlenden Terminologie, auf die Saʿadyah wahrscheinlich mit der „schwierigen Rede“ hinweist. Das obige Zitat zeigt auch die

³⁸⁵ Saʿadyah versteht *walī* als Diener Gottes, der gemäß göttlicher Gerechtigkeit handelt.

³⁸⁶ Saʿadia ben Joseph, Alexander Altmann und Daniel H. Frank, *The Book of Doctrines and Beliefs*, Indianapolis: Hackett Pub., [1946] 2002; Hierfolgend *Doctrines*; die arabische Terminologie wurde hinzugefügt, siehe, *Amānāt*, 1-2; das Zitat ist aus den Sprüchen (2,9), der *Tafsīr Amṭāl* lautet: „Dann wirst du die Gerechtigkeit (*al-adl*), das herrschende Recht (*al-ḥukm*) und die Geradheit (*al-mustaqīm*) von jedem guten Verhalten (*masalak*) verstehen.“

Bedeutung der *Amṭāl* mit seinem Kommentar für die *Amānāt*.

Zu Beginn seines Vorworts und in weiteren *Maqālāt* der *Amānāt* stehen zahlreiche Zitate aus den biblischen Sprüchen im Kontext erkenntnistheoretischer Fragen und der Vermittlung von normativer Weisheit. Sie veranschaulichen ebenso ihre Bedeutung für andere Kommentare, wie die Genesis und das Buch Hiob. Die häufige Referenz zu den salomonischen Sprüchen lässt die Wichtigkeit dieses biblischen Buches auch für Saʿadyahs ethisches Denken insgesamt vermuten. Das oben vorgestellte Zitat kann als Hinweis auf seine systematische Arbeitsweise als Lehr- und Führungsperson dienen, die komplexe Sachverhalte, wie das Entstehen der Welt oder den Begriff der Seele, für eine breite Leserschaft zu abstrahieren und zu vereinfachen weiß, mit dem Ziel, die Glaubensinhalte des rabbinischen Judentums, neben ihrem ohnehin gerechtfertigten Bestand durch die Tradition, in fundierte Überzeugungen (*iʿtiqādāt*) zu überführen.

Das behandelte Normativ in den *Amānāt* ist umfassend. Es bringt also religiös begründete Glaubenssätze zum Ausdruck. Diese enthalten a) das göttliche Gebot und Verbot, b) die religiösen Begründungen und Grundhaltungen ihm gegenüber, c) ein damit verbundenes religiöses Handlungskonzept der guten und schlechten Werke und d) ihre Einbindung in das diesseitige Leben und die damit zusammenhängenden Erfordernisse des Lebens überhaupt.³⁸⁷ Diese bedürfen eher einer vordergründig „einfacheren“ Rede und religiösen Begründung als einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Gemäß Saʿadyahs Annahme der vorherrschenden Zweifel und Unsicherheiten unter seinen Glaubensbrüdern, hätte sein explizites Zugeständnis an naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Begründungen das Lesepublikum wohl umso mehr verwirrt und zweifeln lassen.

In diesem Sinne liest sich auch seine Kritik an der siebten Lehre (*maḍhab*) über das Entstehen der Dinge, welche möglicherweise die Idee des ersten Bewegers zu plausibilisiert. Er bemerkt, der Lernende wäre möglicherweise durch die Diskussion des Arguments verwirrt

³⁸⁷ *Amānāt*, *Maqālāt* III-V.

worden, daher habe er diese Theorie nicht zu Beginn der ersten *Maqāla* platziert. Offenbar ist dieses Argument für Saʿadyah dringend, führt er doch an, dass der Gegenstand Verwirrung auslösen könne. Er setzt sich dort mit Aussagen über das Problem von Ursache und Wirkung auseinander, bleibt aber undeutlich. Allerdings kann herausgelesen werden, dass das Argument für seine Kosmologie und Ethik Gewicht hat und konzeptuell zu Beginn der *Maqāla* zu stehen kommen müsste. Denn in einem Satz fasst er schließlich die kausale Kette der menschlichen Handlung und die der göttlichen Wirkkraft zusammen. Beide gingen auf das gleiche Prinzip des ersten Bewegers zurück, aber unabhängig voneinander. Wie die Übersetzung des Bewegers zum Bewegten und sich selbstbewegenden Menschen funktioniert, versucht er dann mittels einer Analogie zu beschreiben: Der Mensch führe das Messer mittels der Entscheidungskraft des seelischen Vermögens, welches also den Körper des Menschen für eine bestimmte Tätigkeit dirigiert.³⁸⁸ In gleicher Weise wirke die göttliche Kraft im Diesseits mittels der vier natürlichen Elemente.³⁸⁹

In Bezug auf die Bewegungen heißt es, dass sowohl auf individueller als auch auf gemeinschaftlicher (oder politischer) und metaphysischer Ebene die Übersetzungen des Bewegenden zum Bewegten mit natürlichen Substanzen einhergehen, die wiederum über ihre je eigene natürliche Disposition verfügen, seien sie seelischer oder physischer Natur.³⁹⁰ Das Resultat für die *Amānāt* ist bekannt. Saʿadyah bestimmt nicht eine, sondern das harmonische Verhältnis von dreizehn Lebensprinzipien als ideale oder richtige Lebensform, die er dann aber doch anhand eines Prinzips, nämlich der Zeit oder der zeitlichen Nichtigkeit, für das angestrebte überzeitliche Ziel des Menschen metaphysisch ausrichtet. Diese auf ein Prinzip reduzierte Argumentation der zu wählenden Lebensform erlaubt ihm jedoch auch eine komplexe wissenschaftliche Erörterung, wie er sie im *Kitāb Talab al-ḥikma* entwirft. Auch

³⁸⁸ Saʿadyah unterstützt seine Wiederlegung mit einem prophetischen Gleichnis.

³⁸⁹ *Amānāt*, 59. Die physikalische Wirkkraft der natürlichen Elemente, die durch die Kraft Gottes auch nach dem Schöpfungsakt wirken.

³⁹⁰ Offenbar ist die gängige terminologische Abgrenzung zwischen seelisch und physisch nicht befriedigend.

Aristoteles erklärt die Übersetzung des Zeitlichen zum Nichtzeitlichen mit einem Kunstgriff, dem ersten unbewegten Bewegten, dessen Konzept, wie gezeigt, Saʿadyah aufnimmt. Die Frage nach dieser Relation scheint ein wichtiges Moment zu sein, das Saʿadyah in den *Amānāt* beschäftigt, aber nicht definitiv beantworten kann.

In seinem Sprüche-Kommentar schlägt er dann verschiedene Lösungen für die Relation der menschlichen und göttlichen Wirksamkeit vor, die naturphilosophisch und metaphysisch, aber auch poetisch auf diese Schwierigkeit antworten. Seine naturphilosophische Antwort auf die Frage nach der Relation macht er dort deutlicher. Es sind die physikalischen Bewegungen, die ihm nicht nur als sprachliche Kategorie und Ausdruck über die Wirklichkeit der Welt dienen. Wie aber versteht Saʿadyah mit den physikalischen Bewegungen die Relation zwischen dem ersten Bewegten und den seelischen Veränderungen des Menschen? Das vorliegende Kapitel geht also auch der Frage nach, wie Saʿadyah die qualitative Veränderung der seelischen Substanz in Relation zur moralischen Erkenntnis denkt. Was meint also Saʿadyah mit dem folgenden Satz, in Bezug auf den Erkenntnisprozess?

[D]ie zwei [Bewegungen] bezüglich der Qualität (*al-kayfa*), das sind das Wandern³⁹¹ (*an-nuqla*) und die Ruhe (*as-sukūn*).³⁹²

Saʿadyah ordnet hier den gegensätzlichen Bewegungen des Wanderns und der Ruhe die Kategorie der Qualität zu. Wie oben besprochen, unterscheidet sich seine Terminologie für die Ortsbewegung und die Bewegung von der seiner meisten Zeitgenossen und der arabischen Übersetzung der *Kategorien*. Al-Kindī, al-Isrāʿīlī, den genannten neuplatonischen Schriften und Saʿadyahs Text ist jedoch gemein, dass sie, entgegen dem griechischen Original und den arabischen Übersetzungen der Kategorienschrift, kurzum die Ruhe (*as-sukūn*) als Gegensatz zur Ortsbewegung oder als Natur bestimmen, wenn sich auch die Terminologie – für Saʿadyah damit ebenso der Begriff – für die Ortsbewegung unterscheidet. Saʿadyahs

³⁹¹ Wandern im Sinne von Übergang, Transition.

³⁹² *Ḥikma*, 201.

Terminus *nuqla*³⁹³ vermag aber wie al-Kindī Variante *ṭarīq* (Weg; Methode) die physische Ortsbewegung zu transzendieren, wobei al-Kindī ausdrücklich notiert, dass dieser Weg zur Ruhe von den Philosophen (*al-falāsifa*) eine Natur (*ṭabīʿa*) genannt wird.

Was meint aber nun Saʿadyah mit dem Begriff der Qualität (*al-kayfa*)? Denkt er wie Aristoteles, dass Qualität allgemein das ist, was die Seele erleiden kann und also die Differenz der Wesen anzeigt?³⁹⁴ Differenziert er auch zwischen einer erworbenen Disposition (*heksis*), wie dem Wissen und der Tugend, und der Verfassung (*diathesis*), wie der Krankheit und der Gesundheit? Bedenkt er ebenfalls die Qualität als eine andauernde oder als eine sich schnell wiederherstellende Veränderung des Zustands? Ein Beispiel für ersteres ist die Süße des Honigs, welche beim Wahrnehmenden den Zustand verändert, und für letzteres der Zorn, welcher von Schmerzen verursacht wird. Bedenkt er darüber hinaus die Qualität im Sinne eines natürlichen Vermögens oder Unvermögens, also eine angeborene Begabung, wie zum Beispiel ein Musikinstrument zu spielen und schnell laufen zu können, oder eine angeborene körperliche Konstitution, wie robust oder anfällig gegenüber Krankheiten zu sein?³⁹⁵ Diese Vielzahl mit der Qualität zusammenhängender Aspekte kann in dieser Arbeit nicht behandelt werden. Es gilt über die zitierten Stellen aus seinem Werk hinaus die Annahme, dass Saʿadyah sich diesen Facetten der Qualität, vor allem in seinem Werk *Ḥikma*, widmet.

Um zu beginnen: Er setzt das Konzept der begrifflichen Gegensätze Ruhe und Wandern, mit der Qualität und der Ortsbewegung in Beziehung. Dies stimmt mit Aristoteles insofern überein, als mit Wandern oder Transition die örtliche Bewegung gemeint ist.³⁹⁶ Saʿadyah versteht die qualitativen Veränderungen in Relation zur Sinneswahrnehmung und den Affekten. Gleichwohl versteht er die qualitative Veränderung der seelischen Substanz nicht als eine Prägung.³⁹⁷ Hingegen bestimmt er die Richtung des Ortswechsels vom „Diesseits“ in

³⁹³ Vgl. *Amānāt*, 129.

³⁹⁴ See, *Physik* (V) 226b8-35.

³⁹⁵ Vgl. *Kategorien* 8b24-29.

³⁹⁶ Vgl. *Kategorien* 15b1-15.

³⁹⁷ Vgl. *Ḥikma*, 259.

das „Jenseits“ als das metaphysische Ziel der menschlichen Seele, was im vierten Kapitel besprochen wird.

Es wird hier vorweggenommen, dass Saʿadyahs Verständnis von der Qualität der angeborenen Seelenvermögen davon ausgeht, dass diese entweder von Beginn an oder im Laufe der Lebenszeit beschädigt werden können. Jeder Mensch ist also ihm gemäß individuell für die Ausbildung und damit für die qualitativen Veränderungen oder den Erhalt seiner Vermögen disponiert. Die Annahme dieser wandelbaren natürlichen Disposition wird an anderer Stelle deutlich. Dort wählt er den Charakter eines tadelnswerten Menschen, um die Möglichkeiten der qualitativen Veränderungen typologisch zu erörtern. Ebenso fasst Saʿadyah die Beschaffenheit des moralischen Wissens und anderer Wissensgehalte als *heksis* und mittelbar in Relation der quantifizierbaren Kategorie, nämlich den gegensätzlichen Bewegungen des Mehrens und des Schwindens. Er versteht es, diesen Prozess auf allgemeine Begriffe zu reduzieren und doch zu veranschaulichen, wie das folgende Zitat zeigt.

Wenn, die natürliche Disposition (*ṭabʿ*) des Unsittlichen (*al-fāḡir*) die Härte ist, wird sie als Zustand seiner (persönlichen) Führung (*ḥāl tadbīrihī*) zunehmen (*tazdādu*), wenn er aber erwachsen ist, wird sein Wandel (*intiqāluhū*) zur Ruhe (*as-sukūn*) kommen. Wenn aber seine natürliche Disposition die Ruhe ist, nimmt seine Ruhe zu und wird endlich in Härte umschlagen (*inqalaba*).³⁹⁸

Es ist bemerkenswert, dass Saʿadyah hier das Vokabular der arabischen Kategorienschrift *Maqūlāt* verwendet, nämlich die qualitative Bewegung im Gegensatz zur Ruhe als *intiqāl* (Veränderung) und nicht *nuqla* (Wandern) nennt. Er stellt die qualitativen Veränderungen in Bezug auf die persönliche Lebensführung einer (noch) unsittlichen Person und ihrer seelischen Disposition dar, die sich mit zunehmender Reife zuerst verstärkt und schließlich zur Ruhe kommt und also sich ins Gegenteil wandelt. Hier klingt eine Textstelle aus der aristotelischen Physik an, welche genau diesen Wandel bei jungen Menschen beschreibt, auf die zurückzukommen ist.

³⁹⁸ *Ḥikma*, 122.

Es bleibt offen, ob Saʿadyah mit diesem Text sagen will, dass persönliche Führungsstile prinzipiell eine gegensätzliche Disposition ausbilden, oder der Mensch in gewisser Hinsicht von seiner individuellen charakterlichen Anlage in seinem Führungsstil beeinflusst wird und daher von ihr bestimmt wird. Klar hingegen ist, dass die natürliche Disposition auf eine Veränderung und ein gegensätzliches Ziel hin ausgerichtet ist, sei es, dass sie den sittlichen Erwartungen ent- oder widerspricht. Der Text scheint vorzuschlagen, dass ein junger, ungestümer Mensch zur Ruhe kommt, während ein phlegmatisch veranlagter Mensch unberechenbar wird. Ungeachtet der Idee einer möglichen Gewöhnung meint Saʿadyah wohl, dass jeder Mensch eine persönliche charakterliche Disposition mitbringt, die ihren eigenen Gesetzen folgt und die individuelle moralische Bildung und Erkenntnis begünstigen oder ihr widerstehen kann. Daher wird vorgeschlagen, dass nach Saʿadyah nicht jeder Mensch im gleichen Maße aufgrund seiner natürlichen Disposition die Möglichkeit hat, ein Wissender der Weisheit werden. Das trifft für beide zu, den Lernenden oder Gelehrten. Außerdem kann diese natürliche Disposition im Laufe der Zeit von ihrer Bestimmung abkommen, so wie das Wasser von seinen natürlichen Bewegungen und Dispositionen mittels Hindernissen oder Nötigung abgebracht werden kann, würde Saʿadyah argumentieren.³⁹⁹

2.1 *ḤIKMA* - DIE SUCHE NACH DER WEISHEIT GEHT DEM VOLLENDETEN GLÜCK VORAUSS

Saʿadyah bemerkt in seinem Sprüche-Kommentar, dass die Erkenntnis, zwischen gut und schlecht zu differenzieren, eine Weisheit sei, die es zu finden gilt.⁴⁰⁰ Die moralische Weisheit scheint Saʿadyah als eine Vollkommenheit zu konzeptualisieren, die keiner Veränderung unterliegt und als solche aufgefunden oder angetroffen werden kann. Wer sie gefunden hat, ist nur begrenzt Empfindungen oder anderen Einwirkungen ausgesetzt.⁴⁰¹ Diese Annahmen, stützen sich auf das oben angeführte Zitat über die Seelenruhe und auf seine Übersetzung

³⁹⁹ Vgl. *Physik* (VIII) 255a33-255b13.

⁴⁰⁰ *Ḥikma*, 251.

⁴⁰¹ Vgl. *Physik* V (E) - VIII (H), 246b3-20.

des hebräischen Terminus *ʿirma* (Klugheit, Hinterlist)⁴⁰² mit dem arabischen Terminus *naḥḍa* im *Tafsīr Amṭāl*.⁴⁰³ Dort meint *naḥḍa* zugleich eine physische Kraft des Sich-Erhebens und ein mentales Erwachen. Entsprechend der biblischen Vorlage setzt Saʿadyah den Begriff in feste Verbindung zu seinem Verständnis der Weisheit. Im Gegensatz zum hebräischen Begriff ist *naḥḍa* physikalisch konnotiert, und semantisch derart geneigt, um den Übergang zum metaphysischen Bereich sprachlich fassen zu können, wie das folgende Zitat zeigt.

Ich, die Weisheit, bewohne das Erheben (*an-naḥḍa*) und die Erkenntnis (*al-maʿrifa*) ist die wichtigste der Vorkehrungen (*aḡaddu al-muhimmāt*).⁴⁰⁴

Saʿadyah kommentiert zum ersten Halbvers, dass dieser auch die unmoralischen und ungesetzlichen Verstöße (*al-munkar*) tangiere. Denn Scharfsinn (*fiṭna*) und das Sich-Erheben (*naḥḍa*) oder Erwachen seien im Gehorsam impliziert.⁴⁰⁵ Er stützt diesen Kommentar mit einem Zitat aus der rabbinischen Tradition,⁴⁰⁶ die ebenfalls den hebräischen Terminus *ʿirma* verwendet und an dieser Stelle vielmehr Scharfsinn als Klugheit meint. Dieser Terminus wird dennoch, wie der Begriff der Klugheit in der aristotelischen Tradition, als ein universelles Prinzip und zum religiösen Imperativ der Furcht Gottes gesetzt: Man müsse immer scharfsinnig (*ʿarūm*) sein, in Anbetracht der „Angst“,⁴⁰⁷ woraufhin ein Vers aus den salomonischen Sprüchen folgt, den Saʿadyah wiederum mit seinem Kommentar ins Verhältnis zu Typologien der Deprivation setzt, nämlich den Depressiven und Apostaten, die gemäß der göttlichen Vorsehung der Aufmerksamkeit und Instruktion bedürfen.⁴⁰⁸ Saʿadyahs

⁴⁰² Gesenius, 565.

⁴⁰³ Das dritte Kapitel behandelt ausführlich den Begriff *naḥḍa*, einige Aspekte werden hier vorausgeschickt.

⁴⁰⁴ *Ḥikma*, 74 (8,12). Die zweite Hälfte des Satzes lässt verschiedene Übersetzungen zu. Anke von Kügelgen schlägt vor, *a-ḡ-d* als Elativ zu lesen. Alternativ ist ein Verb möglich: „Die Erkenntnis (*al-maʿrifa*) erachte ich (*aḡiddu*) als Erfordernis/Notwendigkeit/Proviand (*al-muhimmāt*).“ Im *Kitāb Talab al-ḥikma* sind die strukturierenden Aktivitäten des Verstandes (*al-ḥāṭir*), wie das Unterteilen und Spezifizieren von Geboten, mit dem Begriff *muhimma* und seinen Ableitungen verbunden. So wohnen dem strukturierenden und erkennenden Verstand gute Absichten inne, die mit der göttlichen Zufriedenheit übereinstimmen und den Plänen Gottes entsprechen, siehe *Ḥikma*, 17, 99.

⁴⁰⁵ *Ḥikma*, 74-75.

⁴⁰⁶ Berakhot 17a.

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Siehe Kapitel 3.1.

Beispiele für den hebräischen Begriff *ʿirma* zeigen, dass er sowohl dem rabbinischen Text als auch seiner Terminologie mit *ʿirma* als Scharfsinn folgt, wie er mit dem arabischen Terminus *fiṭna* für Scharfsinn deutlich macht. Abschließend qualifiziert er diese Beispiele in hebräischer Terminologie mit vier Arten eines lobenswerten Scharfsinns (*ʿirma maḥmūda*). Eine dieser Arten lässt sich als politischer Scharfsinn verstehen, der im Ernstfall auch Spionage erlaubt, um das Fortbestehen eines Königreichs zu sichern. Eine weitere Art bringt den Begriff im Rahmen des Rechts zum Ausdruck, um die göttliche Herrschaft über beide Welten (*rabb al-ʿālamīn*) vor der weltlichen Herrschaft zu verteidigen. Mit diesen beiden Konnotationen bleibt Saʿadyah nahe am Kontext seines Zitates aus der rabbinischen Tradition. Eine weitere Konnotation spielt mit der Einbildungskraft von anderen. Saʿadyah greift mit dieser Lesart auf einen anderen Text der rabbinischen Tradition zurück.⁴⁰⁹ Die vierte Art des Scharfsinns schließlich schreibt Saʿadyah einem Schüler der rabbinischen Autorität zu, welche autobiografische und psychologische Züge trägt. Die psychologische Konnotation wird durch die Tätigkeiten des Stehens und des Versteckens evoziert. So wird der Verfolger erkennbar, indem er sich versteckt, während der Rechtmäßige sich daraufhin erhebt.⁴¹⁰ Yosef Qāfiḥ und Joseph Derenbourg bemerken, dass kein solches Narrativ zu finden sei, und enthalten sich eines weiteren Kommentars. Dazu wird hier vorgeschlagen, dass diese Konnotation des Scharfsinns als Saʿadyahs Beitrag zur rabbinischen Tradition gelesen werden kann, respektive als seine hermeneutische Kunstfertigkeit, eine neue Bedeutung der göttlichen normativen Weisheit zu „entfalten“.⁴¹¹

Die von Saʿadyah genannten Konnotationen des Scharfsinns, kommen dem Begriff der aristotelischen Klugheit sehr nahe: Das betrifft die Bereiche des Politischen, des Rechtlichen,

⁴⁰⁹ *Avodah Zarah*, 18a-b. Das Narrativ beschreibt eine rabbinische Autorität (Rabbi Meir), die in actu vortäuscht, nicht koschere Speisen zu sich zu nehmen, um ihren Verfolgern zu entgehen.

⁴¹⁰ Damit verweist Saʿadyah auf eine vermittelte Form der Erkenntnis: die Rechtmäßigkeit mit dem Stehen und die Unrechtmäßigkeit mit dem Verstecken.

⁴¹¹ Die Beschreibung dieser Konnotation des Scharfsinnes mutet buddhistisch an. Insgesamt reagiert Saʿadyah in seinem Sprüche-Kommentar tendenziell positiv auf die Lehren der Brahmanen, vgl. *Ḥikma*, 240-241.

der Imagination, der sinnlichen Erkenntnis und schließlich des deduktiven Denkens. Jedoch gehen sie nicht in ihm auf. Sein Kommentar zum vierten Vers der Sprüche zusammen mit den obigen Ausführungen macht die Differenz zwischen *fiṭna* und *nahḍa*, also dem Scharfsinn und dem Erwachen oder Erheben, deutlich. Während *fiṭna* die praktische Weisheit gemäß der rabbinischen Tradition und Führung zum Ausdruck bringt, steht *nahḍa* für den hebräischen Terminus *‘irma* in der biblischen Tradition, die jeden ansprechen soll, ob gelehrt oder nicht. Warum Sa‘adyah diese alternativen Begriffe für die praktische Weisheit ins Spiel bringt und sich bei seiner Bibelübersetzung und seinem Kommentar für *nahḍa* (das Erheben), nicht aber für *ta‘aqqul*, den aristotelischen Begriff der praktischen Weisheit, in der arabischen Tradition, entscheidet, wird im dritten Kapitel näher beleuchtet. Eine mögliche Antwort sei vorausgeschickt. Der Terminus *nahḍa* war in der arabischen philosophischen Literatur (noch) nicht geläufig, obwohl Anleihen zum Konzept nicht nur im Werk von al-Fārābī und der *Theologie des Aristoteles* zu finden sind. Ersterer entscheidet sich dennoch bezüglich der Ethik, für den Begriff der Klugheit (*ta‘aqqul*). Nicht aber Sa‘adyah, da er den aristotelischen Begriff der praktischen Weisheit, in dessen Mittelpunkt die Erfahrung steht, für den Weisen und Wissenden und ihre Urteile kritisch bewertet, wenn nicht sogar ablehnt. Dementsprechend und wiederum gemäß der biblischen Vorlage und Sa‘adyahs konsequenter Terminologie lauten der erste und der vierte Vers seines *Tafsīr Amṭāl* wie folgt:

Die Sprüche Salomos, Sohn Davids, des Königs von Israel, [...] um den Achtlosen das Erheben/Erwachen (*an-nahḍa*) zu geben und den Jungen die Erkenntnis (*al-ma‘rifa*) und die Entschlossenheit (*al-himma*).⁴¹²

Sein Kommentar zu diesem Vers führt aus, dass *nahḍa* anstelle der Vorstellungen (*awhām*) den Verstand (*al-ḥāṭir*) der Achtlosen (*al-ḡufāl*) anregen soll. Auch wenn der Text des Zitates den Begriff *nahḍa* eindeutig mit der ethischen Weisheit verbindet, bleibt offen, ob *nahḍa* auch eine Form der Weisheit ist, die es zu suchen und zu finden gilt. Mit einer Analogie wird folgendes Verständnis vorläufig vorgeschlagen. Sa‘adyah legt die Weisheit insgesamt als die

⁴¹² *Ḥikma*, 23.

erste göttliche Schöpfung vor der Zeit an,⁴¹³ welche gesamthaft alle zeitlichen Schöpfungen informiert, nicht autark existiert und nur in Relation zu den Schöpfungen gedacht werden kann. In gleicher Weise informiert *nahḍa* insbesondere als gut erachtete Handeln, sei es in Bezug auf das „Diesseits“ oder das „Jenseits“, und die Wirksamkeit der Handlungen kann ohne *nahḍa* nicht gedacht werden.

Sa'adyah begreift Weisheit (*ḥikma*) wohl als obersten Gattungsbegriff und unterteilt ihn als solchen in verschiedene Teile, Arten, Disziplinen und Kategorien.⁴¹⁴ In der zehnten *Maqāla* der *Amānāt* nennt er drei Arten der Weisheit: die Weisheit natürlicher Elemente und die der Konstitution der Welt, dann die Weisheit der Führung der Herrscher (*tadbīr al-mulūk*) und die der Politik (*as-siyāsa*) und die Weisheit des Gottesdienstes (*al-'ibāda*). Hingegen beschreibt er in seinem Vorwort des Sprüche-Kommentars weitere zwölf Kategorien der Weisheit (*abwāb al-ḥikma*), die sich im biblischen Buch der Sprüche bei „genauerer Betrachtung und Beobachtung“ finden ließen. Diese formulieren mehrheitlich hermeneutische Prinzipien.

Mitunter nennt Sa'adyah die „großen Gebote und Verbote“ der Tora und die überlieferten Berichte (*aḥbār*) über das Handeln und Verhalten rechtschaffener und nichtrechtschaffener Vorbilder. Unmittelbar danach diesen beiden „Weisheiten“ beschreibt er eine Kategorie, die dem Begriff des Enthymem der aristotelischen Rhetorik ähnelt: „[D]as Aufstellen von etwas, das für den Intellekt sichtbar ist, anstelle von etwas, welches für die Natur sichtbar ist, sei es lobens- oder tadelnswert“.⁴¹⁵ Die Kunst der rhetorischen Rede und

⁴¹³ Vgl. *Ḥikma*, 74.

⁴¹⁴ Vgl. E. I. J. Rosenthal, „Saadya Gaon: An Appreciation of his Biblical Exegesis“, in: *Judaism, Philosophy, Culture*, Richmond: Curzon, [1942] 2001, 171; Rosenthal verweist auf die Wichtigkeit der Tradition bei Sa'adyah. Dieser Gedanke wird im Kapitel 4.4. dieser Arbeit aufgegriffen. Er bemerkt auch, dass Sa'adyahs Terminologie, wie *ḥikma*, *ma'rifa* und *'ilm*, kontextuell verschiedene Bedeutungen aufzeige, wobei seine theologische Terminologie beständig sei.

⁴¹⁵ *Ḥikma*, 9; E. I. J. Rosenthal zählt weitere philosophische Konnotationen der Weisheiten auf: Beobachtung, Reflexion und die Deduktion des Partikularen aus dem Allgemeinen, vgl. Rosenthal, „Saadya Gaon“, 171; die von Rosenthal als philosophische Deduktion bezeichnete Weisheit kann auch als rechtshermeneutische Regel gelesen werden: *Kelal u-ferat u-ferat u-kelal* (Allgemeines und Besonderes, Besonderes und Allgemeines), vgl.

also ihre Wirksamkeit versteht auch Saʿadyah im Bereich der praktischen Philosophie, doch mehr dazu unten im Unterkapitel 2.3.

Die Suche des Menschen nach diesen verschiedenen Ausprägungen der Weisheit ist, wie angeführt, nach Saʿadyahs Verständnis bedingt und geht dem vollendeten Glück voraus. Nach Erwin Isak Jakob Rosenthal variiere Saʿadyahs Verständnis des Begriffs *ḥikma*.⁴¹⁶ Im Sprüche-Kommentar meine er mit der Suche nach Weisheit das Studium der rabbinischen Tradition und allgemeiner gefasst das Tora-Studium, mit dem Ziel, das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden.⁴¹⁷ Saʿadyah wird im Sprüche-Kommentar jedoch noch spezifischer und bemerkt, dass die Inhalte, die Gott in den Intellekt „gepflanzt“ habe, die Weisheit seien, welche es (auch) zu finden gilt.⁴¹⁸ Diese Form der Weisheit liegt jedoch deutlich jenseits des Verständnisses eines mehr oder weniger partikularen religiösen Studiums, sondern richtet sich an die Menschen insgesamt. Möglicherweise versteht Erwin Rosenthal unter dem Studium der Tora auch diese Lesart.

Die Grenzen der Erkenntnis

Dass, nach Saʿadyah, die Erkenntnis moralischen Wissens und Urteilens möglich ist, ergibt sich aus seinem oben angeführten Appell zu dessen Suche.⁴¹⁹ Der Titel *Ṭalab al-ḥikma* (Die Suche der Weisheit) seines Kommentars mit dem *Tafsīr* der Sprüche zeigt unmissverständlich sein Anliegen. Jedoch ist diese programmatische Ausrichtung auch zu Beginn des hebräischen Originals, den *Mišlei*, deutlich, wie das obige Zitat „um den Achtlosen das Erheben/Erwachen (*an-nahḍa*) zu geben und den Jungen die Erkenntnis (*al-maʿrifa*) und die Entschlossenheit (*al-himma*)“ zeigt. Der Appell ist genuin biblisch und von Saʿadyah neu

Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 31.

⁴¹⁶ Vgl. Rosenthal, „Saadya Gaon“, 171. Rosenthal weist auf die Wichtigkeit der Tradition bei Saʿadyah hin. Dies wird im Kapitel 4.2 dieser Arbeit aufgegriffen.

⁴¹⁷ Ebd., 174.

⁴¹⁸ *Ḥikma*, 251.

⁴¹⁹ Ebd.

gelesen. In Saʿadyahs Kommentar wird der Appell zur Verpflichtung, da der Mensch über die intellektuelle Disposition verfügt.⁴²⁰ Hingegen sei dem Menschen die Suche nach der Erkenntnis und das Wissen um die Wirklichkeit der natürlichen Elemente, des Schöpfungsaktes und des Offenbarungsaktes nicht möglich und daher auch nicht gestattet. Wären die Standfestigkeit in den Glaubensinhalten und die Verteidigung dieser erreicht, sei jedoch die Spekulation über diese drei Wissensgebiete nicht nur erlaubt, sondern gefordert.

Um diese Wissensgebiete präziser abgrenzen zu können, wird hier ein längerer Textauszug vorgestellt,⁴²¹ der den holistischen Ansatz von Saʿadyahs Ethik im Rahmen seines wissenschaftlichen Denkens zeigt. Er berücksichtigt die Bereiche der Naturphilosophie, Metaphysik und der Politik, also die theoretische und die praktische Philosophie und die religiösen Wissenschaften. Mit dem möglichen Erkennen der allgemeingültigen ethischen Prinzipien schließt der Text ab.

Er erwähnte die Essenzen (*ʿuyūn*) der vier Elemente, „da er sagte Himmel, Wind, Wasser und Erde“, denn der Weise weiß, dass er der Wissende ist, wenn er bei dem anhält (*waqafa*), was nach ihm zu wissen nicht erlaubt oder möglich ist. Da es für den Gottesdiener keinen Weg (*sabīl*) gibt, außer die Annäherung (*bi-l-qarīb*) an die Frage (*masʿāla*), die der Lehrer verboten hat zuzulassen: Wie erfand (*ibtadaʿa*) Allah die vier Elemente *ex nihilo* (*min lā šaiʿ*)? Und ebenfalls die von ihm zurückgehaltene Frage zu unterlassen: Wie er es machte, dass die natürliche Disposition (*ṭabʿ*) des Feuers aufsteigt und die [der] Winde (*riyāḥ*) nicht regulierbar ist und das Wasser fließt und der Erdboden sich niederlässt. Jedoch ist diese Frage eine zweite Stufe nach der ersten.

Und er begann eine dritte Stufe zurückzuhalten, damit sagend: Frage nicht danach, ob das Feuer sich nicht wie die natürliche Disposition des Erdbodens niederlässt, sodass es zu einem Ort für die Lebewesen wird, in dem sie aufsteigen (*yaṣʿadu*) und niedersteigen (*yanzilu*), wegen seiner Rede: „Wer ist hinaufgestiegen in den Himmel und wieder herab?“⁴²² Und [frage] nicht nach den Winden, warum sie nicht genauso kompakt wären wie der Erdboden, sodass der Mensch sie mit seiner Handfläche sammeln kann, wegen seiner Rede: „Wer hat mit seinen Händen den Wind eingefangen?“ Auch [frage] nicht nach dem Wasser, warum es nicht gehalten wird, sodass nicht nach feineren Bedingungen gefragt wird, wenn es sich wie ein Tuch ergießt und Ähnliches mehr, deswegen seine Rede „Wer hat das Wasser in ein Gewand gebunden?“ Und [frage] nicht nach dem Erdboden, ob er nicht eine sich erhebende, selbständige Bewegung (*nāhiḍan mutaḥarrikan lahū*) zum Aufstehen und Niederlegen (*istilqāʿ*) hat⁴²³? Deswegen seine Rede: „Wer hat alle Enden der Erde festgesetzt?“ Wahrlich, wenn diese Sätze von dir also keine

⁴²⁰ *Hikma*, 24.

⁴²¹ Für eine einfachere Lesbarkeit ist der Text seiner Argumentationsstruktur gemäß in Abschnitte unterteilt.

⁴²² Sprüche 30,4 (ZB).

⁴²³ Diese Formulierung schließt an die Ausführungen in der siebten *Maqāla* der *Amānāt* an, wo Saʿadyah, primär in der Version des Leningrader Codexes, die natürlichen und metaphysischen Voraussetzungen für die Auferstehung thematisiert, prüft und ihm gemäß so weit wie möglich intellektuell und durch die prophetische Überlieferung bewiesen sind.

Fragen sind, so [gibt es] auch keine Antworten dazu. Denn sie liegen nicht im Vermögen derer, mit der Artikulation Begabten (*fi tāqat an-nāṭiqīn*), sie zu wissen.

Wie dann erst das, was hinter diesem ist (*mā warā' dālīka*), sodass du fragst, ob das Feuer dasjenige ist, welches in die Höhe steigt und die Winde sich in Ehrfurcht selbständig sanft bewegen (*hābatan mutaḥarrīkan laṭīfatan*) und das Wasser fließt und nicht von selbst stillsteht, außer in einem Gefäß, und der Erdboden ein Ruhender ist, der unter allem (*al-kull*)⁴²⁴ herabsinkt.

Wie also nach dem, was dahinter ist, fragen: Wie erschuf er das Feuer *ex nihilo*? Erfand er denn nicht die Luft aus der Luft? Wie also erst das, was dahinter ist, sodass du fragst, wie denn das Feuer nicht aus Feuer erschaffen und die Luft nicht aus der Luft (*hawā'*) kreiert wurde und etwas nicht aus dem erwächst, was ist, und der Erdboden auch nicht aus dem Erdboden erdacht wurde. So ist es angemessener, dass du dich dem nicht widmest, da beide Fragen hinter der Stufe sind, von der du erkannt hast, dass Menschen sie wissen können. So ist also das, was hinter ihnen [den vier Elementen] ist, zu entfernt und zu subtil.

Und würde einer fragen, übersteigt es das Wissen der Menschen über diese Elemente und ihre natürliche Disposition, zu der er keine Antwort hat, als dass er sagt: Derart sind sie natürlich disponiert und derart sind sie geordnet. Er will mit seiner Rede: „Was ist sein Name und was ist der Name seiner Söhne? Weißt du das?“, dass dessen Meinung, dass schon vor einiger Zeit in der Vergangenheit die Mehrheit der Gelehrten darüber [nachdachten] und ein Weiser diese tatsächlichen Bedeutungen oder [zumindest] einen Teil von ihrer Mitteilung über das Wissen begreift, ein Irrtum war.

Denn wir, die Gruppe der Gelehrten, sagen: „Agur, der Sohn Jaqā“, sagt zu uns, dass er für uns unsere Intellekte beurteilte, dass diese spezifischen Arten [des Wissens] nicht begriffen werden können. Und es ist nicht möglich, dass der gesunde Verständige (*al-ʿāqil aṣ-ṣaḥīḥ*) etwas begreift, was seinem Urteil nach, nicht zu begreifen ist. Außerdem: Wäre es ein Gebot, laut demjenigen, der sich diese Vorstellung macht, wäre von dem Weisen, den Schriften, den Reden oder den Lehrern eine Spur oder [etwas] dem Ähnliches geblieben, [...] Denn er zielte (*qaṣada*) auf die verbliebenen Spuren, gemäß dem, was schon gesagt und getan wurde (*al-islāf*). Und so, wie es keine größere Antwort auf diese [religiösen] Grundsätze (*irkān*) und [natürlichen] Elemente gibt, als zu sagen: Derart wurden sie erschaffen und derart sind sie natürlich disponiert.

Desgleichen gibt es auch keine Antwort auf die Einheit der Dinge, wie die, der Sternensphären und der Abmessungen ihrer einzelnen Wesen (*dāt*) und die Entfernung ihrer Umlaufbahnen und ihrer Dimension und der Dimension ihrer Umlaufbahnen. Und was von ihnen das Zentrum in Bezug auf das Zentrum der Erde (*markaz al-ʿarḍ*) ist und was außerhalb des Zentrums ist und [was] ihre gleichartigen und ihre unterschiedlichen Bewegungen (*ḥarakātuhā*) sind, von denen die Gelehrten sagen: Derart wurden sie geschaffen und derart fanden wir sie vor. Desgleichen gilt für die irdische Einheit [bestehend] aus den Bergen und den Meeren und den Flüssen; desgleichen gilt für die mineralischen Partikel, bestehend aus den Sorten (*aṣ-ṣunūf*) von Steinen, ihrem Wert und ihrer Gestalt. Und die spezifischen Arten der Pflanzen und der Tiere und jedes ihrer Individuen (*aṣṣūrahā*). Wie auch die Gelehrten sie weder durch die Aufzählung aller ihrer Individuen noch durch die Spezifika ihrer Reinheit, die den Individuen folgt, erfassten. Denn auf all jenes gibt es keine Antwort, außer derjenigen, die einer sagt, der die Weisheit erlangt hat: derart ist es und Derart wissen wir es.

Und so wie die Rede über die Prinzipien (*uṣūl*) ist auch die Rede über das Partikulare der Tiere, über die spezifischen Arten der Glieder und der Qualität der Zusammensetzung (*tarkīb*) und der Quantität ihrer physischen

⁴²⁴ Oder: dem Kosmos.

Stimuli (*nawāhiḍ*) und was der Lauf der Dinge ist. So findet sich kein [logischer, rechtlicher oder mathematischer] Kunstgriff (*ḥila*) in der Kategorie des Arguments (*al-huḡḡa*), der den Wert (*sawwam*) des Übermaßes über den des Mangels aufhebt, dass aufgrund dessen mehr gesagt wird als: Derart wurde geschaffen und demnach wurde dieses gebaut. Nur über die Prämissen der Formen, wie den Punkt und die Linie, nur die Anzahl von dem, was er hergeleitet hat, und dem, was er nicht hergeleitet hat. Die Rechtfertigung für dieses ist insgesamt eine und diese ist, dass der Weise sagen muss: Derart ist der Weg dieses Dinges und demnach ist seine Bauweise.

Und was die Prüfung (*fahṣ*) und die Untersuchung (*baḥṭ*) und das Setzen der wirklichen Fragen angeht, zu denen es korrekte Antworten gibt, nach dem Eingeständnis (*taslīm*) aller dieser Grundprinzipien (*uṣūl*) und dass du eine standfeste Rede hältst, die nicht nach einer Ursache verlangt [...]: Zu diesem Zeitpunkt wird die Frage, was nach diesem ist (*mā baʿd hādā*), erlaubt sein [oder: Geschmack finden] (*yansāḡu*) und jedwedes nach dem die Suchenden suchen. Und dazu fordern die Schriften heraus, wie auch die Mutakallimīn darüber sprechen, und das ist das, was begreifbar ist (*al-madrūk*). Agur, wahrlich, als er sah, dass diese Partikula aus den vier Elementen folgten, in der Bedeutung, dass die daraus abgeleitete Forderung nach einer Ursache nicht gebilligt wird, unterließ er es, über all das zu erzählen, und er unterließ ebenfalls, dass die Fragen nach dem, was nach allen existierenden Dingen ist, rechtmäßig sind. In der Zuversicht, dass der verständige Student (*at-talmīḍ al-fāhim*) begreift, dass er bei allem, was er nicht sieht, wie das Grundprinzip und der Grundpfeiler, analog zu den vier Elementen, die Frage darüber und das Eintauchen darin unterlässt. Und das, was er sieht, welches danach ist und niedriger als das ist, über das spricht er [mit Verstand] (*takallama*).

Danach wandte sich Agur den Gesetzen zu, welche er weder lernt noch hört, die der Student aufgrund seines Intellekts (*ʿaqluhū*) ohne die Tradition (*samāʿ*) erschließt (*yastadillu*). So sagt er zu ihm: Und dies ist auch eine Weisheit (*ḥikma*), die einzuholen ist. Daher suche sie, so wirst du sie finden. Denn alles, was Allah in die Intellekte der Menschen einpflanzte, ist schön (*ḥasanatan*) oder hässlich (*qabīḥatan*). Es ist bekannt, dass jeder gesunde Intellekt dies begreifen kann und alles, was Allah ihnen gesetzlich vorschreibt. Vonseiten des prophetischen Berichts (*al-ḥabar*) haben sie es bereits begriffen, gemäß der Ursache des Gesamten, dass vielmehr das Gesetz, das er ihnen vorschreibt, aus insgesamt zwei Teilen besteht, damit ihnen der Lohn gezeigt wird. Gleicherweise begreifen sie von einigen Traditionen einzelne nicht, die in sich selbst partikular sind. Außer, dass sie schon wussten, dass das Ganze tatsächlich da ist, damit Allah ihnen den Lohn zeigt.⁴²⁵

Der Ausdruck *mā baʿd hādā* (was nach diesem ist) reflektiert den arabischen Titel *Mā baʿd at-ṭabīʿa* (Was nach der Natur ist) der aristotelischen *Metaphysik*.⁴²⁶ Mit diesen Worten beschreibt Saʿadyah jedoch die entgegengesetzte Richtung der Grenze, die zurück auf die Physis und nicht auf etwas jenseits von ihr verweist. Diese Worte evozieren wiederum die Vorstellung der menschlichen Konstitution als Mikrokosmos in Relation zur äußersten Grenze des Makrokosmos,⁴²⁷ welche die Beziehung zwischen der Physis und der Metaphysik markiert.

⁴²⁵ *Ḥikma*, 249-251.

⁴²⁶ Ishāq ibn Ḥunain, al-Fārābī und Yaḥyā ibn ʿAdī verwenden den Ausdruck *mā baʿd al-ṭabīʿa* als Teil von einem ihrer Werktitel, vgl. in Cecilia Martini Bonadeo, *ʿAbd Al-Laṭīf Al-Baḡdādī's Philosophical Journey: From Aristotle's Metaphysics to the „Metaphysical Science“*, 57, 72, 83.

⁴²⁷ Freudenthal, *Stoic Physics in the Writings of R. Saadia Gaʿon*, 121; Freudenthal bezieht sich auf Saʿadyahs *Kitāb al-Mabādiʿ* (Das Buch der Prinzipien) und bringt als durchdringendes Element der Welten das stoische Verständnis

Die Fragen über die Wirklichkeit des Metaphysischen sind bedingt und aus der Perspektive der Spekulation erlaubt, sofern der Spekulierende von einem gefestigten Standpunkt (als Gegensatz zum Nichtwissenden) ausgehend spekuliert. Damit mein Saʿadyah wohl die Akzeptanz der Glaubensdogmen, die dem Disputanten darüber hinaus dient, seinem Antagonisten argumentativ die Stirn bieten zu können.⁴²⁸ Wohingegen die Suche nach dem eingepflanzten Wissen im Intellekt nicht nur als erlaubt und möglich bezeichnet wird, sondern als lobenswerte und moralisch geforderte Tätigkeit, wenn man das aristotelische Verständnis der lobenswerten und zu tadelnden Handlungen annimmt und somit mit dem bereits bei Saʿadyah erwähnten Imperativ der Suche nach der Weisheit gleichzieht. Zu Beginn seiner sechsten *Maqāla* über die Seele in den *Amānāt* bemerkt er hierzu, dass es eine lobenswerte Tätigkeit sei, wenn jemand versuche, eine so schwierige Angelegenheit zu meistern, wie den Begriff der Seele zu verstehen. Wobei diese spezifische Tätigkeit, den Begriff der Seele zu erfassen, eher das gelehrte Publikum als jedermann anspricht.

Demnach ist für Saʿadyah das Normativ in mindestens zweierlei Art und Weise erkennbar: einmal durch die Erkenntnis des eingepflanzten intellektuellen Gesetzes (*šarʿīa ʿaqlīya*) und des Weiteren durch die Vermittlung des überlieferten Gesetzes (*šarʿīa samʿīya*). Diese beiden Perspektiven und Klassifikationen sind in Bezug auf die Ethik wie folgt möglich:

Die erste Quelle für die Erkenntnis der ethischen Prinzipien, also das intellektuelle Gesetz (*šarʿīa ʿaqlīya*), baut auf den angeborenen Vermögen der Sinneswahrnehmung (*ḥiss*), dem artikulierenden, rationalen Vermögen (*qawwat an-nuṭq*) und dem Intellekt (*ʿaql*) auf. Im Intellekt (*ʿaql*) sind die moralischen Prinzipien des Schönen (*ḥasana*) und des Hässlichen (*qabīḥa*), sonach die des Lobs und des Tadels implementiert (*ḡarasa*), welche letztlich ohne

des *pneuma* ins Gespräch; auch Malter bezieht sich auf das *Kitāb al-Mabādīʿ*, meint jedoch, dass nach Saʿadyah das *pneuma* eine dritte Welt bestimmt, die sich im heiligen Tabernakel, also der Gegenwart Gottes, manifestiert. Saʿadyah wäre midraschischer Literatur gefolgt, vgl. Malter, *Saadia Gaon*, 186; das Thema des Mikrokosmos werde außerdem in der Saʿadyah zugeschriebenen Schrift *Ḥadd al-Insān* (vgl. Malter, *Saadia Gaon*, 397-398.) und bei Galen (vgl. Hankinson, *Philosophy of nature*, 228) aufgegriffen, auf dessen anatomische Schriften Saʿadyah als weiterentwickeltes medizinisches Wissen ebenso verweist, vgl. *Amānāt*, 206.

⁴²⁸ Vgl. *Ḥikma*, 99.

Zuhilfenahme der Tradition erkannt und sprachlich ausgedrückt werden können.⁴²⁹ Es ist interessant, dass Saʿadyah wie Aristoteles, das Tötungsverbot und den Ehebruch unter den intellektuell erfassbaren ethischen Prinzipien einschließt.⁴³⁰ Insgesamt ist es die Aufgabe des einzelnen Menschen, diese Quelle der ethischen Prinzipien zu finden. Ein möglicher Erfolg ist von seinem Willen, danach zu streben, und der rechten oder guten Wahl seiner Beschlüsse und Handlungen abhängig.

Die zweite Quelle der praktischen Weisheit sind die tradierten Vorschriften, genauer gesagt das überlieferte Gesetz (*šarʿia samʿiya*). Hierzu zählen die überlieferten Ge- und Verbote zum Schabbat, der Feste, der Gebete, der Reinheit und der Erbschaft. Nach Saʿadyah wurde dieses mündlich überlieferte Gesetz von den Israeliten durch Moses am Berg Sinai empfangen. Seither wird es von Generation zu Generation durch Propheten, Weise, Gelehrte, Lehrer, Gefährten und Eltern vermöge verschiedener Methoden und entsprechend der Zielgruppen übertragen und sichergestellt. Obwohl Saʿadyah über diesen Zeitraum hinweg die Abrogation des göttlichen Gesetzes nicht zulässt, anerkennt er mit der rabbinischen Tradition normative Inhalte, welche rabbinische Autoritäten bis in die Gegenwart hinein neu erschließen. Insgesamt wird dieses Gesetz in der Form von Berichten (*aḥbār*) überliefert. Saʿadyah liest demgemäß die salomonischen Sprüche (*Mišlei*). Zudem wird an verschiedenen Stellen seines Sprüche-Kommentars deutlich, dass er sich als eine der rabbinischen Autoritäten sieht, die über das Vermögen verfügt, neue Facetten in den „Falten“ der Berichte zu finden. Aus dieser Perspektive kann angenommen werden, dass Saʿadyah auch die Etablierung der rabbinischen Überlieferung erkenntnistheoretisch als Ergebnis individueller Suche aufgefasst hat. Allerdings wirkt ihm gemäß parallel dazu immer die Autorität der Tradition.

Neben dem intellektuellen und überlieferten Gesetz nennt Saʿadyah die

⁴²⁹ Vgl. *Ḥikma*, 11.

⁴³⁰ Wobei Aristoteles vom Prinzip der implantierten Prinzipien des Guten und Schlechten im Intellekt absieht und stattdessen das Prinzip der Erfahrung stark macht.

supererogatorischen Gesetze (*al-nawāfil*). Der Korpus umfasst nach Saʿadyah das lobenswerte Gebet, das Fasten, die Wohltätigkeit und weiteres, welches als lobenswert erachtet und angewendet wird, der Rechtschaffenheit dient und über die verpflichtenden Gottesdienste hinausgeht. Offenbar ordnet er dieses Gesetzeskorpus beiden, nämlich dem intellektuellen (*ʿaqlīya*) und dem überlieferten (*samʿīya*) Gesetz zu.⁴³¹ Denn nicht jede treffliche oder der dem Wohl und also dem Guten dienende Tätigkeit (*kull al-maṣāliḥ*) sei dem Intellekt als ethisches Potenzial eingepflanzt.⁴³² Daher benötige es Gelehrte und Hellsichtige, die das überlieferte Gesetz erfassen können. Es sei nicht so, wie die Brahmanen sagen, dass Gott keines Gesandten bedürfe, wohl eines Propheten oder einer ähnlich versierten Person. Der normalbegabte Mensch könne also nicht alle Vorschriften intellektuell autark erschließen, er bedarf speziell disponierter Gelehrter und Menschen, die aus der Überlieferung die Vorschriften herauslesen können. Als Konsequenz, müsse aber der einzelne Mensch oder eine Gruppe zwischen den verpflichtenden Geboten und Verboten und den darüberhinausgehenden unterscheiden können. Bedeutsam ist, dass Saʿadyah zu den supererogatorischen Gesetzen die Wohltätigkeit (*ṣadaqa*) und das Wohl, das zum Guten führt (*maṣlaḥa*; pl. *maṣāliḥ*) des Einzelnen und das der Gruppe zählt. Es sei angemerkt, dass in der muslimischen Tradition seiner Zeit (und bis heute) die Wohltätigkeit im Sinne der Almosen (*zakāt*) zu den fünf Säulen zählt, also zu den verpflichtenden Gesetzen. Dies unterscheidet sich jedoch vom Begriff *maṣlaḥa*. Diesen nennt Saʿadyah in seinem Sprüche-Kommentar wiederholt, der spätestens mit al-Ġazālī eine rege Auseinandersetzung über seinen semantischen und rechtswirksamen Gehalt in der muslimischen Tradition entwickelt. Dabei geht es um das allgemeine rechtschaffene Wohl der Gemeinschaft, welches unter Umständen und abhängig von der Auslegung auch kriegerisch zu verteidigen geboten ist.⁴³³ Saʿadyahs Sprüche-Kommentar formuliert bereits den Gedanken eines so zu wahren Wohls, das zum Guten führt

⁴³¹ *Hikma*, 240-241. [*Šarḥ* 28:18]

⁴³² Ebd.

⁴³³ Siehe S. 257 zum Begriff *istiṣlāḥ*.

(*maṣlaḥa*). Er verweist auf biblische Texte, welche das Wiederherstellen oder Verspielen des gemeinschaftlichen Wohls der Israeliten zeigen.⁴³⁴ Andernorts thematisiert er das rechtschaffene Wohl eines Einzelnen. Er nennt drei Spezifikationen: die des Leibes (*ḡism*), der Seele (*nafs*) und des Intellekts (*ʿaql*).⁴³⁵ Saʿadyah ordnet diese hierarchisch. Solche des Körpers seien jenen der Seele untergeordnet und die des Intellekts dem Körper und der Seele übergeordnet. In der Ausführung dieses Gedankens unterscheidet er zwischen der äußeren oder offenbaren (*ẓāhir*) und der inneren Bedeutung (*bāṭin*) solcher Verse. Während der offenbare Sinn die rechtschaffene Frau⁴³⁶ insgesamt meine, sei dem inneren Sinn nach nur mit der körperlichen Rechtschaffenheit die Frau (*al-imraʿa*) gemeint. Solche der Seele und des Intellekts würden den verständigen Menschen (*al-insān al-ʿāqil*) und den rechtschaffenen Gläubigen (*al-ʿabd aṣ-ṣāliḥ*) beschreiben. Man könnte meinen, dass nach Saʿadyah die Frau nur die ethische Pflicht hat, sich um das Wohl des Körpers zu sorgen, damit der physische Bestand der Glaubensgemeinschaft gesichert ist. Der Mann habe sodann die ethische Pflicht, das Wohl, die Seele und den Intellekt aller zu bewahren. Bemerkenswert ist, dass Saʿadyah hier den *verständigen* Menschen, nicht einfach den Mann nennt und zwischen dem Wohl der Seele und dem des Intellekts unterscheidet. Weiterhin greift er wohl auf die Idee einer dreiteiligen Seele zurück, nämlich dem vegetativen, dem animalischen und dem denkenden Teil, wobei er mit der Separation von Intellekt und Seele scheinbar eine gattungsspezifische Differenz aufzuzeigen wünscht. Offen bleibt, ob Saʿadyah hier mit der intellektuellen Rechtschaffenheit, nur solche Vorschriften meint, welche im Intellekt von Geburt an angelegt sind oder auch die verschiedenen Aktivitäten des Intellekts selbst. Diese Auffälligkeiten wurden hier vorausgeschickt, und im Unterkapitel über die Kräfte der Seele punktuell vertieft.

Zeitlich gesehen und von der kognitiven Entwicklung und Reife des Einzelnen her betrachtet,

⁴³⁴ Vgl. *Ḥikma*, 237 [*Šarḥ* 28:8].

⁴³⁵ *Ḥikma*, 270 [*Šarḥ* 31:10-31].

⁴³⁶ Das 31. Kapitel der biblischen Sprüche hat die Figur der rechtschaffenen Frau zum Thema.

geht das intellektuelle ethische Wissen, respektive die Erkenntnis seiner allgemeingültigen moralischen Inhalte, Bedeutungen und Bedingungen für dieses Wissen, dem überlieferten Gesetz voraus. Nach Saʿadyah steht jedoch diese intellektuelle, auch physikalisch-zeitlich bedingte Priorität, vor dem überlieferten moralisch-rechtlichen Gesetz mit seiner metaphysischen Begründung und Ausrichtung zurück.⁴³⁷ Letzteres zielt nicht nur auf die Rechtschaffenheit der Israeliten als partikuläre Gemeinschaft, sondern regelt, legitimiert und sichert ihr Bestehen über die irdischen Bedingungen hinaus.⁴³⁸ Für das Verständnis der Beziehung des intellektuellen zum tradierten Gesetz bedient sich Saʿadyah wieder einer Analogie. Die intellektuellen Gesetze seien wie die wissenschaftlichen Einführungen in andere Wissensgebiete, die in der griechischen Sprache *Isagoge* genannt werden, nämlich die Voraussetzung, um das tradierte Wissen zu verstehen.⁴³⁹ Die von der Allgemeinheit intellektuell erfassbaren Gesetze sind Bedingung und Propädeutik für das Verständnis des tradierten partikularen Gesetzes. Dennoch entlockt Saʿadyah diesem partikularen überlieferten Gesetz allgemeine Sätze über die natürliche Konstitution der Wirklichkeit, die er wiederum in die rabbinische Tradition einschreibt, wie unten gezeigt wird. Beschreibt Saʿadyah dann hier einen hermeneutischen Zirkel,⁴⁴⁰ wie oben die Darstellung des supererogatorischen Gesetzes vermuten ließ und auch in den *Amānāt* antönt, dass es eine lobenswerte Tätigkeit sei, sich dem Verständnis der Seele zu widmen? Das könnte heißen, dass nach Saʿadyah das supererogatorische Gesetz genau solche intellektuellen Anstrengungen als nicht obligatorische lobenswerte Vorschriften aufnimmt und damit zugleich die Überlieferung weiterschreibt. Damit ginge aber der „partikuläre“ der menschlichen Erkenntnis unzugänglichere Gegenstand, dem Menschen nähere Gegenstand, nämlich die Erkenntnis der intellektuellen Gehalte, voraus. Dies ist jedoch nur eine Variante

⁴³⁷ Vgl. *Amānāt*, 131; vgl. *Ḥikma*, 215; vgl. *Kategorien*, 14b 3-6.

⁴³⁸ Vgl. *Amānāt*, 280.

⁴³⁹ Vgl. *Ḥikma*, 191-192.

⁴⁴⁰ *Ḥikma*, 241; vgl. auch Heyd, David, „Supererogation“, *Stanford*, Winter 2019 Edition.

des dem Menschen „Naheliegenden“.⁴⁴¹ Es ist ein konzeptuelles Feld, das Sa‘adyah für die menschliche Erkenntnis als prioritär erachtet, wie bei der folgenden Ausführung des Erkenntnisprozesses ersichtlich wird.

2.2 DER ERKENNTNISPROZESS: DAS NAHELIEGENDE

Die Menschen erkennen prozessual. Diese Art der Erkenntnis sei ihnen durch die Form ihres Entstehens, nämlich durch das Wesen der geschaffenen Dinge, notwendig gegeben, so Sa‘adyah.⁴⁴² Im Gegensatz zum Schöpfer sei alles, was er erschaffen habe, zusammengesetzt – auch die Menschen. Sie haben keine unmittelbare Erkenntnis oder Schau in die Wirklichkeit der Dinge. Ihre Erkenntnis ist immer vermittelt, zum Beispiel durch die Nachahmung (*tašabbuh*), die Illusion (*a-taḥayyul*) oder die Vorstellung (*tawahhum*). Im besten Fall gilt für die Erkenntnis von metaphysischen und natürlichen Inhalten die Möglichkeit der Annäherung (*taqrīb*). Daher sei der Mensch begrenzt und anfällig für ein nicht adäquates und unvollständiges Verständnis der Wirklichkeit.⁴⁴³ Das Erkennen der Wirklichkeit werde zeitlich schrittweise ausgebildet und könne bestenfalls korrigiert werden. Prozesse der Gewöhnung betrachtet er daher kritisch. Nicht also die direkte Schau, sondern der Übergang oder eine Transformation von der Sinneswahrnehmung zum Denken und der intellektuellen Einsicht zeichne die Erkenntnis des Menschen am Anfang aus. Er muss sich schrittweise um die Erweiterung seines Wissens bemühen,⁴⁴⁴ um der Weisheit näher zu kommen. Sie kommt möglicherweise in einem irdischen Glück zu tragen, verwirklicht wird sie jedoch im Jenseits, eingedenk der Erkenntnis des Gehorsams.⁴⁴⁵ Folglich kann der Mensch, gemäß Sa‘adyah, sein Potenzial in mehrerer Hinsicht er- oder auch verwirken.⁴⁴⁶ Um die einzelnen Schritte dieses

⁴⁴¹ Vgl. *Ḥikma*, 24, 117, 270-1, 248, 259.

⁴⁴² *Amānāt*, 7.

⁴⁴³ *Amānāt*, 7; vgl. Sabine Wettig, *Imagination im Erkenntnisprozess. Chancen und Herausforderungen im Zeitalter der Bildmedien: eine anthropologische Perspektive*, Bielefeld: Transcript, 2009, 19-18.

⁴⁴⁴ *Amānāt*, 167-168.

⁴⁴⁵ *Ḥikma*, 163.

⁴⁴⁶ Der Mensch könne sein Lebenspotenzial, seinen Intellekt, als moralisches Potenzial, sein denkerisches

Erkenntnisprozesses und die damit von Saʿadyah behauptete mögliche Verwirklichung nachzuvollziehen, wird nun seine Seelenkonzeption präsentiert und diese punktuell erörtert.

2.2.1 SECHZEHN UND MEHR SEELENKRÄFTE

Das Ziel dieses Unterkapitels ist es, Saʿadyahs Annahme von mindestens sechzehn seelischen Vermögen mit ihren Funktionen und ihren Beziehungen zueinander nachzuzeichnen. Es berücksichtigt die von ihm konzipierten Vermögen, welche bei der Erkenntnis des moralischen Normativs und beim moralischen Urteilen einschließlich dessen Anwendung zum Zuge kommen. Der Fokus liegt auf der Beschreibung ihrer wechselseitigen Abhängigkeit, die Saʿadyah bestimmten seelischen Kräften und ihren organischen Trägern, wie den Sinnesorganen, zuschreibt. Insgesamt geht er von einem universalen Seelenbegriff aus, dass alle Menschen über die gleiche seelische Anlage verfügen. In seinen *Amānāt* setzt er eine allgemeine natürliche Disposition bestimmter Seelenvermögen und eine universelle Struktur des Erkenntnisprozesses voraus, welche abhängig von dem Mindset einer Person oder einer Gruppe für ihre Überlegungen wirksam ist. Dabei sucht er Denkschulen, die etwa die sinnliche Erkenntnis akzeptieren oder von dualistischen Prämissen für die Entstehung der Dinge in der Welt ausgehen, zu widerlegen. Diese universale Disposition des Menschen beschreibt er folgendermaßen:

Wir sind nicht die Einzigen, die zu Beginn einer mentalen Disposition über eine [bestimmte] Sache ergeben sind (*waṭṭannā nufūsā ʿalā taslīm šaiʿin*), die wir nicht gesehen haben. Sondern alle, die nach Beweisen forschen, haben sich [oder: ihre Seelen] in gleicher Weise disponiert. Daher suchten und fanden die Anhänger der Ewigkeit die Demonstration eines Dinges, das weder einen Anfang noch ein Ende hat und nicht sinnfällig ist, gemäß etwas, das sie sinnlich wahrnahmen. So begriffen sie es, dass es weder einen Anfang noch ein Ende hat, verlangten aber mittels ihres Intellekts⁴⁴⁷ Beweise dafür. Und die Anhänger des Dualismus bemühten sich, zwei einzelne [und] gegensätzliche

Potenzial, das göttliche Potenzial der Ge- und Verbote und das prophetische Potenzial der Warnungen und Versprechen verwirken oder eben in verschiedener Hinsicht verwirklichen, vgl. *Ḥikma*, 265.

⁴⁴⁷ Plural im Original.

Prinzipien zu prüfen, die sich mischten, sodass das Diesseits wurde. Dabei haben sie weder die einzelnen Gegensätze bezeugen können noch, wie sie gemischt wurden oder sich vermischt haben. Vielmehr versuchen sie es [selbst] intellektuell zu erschließen (*al-istidlāl ‘alā dālīka bi-l-‘uqūl*). Und diejenigen, die den Urlehm (*aṣḥāb al-ṭīna al-qadīma*) annehmen, beabsichtigten, die erste Materie (*hayūlā*) eines Dinges zu prüfen (*itbātahā*), in der weder Hitze noch Kälte, Feuchtigkeit oder Trockenheit ist, jedoch durch eine Kraft verwandelt wurde, sodass diese Vier in ihr wurden. Doch begriff ihr Wahrnehmungssinn weder eines der Dinge in ihm noch, wie es umgewandelt wurde, dass in ihm diese Vier hervortreten (*fa-taḥadaṭu fihi*). Vielmehr trachten sie danach, es durch die syllogistische Methode (*ṭarīq qiyās al-‘aql*) zu verstehen.⁴⁴⁸

Sa‘adyah vertritt also die Position, dass unabhängig von einer spezifischen Denkschule, die Menschen über eine universale epistemische Voraussetzung verfügen, um zur Klärung und Erkenntnis eines gesuchten Gegenstandes zu gelangen. Doch was nimmt er hier genau in Bezug auf die seelischen Vermögen als universal an? Die Antwort wird aufzeigen, dass Sa‘adyahs Seelenkonzeption nicht auf wenige Begriffe reduzierbar ist, wie die *Amānāt* ausführen. Die Komplexität seines Seelenbegriffs wird im *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* ersichtlich. Während er in den *Amānāt* der Frage nach der ontologischen Verfasstheit der Seele als geistige Substanz nachgeht, lotet er in seinem Sprüche-Kommentar die ethisch-rechtlichen Erkenntnisprozesse bei verschiedenen Akteuren aus. Er bedient sich abgrenzend und affirmativ zugleich verschiedener philosophischer Ansätze.⁴⁴⁹ Mit diesem Zugang vertritt er beispielhaft Gelehrtenpositionen seiner Zeit.⁴⁵⁰ Ungleich seinen Zeitgenossen, wie al-Fārābī, sucht er weder die Harmonisierung von peripatetischen und platonischen Begriffen noch greift er auf eine neuplatonische Metaphysik zurück. Vielmehr sucht er, entlang der menschlichen Konstitution, eine Antwort auf das vielschichtige Verhältnis zwischen den physischen, psychischen und metaphysischen Kräften zu erhalten. Dabei bedient er sich einer gewissen Materialität der mentalen Vorgänge und verbindet sie mit epistemologischen

⁴⁴⁸ *Amānāt*, 31.

⁴⁴⁹ Vgl. Fußnoten 11, 12 und 14 dieser Arbeit.

⁴⁵⁰ *PhidiW*^f, 181-184, 206-209, 275-280; Beispiele sind die dort skizzierten Seelenkonzeptionen von al-‘Āmirī (912/3-992), al-Siğistānī (912-990) und al-Rāzī (865-925).

Prozessen, die dem potenziellen Intellekt, also der natürlichen Anlage, perzeptive und generative Vermögen zur Seite stellen.

In den *Amānāt* und im *Ḥikma* verwendet er platonische Terminologie für die Dreiteilung der menschlichen Seele, die Sa'adyah mit der Unterscheidungskraft (*qawwat at-tamyīz*), der zornigen Kraft (*qawwat al-ḡaḍab*) und der begehrenden Kraft (*qawwat aš-šahwa*) als ihre Seelenkräfte bezeichnet. Er geht in den *Amānāt* nur oberflächlich auf ihre spezifischen Charakteristiken ein. Dort bestimmt er die Unterscheidungskraft (*tamyīz*) als den wissenden Teil der Seele, dessen Wissen sich aus der seelischen Essenz selbst ableite und nicht aus dem Körper emanierete.⁴⁵¹ Im *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* bezeichnet er jedoch die Artikulation (*an-nuṭq*) als das Wissen und die Kraft des Intellekts, wie unten gezeigt wird. So widmet er sich in den *Amānāt* dem erkenntnistheoretischen Aspekt, die Glaubensdogmen mittels spekulativem Denken in Überzeugungen zu überführen.⁴⁵² Anders im *Ḥikma*: Dort erörtert er die verschiedenen Seelenvermögen mit ihren spezifischen Funktionen und sucht auch nach ihrer räumlichen Verortung. Allerdings führt er in der fünften *Maqāla* der *Amānāt* über die guten und schlechten Werke (*al-ḥasanāt wa-l-sayy'āt*) an, dass die Seelenzustände nicht unmittelbar erkennbar seien, sondern der Expertise bedürften, welcher er im *Kitāb ṭalab al-ḥikma* nachkommt. Schließlich stellt er in der zehnten *Maqāla* der *Amānāt* die wechselseitige Beziehung der drei genannten Seelenkräfte vor, die er mit einem Zitat aus den biblischen Sprüchen (*Mishlei*) unterstreicht. Ein Verweis auf das *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* bleibt an dieser Stelle wie insgesamt in den *Amānāt* gleichwohl aus. Dies gilt auch für die überarbeitete siebte *Maqāla*⁴⁵³ der *Amānāt*, mit dem Unterschied, dass er dort, wie im *Ṭalab al-ḥikma*, sechzehn Seelenkräfte nennt. Ähnlich der sechsten *Maqāla* der *Amānāt* versteht er in der überarbeiteten siebten *Maqāla* die Seele und ihre sechzehn Kräfte als Licht, respektive als

⁴⁵¹ Vgl. *Amānāt*, 190.

⁴⁵² Obwohl das Ziel der *Amānāt* war, die Zweifel und Irrtümer seiner Glaubens- und Zeitgenossen zu zerstreuen.

⁴⁵³ Bacher, *Maqāla* 7 (II); *Beliefs*, 409–435.

Lichter:

Und was die *orot*⁴⁵⁴ (heb., Lichter) betrifft, so deutet er damit auf die Seele hin, die viele Lichter hat, denn er sagte nicht ein *or*, wegen der Annahme, dass sie viele Kräfte hat. Sie hat sechzehn Kräfte, wie ich in *Maʿaseh Bereshit* erklärt habe.⁴⁵⁵

Ein Vergleich zeigt, dass beide Versionen der siebten *Maqāla* (hiernach I und II) anführen,⁴⁵⁶ dass Prophet Jesaja⁴⁵⁷ mit dem Wort *Orot* auf die Seele verwies. Während Saʿadyah aber in I das Leuchten der Seele damit verstanden haben will, führt er in II aus, dass Jesaja den Plural und nicht den Singular verwende, da es sechzehn Kräfte (*quwan*) seien,⁴⁵⁸ wie er in seinem Genesis-Kommentar ausgeführt habe.⁴⁵⁹ Auch in einem überlieferten Fragment seines Exodus-Kommentars werden sechzehn Seelenkräfte genannt.⁴⁶⁰

Die wiederholte Angabe der sechzehn Seelenkräfte kann also als grundlegend für Saʿadyahs Seelenkonzeption angenommen werden, auch wenn sie in der ersten Version der *Amānāt* nicht erscheint. Einmal mehr kann der Grund dafür in dem jeweils antizipierten Leserkreis liegen. Weitere Strukturmerkmale seines Seelenbegriffs können ergänzend aus den *Amānāt* und dem *Hikma* erschlossen werden.

Wie bekannt unterscheidet Saʿadyah in den *Amānāt* zwischen der Seele der Menschen und der Tiere, obwohl sie der gleichen Gattung, den Lebewesen (*al-ḥayawān*), angehören und ihre Körper sich gleichermaßen aus den vier Elementen zusammensetzen, mittels der Güte (*al-faḍīla*). Man könnte auch Tugend oder Auszeichnung sagen, ähnlich dem aristotelischen Ergon-Argument. Jedoch konzipiert Saʿadyah hier den auszeichnenden Unterschied

⁴⁵⁴ Auch: Funken, Strahlen.

⁴⁵⁵ Bacher, *Maqāla* 7 (II), 105; *Beliefs*, 421.

⁴⁵⁶ *Amānāt*, 215; Bacher, *Maqāla* 7 (II), 105; *Beliefs*, 269-70 und 421.

⁴⁵⁷ Jesaja 26,19.

⁴⁵⁸ Julius Fürst (vgl. *Glaubenslehre*, 395, Fußnote 1) und Guttman (vgl. *Die Religionsphilosophie des Saadia*, 223, Fußnote 2) verweisen auf die, von Maimonides in den *Acht Kapiteln* genannten, sechzehn Seelenkräften.

⁴⁵⁹ Die Überlieferung des Genesis-Kommentars ist fragmentarisch. Allerdings ist es möglich, diese Ausführungen in seinem Kommentar zu den Versen 6-7 des zweiten Kapitels zu vermuten, da er dort die meisten Seelenkräfte und ihre Beziehung zueinander erklärt. Diese Textstelle hat jedoch verschiedene Lücken, die Worte „sechzehn Seelenkräfte“ sind in diesem Abschnitt nicht zu finden, vgl. *Bereshit*, 57; *Creation*, 124-125.

⁴⁶⁰ Vgl. Malter, *Saadia Gaon*, 427.

akzidentiell. Wiederum bemüht er eine Analogie: Der Felsbrocken und das Juwel teilen das Wesen des „Steinseins“; dabei ist der eine opak, während der andere leuchtet. Der Unterschied wird von ihm also nicht mit einer essenziellen, sondern mit einer qualitativen Differenz ausgezeichnet. Weiter führt in den *Amānāt* die rationale Kraft, respektive die Artikulation (*an-nuṭq*) als Differenz zwischen der himmlischen und menschlichen Substanz an und kommt zum Schluss, dass sich die menschliche Substanz gegenüber der himmlischen durch ihre Subtilität auszeichne. Den Beweis dieser Erkenntnis habe er mittels Schlussverfahren und der biblischen Schrift erhalten.⁴⁶¹ Anders argumentiert er in seinem *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*: Der Mensch zeichne sich gegenüber dem Tier durch das Artikulationsvermögen (*nuṭq*) aus, das Tier gegenüber den Pflanzen durch das Lebendige oder Tierische (*ḥaywānīya*) und die Pflanzen gegenüber anderen Körpern durch das Wachstum (*an-namūʿ*). Außerdem nennt er mit der Opposition des Intellekts (*ʿaql*) zur natürlichen Disposition (*ṭabʿ*) ein weiteres Strukturmerkmal seines Seelenkonzepts, wobei letztere die Kraft des Begehrens (*ṣahwa*) und die Kraft des Zorns (*ḡaḍab*) meine. Diese natürliche Disposition setzt er dann nach der biblischen Vorlage mit der Faulheit (*kasal*) gleich. Die so gestaltete Relation zwischen der natürlichen Disposition und dem Intellekt definiert Saʿadyah als ein zugrundeliegendes Prinzip (*al-aṣl al-mawḍūʿ*), welches einer Achse für die damit zusammenhängenden Konzepte gleichkäme.⁴⁶² Demnach fallen ihm gemäß a) das Artikulationsvermögen (*nuṭq*) mit dem Intellekt (*ʿaql*), b) das Lebendige mit dem Zorn und schließlich c) das Wachstum als vegetative Kraft mit dem Begehren und analog dazu mit dem

⁴⁶¹ Vgl. *Amānāt*, 193–194.

⁴⁶² *Ḥikma*, 10; es ist möglich, dass Saʿadyah hier nicht bildlich, sondern mathematisch-kosmologisch denkt. In den *Amānāt* verwendet er ebenfalls die Achse für den aufrechtstehenden Menschen in Relation zur Erde und zum Himmelskörper. Möglicherweise nimmt Saʿadyah in dieser Weise den aristotelischen Gedanken des Mittelbegriffs auf. Es ist der Mensch mit seiner Konstitution, die das Maß seines Handelns bestimmt und je nach spezifischer Situation (wie der Gnomon der Sonnenuhr den Schatten wirft, also den Sonnenstand anzeigt) verschieden und im Prinzip doch für alle Menschen gleich ist. Wenn diese Sichtweise auf Saʿadyahs mathematisch-geometrisches Denken zutrifft, scheint eine solche Lesart von Saʿadyahs ethischem Entwurf eine vielversprechende Frage. Ich danke Vera Bühlmann und Ludger Hovestadt für die mathematischen Einblicke.

Streben zusammen.⁴⁶³

Saʿadyah fächert also im *Talab al-ḥikma* die übergeordnete Struktur der seelischen Konstitution anhand der Differenzen zwischen *nuṭq*, *ḥaywānīya* und *namuw* in einem komplexen Gefüge der seelischen Vermögen auf. Mit dem Wachstum (*namūʿ*) im vegetativen Vermögen der Seele sieht er jedoch nur eine lebenserhaltende Funktion, nicht aber selbst das Leben als eine eigenständige Kraft zu. Dieser übergeordneten Struktur ordnet er die genannten sechzehn Seelenvermögen zu,⁴⁶⁴ welche er an verschiedenen Stellen seines Kommentars zwar fragmentarisch, aber vorwiegend systematisch mit ihren Funktionen in Beziehung setzt. Die kurze, aber aufschlussreiche Ausführung dieser Seelenkräfte führt Saʿadyah im Rahmen einer Diskussion über eine unausgewogene psychische Grunddisposition an, nämlich der eines melancholischen Geistes. Er wirft dabei die rhetorische Frage auf, welche Kraft eine so disponierte Grundstimmung der Seele zur Besserung führen könne, da kein ihr übergeordnetes Vermögen existiere, außer das der göttlichen Kraft. Saʿadyah bietet im Kommentar keine eigentliche Antwort auf dieses Problem. Er legt vielmehr den universellen Bauplan der seelischen Struktur mit den einzelnen Seelenkräften aus, appelliert an die Selbstverantwortung des Einzelnen für seinen seelischen Zustand, aber auch an den Gehorsam oder das Vertrauen in Gott für dessen Wirksamkeit. Abschließend scheint er die auch gemeinschaftliche Bürde eines solchen Geistes, welche im zweiten Teil des Spruches formuliert ist, in einen Appell, auf Gottes Kraft

⁴⁶³ Die widersprüchlichen Aussagen über die Grundstruktur der Seele sind offensichtlich. Sie mit Saʿadyahs fehlender Stringenz zu erklären, scheint mit seiner doch konsequenten Anwendung von wissenschaftlicher Terminologie, Methodologie und Argumentation nicht plausibel. Ich schlage vor, dass Saʿadyah vor oder mit seinem Sprüche-Kommentar Wissenselemente präsentiert, über die er bei der Verfassung der *Amānāt* entweder nicht verfügte oder (noch) nicht überzeugt war, auch mit Rücksicht auf die oben ausgeführte These der verschiedenen Adressaten. Außerdem kann angenommen werden, dass Saʿadyah seinen Sprüche-Kommentar teilweise überarbeitete, um neue Überlegungen zu berücksichtigen. Es könnten konzeptuelle Unterschiede in der ED und EQ erklärt werden. Zu erwähnen sind die Termini *ḥaṭṭ* (Trieb) und *nawāhiḍ* (der physischen Impulse) und der grammatikalische Unterschied, von *an-nahḍ* und *an-nāhiḍ*. Worauf die vorliegende Arbeit aber nicht weiter eingehen wird.

⁴⁶⁴ Gyongyi Hegedus sieht in diesem Text keine epistemologische Absicht, vgl. dies., *Saadya Gaon. The double path*, 22. Dem muss entgegnet werden, dass Saʿadyahs Intention hier ausschließlich epistemologisch ist.

zu vertrauen, umzuformulieren. Um nun diese sechzehn Seelenkräfte darzustellen, wird zuerst der betreffende Spruch mit Sa'adyahs Kommentar zitiert.

(*Amṭāl*) Der Geist des Mannes (*rūḥ al-marʿ*) erträgt (*taḥtamilū*) seine Schmerzen (*ālāmahū*), wer aber erträgt den melancholischen Geist (*al-rūḥ al-kāʿiba*)?⁴⁶⁵
 (Šarḥ) Dieser [Vers] hat zwei Bedeutungen: Eine von beiden ist dem Empfinden (*al-wiḡḍān*) gleich; er sagt: Die Schmerzen werden empfunden, wenn sie den Leib befallen, welche der Geist erträgt. Sie werden vergehen und gelindert, bis er sie mittels der Güte des [persönlichen] Urteils (*ḡawdat al-raʿy*) und der Tätigkeit (*al-fiʿl*) zusammen behoben hat. Wenn aber den Geist Schmerz befällt, was ist dann der Kunstgriff (*al-ḥīla*)?⁴⁶⁶ Wer wird ihn führen (*yudabbiruhū*) oder bessern (*yuṣalliḥuhū*)? Denn es gibt im Menschen keine andere Substanz (*ḡawhar*), die höher ist als sie. Diese ist der Schwäche gleich, wenn das Denk- (*al-fikr*), Erinnerungs- (*ḍikr*), oder Unterscheidungsvermögen (*tamyīz*) befallen wird, die im Gehirn sind oder [wenn] der Geist des Sehens (*rūḥ al-bāṣir*), des Hörens (*as-sāmiʿ*), des Geschmacks (*aḍ-ḍāʿiq*) und des Einatmens (*al-mustanaṣaq*), die in den vier [Sinnes] Organen sind [befallen werden] und desgleichen wie [wenn] die Anziehungs- (*al-quwwa ḡādība*), die Halte- (*al-māsika*), Verdauungs- (*al-hāḍima*) und Stosskraft (*ad-dāfiʿa*), die im Magen sind [befallen werden], desgleichen [wenn] die Gebär- (*al-muwallada*), Still- (*al-murabbaya*), und Nährkraft (*al-ḡāḍiya*) [befallen werden], die in der Tiefe des Leibes sind, wie auch [wenn] der sich selbstbewegende Geist (*al-rūḥ al-mutaḥarrik*) und die beiden generative Sinne (*ḥāssatain an-nāṣiʿtain*), die im Herzen sind [befallen werden]. Diese sechzehn Kräfte sind in der Seele. Wenn diese schwach sind, gibt es nichts über ihnen, was sich eines natürlichen Dings (*šaiʿan ṭabīʿiyan*) bedienen könnte, außer der Ruf nach dem Schöpfer, der über allem ist.⁴⁶⁷ Und die zweite [Bedeutung] ist hinsichtlich des Gebotes, welches besagt, dass der verständige Mann (*li-l-marʿ al-ʿāqil*) die Schmerzen ertragen muss, wenn sie ihn befallen, und nicht missmutig (*lā yaḍḡara*) werden soll, denn sie entbehren nicht dem, was sein wird, betreffend der Überprüfung dessen, was ihr an Schlechtigkeiten vorausging. Was die Prüfung angeht, gibt es entsprechend [den Schmerzen] Kompensation, wie wir im Buch Hiob erklärt haben. Daraufhin sagte er und ich demgemäß: Siehe, ich sah Leute, die von einem sagen, der den Schmerzen erlegen ist: „Ein zerbrochener Geist – wer richtet ihn auf?“⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ *Ḥikma*, 134 [18:14]. Die hier vorgeschlagene Übersetzung (°) ist mit der Übersetzung der ZB identisch.

⁴⁶⁶ Wahrscheinlich im Sinne eines methodischen Vorgehens einer *technē*, als „nur“ ein Trick.

⁴⁶⁷ *Ḥikma*, [Tafsīr *Amṭāl* 18:14] 134; in seinem Esther-Kommentar interpretiert Sa'adyah die erlebte Niederlage des biblischen Mordechai psychologisch: Er sei in seinem Zustand gefangen (wörtl.: „dessen Kopf davon bedeckt“ sei), vgl. Wechsler, *The Book of Conviviality*, 316.

⁴⁶⁸ *Ḥikma*, 134; Maimonides nennt fünf Seelenvermögen, die insgesamt sechzehn bis siebzehn Kräfte umfassen: das ernährende Vermögen (mit sieben Kräften: Anziehung, Halten, Verdauung, Ausstoßen, Wachstum, Fortpflanzung, Unterscheidung der Nährsäfte), das sensitive Vermögen (mit fünf Kräften: Sehen, Hören,

Zuerst fällt auf, dass Saʿadyah zwei Bedeutungsebenen des Spruchs erkennt: Zuerst liest er das überlieferte Wissen über die seelischen Kräfte des Menschen heraus und dann die sich ergebende Konsequenz, nämlich die eines Gebots. In ähnlicher Weise verweist er an anderer Stelle auf das Gebot des Nachdenkens als menschliche Pflicht, aufgrund seiner natürlichen Anlage dazu. Saʿadyah postuliert hier das mögliche Leiden der seelischen Substanz analog zur körperlichen Substanz und deren mögliches Leiden, respektive ihrer Schwächen. Seine Aufzählung der Seelenvermögen ordnet er gemäß ihrer von ihm angenommenen physikalischen Verortung. Seine rhetorische Argumentation beginnt mit den instrumentalen Kräften der mentalen Vorgänge, geht über zu solchen der vegetativen Seele und schließt mit jenen Kräften oder inneren Sinnen, die den Erkenntnisprozess anzustoßen scheinen.

Die folgende Besprechung der Seelenvermögen wählt eine andere Reihenfolge. Sie beginnt mit den prokreativen Vermögen, geht zu den nutritiven und dann zu den sinnlichen Vermögen über und fährt mit den generativen Vermögen im Herz fort, um mit den mentalen Vermögen im Gehirn zu schließen. Mit den prokreativen Vermögen zu Beginn und den generativen Vermögen zum Abschluss ließe sich der Kreis vom physischen zum metaphysischen Leben schließen, dennoch werden letztere im Anschluss zu den Seelenkräften der Sinnesorgane beschrieben, da ihre Verbindung im Erkenntnisprozess zentral ist. Schließlich nimmt die Darstellung auch jene seelischen Vermögen auf, welche im Zitat nicht erscheinen und Saʿadyah andernorts erwähnt oder einbezieht. Dazu zählen der

Schmecken, Riechen, Fühlen), das der Vorstellung (eine Kraft mit verschiedenen Funktionen: es verarbeitet und bewahrt die Sinneswahrnehmungen oder wahrgenommenen Ideen oder auch solche Ideen, die selbst entworfen wurden, wie ein Mann, dessen Kopf den Himmel erreicht während seine Füße auf der Erde sind), das begehrende Vermögen (mit einer Vielzahl und nicht abgeschlossener Aufzählung von Aktivitäten oder Bewegungen: Streben nach oder der Flucht vor einem Objekt, Neigungen und Meidungen, Furcht, Mut, Grausamkeit und Mitleid, Liebe und Hass etc.; der Körper sei diesen Kräften untergeordnet, er und seine inneren oder äußeren „Glieder“, wie das Auge, der Arm oder auch das Herz, das einen kühn oder feige mache, sind seine Instrumente) und schließlich das rationale Vermögen *nāṭiq* (mit zwei oder drei Kräften: die spekulative/theoretische *naẓāriya* und die praktische *ʿamalīya* Kraft, letztere werde in die angewandte *mihniya* und die denkerische *fikriya* Kraft unterschieden), vgl. Maimonides/Gorfinkle, *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics. Shemonah Peruḳim*, 37-46 (hierfolgend *Eight Chapters*).

Intellekt (*al-ʿaql*), der Verstand (*al-ḥāṭir*), das Vorstellungsvermögen (*al-ḥayāl*) und der Tastsinn (*ḥāssat al-lams*).⁴⁶⁹

Um eine größtmögliche Klarheit über Saʿadyahs Entwurf des Erkenntnisprozesses zu erreichen, sollte die Relation zwischen dem Intellekt (*al-ʿaql*) und dem Verstand (*al-ḥāṭir*) geklärt werden. Dies kann allerdings nur hypothetisch geschehen, da die Textgrundlage dazu fehlt. Dennoch ist der nun folgende Versuch für die Darstellung des gesamten Prozesses zumindest wichtig. Denn Saʿadyah misst dem Intellekt und dem Verstand zentrale Aktivitäten in seiner Epistemologie zu, die mit den übrigen Seelenvermögen verquickt sind. Die Darstellung beginnt mit einer Annahme ihrer Verortung.

Vorausgesetzt sei, dass Saʿadyah Darstellung des Erkenntnisprozesses im *Ṭalab al-ḥikma* darauf beruht, dass er den *ʿaql* (Intellekt) im Herz und den *ḥāṭir* (Verstand) im Gehirn lokalisiert.⁴⁷⁰ Mit diesen beiden Vermögen etabliert er im Sprüche-Kommentar eine potenzielle, sich zu verwirklichende Kraft (*ʿaql*) und eine instrumentelle, zugleich materielle und intellektuelle Kraft (*ḥāṭir*). Die Beziehung der beiden Vermögen besteht darin, dass der anstoßgebende oder bewegende *ʿaql* sich auch des *ḥāṭir* bedient, der sich auch selbst bewegt, um den Erkenntnisvorgang in Bewegung zu setzen. Gleichzeitig ist der *ʿaql* auf die operativen Vorgänge des *ḥāṭir* angewiesen, um das in ihm, also dem *ʿaql*, eingepflanzte Potenzial an Weisheit zu verwirklichen. Damit unterscheidet und trennt Saʿadyah ein operationales mentales Vermögen, den *ḥāṭir*, das abwägend und einschätzend wissend ist,⁴⁷¹ von einer intellektuellen Instanz, also dem *ʿaql*, die sowohl potenziell als auch letztlich wirklich wissend ist. Aber nur in letzterem Zustand ist der *ʿaql* auch die insgesamt leitende seelische Instanz oder gemäß Saʿadyahs Terminologie, der *mudabbir* der Seele. So könnte man sagen, dass in der aktualisierten Form des *ʿaql*, jeglicher Denkvorgang und das damit einhergehende

⁴⁶⁹ Ich danke Peter Adamson für das Gespräch über dieses Teilkapitel mit dem Hinweis auf die Schrift *Peri physeōs anthrōpou* von Nemesios, welches wichtige Impulse für die Ausführungen über die Seelenvermögen ergab.

⁴⁷⁰ Vgl. Irmgard Müller, „Seelensitz“, *HWPh*.

⁴⁷¹ *Ḥikma*, 24.

mentale Vermögen, welche der *ḥāṭir* benötigt, optimalerweise von ethischen und mathematischen Grundprinzipien geleitet ist, die im Bauplan des *‘aql* angelegt und dann aktualisiert wurden.⁴⁷² Soweit die Ausführungen zur Beziehung zwischen dem *‘aql* und dem *ḥāṭir*, wobei erstere im Sinn der eigentlichen aristotelischen *Entelechie* verstanden werden kann, der aber die materiellen und operationalen Vermögen entzogen sind und im *ḥāṭir* als separates Vermögen, wirksam sind. Damit unterscheidet Sa‘adyah womöglich auch den *‘aql* als den Seelenteil, welcher über den endgültigen Tod des Menschen hinaus weiterlebt und den aktualisierten Ethos meint, von dem *ḥāṭir* als dem mentalen und operationalen Seelenteil. Letzterem bedarf zwar der Mensch für das Glück im irdischen Leben, im Jenseits ist er jedoch zwecklos. Damit schließen die Ausführungen über die Beziehung des *‘aql* zum *ḥāṭir*.

Die nun folgende Darstellung der sechzehn (und mehr) Seelenkräfte geht ferner davon aus, dass Sa‘adyah im *Ṭalab al-ḥikma*, zwischen dem Wirken eines potenziellen und eines aktiven Intellekt unterscheidet. Wie Aristoteles, zielt Sa‘adyah zwar auf einen verwirklicht weisen Intellekt (*‘aql*), welcher über das irdische Leben hinaus tätig ist oder wirkt, nicht aber auf einen verwirklicht betrachtenden, sondern einem verehrenden oder lobpreisenden Intellekt. Im Folgenden werden die einzelnen Vermögen anhand dieser Annahme besprochen, beginnend mit den prokreativen Vermögen der Menschen, als Bedingung für ihr irdisches Leben.

Prokreative Vermögen in der „Tiefe des Leibes“ (*‘amq al-ḡasad*)

Sa‘adyah bestimmt drei prokreative Vermögen das Gebärvermögen (*al-muwallada*), das Stillvermögen, (*al-murabbaya*) und das Nährvermögen (*al-ḡāḍiya*). Die seelischen Vermögen des Gebärens, Stillens und des Nährens werden im *Ḥikma* nur an dieser Stelle genannt.

Beginnend vom Nährvermögen, hier meint Sa‘adyah wohl die Plazenta, obwohl er an anderer Stelle von ihr als einem Organ spricht. Entsprechend dem Geist des Sehens, der

⁴⁷² *Ḥikma*, 24-25.

weiter unten ausgeführt wird, kann davon ausgegangen werden, dass Saʿadyah neben der Plazenta, an zwei weitere weibliche Geschlechtsorgane denkt, nämlich den Uterus und die weibliche Brust mit je einem seelischen Vermögen. In dem Sinne lässt sich seine Konzeption der Plazenta als Organ mit einer inhärenten seelischen Kraft, dem Nährvermögen, verstehen. Seine körperliche Verbindung zum Körper sei der Nabel. Durch ihn sei der Embryo, durch ihn werde er ernährt, gleich einer Dattel am Baum.⁴⁷³ Wie erwähnt, verwendet Saʿadyah diese Analogie auch in den *Amānāt* bezüglich der Unveränderlichkeit des göttlichen Rechts, welches sich eben von diesen natürlichen Vorgängen und Konstitutionen unterscheidet. Ebenfalls in den *Amānāt*, der zehnten *Maqāla*, macht Saʿadyah deutlich, dass die Fortpflanzung des Menschen dem göttlichen Plan entspricht und eine Abstinenz vom Geschlechtsverkehr das Ende für die Gattung der Menschen (*gins an-nāṭiqīn*) bedeute und damit ebenso für die Wissenschaft, das Recht wie auch für die intendierte Auferstehung der Menschen.⁴⁷⁴ Saʿadyah stellt dort auch die möglichen Gefahren durch die Schwangerschaft und die Geburt dar. Ebenfalls weist er auf die vielfältigen Schwierigkeiten bezüglich der Ernährung und der Erziehung von Kindern hin. Die Liebe zu Kindern wäre den Menschen eigen, damit die Bindung zu ihnen bliebe und man ihnen nicht überdrüssig würde.⁴⁷⁵

Im Zitat nennt Saʿadyah ausschließlich die weiblichen Vermögen für die Fortpflanzung. Dagegen weist er dem männlichen Geschlechtsorganen scheinbar keine spezifische seelische Kraft zu, außer man versteht den natürlichen tierischen Trieb das Begehrens als solch eine. In den *Amānāt* heißt er dieses Begehren (*ṣāhwa*) gut (*ḥasana*), um der Fortpflanzung willens, solange und in dem Mass wie der Intellekt es als notwendig

⁴⁷³ Vgl. *Ḥikma*, 45. An dieser Stelle bemerkt Saʿadyah auch, dass das hebräische Wort *sharekha* (hebr.: deinen Nabel) nicht nur den Nabel (*as-surra*) bezeichne, sondern alle Organe oder Glieder des Körpers. Er habe daher für seine Übersetzung das arabische Wort *awṣāl* (Verbindung) gewählt. Denn die Verbindung zum Ganzen, dem Körper, sei der Nabel. Die ZB vermerkt, dass der masoretische Text „Nabel“ habe, die *Septuaginta* „Leib“ (*sōmati*). Saʿadyah berücksichtigt an dieser Stelle scheinbar beide Traditionen.

⁴⁷⁴ *Amānāt*, 288-289.

⁴⁷⁵ Vgl. *Amānāt*, 301.

betrachte.⁴⁷⁶ Doch bei verbotenen Beziehungen fordert Sa‘adyah hingegen dessen Abstinenz (*zuhd*). Diese Forderung gilt ebenso für verbotene Nahrung und unrechtmäßig angeeignetes Geld.⁴⁷⁷

Die Vermögen zur Reproduktion und zum Erhalt des individuellen, aber auch gemeinschaftlichen Lebens sind demnach durch die Verwirklichung des moralischen Potenzials bedingt. Doch zugleich sieht Sa‘adyah nur mit der natürlichen Konstitution und dem moralischen Gebot der Fortpflanzung die Erweiterung des Wissens. Erst die Fortpflanzung der Menschen bringt mit der Zeit die Erkenntnisse, sei es in Bezug auf die philosophischen oder religiösen Wissenschaften. An vielen Stellen seines Werks, werden diese beiden Faktoren, nämlich die aufeinander folgenden Generationen und die Zeit, als Bedingung für die menschliche Erkenntnis genannt. Daher seine formulierte kurze Variante: Ohne Fortpflanzung keine Wissenschaft. Jedoch gehe die Wirksamkeit der prokreativen Vermögen über das irdische Ziel hinaus, denn ohne sie werde es auch keine Auferstehung geben,⁴⁷⁸ und als auch kein ewiges Leben im vollendeten Glück könnte hinzugefügt werden. Deziert lässt sich im Sinne Sa‘adyahs schließen: Ohne Fortpflanzung keine Erkenntnis.

Interessanterweise nimmt Sa‘adyah in Folge gelungener Fortpflanzung mit dem Ernähren und Erziehen von Kindern, eine positive Haltung gegenüber der persönlichen Erfahrung ein. Denn derjenige, der keine Kinder hat aufwachsen sehen, entbehre demgegenüber das, was derjenige, der Kinder aufgezogen habe, habe, nämlich den Gewinn an Erkenntnis und guten Werken.⁴⁷⁹

Nutritive Vermögen im Unterleib

Sowohl im *Ḥikma* als auch in den *Amānāt* nennt Sa‘adyah diese vier nutritiven Kräfte: die

⁴⁷⁶ *Amānāt*, 294.

⁴⁷⁷ Ebd.; vgl. auch Israel Efros „Saadia’s General Ethical Theory and Its Relation to Sufism“, *The Jewish Quarterly Review* 57 (1967), (166-177) 174.

⁴⁷⁸ *Amānāt*, 294.

⁴⁷⁹ *Ḥikma*, 15; *Amānāt*, 232.

Anziehungskraft (*al-quwwa ḡāḍiba*), Haltekraft (*al-māsika*), Verdauungskraft (*al-hāḍima*) und die Stoßkraft (*ad-dāfi'a*). In Verbindung mit diesen vier Kräften stehen seine Ausführungen zur rechtmäßigen und sittlichen Ernährung im Allgemeinen und der Funktion der Leber im Besonderen. Letztere bezeichnet Sa'adyah als den Ort, an dem die eingeführte Nahrung in das „Material“ für das Wachstum und den Erhalt des Körpers umgewandelt und verteilt wird.⁴⁸⁰ Die Leber gehöre mit den Organen des Gehirns und des Herzens zu den drei Hauptkräften der menschlichen Konstitution:

[D]ie [Kraft], die im Gehirn ist, welche den Gliedern (Organen) die Kraft gibt, und die [Kraft], die im Herzen ist, welche die Bewegung gibt und die [Kraft] der Leber, welche die Feuchtigkeit gibt'.⁴⁸¹

Entsprechend Sa'adyahs Position, dass das Ernährungsvermögen eine natürliche Anlage der Seele ist, bewertet er in den *Amānāt* die Nahrung, als lebensnotwendig, aber nur in dem Maße, wie der Körper verlange, um fortzubestehen. Sa'adyah entwirft erneut eine Analogie, diese Mal zwischen der Nahrungsaufnahme für den Körper und der „Nahrung“ für die Seelenvermögen, welche er wiederholt anführt. Beide Prozesse unterliegen bezüglich des „Materials“ (*mādda*) einem quantifizierbaren Prozess. Dabei nehmen die Nahrungsaufnahme oder Getränke Einfluss auf die seelische Beschaffenheit, wirken also mittelbar auf die qualitative Güte der seelischen Vermögen und des Temperaments, nämlich der variablen Mischung von den vier Körpersäften, die es gilt, in ein Equilibrium (*i'tidāl*) zu bringen und zu erhalten.⁴⁸² Somit sind die prokreativen und nutritiven Dispositionen des Menschen ähnlich zur irdischen Substanz im Kosmos zu verstehen.⁴⁸³ Und obwohl er den Pflanzen dieses Vermögen zugesteht, nicht aber das Leben im Sinne der Menschen und Tiere, versteht Sa'adyah den Menschen mit der Gesamtheit seiner Seelenvermögen und den dazugehörigen

⁴⁸⁰ *Ḥikma*, 71.

⁴⁸¹ *Ḥikma*, 265.

⁴⁸² *Ḥikma*, 149.

⁴⁸³ *Ḥikma*, 241.

Bewegungen als Mikrokosmos (*al-‘ālam al-aṣrār*).⁴⁸⁴

Die Kräfte der Sinneswahrnehmung in den Sinnesorganen

Sa‘adyah nennt im Zitat vier sinnliche Seelenkräfte, den Geist des Sehens (*rūḥ al-bāṣir*), den Geist des Hörens (*as-sāmi‘*), den Geist des Geschmacks (*ad-dā‘iq*) und den Geist des Einatmens (*al-mustanaṣaq*), nicht aber die Kraft des Tastsinns (*qawwat al-lams*).

Anders als in den *Amānāt*, nennt Sa‘adyah die seelischen Kräfte der Sinne im Zitat des *Ḥikma* erst an zweiter Stelle, nachdem er die Schwächen der mentalen Kräfte angibt. Außerdem weicht seine Perspektive auf die fünf Sinne ab. In den *Amānāt* nennt er die Organe und im *Ḥikma* die Kräfte, mittels derer die Organe wirksam werden. Das erklärt die teilweise abweichende Terminologie und das Ausbleiben des Tastsinns, worauf bei der Besprechung der einzelnen Sinne zurückzukommen ist. Insgesamt versteht Sa‘adyah aber die Sinneswahrnehmungen als Garant für das Wirkliche. Wobei die „wirkliche“ oder richtige Sinneswahrnehmung erst mit der Aktualisierung des Verstandes *ḥāṭir* und des Intellekts *‘aql* erlernt werden muss. Denn diese erliege Täuschungen aufgrund mangelnder oder falscher Zuordnungen oder fehlender Aktualisierung des angeborenen allgemeingültigen Potenzials an ethischen und mathematischen Grundprinzipien. Während Sa‘adyah diese mentalen und intellektuellen Prozesse in Verbindung mit den Sinneswahrnehmungen verschiedentlich im *Ḥikma* deutlich macht, bleibt eine Klärung, über das Zusammenspiel der Sinneswahrnehmungen aus. Nur indirekt referiert Sa‘adyah auf das Vorstellungsvermögen als ein solches Vermögen, das aber zu umgehen wäre. Denn Sa‘adyah scheint die Aktivität des Vorstellungsvermögens, das nach Aristoteles das Wahrgenommene und also persönlich Erfahrene in Vorstellungsbilder abstrahiert, mit dem im *‘aql* eingepflanzten ethischen Guten und mathematischen Wahren überlagern zu wollen. Somit scheint Sa‘adyah zwar den natürlichen Prozess der Wahrnehmungen über das Vorstellungsvermögen zu akzeptieren,

⁴⁸⁴ Bereshit, 58; Creation, 126.

delegiert aber dessen Funktion und Repertoire an das eingepflanzte Potenzial im Intellekt, der also die verwirklichten Prinzipien der praktischen und der theoretischen Vernunft in sich vereint. Erst dieser gewährleistet das richtige Zusammenspiel der durch die Sinne gewonnenen Erkenntnis im Vergleich zum angeborenen Potenzial des Guten und Wahren und löst bestenfalls direkt die Bewegung des Erhebens oder Erwachens (*nahḍa*) aus, ohne auf das Vorstellungsvermögen zurückgreifen.⁴⁸⁵ Denn das Streben dorthin ist in diesem zu verwirklichenden *ʿaql* selbst angelegt. In dieser Lesart anerkennt Saʿadyah aber das aristotelische Konzept des Vorstellungsvermögens, versucht jedoch, die Herausforderung zu bewältigen, welche diese natürliche Anlage im Menschen mit sich bringt. Der Abschnitt unten über das Vorstellungsvermögen widmet sich weiteren Aspekten.

So begreift Saʿadyah also den Weg der Erkenntnis beginnend mit der Wahrnehmung der Sinne, welche unmittelbar mit dem Verständnis natürlicher und mathematischer Wahrheiten und der moralischen Einschreibung im Herzen verbunden zu scheinen. Diesen Prozess, respektive dieses Vermögen, drückt Saʿadyah terminologisch mit der Empfänglichkeit (*al-qabūl*) aus. Um es vorwegzunehmen: Es ist die Seelenkraft des Hörsinns, die mit dem Herzen und der Kraft der Empfangens verbunden ist⁴⁸⁶ und also für den Erfolg von moralischer Erkenntnis und schließlich für die Vergeltung am Tag des Gerichts entscheidend ist. Darum gebietet Saʿadyah gemäß seiner biblischen Vorlage, die ethische Bildung der Eltern zu empfangen, respektive zu akzeptieren.⁴⁸⁷ Eine mögliche Schwäche dieser Empfänglichkeit und Akzeptanz (*qabūl*) wiege schwerer als die des Verstandes oder des Unterscheidungsvermögens.⁴⁸⁸ Doch zuvor werden nun die einzelnen Vermögen und „Geister“ der genannten und scheinbar fehlenden Sinne besprochen.

⁴⁸⁵Das gilt aber nur bedingt für die überlieferten ethisch-rechtlichen Gebote und Vorgaben. Denn diese müssen über eine Autorität und die eigene Denkleistung erschlossen werden.

⁴⁸⁶ *Hikma*, 18.

⁴⁸⁷ *Hikma*, 146.

⁴⁸⁸ *Hikma*, 18.

Der Tastsinn (*ḥāssat al-lams*)

Es irritiert, dass Saʿadyah den von Aristoteles als existenziell bezeichneten Tastsinn⁴⁸⁹ in seiner Aufzählung der Seelenkräfte auslässt. Hingegen gibt er diesen in den *Amānāt* mit *ḥāssat*⁴⁹⁰ *al-lams* (Tastsinn) an. Auch im Vorwort des *Ḥikma* bezeichnet er diesen sogar als eine Seelenkraft (*quwwa*)⁴⁹¹ und an anderer Stelle als prioritär für den Menschen,⁴⁹² nah an der aristotelischen Perspektive. Das Tastvermögen könne vor lebensbedrohlichen Verletzungen schützen.⁴⁹³ Ebenso spricht Saʿadyah im *Ḥikma* mehrfach von einer gezielten körperlichen, auch schmerzhaften Disziplinierung, welche im Rahmen der sittlichen Bildung ein Korrektiv veranlassen könne.⁴⁹⁴ Dazu macht Saʿadyah im Genesiskommentar deutlich, dass es die Haut ist, die wahrnehme, sei es der Schmerz oder aber die Erregung, welche den Samen hervorbringe, und damit also zum „Kinderwunsch“ beitrage.⁴⁹⁵

Die Leerstelle des wichtigen Tastvermögens kann damit erklärt werden, dass von einer Schwäche oder dessen sinnlicher Erkenntnis nicht mehr gesprochen werden kann, wenn die Existenz des Menschen überhaupt gefährdet ist. Andererseits führt Saʿadyah im Vorwort an, dass der Tastsinn in den biblischen Sprüchen metaphorisch der persönlichen Führung (*tadbīr*) diene. So meint Saʿadyah vermutlich, dass eine Schwäche des Tastsinns, insgesamt für eine gebrechliche Lebensführung stehe. Es bleibt offen, warum Saʿadyah diese Seelenkraft, welche er für das Leben als notwendig erachtet, dort auslässt, denn im Vorwort des *Ḥikma* bemerkt er, dass allen organischen Sinnen eine Seelenkraft innewohnt. Vielleicht aber war er schlicht mit der Schwierigkeit konfrontiert, den Geist des Tastens verorten zu müssen. Es fällt schwer, die Haut in Zusammenhang mit einem einzigen wirkenden „Geist“ zu verstehen. Allenfalls verbindet er die Kraft des Tastens auch mit der genannten

⁴⁸⁹ Vgl. *Über die Seele*, 183 [135a16].

⁴⁹⁰ Dort in der Pluralform *ḥawāss* (Sinne), vgl. *Amānāt*, 13.

⁴⁹¹ *Ḥikma*, 18.

⁴⁹² *Ḥikma*, 9.

⁴⁹³ *Ḥikma*, 169.

⁴⁹⁴ Das Kapitel über die Gewöhnung und den Begriff der zweiten Natur wird diesen Aspekt ausloten.

⁴⁹⁵ Vgl. *Genesis*, 166.

Ortsbewegung *ḥaraka*, da er die Fähigkeit des Bewegens bei Tieren doch mehrfach mit der Berührung in Verbindung bringt. Vielleicht führt er daher das biblische Zitat „Sie tasten im Dunkeln ohne Licht“ im Vorwort des *Ḥikma* an, welches ihm gemäß die Schwäche des Tastsinns metaphorisch aufzeigt. Nämlich für solche Personen, die allgemein unfähig seien, oder solche, die noch über keine (gesetzliche) Reife in der Lebensführung (*al-qāṣirī al-tadbīr*) verfügten.⁴⁹⁶

Der Geist des Sehens (*rūḥ al-bāṣir*)

Die seelische Kraft des Sehvermögens spielt eine entscheidende Rolle in Saʿadyahs Konzeption des Erkenntnisprozesses. Eine Schwäche des Sehvermögens zeichne die mindere Güte der Erkenntnis aus. So unterscheidet Saʿadyah das seelische Vermögen von der körperlichen Anlage des Organs. Über die Anatomie des Auges weiß er an einer Textstelle⁴⁹⁷ von dessen Nerven, Venen, Schleimern oder Häuten, der Augenflüssigkeit und dem Augenlid zu berichten. An anderer Stelle erwähnt er die Pupille,⁴⁹⁸ welche den Geist des Sehens berage. Aufgrund seiner Exzellenz habe die Natur den Geist in die Mitte des Organs gesetzt.⁴⁹⁹ Dieser verbinde sich mit dem Objekt der Sinneswahrnehmung. Die Luft fungiere als Medium. Es sei aber nicht die Luft an sich, sondern die auf der Oberfläche erscheinenden Farben, welche mit den vier Elementen in Verbindung stehen, die sinnlich wahrgenommen werden. Die Luft verbinde diese mit dem Geist des Sehens.⁵⁰⁰ Wenn dann diese Verbindung zustande komme, werde das Vermögen angeregt. Dieser Reiz versichere dem Wahrnehmenden wiederum die Richtigkeit des gesehenen Objekts. Er spüre dessen Erkenntnis im Intellekt, gleich einer sinnlichen Wahrnehmung.⁵⁰¹

⁴⁹⁶ Vgl. *Ḥikma*, 18-19.

⁴⁹⁷ *Ḥikma*, 200. Saʿadyah kannte die Anatomie-Bücher Galens, siehe unten S. ... dieser Arbeit.

⁴⁹⁸ *Ḥikma*, 68, 200.

⁴⁹⁹ *Amānāt*, 147. Das gleiche treffe für die Gewohnheit zu: Das Ausgezeichnete befände sich in der Mitte.

⁵⁰⁰ *Amānāt*, 106; andernorts erwähnt er, dass der Anblick einzelner oder gemischter Farben das Sehvermögen schädigen oder stärken, respektive die Seelenzustände beeinträchtigen könne, vgl. *Amānāt*, 316-317.

⁵⁰¹ *Ḥikma*, 19.

Im Rahmen der anatomischen Ausführungen über das Auge erklärt Saʿadyah außerdem, wie das Licht und das Wissen über bestimmte Sachverhalte in Relation stehen. Andernorts bemerkt er, dass die Seele das Licht des Körpers sei, weil der Intellekt sie erleuchte. Doch obwohl Saʿadyah wiederholt die Metaphern des Lichts und der Dunkelheit für die Erkenntnis der Weisheit und deren Gegenteil anmerkt, grenzt er sich deutlich mit der Beschreibung der physikalischen Anlagen und Fähigkeiten des Sehvermögens von einer mystischen Schau ab. Er argumentiert gegen eine Position, die von der produktiven Kraft der Vorstellungen (*al-awhām*), respektive der Phantasmen für die Erkenntnis göttlicher Wirklichkeit ausgeht:

Die Dinge siehst du nur aufgrund der erscheinenden Farben auf ihren (Ober-)Flächen, die den vier Naturen zugeschrieben werden und sich mit der Kraft ihrer Gattung, die in dem Sehorgan ist, mittels der Luft verbindet. Und was den Schöpfer betrifft, ist es absurd, davon überzeugt zu sein, dass in ihm etwas von diesen Akzidenzien ist. Also hat das Sehvermögen keine Gewalt darüber, ihn zu begreifen, und demnach haben die Vorstellungen keinerlei Zugang dazu, ihn gemäß seiner inneren oder äußeren Formgebung zu sehen.⁵⁰²

Dieses Zitat zeigt, dass Saʿadyah das Vorstellungsvermögen zwar mit der sinnlichen Wahrnehmung in Verbindung bringt, zugleich macht er auf mögliche Fehlschlüsse aufmerksam, wenn dieses Vermögen, als eine solche seelische Kraft verstanden wird, die über die Erkenntnis des Sinnlichen hinaus geht. Wenn also das Sehvermögen das göttliche Wesen nicht wahrnehmen kann, meint Saʿadyah, habe das Vorstellungsvermögen keine Grundlage, um ein inneres Bild oder eine Vorstellung von ihm zu erzeugen. Dem Objekt, also dem Göttlichen, fehle es an sämtlichen zeitlichen Elementen oder akzidentiellen Kategorien, um es zu erfassen. Anders gesagt: Es lässt sich keine Farbe auf der göttlichen Gestalt oder dem Wesen erkennen. Mit diesem Argument lässt Saʿadyah jedoch Aristoteles' Annahme zum Vorstellungsvermögen als vermittelnde Kraft zwischen den sensitiven und den mentalen Vermögen zu. An anderer Stelle aber bemerkt Saʿadyah, dass das Licht für die Erkenntnis vom Inneren des Menschen und nicht von außen herrühre. Dem Argument folgend negiert er

⁵⁰² *Amānāt*, 106.

damit zumindest ein neuplatonisches Verständnis der Erkenntnis, korreliert aber mit dem einer platonischen Lesart und mit Saʿadyahs Begriff des Erwachens oder Erhebens (*nahḍa*).⁵⁰³

In seinem Genesiskommentar gibt Saʿadyah an, dass der Gesichtssinn direkt zum Gehirn führt. In diesem wiederum seien die Vermögen der Vorstellung (*al-ḥayāl*), der Reflexion oder des Nachdenkens (*at-tafakkur*) und der Erinnerung (*ad-dīkr*) veranlagt (*fa-yanṭabiʿu*).⁵⁰⁴ Wenn dies die gemeinte Lesart ist, so ist es bemerkenswert, denn so sind es die Seelenkräfte der Sinne, welche die mentalen Seelenkräfte stimulieren können. Hier also der sehende Geist, welcher bestimmte mentale Vermögen im Gehirn motiviert, nämlich dort, wo Saʿadyah ebenso das Vermögen zu unterscheiden (*tamyīz*) und den operativen Verstand lokalisiert. Diese Lesart lässt die Hypothese zu, dass Saʿadyah die Vermögen der Vorstellung, der Reflexion und der Erinnerung als innere Sinne versteht, die über den Geist des Sehens mit dem Gesichtssinn verbunden sind.

Der Geist des Hörens (*rūḥ as-sāmiʿ*)

Aus dem Sprüche-Kommentar geht hervor, dass die Sprüche (*Amṭāl*) mündlich überliefert werden.⁵⁰⁵ Saʿadyah erwähnt wiederholt das Hören im Kontext des Vermögens der Empfänglichkeit (*al-qabūl*), wie oben bemerkt. Der Hörsinn, respektive der Geist des Hörens, ist für das Verständnis der *Amṭāl* und allgemein für die mündliche Überlieferung des weltlichen und religiösen Wissens zentral.

Dazu wird im *Ḥikma* ein ungleich treffendes Ereignis beschrieben, das mit Saʿadyahs materialisierter Vorstellung des hörenden Vermögens gleichermaßen rätselhaft anmutet. Denn es ist unklar,⁵⁰⁶ ob das Hörvermögen aus dem Körper heraustritt oder nur seine Aufmerksamkeit auf das wahrzunehmende Objekt ausserhalb des Körpers richtet, nämlich in

⁵⁰³ Siehe Kapitel 3.

⁵⁰⁴ Vgl. *Bereshit*, 57; Michael Lenitsky hat: «The sense of vision directs the brain in which imagination, thought, and memory are formed, vgl. *Genesis*, 124-125 hat

⁵⁰⁵ *Ḥikma*, 48.

⁵⁰⁶ *Ḥikma*, 207.

diesem Fall einer Nachricht (*ḥabr*). Sobald es eine gute Nachricht vernehme, kehre es zurück und werde ruhig. Dies wirft die Frage auf, ob das Vermögen aus dem Körper heraustreten kann. Wenn nicht, wieso kehrt es an seinen Ort (*mawḍiʿ*) zurück? Oder ist gemeint, dass dieser Geist nur seine Wahrnehmung nach außen richtet und bei vernommener Nachricht im Inneren des Organs wieder zu Ruhe kommt? Was geschieht mit der Kraft, wenn die Nachricht nicht positiver Natur wäre? Diese Fragen bei Saʿadyah unbeantwortet.

Jedenfalls wird die Wichtigkeit des Hörvermögens für die Erkenntnis und seine Ausrichtung auf das Herz, wo nach Saʿadyah das Wissen lokalisiert ist, ungleich deutlicher im Genesis-Kommentar formuliert. Das wissenschaftliche Wissen⁵⁰⁷ und die ethische⁵⁰⁸ Weisheit würden über das Gehör aufgenommen werden. Daraufhin informiere das Hörvermögen das Herz, in welchem dann die Überzeugungen (*al-iʿtiqādāt*)⁵⁰⁹ gewonnen würden.⁵¹⁰ Diese Überzeugungen oder Glaubenssätze, die auf diese Weise erlangt werden, dienen sowohl als individueller als auch gemeinschaftlicher Wissensstand. Letztere Aussage ist im Zusammenhang mit dem generativen Sinn *nuṭq* besonders interessant, welchen Saʿadyah ebenfalls im Herz verortet, wie weiter unten gezeigt wird. Damit rückt Saʿadyahs Konzeption der Sinne mit ihren Seelenkräften als aktive Mediatoren zu den nicht sinnlichen Vermögen dem stoischen Begriff des *pneuma* nahe. Eine Beobachtung, der im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter nachgegangen werden kann.

Der Geist des Geschmacks (*rūḥ al-ḍāʿiq*)

Den Geist des Geschmacks erwähnt Saʿadyah ebenfalls nur an dieser Stelle des *Ḥikma* und verortet diesen, wie die übrigen sinnlichen Seelenkräfte, in das dazugehörige Organ,⁵¹¹

⁵⁰⁷ Genesis, 2-3.

⁵⁰⁸ Genesis, 17.

⁵⁰⁹ Der Begriff *iʿtiqādāt* (Überzeugung/Glaube) wird von Saʿadyah in den *Amānāt* ausgeführt. Die Überzeugungen können jedoch der Wirklichkeit oder Wahrheit oder ihrem Gegenteil entsprechen, vgl. *Amānāt*, 11.

⁵¹⁰ Genesis, 124-125; vgl. auch ebd., 44.

⁵¹¹ *Ḥikma*, 134.

nämlich in den Mund, respektive den Gaumen (*al-ahnāk*).⁵¹² In den *Amānāt* nennt er diesen Sinn, nicht aber dessen Vermögen oder Geist, mit den anderen Sinnesorganen zusammen.⁵¹³ Während dort der Sinn des Geschmacks an vierter Stelle vor dem Tasten steht, wird er im *Ḥikma* an dritter Stelle nach dem Gesichts- und Hörsinn genannt. Die häufige Thematisierung der Nahrung und Mahlzeiten in den Sprüchen und sein semantisches Potenzial könnten die Voranstellung des Geschmacksinns dort erklären. Hierzu ist auch Saʿadyahs Aussage im Genesis-Kommentar zu bemerken, dass der Geschmackssinn die Verdauungsorgane erreiche,⁵¹⁴ und mit dem Gesichtssinn zu den stärksten Sinnen zähle⁵¹⁵.

Passend zeichnet Saʿadyah dazu in den *Amānāt* eine Analogie des Honigs zur Weisheit, mittels der *Süße*. Diese werde sowohl physisch als auch psychisch begehrt. Als Material (*mādda*) forme der Honig den Körper und die Weisheit die Seele. Diese sei auch das Licht des Körpers. Das Material des Honigs aber werde umgewandelt, sodass die verschiedenen Kräfte des Körpers und letztlich auch die der Seele davon zehren können. Für die Seele sei die Weisheit das Material, womit der Intellekt (*ʿaql*) seine Wirksamkeit ausüben könne, nämlich in Bezug auf die Unparteilichkeit (*al-inṣāf*),⁵¹⁶ respektive die Fairness, die Reinheitsregeln (*aṭ-ṭuhr*), die Heiligung Gottes (*at-taqdīs*), die persönliche Führung (*at-tadbīr*), die Rechtschaffenheit (*aṣ-ṣalāḥ*) und die gemeinschaftlichen oder politischen Anordnungen (*as-siyāsāt*).

Im Gegensatz zur Süße führt Saʿadyah andernorts die Bitterkeit oder die Koloquinte (*ʿalqam*)⁵¹⁷ an, die den Geschmackssinn schädigt. In ähnlicher Manier zählt er weitere

⁵¹² *Ḥikma*, 19.

⁵¹³ *Amānāt*, 13.

⁵¹⁴ *Genesis*, 125.

⁵¹⁵ *Genesis*, 157.

⁵¹⁶ Nach Paul L. Heck galt in der Zeit des klassischen Islam Eigensinn als Gegensatz zur Unparteilichkeit (*inṣāf*). Letztere Haltung wurde von jenen eingenommen, wenn durch überzeugende Argumente und Beweise der Wahrheit näher zu kommen war, vgl. ders., *Skepticism in Classical Islam. Moments of Confusion*, London, New York: Routledge, 30.

⁵¹⁷ *Ḥikma*, 55. Die Koloquinte, auch Bitterkürbis genannt, verwendete der Bagdader Philosoph und Mediziner ar-Rāzī (9. Jhdt.) in seinen Rezepturen, vgl. Tibi S., „Al-Razi and Islamic Medicine in the 9th Century“, *JRSM* 2006

Schädigungen mittels falsch verstandener sinnlicher Zuwendungen auf, die zum körperlichen und seelischen Tod führen. Der Mensch nehme insgesamt Zuflucht (*malād*) zu seinen Sinnen, auch wenn sie ihn täuschen.⁵¹⁸ So seien die unbeherrschten Bewegungen von drei Organen – Geschlechtsorgane, Mund und Zunge – und ihren Seelenkräften die Quelle menschlichen Leids und dessen möglicher Ruin im Dies- und Jenseits. Ersteres bewahre die rechte Nachkommenschaft, der Mund die Einnahme der rechten Nahrung und Letzteres die rechte Sprache.⁵¹⁹ Das persönliche und gemeinschaftliche Verhalten bezüglich erlaubter und verbotener Nahrung ist eine wiederkehrende Thematik in Sa‘adyahs Sprüche-Kommentar.⁵²⁰ Dabei kommentiert er häufig den offenbaren (*ẓāhir*) oder inneren (*bāṭin*) Sinn der Sprüche. Den von ihm verstandenen übertragenen Sinn legt Sa‘adyah auch in seiner Übersetzung der Sprüche bereits an, wobei er das Hebräisch der Bibel stellenweise mit dem zeitgenössischen arabischen Sprachgebrauch ersetzt. Er übersetzt zum Beispiel „von den Früchten ihrer Wege“ (מפרי דרכם) mit „so lass sie von den Früchten ihrer Denkschulen“⁵²¹ essen“ (*min tamari madāhibihim*). Damit macht er deutlich, dass er hier bestimmt definierte Gemeinschaften meint, die sich durch ihre spezifischen Doktrinen und Praktiken, darunter auch Normen zum Essen, auszeichnen.

Eine mit der Nahrungsaufnahme einhergehende Gewöhnung⁵²² wird im Kapitel 4 besprochen. Zusammenfassend ist hier festzuhalten, dass Sa‘adyah den Geschmackssinn als eine notwendige natürliche körperliche und seelische Anlage für das Wohlbefinden des

Apr; 99(4):206-7. Die Koloquinte war bereits vor Sa‘adyahs Zeit in Ägypten bekannt und wird bis heute u.a. für die Therapie von Koliken angewendet.

⁵¹⁸ *Ḥikma*, 70.

⁵¹⁹ Vgl. *Ḥikma* 165-166.

⁵²⁰ Vgl. *Ḥikma* 11, 12, 45-46, 52, 61, 65, 67, 82, 83, 98, 106, 114, 142, 162, 176, 177, 192, 227, 260-261, 273-274, um einige Beispiele zu nennen. Die Häufigkeit korreliert mit der vorgegebenen Thematik der Sprüche.

⁵²¹ Die übliche Übersetzung mit „Rechtsschule“ würde zu kurz greifen, so schreibt Lane: „a way that one pursues in respect of doctrines and practices in religion [...]; and particularly a way of believing, opining, thinking or judging“, Lane, 983.

⁵²² Vgl. *Ḥikma* 176-177.

Menschen versteht,⁵²³ die es mittels des aktualisierten Intellekts (*al-ʿaql*) zu beherrschen gilt, da jenes diesem entgegenstrebt. Zudem gilt das natürliche Verlangen nach der Süße des Honigs als Metapher für das Streben nach Weisheit, beides bringe seine spezifischen Schwierigkeiten mit sich, für den Körper und die Weisheitssuche. Darum sollten Gelehrte wissen⁵²⁴ und die Lernenden geschult werden.

Der Geist des Einatmens (*al-mustanaṣaq*)

Im Vorwort des *Ḥikma* nennt Saʿadyah den Geruchssinn mit der gängigen Bezeichnung *aš-šamm*⁵²⁵ während er im obigen Zitat dessen Seelenkraft mit dem Geist des Einatmens (*rūḥ al-mustanaṣaq*) bezeichnet. Mit Letzterem wählt er einen Ausdruck, der gewöhnlich metaphorisch verstanden wird.⁵²⁶ Wo dieser Geist des Einatmens im Organ zu verorten ist, wird nicht deutlich.

In den *Amānāt* führt Saʿadyah die Nase als Sinnesorgan wenig abweichend mit dem Terminus *mišamm* an, der wörtlich ein Instrument des Riechens meint. Einzig im sechsten Kapitel *Über die Seele* verwendet Saʿadyah den Begriff des Einatmens (*al-istinšāq*). Bezeichnenderweise erklärt er dort, dass das Einatmen der Luft die angeborene Hitze (*al-ḥarāra al-ġarīziya*) im Herzen kühle.⁵²⁷ Diese Hitze kann auch als Lebensgeist bezeichnet werden,⁵²⁸ wie al-Kindī⁵²⁹ ihn versteht. Wenn Saʿadyah diesem Verständnis folgt, würde er damit eine direkte Verbindung zwischen dem Geruchssinn, respektive des Einatmens und

⁵²³ Vgl. *Genesis*, 125.

⁵²⁴ Vgl. *Ḥikma* 186-187.

⁵²⁵ *Ḥikma*, 18, 70.

⁵²⁶ Vgl. Lane, 1593, 3033. Saʿadyah erklärt, dass die Sprache der Sprüche die Sinne metaphorisch einsetzt, um den Lesern die Erkenntnis ethisch-rechtlicher Inhalte zu vermitteln, vgl. *Ḥikma*, 18.

⁵²⁷ *Amānāt*, 190.

⁵²⁸ Vgl. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Band 1*, Berlin, Boston: De Gruyter, 1991, 39; für ein erweitertes Verständnis siehe Manfred Ullmann, Rüdiger Arnzen, *Aufsätze zur arabischen Rezeption der griechischen Medizin und Naturwissenschaft*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2016, 41, 68.

⁵²⁹ Vgl. Ulrich Rudolph, Ratraud Hansberger, Peter Adamson (Hgg.), *Philosophy in the Islamic World. Volume I: 8th-10th Centuries*, Leiden, Niederlande: Brill, 2022, 160.

dem im Herzen lokalisierten *pneuma*, dem sich selbstbewegenden Geistes (*al-rūḥ al-mutaḥarrik*), herstellen. Dieser wird unter den im Herz lokalisierten Seelenkräften besprochen. Dazu ist bemerkenswert, dass Saʿadyah in seinem Genesis-Kommentar von einem einfachen Geruchssinn spricht, der das Einatmen (*al-istinšāq*) sei, der zusammengesetzte aber die Winde (*al-arāīḥ*).⁵³⁰ Wahrscheinlich meint Saʿadyah mit Letzteren die Wahrnehmung von Gerüchen, die sich aus verschiedenen Quellen speisen und nicht „nur“ der Luft. Das heißt aber auch, dass Saʿadyah in seinem zitierten Kommentar über die sechzehn Seelenvermögen wohl die Kraft des Einatmens meint, die das Atmen und die Wahrnehmung der Gerüche veranlasst.

Ein weiterer Aspekt verbindet Saʿadyah mit dem Geruchssinn, respektive dessen Organ, der Nase, die nicht mit dem Geruchsorgan im genuinen Sinn verstanden wird: Dies ist der Zorn, den er andernorts als eine von drei übergeordneten Seelenkräften versteht und in einer bestimmten Form positiv konnotiert. Dazu ist zu bemerken, dass der hebräische Terminus *af* (אף) zugleich Nase und Zorn bedeutet. Saʿadyah übersetzt diesen meistens mit *ḡaḍab* (Zorn).⁵³¹ Er erklärt, dass es drei Kategorien des Zorns gebe, und dem aristotelischen Mittelwert (*mesotēs*) gleich, die mittlere als das rechte Maß des Zorns gelte. So begründet er den gerechten Zorn, für die göttliche und die weltliche Autorität.⁵³²

Saʿadyahs Verwendung des arabischen Plurals *ḥawāšīm*⁵³³ für *ḥašm*⁵³⁴ (Nase) liegt ähnlich. Im Persischen bezeichnet *ḥašm* ebenfalls Zorn. Treffenderweise erklärt Saʿadyah an dieser Stelle, dass das, was die Nasen riechen (*[bi]mā tašammuhi al-ḥawāšīm*), dem gleiche, was die biblische Schrift über den gerechten Herrscher sage, nämlich Gottes Zorn zu fürchten.⁵³⁵ Es ist offenkundig, dass der Geruchssinn mit der übertragenden Bedeutung des Zorns und

⁵³⁰ Bereshit, 57; Creation, 125.

⁵³¹ Vgl. *Ḥikma*, 175, 219, 237, 242, 263.

⁵³² Vgl. *Ḥikma*, 219. Für ein weiteres Beispiel vgl. ebd., 264-265.

⁵³³ *Ḥikma*, 19.

⁵³⁴ Vgl. Lane, 744.

⁵³⁵ Wobei er hier nicht einen Spruch, sondern Jesaja 11,3 zitiert.

dessen zielgerichteter Regulierung für Sa‘adyahs Ethik zentral ist.

Soweit die Ausführungen zum Seelenvermögen des Geruchssinns, dem Geist des Einatmens, welcher wahrscheinlich eine Schlüsselstellung für die Verbindung zwischen der inneren und äusseren Physis einerseits, der Physis und der Psyche andererseits und schließlich zwischen dem Kosmos und dem metaphysischen Bereich einnimmt. Daher werden anschliessend die seelischen Vermögen im Herz besprochen, die näher mit den sinnlichen Vermögen als mit den mentalen Kräften verbunden zu sein scheinen.

Drei seelische Vermögen im Herz

Mit der Annahme, dass Sa‘adyah den Intellekt (*‘aql*) als führendes Vermögen im Herzen lokalisiert, und dort in eine bestimmte Disposition gebracht werden kann, wirken von dort ferner der sich-selbstbewegende Geist (*al-rūḥ al-mutaḥarrik*) und zwei generative Sinne (*al-ḥāssatain an-nāṣiṭain*). Es kann als gesichert gelten, dass Sa‘adyah damit die zwei zusätzlichen Sinne meint, welche er in den *Amānāt* mit der Bewegung (*al-ḥaraka*) und der Artikulation (*an-nuṭq*) nennt.⁵³⁶ Auch wenn Sa‘adyah den Begriff der inneren Sinne nicht verwendet, wird vorgeschlagen, diese zusammen mit dem sich-selbstbewegenden Geist, als solche zu verstehen. Diese Annahme schließt sich dem aristotelischen Verständnis des Gemeinnsinns und dem stoischen Begriff des *pneuma* an, die ebenfalls im Herz verortet werden.⁵³⁷ Wobei damit nicht gesagt wird, dass Sa‘adyahs Verständnis dieser drei Vermögen im Herz mit dem aristotelischen Konzept des Gemeinnsinns oder des stoischen *pneuma* identisch ist. Sa‘adyahs Deutung dieser Begriffe wurde oben punktuell erwähnt und wird im Laufe der folgenden Beschreibung vertieft. Zuvor muss noch erwähnt werden, dass die Mehrheit der zeitgenössischen Denker, einschließlich der Mediziner, die inneren Sinne im Gehirn lokalisieren. Dies geht auch auf die arabische Rezeption galenischer medizin-ethischer

⁵³⁶ *Amānāt*, 14.

⁵³⁷ Thomas Brandt, Marianne Dieterich, Doreen Huppert, „Human senses and sensors from Aristotle to the present“, *Frontiers in Neurology*, Vol. 15 – 2024.

Schriften zurück, wobei Galen nicht von inneren Sinnen spricht.⁵³⁸ Wirkmächtig sollte die arabische Überlieferung der *Parva Naturalia*, das *Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs*, werden. Dessen Rezeption entfaltete bei Saʿadyahs Zeitgenossen und späteren Denkern wirkmächtige Ideen.⁵³⁹

Was ist also der sich-selbstbewegende Geist? Im *Ḥikma* findet sich keine positive Aussage, die diesen näher beschreibt oder etwa mit dem Intellekt (*al-ʿaql*) gleichsetzt, obwohl für beide der Terminus *rūḥ*, also „Geist“, verwendet wird. Gegen eine Gleichsetzung spricht, dass dem *ʿaql* (Intellekt) die Selbstbewegung wohl nicht zukommt, er ist vielmehr als der unbewegte Beweger im Menschen zu verstehen, der die genannten seelischen Kräfte bedingt in Bewegung setzen kann. Im Gegensatz zu jenen trägt dieser die Möglichkeit der Verwirklichung in sich. Die angeborenen oder eingepflanzten Wissensbestände werden mittels der Aktivität der anderen Seelenkräfte aktualisiert. In diesem Punkt liegt, sowohl die Ähnlichkeit als auch der Unterschied zum selbstbewegenden Geist. Während letzterer die Selbstbewegung mit dem Verstand (*al-ḥāṭir*) und dem Denken (*al-fikr*) teilt, unterscheidet er sich von jenen in der Möglichkeit, mittels des ausgewogenen Temperaments zur Ruhe kommen zu können, wie der *ʿaql* auch. In den *Amānāt* findet sich der Ausdruck *mizāğ rūḥihi*,⁵⁴⁰ der mit dem „Temperament seines Geistes“ gelesen werden kann. Dort führt Saʿadyah aus, dass derjenige, der erkennt,⁵⁴¹ dass Gott wesentlich der Wissende ist und gleichsam um die

⁵³⁸ Harry Austryn Wolfson, „The Internal Senses in Latin, Arabic, Hebrew Philosophic Texts“, *The Harvard Theological Review*, Vol 28 No.2, 1935 [69-133], 71.

⁵³⁹ Hier sind zu nennen: al-Isrāʿīlī, al-Fārābī, Iḥwān al-Ṣafāʾ, Ibn Sīnā, Moshe Ibn Esra, Maimonides, Ibn Bājjā, Joseph ibn Ṣaddiq und Ibn Rushd, vgl. Rotraud Hansberger, „Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs“, in *Les Parva Naturalia d'Aristote*, hrsg. von Pierre-Marie Morel und Christophe Grellard, Éditions de la Sorbonne, 2010 [143-162], Online, Abschnitte 40-44. Zum Beispiel entwickelt Ibn Sīnā den Begriff *wahm* (Einschätzung), der bei Aristoteles nicht vorkommt. Dieser habe ihn mit „Natur“ (*physei*) bezeichnet, um das Handeln der Tiere begrifflich zu fassen, so wie das Nestbauen der Schwalbe oder das Weben der Spinne ihres Netzes, vgl. Wolfson, „The Internal Senses“, 91.

⁵⁴⁰ *Amānāt*, 108. Samuel Rosenblatt übersetzt „it is mingled with his spirit“, *Beliefs*, 132. Julius Fürst hat „seinem Geiste sie [die Erkenntnis] anähnlichen“, *Glaubenslehre*, 188.

⁵⁴¹ Mittels (philosophischer) Betrachtung (*ẓahr*), Argumenten von Versen (*ḥuḡḡat al-ayāt*) und Demonstrationen oder Beweisen (*al-barāhīn*).

Zukunft und die Vergangenheit weiß, ohne auf Ursachen zurückgreifen zu müssen. Dank seines ausgeglichenen Geistes komme er zur Gewissheit, wobei diese Erkenntnis in ihm existent bliebe. Man kann auch sagen: Zur Ruhe kommt man dank dieser Erkenntnis.

Wahrscheinlich greift Saʿadyah mit dem Begriff *rūḥ al-mutaḥarrik*, einerseits auf den Begriff des *pneuma* bei Aristoteles zurück, welches er als Substrat der angeborenen Hitze als vermittelnde wirkende Kraft zwischen den verschiedenen Seelenvermögen denkt.⁵⁴² An anderer Stelle in den *Amānāt* kommt Saʿadyah indirekt auf die Aktivität des *pneuma* zu sprechen, indem er unter anderem die Ausgewogenheit der Temperamente als Grund (*bi-ʿitidāl al-mizāḡ*) für eine unverfälschte Urteilsbildung und intellektuelle Klarheit und Schärfe anführt.⁵⁴³ Im *Ḥikma* führt er sogar an, dass die Weisheit nur mittels der Ausgewogenheit der Temperamente möglich sei.⁵⁴⁴ Gleichzeitig bringt Saʿadyah in beiden Schriften vor, dass der Weingenuss aufgrund seiner Wirksamkeit im Gehirn dem Gleichgewicht der Organe schade. So scheint das *pneuma* mittels seiner selbstständigen Bewegung zwar für den Ausgleich der Temperamente zu sorgen, und doch den Auswirkungen menschlichen Verhaltens unterlegen zu sein.

Abschließend ein Wort zur möglichen und bereits angesprochenen Relation zwischen dem so gedachten *pneuma* als sich-selbstbewegendem Geist und den Seelenkräften der Sinnesorgane, die Saʿadyah ebenfalls mit *rūḥ* betitelt. Es ist möglich, dass Saʿadyah sich mit dieser Wortwahl und Konzeption an das stoische Verständnis eines universalen *pneuma* anlehnt, wie Eliezer Goldman und Gad Freudenthal in Bezug auf andere Textstellen in Saʿadyahs Werk vorbringen.⁵⁴⁵ Worauf im Rahmen dieser Arbeit aber nicht weiter eingegangen werden kann.

⁵⁴² Ich danke Peter Adamson für die Unterstützung zur Entwicklung dieses Gedankens.

⁵⁴³ *Amānāt*, 164.

⁵⁴⁴ *Ḥikma*, 149.

⁵⁴⁵ Siehe S. 67-68 dieser Arbeit.

Zwei generative Sinne des Intellekts (*ḥāssatain an-nāšīʾtain*)

Nur an dieser Stelle des Sprüche-Kommentars benennt Saʿadyah die zwei generativen Sinne (*ḥāssatain an-nāšīʾtain*). Alternativ können sie mit zwei sich erhebenden Sinne oder mit zwei erscheinende Sinne übertragen werden.⁵⁴⁶ Jedenfalls wird deutlich, dass mit diesen beiden Sinnen etwas generiert oder wahrnehmbar wird. Das Erheben als eine solche Aktivität drängt sich für den inneren Sinn der Bewegung und den der Artikulation auf. Auch in der deutschen Sprache meinen wir mit dem Ausdruck „die Stimme erheben“ nicht nur den Laut, sondern auch den Inhalt einer Rede.

Die folgenden Ausführungen wollen diese beiden Sinneskräfte im Verständnis von inneren Sinnen näher bestimmen und ihre Beziehung zum Intellekt klären. Auf der strukturellen Ebene wird vorgeschlagen, dass die Nähe der physischen Bewegung zum Intellekt oder sogar ihr Innewohnen, einerseits die Möglichkeit zu seiner emotionalen Bildung anzeigt und andererseits dessen anvisierter Transfer zur Welt des Jenseits plausibilisiert. Wobei der nach Saʿadyah mögliche Transfer von der Welt des Diesseits in die des Jenseits im Kapitel 4 besprochen wird.

1. *al-ḥaraka*: der innere Sinn der Bewegung

Ausgehend von den Ausführungen im ersten Kapitel über die Natur, wird davon ausgegangen, dass Saʿadyah für den Menschen als natürliche Substanz, von einer innenliegenden bewegenden Natur als einem Anfang für das antizipierte Ziel des Menschen ausgeht. Diesen bezeichnet er im *Ḥikma* als einen generativen Sinn. Im *Kitāb al-Mabādiʾ*, dem Kommentar zum Sefer Yezirah, führt Saʿadyah einen solchen Anfang in einer natürlichen Substanz, bezüglich des Elements der Luft aus.

Der Gegenstand der Überzeugung (*mawḍiʿ al-iʿtiqād*) ist hier, dass der Schöpfer *ex nihilo* (*lā min šaiʿ*) die Luft (*al-hawāʾ*) an den Anfang setzte (*ibtadaʾ*); das ist seine Aussage: „Er schuf

⁵⁴⁶ Vgl. Lane, 2790-2791.

wirklich aus dem Tohu“. Daraufhin ließ er durch seinen Willen eine Bewegung (*ḥaraka*) erscheinen.⁵⁴⁷

Dem ähnlich und bereits angemerkt, definiert al-Isrāʿīlī die Natur als eine Bewegung von innen her, die für das Wohlergehen der physischen Konstitution des Menschen sorgt, um diese zu stärken, respektive gegen Schädigungen wirksam werden zu können.

Die Natur (*at-ṭabīʿa*) ist der Beginn (*ibtidāʿ*) einer Bewegung (*ḥaraka*) von innen, eine Stärkung (*taqwīyatan*) für die Körper [der Lebewesen] (*li-l-abdān*) und eine Disposition (*muḥaīyʿtan*) für ihr Wohlergehen (*maṣlaḥatihā*) von der Nahrung und anderen Dingen und eine Abwehr (*al-dāfiʿa*) der Leiden (*al-āfāt*) mit Rücksicht auf die Leistungsfähigkeit (*al-ṭāqa*) und die Möglichkeit (*al-imkān*).⁵⁴⁸

Saʿadyah würde dieser Darstellung wohl zustimmen. Denn ausgehend von den Ausführungen im ersten Kapitel über die Natur, ist es nur folgerichtig, auch für den Menschen als natürliche Substanz, eine innenliegende bewegende Natur als einen Anfang für das antizipierte Ziel des Menschen anzunehmen. Dem entspricht Saʿadyah, indem er im *Ḥikma* unter der Natur (*ṭabʿ*) des Menschen die Begierde und die Affekte fasst,⁵⁴⁹ deren innere Kraft die Bewegung (*ḥaraka*) sei.⁵⁵⁰ Doch gelte es dem Intellekt, die Bewegungen dieser natürlichen Dispositionen zu regulieren, damit der Mensch aufgrund temporaler Lust oder Freude keinen Schaden nehme.⁵⁵¹

Diese natürliche Bewegung komme allen Lebewesen zu, den Menschen und den Tieren, nicht aber den Pflanzen, die sich durch die nutritiven Vermögen, respektive das Wachsen von anderen nicht wachsenden Substanzen, abgrenzen. Obwohl Saʿadyah auch an anderer Stelle im *Ḥikma* bemerkt,⁵⁵² dass die Bewegung vom Herzen ausgeht, ist es wiederum sein Genesis-Kommentar, der die Ortsbewegung mit der Sinneswahrnehmung zusammen, für

⁵⁴⁷ *Mabādiʿ*, 84. In seinem Genesis-Kommentar gibt er für die Luft und das Wasser das innliegende Prinzip der Bewegung an, vgl. *Creation*, 69, 92. Zudem bemerkt er an anderer Stelle, dass die sich bewegenden Lebewesen im Wasser mittels ihrer Fühler gegenseitig spüren, vgl. *Creation*, 101.

⁵⁴⁸ Hirschfeld, „The Arabic Portion“, 690; Altmann und Stern, *Isaac Israeli*, 51-52.

⁵⁴⁹ Vgl. *Ḥikma*, 10.

⁵⁵⁰ Vgl. *Ḥikma*, 9.

⁵⁵¹ Vgl. *Ḥikma* 10.

⁵⁵² Vgl. *Ḥikma*, 265.

die Lebewesen als *Differentia specifica* zu den Pflanzen nennt.⁵⁵³ Im *Hikma* bezeichnet er den kennzeichnenden Unterschied zwischen den Tieren und den Pflanzen schlicht mit dem Tierischen (*al-ḥaywāniya*), doch im Genesis-Kommentar gibt er sogar Definitionen für diese auszeichnenden Vermögen des Tierischen an, nämlich für die Sinneswahrnehmung und die Bewegung. Letztere definiert er als „transferring from place to place, filling the first and vacating the second“,⁵⁵⁴ der Ortsbewegung nach aristotelischer Definition. Diese abstrakte Formulierung lässt offen, was sich hier genau bewegt und von wo nach wohin es sich bewegt. Deutlich ist aber, dass Sa‘adyah mit dem Bewegungssinn oder Vermögen die Möglichkeit zur Erkenntnis und des Zugewinns von materiellen und immateriellen Gütern verbindet. Tiere im Wasser und andere Lebewesen würden durch ihre Fortbewegung andere Lebewesen spüren, ein Mensch erkenne, ob er leicht oder schwer sei, und daraus Schlüsse für sein Verhalten ziehen. Ferner erfuhr Abraham durch sein Reisen ein Zuwachs an ethischer Bildung und der daran gekoppelten Vergeltung.⁵⁵⁵ Dem entgegen gilt die Bewegung und Kains Wandern als Zeichen für die notwendige und andauernde Sorge um den Lebensunterhalt. Entsprechend bewertet Sa‘adyah die Bemühung um den Lebensunterhalt, welche auf das angeborene Begehren zurückgehe, den Körper und sein Leben zu erhalten. Denn die Seele sei wie das Feuer und kein Feuer könne sich ohne Material erhalten.⁵⁵⁶

Wie oben angedeutet, steht nach Sa‘adyah die Bewegung der Lebewesen in enger Verbindung mit der Sinneswahrnehmung und im Besonderen mit dem Tastsinn.⁵⁵⁷ Dies entspricht der Diskussion Aristoteles’ über ältere Seelenkonzeptionen im ersten Kapitel seiner Seelenschrift. Sa‘adyah scheint hier diese ältere Seelenkonzeption aufzunehmen, wobei er die Pflanzen aus seinem Begriff der beseelten Lebewesen ausnimmt. Dennoch

⁵⁵³ Vgl. *Creation*, 92. Michael Linetsky verweist auf *De Anima* 403b25-28. Doch wird mit dort damit die Differenz vom Beseelten zum Unbeseelten besprochen, die Aristoteles in etwa von seinen Vorgängern übernommen habe.

⁵⁵⁴ *Creation*, 92. Michael Linetsky verweist hier auf *De Anima* 403b25-28.

⁵⁵⁵ Vgl. *Creation*, 19, 237, 361.

⁵⁵⁶ *Creation*, 18.

⁵⁵⁷ *Creation*, 18.

schließt er, wie angeführt, im *Ḥikma* die prokreativen und nutritiven Seelenvermögen in die sechzehn Kräfte der menschlichen Seele ein. Überdies lassen seine Beschreibungen vermuten, dass er mit dem Bewegungssinn eine dem *sensus communis* ähnliche Kraft konzipiert, welche die Wahrnehmungen zusammenführt, nicht aber begriffsbildend. Es wird vorgeschlagen, dass dieser eine affektive Abstraktion der einzelnen Wahrnehmungen leistet, außer die des Gesichtssinns. Die Umsetzung des allgemeinen Begriffs in Sprache leistet jedoch der *nuṭq* als zweiter generativer oder sich-erhebender Sinn. Damit würde Saʿadyah eine kognitive Differenz zwischen der affektiven und der intuitiven Kognition ermöglichen, also zwischen dem allgemeinen Gefühl der Scham und dessen Begriff, der bereits im *nuṭq* angelegt ist, aber der Aktualisierung bedarf.

Somit kann für den inneren Sinn der Bewegung zweierlei festgehalten werden. Einmal meint Saʿadyah mit der Seelenkraft der Bewegung, die Möglichkeit, den menschlichen Körper von einem Ort zu einem anderen zu bewegen. Dann aber die Bewegung von Gliedmaßen, wie Arme oder Beine, und mit ihnen Aktivitäten ausführen, die außen sichtbar sind. Andererseits versteht Saʿadyah diesen sich-erhebenden Sinn als eine innere Bewegung, die er auch im Namen des sich-selbstbewegenden Geistes anzeigt. Auch schreibt er anderen Seelenkräften diese Selbstbewegung zu, wie dem Verstand (*ḥāṭir*) zum Beispiel. Mit der inneren Bewegung scheint Saʿadyah ferner die affektiven Bewegungen auszudrücken, wie den Zorn, welcher wiederum die körperlichen und seelischen Zustände verändert. Die äußeren und inneren Bewegungen zeigen sich durch Saʿadyahs Darstellungen also in zumindest dreierlei Art, welche letztlich den Menschen zu seinem bestimmten Ziel führen werden. Denn ihm gemäß kann das höchste Glück im Jenseits nur mittels der Pflege der eigenen Natur, also des Körpers und der verschiedenen seelischen Kräfte, erlangt werden kann. Die Kultivierung der Bewegung und des Temperaments, sowie die notwendige Ruhe, nämlich der Schlaf, schließt Saʿadyah dabei ein.⁵⁵⁸ Ferner bezeichnet Saʿadyah die Bewegung auch als eine Ausweitung

⁵⁵⁸ *Ḥikma*, 191.

und meint damit unter anderem die Kultivierung von bestimmten Aktivitäten oder Handlungen. Wobei diese Bedeutung gewiss physisch und im übertragenen Sinn zu verstehen ist. Dem entgegengesetzt behauptet er, dass Passivität den Körper krank mache,⁵⁵⁹ und Krankheit überhaupt die Ursache für den Unterbruch von Bewegung und Begehren sei.⁵⁶⁰ Andererseits beeinträchtigten bestimmte Aktivitäten den Bewegungssinn. Mit zu viel sexueller Aktivität nähmen die Vermögen der drei Hauptorgane Schaden, also das Vermögen der Bewegung im Herzen, oder die mentalen Kräfte im Gehirn oder aber die nutritiven Kräfte, welche mit der Umwandlung der Nahrung in der Leber wirken.⁵⁶¹

Letztlich aber zielt die Bewegungsfähigkeit der Seelenvermögen auf das Gleichgewicht von Körper und Seele, wobei den Seelenvermögen zukommt, bei aufkommender Unruhe den Ausgleich (wieder)herzustellen.⁵⁶² Gleich dem Kosmos wohnt dem Menschen die Möglichkeit und Notwendigkeit zur Bewegung inne. Dieses Regelwerk scheint der innere Sinn der Bewegung zu garantieren. Das Zusammenspiel dieser Kräfte, veranschaulicht Sa‘adyah an einer Stelle mit der seelischen Unruhe, die entsteht, wenn jemand eine Nachricht empfängt. Der Körper erhitze sich mit der nach außen gerichteten Seelenkraft. Mit dem Vernehmen einer guten Nachricht und der Rückkehr der Seelenkraft ins Herz, lege sich die Hitze und das Gleichgewicht werde hergestellt.⁵⁶³ An mehreren Stellen seines Werkes kommt Sa‘adyah auf den Ausgleich und die damit verbundenen Bewegungen zurück. In diesem Fall führt er eine heute bekannte Analogie an: So wie die Erde durch gerechte und ausgleichende Bewegungen stabil bliebe, die natürlichen Elemente und alle Ursachen durch Gerechtigkeit und Mäßigung in Einklang gebracht würden.⁵⁶⁴ Ferner schildert er, dass Himmel und Erde dank des Gleichgewichts der natürlichen Bewegungen

⁵⁵⁹ *Ḥikma*, 144.

⁵⁶⁰ *Ḥikma*, 252-253.

⁵⁶¹ *Ḥikma*, 265.

⁵⁶² *Ḥikma*, 207-208.

⁵⁶³ Das Bild wurde oben, jedoch anders nuanciert, in Verbindung mit dem Geist des Hörens wiedergegeben.

⁵⁶⁴ *Ḥikma*, 239.

erhalten blieben. Und ein König erhalte sich nur durch Gerechtigkeit, dem Gleichgewicht in der politischen Führung (*siyāsa*) und der Gerichtbarkeit (*ḥukm*).⁵⁶⁵ Damit setzt Saʿadyah die individuelle Ausprägung der inneren und äußeren Bewegungen des Menschen als Normativ in Korrespondenz zu dem sich gleichmäßig bewegendem Kosmos insgesamt.⁵⁶⁶ Der innere Sinn der Artikulation oder des Rationalen nimmt dabei im Menschen eine Schlüsselstellung ein.

2. *an-nuṭq*: der innere Sinn der Artikulation

Das Vermögen, zu sprechen oder sich zu artikulieren (*nuṭq*), bezeichnet Saʿadyah in den *Amānāt* als zusätzlichen und im *Ḥikma* als einen generativen Sinn. Das ist interessant, denn in seinem Vorwort nennt Saʿadyah den *nuṭq* als die auszeichnende Differenz des Menschen gegenüber dem Tier. Ferner bestimmt er dort das Artikulationsvermögen *nuṭq* als das Wissen (*al-ʿilm*).⁵⁶⁷ Dabei lässt er offen, welche Art des Wissens er meint. Hier wird erwägt, dass Saʿadyah das eingepflanzte Wissenspotenzial mit dem Artikulationsvermögen *nuṭq* verbindet. Im Unterschied zu den äußeren Sinnesvermögen, welche perzeptiv wirken, ist der *nuṭq* ein generatives sinnliches Vermögen. Die Annahme erhält Plausibilität, da Saʿadyah, wie oben zitiert, die Erkenntnis ähnlich einer Sinneswahrnehmung spürbar konzipiert. So fasst der *nuṭq* wohl das potenzielle Wissen und wirkt wie die Bewegung als generativer Sinn. Mit ihr zusammen sind es die zentralen Kräfte, welche auf die Aktualisierung des potenziellen und schließlich führenden Intellekts hinwirken und dieser wiederum sich ihrer bedient.

Saʿadyahs Aussage, dass die Sinneswahrnehmungen des Gesichts- und Hörsinns zum Herzen führen,⁵⁶⁸ unterstreicht die Verbindung zwischen den perzeptiven äußeren Sinnen und den generativen Kräften im Herz. Dort werde das damit verbundene Wissen verwahrt, bis zu dem Zeitpunkt, dass dieses sprachlich artikuliert werde.⁵⁶⁹ Nach Saʿadyah fordere sogar

⁵⁶⁵ *Ḥikma*, 196.

⁵⁶⁶ Offen bleibt, sein Gedanke, dass in dem, was sich bewege, keine Spur eingeschrieben werde, vgl. *Ḥikma*, 260.

⁵⁶⁷ *Ḥikma*, 8.

⁵⁶⁸ Obwohl er in seinem Genesiskommentar die Perzeptionen des Gesichtssinns mit dem Gehirn verbindet.

⁵⁶⁹ *Ḥikma*, 174.

ein Spruch die Artikulation von diesem und anderen Wissensbeständen. Er weise ferner auf die Ausbreitung des verwahrten Wissens hin, bekräftigt Saʿadyah die Wichtigkeit dieses Spruchs. Denn, die normativen Ansichten (*al-ārāʾ*) und die Dinge, die als Glaubensartikel (*al-muʿtaqadāt*) erachtet werden, wären in den Herzen der Menschen verborgen. Ihre Bereinigung und ihr Ausdruck seien nur mittels der artikulierten Sprache (*nuṭq*) und der Rede (*kalām*) möglich. Denn diese würden von den innersten Intentionen oder Vorbehalten zeugen,⁵⁷⁰ so von dem Gehorsam, der Sünde, der Weisheit und der Ignoranz⁵⁷¹.

Auf diese Weise macht Saʿadyah darauf aufmerksam, dass das Vermögen zur Artikulation eine göttliche Gabe sei und in der natürlichen Konstitution des Menschen angelegt ist. Der Mensch solle daran denken, dass er zur artikulierten Sprache fähig (*nāṭiqan*) erschaffen wurde. In diesem Kontext verwendet Saʿadyah den Begriff *iḥtiyār*. In zweierlei Bedeutung kann er gelesen werden. Einmal, dass die Sprache des Menschen mittels seiner guten Wahl (*iḥtiyār*) eloquent werde, oder aber, dass die natürliche Disposition des Artikulationsvermögens der guten Wahl entspreche. Für beide Lesarten gibt es Hinweise. Auf jeden Fall schließt Saʿadyah den Gedanken der Prädestination aus,⁵⁷² vielmehr meint er, dass das sprachliche Potenzial des Menschen mit dem eingepflanzten Wissen über das moralisch gute und falsche Handeln als gute Wahl übereinstimmt. Es ist dem Menschen überlassen, seine Seele demgemäß zu bilden: Er kann die Anlage der guten Wahl bestätigen, aktualisieren oder auch nicht.⁵⁷³ Wie nun der *nuṭq* als generativer Sinn der Artikulation mit dem Vorstellungsvermögen in Verbindung steht, soll weiter unten ausgeführt werden.

Zum Schluss ist zu bemerken, dass Saʿadyah bezüglich des *nuṭq* in der hebräischen

⁵⁷⁰ Saʿadyah verwendet den Begriff *dalīl*. Dieser kann als Hinweis, aber auch stärker, als Beweis gelesen werden, entsprechend der Wertung von richtigen und falschen Glaubensartikeln und Ansichten.

⁵⁷¹ *Ḥikma*, 121.

⁵⁷² *Ḥikma*, 117.

⁵⁷³ Ein Beispiel für erstere Lesart: Hier teilt er auch die Ordnung der Sprache (*qawl*) in zehn Klassen, je drei kämen dem Schreiben (*al-kitāb*), dem Sprechen (*al-qawl*) und dem Differenzieren (*at-tamyīz*) zu. Die zehnte Klasse liege in der Existenz der Dinge selbst, welche nicht eine Sache der guten Wahl (*iḥtiyār*) sei, also dem Lob und Tadel nach sich ziehe, wie die Schrift, die Rede und das Denken, zu welchen man Sorge tragen könne oder eben nicht, vgl. *Ḥikma*, 198-199.

Sprache Bedeutungsvielfalt und ihre Eigentümlichkeit findet. Das Hebräische bezeichne die Aktivitäten der Seelenkräfte mit den Organen oder Gliedern des Körpers, welche sie ausüben. Das hebräische Wort für Lippen steht für das Vermögen der Artikulation (*nuṭq*) und mit dem Herz, sei die Weisheit gemeint.⁵⁷⁴ Die Weisheit gilt also wie die Artikulation als eine Aktivität. Nach Saʿadyah gilt es wohl der ersteren, die Aktivität des *nuṭq* zu regulieren, damit der Mensch mittels seiner sprachlichen Fähigkeiten, ob schriftlich, mündlich oder mental, Güter erwirbt und keinen Schaden bewirkt.⁵⁷⁵

al-ʿaql: der Intellekt

Im Zitat fehlt die Erwähnung des Intellekts, nicht aber des *nuṭq* als der Sprache vermögender Wissensträger, welcher im Herz „weilt“. Wie angedeutet, verdichten sich die Schwierigkeiten, Saʿadyahs Begriff des Intellekts zu klären. Während er in den *Amānāt* die Verortung der gesamten Seelenteile im Herz lokalisiert und die Verteilung der Seelenkräfte in anderen Körperregionen ausschließt,⁵⁷⁶ um dann doch in der zehnten *Maqāla* den *ʿaql* möglicherweise in das Gehirn zu versetzen,⁵⁷⁷ bestimmt das *Kitāb al-Mabādīʾ* seinen Ort noch genauer mit der Mitte (*wasat*) des Gehirns.⁵⁷⁸ Demgegenüber lokalisiert der Sprüche-Kommentar ihn wohl im Herz, wie die *Amānāt*. Die Hinweise dazu sind vielfältig, aber nicht widerspruchsfrei, wie gezeigt wird.

Der gewichtigste Hinweis für das Herz als „Wohnstätte“ des Intellekts zeigt sich mit Saʿadyahs Spezifizierung des *nuṭq* als Kraft des Intellekts. Dieser wird, ohne offensichtlichen Widerspruch in den verschiedenen Quellen, im Herz lokalisiert und entweder explizit „dem Wissen“ gleichgestellt oder mittelbar, über seine Vermögen dieses Wissen zu artikulieren. Der *ʿaql* ist dann die Instanz, welche sich des artikulierenden Vermögens für seine Führung

⁵⁷⁴ *Ḥikma*, 210.

⁵⁷⁵ Vgl. *Ḥikma* 10.

⁵⁷⁶ Vgl. *Amānāt*, 190, 194.

⁵⁷⁷ *Amānāt*, 292.

⁵⁷⁸ Vgl., *Mabādīʾ*, 31; dazu: Hegedus, *Saadya Gaon. The double path*, 91.

bedient. Er verfügt jedoch über eine eingeschränkte Führungskraft, wenn dem Artikulationsvermögen die verschiedenen sprachlichen Klassen oder Herausforderungen (noch) fehlen. Der Schaden oder die Schwäche läge dann nicht beim Intellekt, sondern bei den Werkzeugen, also den einzelnen Seelenkräften, in diesem Fall beim *nuṭq*, müsste man folgern. Ferner ist es dem Intellekt wohl nicht möglich, diese Seelenkräfte zu nötigen, sein Urteil durchzuführen. Im Gegenteil, die übrigen Seelenkräfte müssen ihm zuträglich sein. Er ist also kein sich-selbstbewegendes Vermögen, sondern der Möglichkeit nach ein bewegendes Vermögen, insofern die Ausbildung der Seelenkräfte es zulässt. Im besten Fall führt der Intellekt gemäß der eingepflanzten normativen Sätze, wenn der Mensch demgemäß die Erkenntnis gewonnen und also aktualisiert hat, was als schön oder hässlich, als rechtschaffen oder verwerflich und als wahr oder unwahr gilt.

Diese Stellung des Intellekts und also sein Fehlen in der Aufzählung der Seelenkräfte sagt auch, dass er zwar beeinträchtigt, nicht aber genuin einer Schwäche unterliegen kann. Diese ist immer über die möglichen Schwächen der einzelnen Seelenkräfte vermittelt. Diese essenzielle Unterscheidung zwischen den Seelenkräften und dem Intellekt wird an manchen Stellen des *Ḥikma* ersichtlich, indem er etwa ihre Funktion differenziert: „Denn die Seele, sie ist das Licht des Körpers, während der Intellekt sie [die Seele] erleuchtet.“⁵⁷⁹

Damit wird auch Saʿadyahs Entwurf einer Opposition des Intellekts (*al-ʿaql*) gegenüber der natürlichen Disposition (*al-ṭabʿ*) plausibel, der er das wirkmächtige Bild einer Achse, um die sich alles dreht, zuschreibt. Diese Opposition und deren Läuterung sind aber vor allem für die Aktualisierung des eingepflanzten ethischen Normativs und mathematischer Prinzipien, als eine Grundbildung (*taʿlīm*), könnte man sagen, wichtig. Denn mittels der Erkenntnis dieser grundsätzlichen Wissensinhalte kann jeder Mensch das vollendete Glück erreichen. Daher ist das Erlernen der korrekten sinnlichen Wahrnehmung und das Beherrschen der Begierden

⁵⁷⁹ *Ḥikma*, 187; vgl. auch ebd., 269: „Der Intellekt ist über beiden [dem Körper und der Seele]. Es gibt drei Kategorien des Wohls, das zum Guten führt (*al-maṣāliḥ*), das des Körpers, der Seele und des Intellekts. Wobei dieses Wohl in Bezug auf den Körper, die Seele und den Intellekt jeweils im Plural gedacht werden muss.

und Emotionen auf dieser Stufe von dringendster Bedeutung. Die salomonischen Sprüche bieten, nicht nur nach Saʿadyahs Lesart, den Leitfaden und das Material für diese Bildung. Saʿadyah klärt unmissverständlich, dass aufgrund des natürlichen Regelwerks zwischen der Natur und dem Intellekt, die göttliche Voraussicht anbefohlen habe, eine solche Schrift zu verfassen. Diese helfe den Menschen im Allgemeinen und den Gläubigen im Besonderen, die natürlichen Begierden und Affekte zu mäßigen, um das eingeschriebene Potenzial des Intellekts zu erkennen und demgemäß zu handeln.

In Anbetracht weiterer Bildung (*taʿllum*) ist der Intellekt nicht nur auf die Zugänglichkeit der natürlichen Dispositionen, wie dem begehrenden und dem zornigen Seelenteil mit ihren genannten Seelenkräften, angewiesen. Auch ein Grad an geistiger Rezeptivität und Ausbildung der mentalen Vermögen ist von Nöten. Äquivalent zum Intellekt, übernimmt dort die Verstandestätigkeit die Führung über die mentalen Vermögen, da sie über die erworbenen Begriffe, Prinzipien und Klassifikationen des wissenschaftlichen Wissens verfügt, wie weiter unten aufgezeigt wird.⁵⁸⁰

In den *Amānāt* argumentiert Saʿadyah weiter, dass die richtige sinnliche Wahrnehmung auch für notwendiges Wissen die Grundlage ist. Vorausgesetzt wird, dass die Menschen gelernt haben, sich nicht sinnlich täuschen zu lassen. Saʿadyah gibt Beispiele für die äußere und innere Wahrnehmung der Sinne an. Für erstere nennt er das Spiegelbild, welches manche für die reale Person oder Sache halten, und für letztere die Phantasmen, die durch eine unausgewogene Mischung der Temperamente, der vier Körpersäfte, entstehen, wobei die Auswirkungen des Weingenusses das Gehirn austrocknen oder zu große Feuchtigkeit entstehe, und der Intellekt in Mitleidenschaft gezogen werde.⁵⁸¹

Interessant ist, dass Saʿadyah bezüglich der Täuschung durch das Spiegelbild auf die Erkenntnis durch die Wahrnehmung der äußeren Sinne referiert und bei den Phantasmen

⁵⁸⁰ *Hikma*, 152.

⁵⁸¹ Die Formulierung lässt auch zu, den Intellekt im Gehirn zu lokalisieren, vgl. *Amānāt* 292.

auf die richtige Erkenntnis der Intelligiblen (*al-maʿqūlāt*), welche frei von akzidentiellen Aspekten seien. Gleichwohl sei erst mit diesen Erkenntnissen auch die Erkenntnis von gesichertem notwendigem Wissen möglich. Durch logische Folgerung erschließe sich notwendig die Anerkennung von wissenschaftlichen Erkenntnissen, sei es eine oder von der Sache abhängige mehrere. Zum Beispiel könne nur beobachtet werden, dass Nahrung aufgenommen wird und Verdautes den Körper verlässt. Daher müssten die Erkenntnisse aus der Medizin, nämlich die nutritiven Kräfte im Allgemeinen und die genannten Einzelnen, notwendig anerkannt werden.

Bezüglich des Erwerbs von Gütern, seien sie materiell oder mental, setzt Saʿadyah auch an anderer Stelle den *ʿaql* mit dem *nuṭq* in Verbindung: Saʿadyah übersetzt einen Spruch⁵⁸² mit „Das Gold und eine Menge Juwelen existieren und das kostbare Ich (oder: der kostbare Schatz) mit der Artikulation infolge der Erkenntnis“ (*mawǧūd aḍ-ḍahab wa-kaṭrat al-ǧawhar wal-anā al-ʿazīz maʿ an-nuṭqi bil-maʿrifati*). Im Kommentar wird ersichtlich, dass Saʿadyah das Wirken des Intellekts mittels dem durch die Erkenntnis informierten Artikulationsvermögens (*nuṭq*) meint, wobei er dort den *ʿaql* als denjenigen bezeichnet, der die Güter für das Diesseits und Jenseits möglicherweise erwirbt (*qad yaksabu*).⁵⁸³ Im Kommentar zum vorangehenden Spruch⁵⁸⁴ klärt Saʿadyah, dass der notwendige Erwerb (*takassub*) (für das Glück) im Diesseits und Jenseits nur durch das Sich-Erheben erworben wird, womit er die professionellen Künste (*al-funūn al-mihnīya*), respektive die Lehre (*taʿlīm*) meint und also die Aktualisierung des intuitiven Intellekts. Jene Künste würde man allerdings nicht mittels der Sinneswahrnehmungen und des Denkens (*fikr*) mächtig werden. Damit impliziert Saʿadyah auch, dass die Aktualisierung des Intellekts nicht genüge, man müsse die gewonnenen Erkenntnisse letztlich praktizieren, seien es Praktiken oder Techniken der Künste oder solche der religiösen Gruppen. Daher setzt Saʿadyah ein Zeichen, die

⁵⁸² *Hikma*, 153 (20,15).

⁵⁸³ *Hikma*, 153.

⁵⁸⁴ *Hikma*, 153.

Aktualisierung des Intellekts ist praktisch ausgerichtet, zumindest das des intuitiven Intellekts mit seinen eingepflanzten ethischen, einschließlich den sprachlichen und mathematischen Prinzipien. Doch dazu mehr im Kapitel 4 über Sa‘adyahs Begriff der „zweiten Natur“.

Vorläufig soll festgehalten werden, dass Sa‘adyahs Begriff des Intellekts einerseits praktisch, also ethisch ausgerichtet ist, und außerdem nah mit inneren Sinnen der Bewegung und der Artikulation verknüpft ist, welche für seine Bestimmung instrumentell erscheinen, und das über die diesseitige Welt hinaus. Damit scheint er die physikalische Grundlage für seinen Begriff des Transfers in den metaphysischen Bereich anzulegen und einmal mehr die von ihm gedachte Verbindung zwischen dem Mikro- und dem Makrokosmos aufzuzeigen. Wobei sich diese Verbindung eben nicht mit den äußeren Sinnen aufzeigen, sondern nur repräsentieren lasse. Man solle nicht denken oder sich täuschen lassen, dass eine sündhafte Handlung keinen Effekt habe, weil sie keine sichtbaren Spuren hinterlasse. Dazu entwirft Sa‘adyah ein Analogie, die er dann vollständig abstrahiert: Ein Vogel, nämlich ein Adler, fliege in der Luft, und obwohl er der größte seiner Art sei, hinterließe sein Flug, also seine Aktivität, keine Spur in der Luft. Diese wäre jedoch nicht, denn nachdem es nicht an einem Ort (*mawḍu‘*) existierte, existierte es an einem Ort, an dem es zuvor nicht existierte.⁵⁸⁵ Das heißt auch, dass der Ortswechsel die Existenz einer Sache, oder Aktivität, sichtbar macht. Womöglich meint Sa‘adyah, wenn auch die Handlung im Diesseits keine Wirkung zeigte, wird sie im Jenseits dies tun.

Soweit zum Verständnis der Seelenkräfte im Herz, wobei die obigen Ausführungen deutlich machten, dass Sa‘adyah mit seinem Sprüche-Kommentar versucht, das Seelenkonzept weitmöglichst in seinem Rahmen zu differenzieren. Dabei wurde ersichtlich, dass Sa‘adyah den Intellekt nicht genuin als eine Seelenkraft versteht, jedoch diesen von den anderen Seelenkräften unterscheidet. Ihm kommen selbst keine Aktivitäten im Sinne einer

⁵⁸⁵ Vgl. *Ḥikma*, 258-259.

Bewegung in der Zeit zu, er wirkt vielmehr mittels der genannten Seelenkräfte, er führt nämlich, wenn es ihm mittels ihrer Ausbildung ermöglicht wurde. Wenn diese Art der Führung gelingt, ist die Bestimmung des Menschen bis und mit dem Propädeutikum geglückt, nach Saʿadyah. Das individuelle Denken, welches durch die Aktivität der mentalen Seelenvermögen zur Wirkung kommt, ist jedoch für die letzte Bestimmung notwendig, denn nun geht es um die Anwendung des propädeutischen Wissens. Das gilt für die Allgemeinheit, und insbesondere für die Gelehrten, welche der mentalen Seelenkräfte notwendig bedürfen. Seine Vorstellung von ihrer Ausbildung und Wirkung wird im folgenden Abschnitt beschrieben.

Drei und mehr mentale Vermögen im Gehirn

Saʿadyah bestimmt gemäß obigem Zitat drei Seelenkräfte im Gehirn (*ad-dimāḡ*): das Denken (*al-fikr*), das Unterscheiden (*at-tamyīz*) und die Erinnerung (*aḍ-dikr*). In den *Amānāt* nennt er außerdem das Vorstellungsvermögen (*al-ḥayāl*) als ein Vermögen im Gehirn, welches einer Schwäche unterliegen kann,⁵⁸⁶ nicht aber in seiner Auflistung im Sprüche-Kommentar einbezieht. Warum? Diese Frage und die Darstellung des Vorstellungsvermögens, nach Saʿadyahs Verständnis, werden zum Abschluss dieses Abschnittes erörtert. Die folgenden Ausführungen gehen von der oben formulierten Annahme aus, dass die mentalen Seelenkräfte vom operativen, aber auch abwägenden Verstand (*ḥāṭir*) geleitet werden. Demgemäß beginnen die folgenden Darstellungen mit dem *ḥāṭir*, der in Saʿadyahs Auflistung der sechzehn Seelenkräfte fehlt. Warum das so ist, soll ebenfalls beleuchtet werden.

al-ḥāṭir, der Verstand oder der operative Intellekt

Den Begriff des Verstandes (*al-ḥāṭir*) legt Saʿadyah in seinem Sprüche-Kommentar detailliert dar, während der ihn in den *Amānāt* nur beiläufig erwähnt. Dort notiert er in der zehnten

⁵⁸⁶ *Amānāt*, 296.

Maqāla über das Essen und Trinken (*al-akl wa-š-šurb*), dass die Sehkraft (*baṣar*), das Denken (*fikr*), die Erinnerung (*ḍikr*) und eben der Verstand (*ḥāṭir*) des Menschen aufgrund fehlender Nahrung, wie beim Fasten, schwach werden. Auch damit schlägt er die Verbindung zwischen den mentalen und den physischen Seelenkräften im Fall einer nicht ausgewogenen Ernährung vor.⁵⁸⁷ An anderer Stelle⁵⁸⁸ bemerkt er die Tätigkeit des Verstandes, welche bei Fragen über die Bedeutung (*al-maʿnā*) von Dingen zum Zuge komme. Denn der Verstand berge diese Bedeutungen.⁵⁸⁹ Andernorts steht der Terminus *ḥāṭir* auch als Ausdruck für einem Gedanken, den Saʿadyah im Verlauf seiner dortigen Spekulation wieder verwirft. Im Sinne eines solchen Gedankens, wendet er verbale Formen an, wie *ḥaṭara bi-bāli*⁵⁹⁰ (mittels des Verstandes hin und her bewegen) und *aḥṭara bi-bāli* (mittels des Verstandes hervorrufen), wenn es darum geht, manch, auch irrige Propositionen abzuwägen, einzuschätzen, von einem hypothetischen Standpunkt aus zu argumentieren, und damit verbundene Vorstellungen abzurufen und vorläufig zu beurteilen.⁵⁹¹

Demgegenüber bezeichnet Saʿadyah in seinem *Ṭalab al-ḥikma* den *ḥāṭir* explizit als eine Kraft oder als ein Vermögen (*quwwa*), welches, abgesehen vom obigen Zitat, wie in den *Amānāt* mit einer möglichen Schwäche bedacht wird.⁵⁹² Mit Rückgriff auf die *Amānāt*, welche die Vermögen *fikr* und *ḥāṭir* einzeln aufzählt, wird hier vorgeschlagen, dass der Sprüche-Kommentar diese beiden Vermögen in dem Sinne zusammenführt, dass im *Ḥikma* das Denken (*fikr*) die eigentliche Kraft des Verstandes (*ḥāṭir*) ist, welche verschiedene Denkvorgänge, wie das Reflektieren von gedachten, berechneten, abgewogenen, vorgestellten, sinnlich

⁵⁸⁷ *Amānāt*, 289-290.

⁵⁸⁸ Er spielt den Gedanken durch, warum der Schöpfer den menschlichen Körper nicht aus reineren Anteilen als den vier Elementen erschaffen habe. Darauf zu bestehen, hieße, zu verlangen, dass die Physis des Menschen wie die der Sterne oder Engel wäre, vgl. *Amānāt* 148-149.

⁵⁸⁹ Hier geht er dem Gedanken nach, dass das Subtilere immer auch das Stärkere sei.

⁵⁹⁰ Vgl. die Konnotationen dieser Verben bei Ibn Sīna in seinen Werken zur *Metaphysik* und *De Anima*, <https://algloss.de.dariah.eu/?lemma=%E1%B8%AB%E1%B9%ADr&var=al&nav=%E1%B8%AB%E1%B9%ADr>, aufgerufen am 13. 07. 2020.

⁵⁹¹ Vgl. Rüdiger Arnzen, *Aristoteles' De Anima*, Leiden: Brill, 1998, 112-113.

⁵⁹² *Ḥikma*, 18.

wahrgenommenen oder schon beurteilten Wissensgehalten, integriert. Denn zu Beginn des Sprüche-Kommentars bestimmt Sa‘adyah den *ḥāṭir* als das Vermögen, welches „kreise (*taḡūlu*), wenn es nach dem Erfassen einer Sache oder eines Gebotes (*‘amr*) bedarf.“⁵⁹³ Daraufhin wende der *ḥāṭir* die verschiedenen mentalen Vermögen, wie das Denken, die Erinnerung und das Unterscheiden, auf die zu erfassende Sache oder das Gebot an. Insbesondere die Funktion des Klassifizierens zeichne den *ḥāṭir* aus, folglich bestehe seine mögliche Schwäche darin, nicht alle Klassifikationen für das Denkvermögen bereitzuhalten, welche er durchziehe, um zu erfassen, was einer Sache im Allgemeinen und eines Gebotes im Besonderen bedürfe. Gewissermaßen meint wohl Sa‘adyah, dass allenfalls unzureichend gelernt oder das aufgenommene Wissen fehlerhaft klassifiziert wurde.

Mit den Klassifikationen beschreibt Sa‘adyah im Vorwort des *Ḥikma* das fortgeschrittene Stadium der Verstandestätigkeit, nämlich das Studium der rechtlichen Tradition und die Fähigkeit, diese mittels methodischer Verfahren, wie der Deduktion, erschließen zu können. Andernorts, wie erwähnt, nennt er die Klassen oder Typen bezüglich der geschriebenen, gesprochenen und mentalen Sprache. Zudem führt er im ersten Kapitel grundlegendere Konzepte und Vorgänge des Erkenntnisprozesses an. So stoße der operative Intellekt (*ḥāṭir*) entweder durch die Vorstellungen (*al-awhām*) oder durch den Impuls des Erwachens, respektive des Sich-Erhebens (*an-nahḍa*), das Denken (*al-fikr*) an. Die jungen Menschen bedürfen dieser Impulse, so Sa‘adyah, da sie nicht über viele Erfahrungen verfügen. Sie wären sich der zwischenmenschlichen Angelegenheiten nicht bewusst, solange sich die Vorstellungen nicht in ihnen erheben.⁵⁹⁴ Das ist bemerkenswert. Diese knappe und doch konzeptuell sehr dichte Beschreibung weist begriffliche Parallelen zum sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* auf.⁵⁹⁵ Dort meint Aristoteles, dass die Jungen zwar Mathematiker

⁵⁹³ *Ḥikma*, 17.

⁵⁹⁴ Vgl. *Ḥikma*, 26.

⁵⁹⁵ Vgl. *Nikomachische Ethik*, 1141b08-1143b17. Das sechste Buch der arabischen *Nikomachischen Ethik* ist nur als kurzes Fragment überliefert, vgl. *Arabic Nicomachean Ethics*, 332-333; vgl. auch *De Anima* 429a1-9: Vorstellungen motivieren das Handeln, wenn Lebewesen über keine oder eine ungenügende Verstandestätigkeit verfügen.

oder Geometer, nicht aber Philosophen und Naturforscher sein können, da sie über kein Wissen der letzten Dinge und auch nicht über die Erfahrungen der einzelnen Dinge verfügen.⁵⁹⁶ Die Klugheit (*phronēsis*) habe letzte Dinge im Sinne zwischenmenschlicher Angelegenheiten zum Gegenstand, die so oder auch anders sein könnten und überlegt werden müssen. Wenn man denken könne, sei es ein „Unterschied für das Handeln“. Denn die Klugheit sei eine Disposition des Handelns in Verbindung mit der Überlegung. Sie erwäge das Gute für einen selbst, für andere, den Staat mit der Gesetzgebung, und für den Haushalt. Bemerkenswert ist, dass Aristoteles hier den Scharfsinn von der Wohlberatenheit oder dem guten Überlegen (*euboulia*)⁵⁹⁷ in Bezug auf die Klugheit abgrenzt. Klugheit habe verschiedene Formen. Wie oben gezeigt, nennt Saʿadyah unterschiedliche Arten des Scharfsinns bei seiner Interpretation der rabbinischen Ausführungen zum hebräischen Begriff *ʿirma*, die er in Bezug zu politischen, rechtlichen und psychologischen Bereichen ausführt. Der ökonomische Bereich bleibt bei Saʿadyah als eine Art des Scharfsinns unbenannt. Jedoch zählt er den Gegenstandsbereich der Ökonomie an anderer Stelle in seinem Sprüche-Kommentar auch zur politischen Führung: Eine schlechte Steuerpolitik löse die Abwanderung und folglich den Werteverlust des Vermögens aus, demgegenüber werde das Vermögen bei einer guten Steuerpolitik gefestigt.⁵⁹⁸

Saʿadyahs Ausführungen zum *ḥāṭir* muten die Etablierung einer solchen Instanz an, die auf der Suche nach dem guten und richtigen Denken und Handeln ist. Diese Suche umfasst also beides, das allgemeine und das spezifische Gute und Richtige. Dabei ist der *ḥāṭir*, obwohl er das leitende mentale Vermögen im Gehirn ist oder sein soll, der die anderen mentalen Kräfte in Bewegung setzt, immer auch auf die Güte dieser anderen mentalen Kräfte angewiesen. Dennoch bringen nach Saʿadyah nur der *ḥāṭir* und der *tamyīz* (Unterscheidungsvermögen) zusammen den Erwerb (*itktisāb*) und die Vollendung des

⁵⁹⁶ Vgl. *Nikomachische Ethik*, 1142a10-20.

⁵⁹⁷ *Ibd.*, 1142b5-6 [Terminologie: *Nikomachische Ethik*, 207-208.]

⁵⁹⁸ *Ḥikma*, 236.

Wissens herbei.⁵⁹⁹

Dass der *ḥāṭir* selbst als eine auszubildende Art des Wissens und schließlich als eine Weisheit, wahrscheinlich im Sinne einer dianoetischen Tugend, aufgefasst werden kann, wird an mehreren Stellen sichtbar. Zuerst bezeichnet Saʿadyah, den *ḥāṭir* als eine von vier Arten, welche das Wissen vollenden.⁶⁰⁰ Er lässt offen, welchem Gattungsbegriff er diese vier Arten zuschreibt. Bei seinen Ausführungen im Vorwort bezeichnet er sie ebenfalls als Arten und Kräfte oder Vermögen und setzt sie zur Lehre und der Deduktion in Verbindung. Dafür beschreibt Saʿadyah eine Art Gleichnis mit der Wirkung des Alkohols auf den *ḥāṭir* im Gehirn. Der Portwein führe zur Selbstermächtigung und bringe Spott hervor, und der Wein bewirke Hast und also Unruhe. Das Spotten und die Unruhe stünden im Gegensatz zur Weisheit. Hingegen sei die Beschäftigung mit der Überlieferung ein „Trinken des Nobelsten aus den Wissenschaften“ und „dem entgegengesetzt, was beide im Gehirn bewirken“.⁶⁰¹ Damit wird die Verortung des *ḥāṭir* im Gehirn deutlich. Die Weisheit entstehe aber nur durch den Ausgleich der Temperamente. In dieser Lesart kann gefolgert werden, dass ein gut ausgebildeter *ḥāṭir* also den Status einer Weisheit erlangen kann und als solcher konzeptualisiert ist.

In dem Zusammenhang ist interessant und erforderlich, daran zu erinnern, dass Saʿadyah in den *Amānāt* die Schwäche des *ḥāṭir* mit anderen Vermögen zusammen in Relation zu den Auswirkungen des Fastens aufzählt, den Intellekt (*ʿaql*) jedoch in Verbindung mit den Auswirkungen des Alkohols im Gehirn nennt. Der Intellekt würde von Wirkungen des Alkohols betroffen, sodass die Weisheit korrumpiert werde. In den *Amānāt* werden also der *ḥāṭir* und möglicherweise der *ʿaql* im Gehirn verortet.

Der Widerspruch ist deutlich, oder scheint dieser nur so? In den *Amānāt* sieht Saʿadyah den Intellekt im Gehirn, wobei er sogar den gleichen Vers aus den Sprüchen als Beweis

⁵⁹⁹ *Ḥikma*, 37.

⁶⁰⁰ *Ḥikma*, 16.

⁶⁰¹ *Ḥikma*, 149.

anführt, welchen er in seinem Sprüche-Kommentar mit dem *ḥāṭir* und seiner Weisheit in Verbindung setzt. Der Widerspruch ergibt sich dadurch, dass Saʿadyah in den *Amānāt* den Intellekt mit dem Denkvermögen verbindet, während er im Sprüche-Kommentar die Denkprozesse deutlich in Relation zum operierenden Verstand, dem *ḥāṭir*, setzt. Dadurch nimmt er wichtige Abgrenzungen für seine Epistemologie vor. Saʿadyah entwirft den Begriff *ḥāṭir* zugleich als ein anwendbares Wissen und ein Seelenvermögen, das durch *naḥḍa*, als eine energetische Bedacht- und Aufmerksamkeit, informiert werden kann. Damit scheint Saʿadyah zwischen der operationalen Verstandestätigkeit im Gehirn und den wissenstragenden und intuitiven Prozessen der Erkenntnis im Herzen zu unterscheiden und zu vermitteln.⁶⁰² Beide Vermögen müssen aber in verschiedener Hinsicht aktualisiert werden. Das eine, der *ʿaql*, aktualisiert das angeborene, inhärente Wissen, während der *ḥāṭir* das erlernte und also aufgenommene Wissen bestenfalls klassifiziert. Bezüglich der Bewegung ist der *ḥāṭir* eine sich- selbstbewegende Kraft, die umherzieht, kreist und das klassifizierte Wissen durchwandert. Der *ʿaql* jedoch, ruht in sich und setzt andere in Bewegung, insbesondere auch den *ḥāṭir*, der die verschiedenen mentalen Vermögen respektive Tätigkeiten leitet.

Der erwähnte Widerspruch zwischen den *Amānāt* und dem *Ḥikma* lässt sich möglicherweise auflösen: Der Begriff *ḥāṭir* kann zuerst als die materielle und dann als die tätige, sich-selbstbewegende intellektuelle Substanz verstanden werden; demgegenüber entwickelt sich der *ʿaql* vom potenziellen zum aktualisierten Intellekt, welcher mittels des operativen Intellekts (*ḥāṭir*), die in ihm inhärenten ethischen Inhalte realisiert und so genuin den Begriff des *ʿaql* einnimmt. Letzterer ruht in sich und gibt den Impetus zur Bewegung, welcher mentalen Tätigkeit auch immer, an den *ḥāṭir* weiter.⁶⁰³ Und es ist wohl dieser

⁶⁰² Vgl. *Nikomachische Ethik*, 1143a35-1143b5. Siehe oben zu den Seelenkräften im Herz.

⁶⁰³ Es ist wohl dieser realisierte Intellekt mit Sitz im Herzen, welcher den Tod des Körpers, und also die mentalen Fähigkeiten, die im Gehirn angesiedelt sind, überlebt, den Saʿadyah für das ewige Leben bestimmt. Es wäre jedoch ebenso möglich, eine neue Inkohärenz in seinem Denken zu bemerken. Denn in den *Amānāt* bemerkt er, dass die Auferstandenen sich der Verwandten und anderer Erkenntnisse erinnern. Man kann ebenso

realisierte Intellekt, welcher das Sterben des Körpers nach der Auferstehung und also die mentalen Fähigkeiten, die im Gehirn angesiedelt sind, überlebt. Es ist eine begriffliche Differenz, welche Saʿadyah zwar in seinen *Amānāt* bestenfalls anlegt, nicht aber bespricht und nicht abschließend entwickelt. In dem Sinne können auch die verschiedenen Verortungen des Intellekts, einmal im Gehirn und dann wieder im Herz, aufgelöst werden. Möglicherweise ist diese Herangehensweise dem unterschiedlichen Lesepublikum beider Werke geschuldet.

Das Denkvermögen

Das Denkvermögen (*al-fikr*) kann also als die eigentliche Tätigkeit des Verstandes gelten. Saʿadyah entwirft sie als eine Bewegung, die stimuliert oder angestoßen werden kann. Seine Formulierung lässt zwei Möglichkeiten für diesen Impuls zu. Einerseits kann *nahḍa*, die energetische Kraft des Sich-Erhebens oder Erwachens, oder aber die *Phantasmen* (*al-awhām*) diesen Impuls geben. Damit stellt sich die Frage, warum *nahḍa* diesen Impuls auslösen kann. Dies wäre möglich, wenn Saʿadyah *nahḍa* als eine Disposition entwirft, ähnlich dem *ḥāṭir*, dem operativen Intellekt. Für diese Lesart fehlen im Text jedoch Belege. Vielmehr gibt der Text vor, dass *nahḍa* durch die biblischen Sprüche vermittelt wird und eben die *Phantasmen*, die von den eigenen Erfahrungen evoziert werden und eine solche Disposition ausbilden würden, ersetzt. Andererseits können die Sprüche als eine solche Disposition gelesen werden. In dieser Weise lässt sich die dritte Bedingung, um die Weisheit zu erlangen (das Treffen eines hellachtigen Standpunktes)⁶⁰⁴ als eine solche Disposition, die in Bewegung setzen kann, verstehen. Die praktische Weisheit, nicht im Sinne der Klugheit, sondern des Sich-Erhebens oder des Erwachens, wird also durch die Sprüche vermittelt. Die Inhalte der Sprüche sollen die konkrete, sinnfällige Erfahrung und die dadurch aufkommenden Vorstellungen des

argumentieren, dass Saʿadyah das ewige Leben erst nach dem Ableben des auferstandenen Körpers und dem göttlichen Urteil des Jüngsten Gerichts ansetzt. Das wäre plausibler und wird durch viele Textstellen im *Ḥikma* und den *Amānāt* gestützt, insbesondere durch die Revision der siebten *Maqāla*. Dort entwirft Saʿadyah, dass der Körper sich in die vier Elemente zersetzen werde, die menschliche Seele jedoch als Einheit weiter existiere.

⁶⁰⁴ Vgl. S. 63 dieser Arbeit.

Einzelnen ersetzen. Der Weg führt über das Hören und Lesen der Sprüche. Diese werden entweder (über das Hören) unmittelbar durch den potenziellen Intellekt im Herzen aufgenommen oder (durch das Auge oder Lesen) mittelbar über den *ḥāṭir*, welcher wiederum der Führung durch den aktualisierten Intellekt (*ʿaql*) im Herzen bedarf und den Impuls zum Denken gibt. Die Akzeptanz dieser Weisheit, man kann auch sagen, der Gehorsam gegenüber dieser, ist also entweder unmittelbar einsichtig oder kann mittelbar über das Resultat der mentalen Vermögen erkannt werden. Den Gedanken, dass die Sprüche verschiedene Arten der Weisheit bergen, entwickelt Saʿadyah in den *Amānāt*: Die Gesamtheit des menschlichen Schrifttums umfasst drei Themen. Zum einen seien es Gebote und Verbote, zum anderen Belohnungen und Strafen und schließlich nachzulebende oder abschreckende Beispiele. Die Sprüche fallen mehrheitlich, aber nicht ausschließlich, unter letztere Kategorie. Nach Saʿadyah berichten andere biblische Bücher auch von positiven oder negativen Beispielen und die biblischen Sprüche bergen ebenso Ge- und Verbote, welche von Gelehrten zu erschließen seien, wie erwähnt.

Um den Faden des Erkennungsprozesses wieder aufzunehmen, so unterscheidet Saʿadyah also zwischen einem Impuls, wie den eines Spruchs, und der ihm folgenden Bewegung des Denkens.⁶⁰⁵ Eine Form der Bewegung ist das Durchziehen der Klassifikationen,⁶⁰⁶ welche der *ḥāṭir* dem Denkvermögen vorlegt. Es ist also nicht die Substanz des *ḥāṭir* selbst, sondern eine weitere Kraft, das Denkvermögen, welches die Klassifikationen durchwandert, welche der *ḥāṭir* ihm zur Verfügung stellt. Auch ist es die Aufgabe des Denkvermögens, das Ergebnis der Tätigkeiten zu reflektieren, welche das Unterscheidungsvermögen (*al-tamyīz*) durchgeführt hat. Dieses wird hiernach beschrieben.

⁶⁰⁵ Vgl. *Ḥikma*, 24.

⁶⁰⁶ Vgl. *Ḥikma*, 17.

Das Unterscheidungsvermögen

Die Verortung des Unterscheidungsvermögens (*at-tamyīz*) mit anderen mentalen Vermögen im Gehirn (*dimāḡ*) ist ausgesprochen bemerkenswert. Denn in den *Amānāt* entwirft Saʿadyah den *tamyīz* als eine seelische Einheit, zusammen mit dem zornigen (*ḡaḍabīya*) und dem begehrenden (*šahwīya*) Vermögen. Entschieden argumentiert er dort gegen eine lokale Differenz. Vielmehr bestimmt er dort das Herz als einzigen Ort der genannten drei Seelenkräfte. Dieser geeinten örtlichen Bestimmung widerspricht er womöglich in der zehnten *Maqāla* der *Amānāt*, wie oben bemerkt.

Gleichwohl und entgegen dem Entwurf in den *Amānāt* wirkt im *Ḥikma* das Unterscheidungsvermögen (*tamyīz*) im Gehirn. Es trennt dort die bedachten Gegenstände anhand von den Klassifikationen, welche der Verstand (*hāṭir*) ihm präsentiert, in zu Verwerfendes und Rechtschaffendes, in Erlaubtes und Nicht-Erlaubtes, in Abwegiges und Statthaftes und in erste Prinzipien (*al-awwalī*) und das Wahre oder Rechte (*al-ḥaqq*).⁶⁰⁷

Das Unterscheidungsvermögen ist im *Ḥikma* also eines von mehreren mentalen Vermögen und nicht selbst das Wissen (*al-ʿilm*).⁶⁰⁸ Damit nimmt Saʿadyah deutlich Abstand von seinem Seelenkonzept in den *Amānāt*, wo er den *tamyīz*, als eben das Wissen setzt.⁶⁰⁹ Dort führt er an, dass der *tamyīz* die beiden anderen Seelenteile, das begehrende (*aš-šahwa*) und das zornige Vermögen (*al-ḡaḍab*), beherrscht. Im *Ḥikma* kritisiert Saʿadyah jedoch platonische, rabbinische und zeitgenössische theologische Auslegungen, die dem *tamyīz* in unterschiedlicher Weise bezüglich des Intellekts (*ʿaql*) Priorität einräumen oder diesen mit dem *ʿaql* sogar gleichsetzen. Denn die platonische Lesart des Begriffs *tamyīz* definiert das Unterscheidungsvermögen als Wissen.⁶¹⁰ Hingegen folgt die rabbinische Lesart dem biblischen Narrativ, welches Salomons exzellente Weisheit in seiner

⁶⁰⁷ *Ḥikma*, 17.

⁶⁰⁸ *Ḥikma*, 18.

⁶⁰⁹ *Amānāt*, 195.

⁶¹⁰ Vgl. Sophie-Grace, Chappell, „Plato on Knowledge in the *Theaetetus*“, Stanford, Winter 2019 Edition.

Unterscheidungsfähigkeit bestätigt, nachdem er durch die biblische Figur der Königin von Saba herausgefordert wurde.⁶¹¹ Doch ähnlich wie Saʿadyah in den *Amānāt* bestimmt sein Zeitgenosse al-Ašʿarī den Intellekt als das angeborene Unterscheidungsvermögen (*tamyīz*), welches ausgebildet sei, bevor jemand zu reflektieren beginne.⁶¹² Im Gegensatz dazu steht Saʿadyahs Position in seinem Sprüche-Kommentar, welche dem *tamyīz* „nur“ eine aktive Rolle der Reflexion zudenkt, nachdem er durch den Impuls des *ḥāṭir* die Dinge unterschieden hat. Dennoch behält das Vermögen des *tamyīz* neben dem Vermögen des *ḥāṭir* auch im *Ḥikma* eine herausragende Stellung: Einmal werden durch das Unterscheidungsvermögen (*tamyīz*) und den operativen Intellekt (*ḥāṭir*) zusammen die erworbenen wissenschaftlichen Prinzipien vollendet; zum anderen zeichne das Unterscheidungsvermögen und das Artikulationsvermögen (*nuṭq*) den Menschen als das nobelste Lebewesen aus.⁶¹³

Das Erinnerungsvermögen

Das Erinnerungsvermögen (*ad-dīkr*) und das Gedächtnis (*al-ḥifẓ*) seien gesamthaft zwei Vermögen.⁶¹⁴ Während letzteres Wissensgehalte bewahre, hole ersteres das Verwahrte wieder in Erinnerung, respektive ins Bewusstsein.

Das Gedächtnis (*al-ḥifẓ*) bezeichne eine von vier Wissensarten, das in zweierlei Hinsicht Wissen bewahre, nach Saʿadyah. Einmal hüte es die gelernten Inhalte einer Grundausbildung (*taʿlīm*). Diese beinhalten die Lehre der Tora und die sittliche Bildung (*adab*; hebr.: *musar*), welche jedoch mit der Grundausbildung nicht abgeschlossen zu sein scheint. Denn mit *adab* meint Saʿadyah nicht nur den Komplex der Disziplinierung der natürlichen Disposition (*ṭabʿ*) zur Enthaltsamkeit (*kaff*) und Mäßigung (*ʿiffa*),⁶¹⁵ welche lebenslang aktiv

⁶¹¹ Vgl. Burton Visotzky L., *The Midrash on Proverbs*, New Haven: Yale University Press, Yale Judaica Series, 1992.

⁶¹² Richard M. Frank, „Al-Ašʿarī's conception of the nature and role of speculative reasoning in theology“, in: ders. und Dimitri Gutas, *Early Islamic Theology: The Muʿtazilites and Al-Ashʿarī*, Aldershot: Ashgate Variorum, [1972] 2007, 140.

⁶¹³ *Ḥikma*, 8.

⁶¹⁴ *Ḥikma*, 18.

⁶¹⁵ Saʿadyah drückt es an dieser Stelle verbal und andernorts substantiviert aus, vgl. *Ḥikma*, 85, 87, 272, 274.

erhalten werden müssen.⁶¹⁶ Damit zeigt Saʿadyah zumindest Skepsis, wenn nicht Kritik, gegenüber einem platonischen und aristotelischen Idealismus, welcher eher eine erfolgreiche Gewöhnung zur Mäßigung und Enthaltbarkeit zu proklamieren scheint. Vielmehr macht Saʿadyah auf die menschliche Korruptierbarkeit bis ins hohe Alter aufmerksam. Im Grunde ergänzt diese Aussage seine Position in der zehnten *Maqāla* der *Amānāt*, welche die Zurückhaltung (*zuhd*) in allen Bereichen des Lebens vertritt.⁶¹⁷

Auch bewahrt das Gedächtnis (*ḥifẓ*) die gelernten Inhalte des vertieften Studiums, respektive das empfangene Wissen (*qabūl*). Letzteres nennt Saʿadyah zusammen mit dem klassifizierenden Verstand (*ḥāṭir*) und dem Unterscheidungsvermögen (*tamyīz*) als drei Wissensarten, die für die Vollendung des Wissens notwendig sind. Damit wird auch die besondere Rolle des *tamyīz* für den Menschen deutlicher.

Die Inhalte des empfangenen Wissens (*al-qabūl*) durch das Studium (*taʿllum*), im Unterschied zur Grundausbildung (*taʿlīm*), sind vielfältig. Saʿadyah unterteilt es in vier Gruppen. Die erste ist das zum Bewusstsein gekommene intuitive Wissen des Intellekts, das Saʿadyah mit der Klassifikation der Zahlen, Gleichung und Wurzel mathematisch ausdrückt. Dies zweite ist das Wissen, welches aus einem Beweisverfahren (*huǧǧa ʿādila*) resultiert. Es sind Wissensinhalte, die mittels deduzierender Verfahren von einem Gegenstand (*mawḍūʿ*) oder eines Prädikats (*maḥmūl*) gewonnen werden. Dazu gibt er wiederum ein mathematisches Beispiel, nämlich die progressive Erschließung geometrischer Formen (*al-aškāl al-handasīya*). Die dritte Gruppe umfasst Wissensinhalte des Gesetzes/Rechts (hebr.: *mishpat*). Nach Saʿadyah seien es die Dinge des Gottesdienstes (*al-umūr ad-diyānīya*), die dem Intellekt (*ʿaql*) als Grundlage für sein Urteil dienen. Diese seien zum einen die als gut erachteten eingepflanzten Inhalte des Intellekts, die dieser gebietet, und zum anderen die Inhalte des Verstandes (*ḥāṭir*), welche jener mittels seines Unterscheidungsvermögens als schlecht

⁶¹⁶ *Ḥikma*, 23.

⁶¹⁷ *Amānāt*, *Maqāla* X, 286-287, 289.

erachtet, angehäuft und verboten hat. Die letzte Gruppe sind die Wissensinhalte der Rechtschaffenheit (hebr.: *mesharim*). Letztere seien die Gesetze (*aš-šarāʿi*), welche der Intellekt nicht notwendig ge- oder verbietet, sondern als rechtschaffen (*mustaqīmatan*) gelten lässt, wenn die Überlieferung nicht ablehnt, es zu tun oder sein zu lassen. Damit scheint Saʿadyah hier eine gewisse Kritik an der Überlieferung zuzulassen, wie auch muslimische Rechtsgelehrte, eine Kritik der überlieferten Berichte einschließen. Hierbei wird die Aufgabe des *ḥāṭir*, die Klassifikation des Wissensgegenstandes zu bestimmen, relevant. Beispielsweise führt Saʿadyah einen Spruch Salomons an, der als überlieferter Bericht gilt, dessen Inhalt er aber als zu den Ge- und Verboten gehörend klassifiziert.⁶¹⁸ Das Gedächtnis ist also von einer steten Zunahme des Wissens gekennzeichnet, wobei das mögliche Reservoir an Wissen umfassend scheint, auf welches der Verstand (*ḥāṭir*) für seine Überlegungen zurückgreifen kann.⁶¹⁹ Demzufolge wird auch die aktive Führungsrolle (*siyāsatain*) des Verstandes für die Vermögen der Wissensverwahrung (*ḥifẓ*) und dessen Erinnerung (*ḍikr*) deutlich.

Das Erinnerungsvermögen (*ad-ḍikr*) ist die zweite Seelenkraft, welche zu einer Art des Wissens ausgebildet werden kann. Es bedarf jedoch der Technik (*ḥīla*) und der Freundlichkeit (*luṭf*) einer Führung (*tadbīr*), sodass die Erinnerung gewährleistet ist. Dies wäre die eigentliche Tätigkeit der Gelehrten. Ihre Aufgabenteilung sieht Saʿadyah folgendermaßen: Während die masoretischen Schriftgelehrten die Vokale und die übrigen Zeichen setzen, klassifizieren die Philosophen ihre Rede (*kalāmahum*).⁶²⁰ Saʿadyah macht deutlich, dass sein Begriff der Erinnerung, der hier die Überlieferung des göttlichen Gesetzes meint, philosophisch, respektive erkenntnistheoretisch zu verstehen ist. Die überlieferten Reden werden nach Saʿadyahs Verständnis philosophisch klassifiziert. Das ist ein axiomatisches Zugeständnis an die (logischen) Klassifikationen und Kategorien Aristoteles', um die Wirklichkeit der

⁶¹⁸ *Ḥikma*, 20.

⁶¹⁹ Vgl. *Ḥikma*, 24.

⁶²⁰ Vgl. ebd.

sichtbaren und nicht sichtbaren Welt zu beschreiben, in die sich sogar die göttliche normative Überlieferung sprachlich einfügen lassen muss. Damit wird die Hauptthese dieser Arbeit gestützt, dass Saʿadyah seine Ethik mit dem kategorialen Begriff der Bewegung naturphilosophisch wie metaphysisch begründet. Wobei, nach Saʿadyah die Bedeutungsinhalte dieses Wissens durch die Schriftgelehrten überliefert und bewahrt werden, welche auch die masoretischen Zeichen setzen. Er selbst suchte sie auf, um von oder mit ihnen zu lernen. Es ist auch deutlich geworden, dass Saʿadyahs kritische Adaption des Klassifikationssystems selbst (normative) Inhalte bestimmt. Das platonische Konzept der Wiedererinnerung (*anamnesis*) beschränkt sich bei Saʿadyah also auf die für gut erachteten ethischen Dinge, während die als schlecht erachteten nur als menschengemachte Gedanken ihr Dasein fristen. Bestenfalls treten letztere gar nicht in Erscheinung, wenn der Mensch den Vorstellungen mittels tradierten Berichte zuvorkommt und diese dann das Denken motivieren und bestimmen. Saʿadyahs intellektuelle Brillanz mag als leibhaftes Beispiel dienen. Er hatte die mentale Stärke, das immense Wissen an biblischen und rabbinischen Überlieferungen zu speichern, bei Fragen zu durchwandern und für seine Überlegungen abzurufen. Seine außergewöhnliche Schriftkenntnis und sein ausgesuchtes Vokabular vermögen die Praxis der mündlichen Tradition, respektive der Überlieferung zu bezeugen.⁶²¹

al-ḥayāl, das Vorstellungsvermögen

Das Vorstellungsvermögen nennt Saʿadyah also im Rahmen des Zitats mit den sechzehn Seelenvermögen nicht, die einer Schwäche unterliegen können. Diese Beobachtung gilt für den gesamten Sprüche-Kommentar. Das ist bemerkenswert, denn in diesem Kommentar behandelt Saʿadyah epistemologische Fragen, die im zeitgenössischen Diskurs virulent

⁶²¹ Ich danke Shlomo Naeh für ein Gespräch, das mir Saʿadyahs außergewöhnliche Begabung bezüglich der Tradition und den damit verbundenen Techniken deutlich machte. Für weitere Literatur siehe zum Beispiel Israel Jacob Yuval, „The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology“, 238, in: Lothar Gall und Dietmar Willoweit (Hgg.), *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2011, 237-260.

erörtert wurden. Dazu wurden aristotelische, galenische und neuplatonische Begriffe und solche der arabischen Tradition herangezogen. Auch Saʿadyahs Zeitgenosse al-Fārābī setzt sich eingehend in seinen Schriften mit dem Vorstellungsvermögen auseinander. Er will klären, welche Rolle das Vorstellungsvermögen zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem Übergang zum begrifflichen Denken spielt. Außerdem zeigt er auf, wie ihm gemäß dieses Vermögen in Verbindung mit der Prophetie und ihren Kenntnissen und Aussagen über partikulare, zukünftige und göttliche Wahrheiten zu verstehen ist.⁶²²

Saʿadyah hingegen widerspricht einer prophetischen Erkenntnis in dieser Form, aus oben genannten Gründen, nämlich seiner Absage an neuplatonische Begriffe bei der Entstehung der Welt und den Grenzen menschlicher Erkenntnis, welchen die Propheten als Menschen ebenso unterliegen, nach Saʿadyah. Allerdings akzeptiert er den natürlichen Erkenntnisprozess von der Sinneswahrnehmung zum Vorstellungsvermögen.⁶²³ Diesen möchte er aber wohl ausdrücklich für den Menschen von dem des Tieres abgrenzen, so die Annahme. Ein Grund dafür wurde oben mit Saʿadyahs implizierter Kritik am aristotelischen Erfahrungsbegriff genannt.

Mit den Ausführungen oben⁶²⁴ über den „richtigen“ Impuls für das Denken und die beschriebenen Aktivitäten des *ḥāṭir* wurde deutlich, dass Saʿadyah im *Ḥikma* das Vorstellungsvermögen mit seinen Kräften impliziert, und entsprechende Terminologie⁶²⁵ anwendet. Daher soll hier versucht werden, das Verständnis dieses Vermögens für den von Saʿadyah entworfenen Erkenntnisprozess zu vertiefen. Denn anders als im *Ḥikma*, nennt Saʿadyah das Vorstellungsvermögen (*al-ḥayāl*) in der zehnten *Maqāla* der *Amānāt* und verortet es dort im Gehirn, zusammen mit dem Erinnerungs- (*dikr*) und Denkvermögen (*fikr*). An

⁶²² Vgl. López-Farjeat, Luis Xavier, „al-Farabi’s Psychology and Epistemology“, SEP, Summer 2024 Edition.

⁶²³ Vgl. *Amānāt*, 106; *Ḥikma*, 24.

⁶²⁴ Siehe oben im Abschnitt *al-fikr*.

⁶²⁵ Im *Ḥikma* verwendet er die Termini *wahm* (1), *tawahhum* (28), *awhām* (1), zumeist in der Bedeutung von irrigen Vorstellungen, also auch Täuschung, in verbaler und nominaler Form. In den *Amanāt* arbeitet er mit einer begrifflich variableren Terminologie, *tawahhum* (32), *awhām* (4), *taḥayyulāt* (2), *taḥayyul* (2), *ḥayyal* (2), *taṣawwur* (6), welche eine differenziertere Analyse über seinen Begriff des Vorstellungsvermögens zulassen.

gleicher Stelle, im Unterkapitel *al-ʿiṣq* (Die erotische Liebe),⁶²⁶ zeigt er die Schwäche des Vorstellungsvermögens und der soeben genannten zwei Vermögen auf. Diese werde möglicherweise durch den Zustand einer falsch verstandenen erotischen Liebe (*ʿiṣq*) ausgelöst, welche Körper und Geist einer solche Person aufzehre und sogar zum Tod führe. Lobenswert (*ḥasanata*) verstanden, bezeichne der Seelenzustand *ʿiṣq* aber das emotionale Band zwischen einem verheirateten Paar und diene dem Erhalt der Weltbevölkerung. Ausgehend vom Ehemann weite sich (*basīt*) diese Liebe gegenüber der Ehefrau im Einklang mit dem Intellekt, dem Gottesdienst und dem Maß ihrer Einigkeit aus. Weiteren Praktiken, Vorstellungen und anderen ontologischen Verfassungen des Seelenzustandes *ʿiṣq* lehnt Saʿadyah deutlich ab. Dabei scheinen ihn Liebesbegriffe aus dem *Symposion* Platons, und das Konzept der Sympathie respektive der harmonisierenden kosmologischen Liebe bei Plotin, zu seiner Widerlegung inspiriert zu haben.⁶²⁷ Mit diesen Referenzen wird auch Saʿadyahs Behauptung, dass das Vorstellungsvermögen eine Schwäche zeigen kann, ersichtlich. Diese könne durch die Befangenheit der Sinne und die Vernachlässigung von lebenserhaltenden Aktivitäten, wie der Ernährung, zutage treten.

Somit akzeptiert Saʿadyah unmissverständlich die Existenz eines solchen Vermögens. Seine spezifischen Aktivitäten bemerkt Saʿadyah bereits in der Einleitung der *Amānāt*. Menschen seien von ihrer natürlichen Anlage her erschaffene Wesen (*maḥlūqīn*), daher seien ihnen notwendig die Imagination (*al-taḥayyul*) und die Nachahmung (*al-taṣabbuh*) eigen.⁶²⁸

Es ist aufgrund der erschaffenen Einschreibung intendiert (*bi-rasm al-ḥilqa*), dass sie für jede Tätigkeit (*fī kull fīʿl*), einer gewissen Zeit bedürfen, innerhalb dieser sie diese Stück um Stück vollenden. Die Wissenschaft (*al-ʿilm*), als eine dieser Tätigkeiten, bedarf unbedingt (*lā maḥāla*) desgleichen.

⁶²⁶ Vgl. *Amānāt*, 292.

⁶²⁷ Vgl. *Enneaden* IV.4.40, „Die wahre Magie (*μαγεία*) ist die im All seiende Liebe (*φιλία*) und der Streit (*νεῖκος*)“, respektive *Ūṭūlūḡiya* 6. Mīmar, „Was die wahre Verzauberung (*al-siḥr al-ḥaqq*) betrifft, so ist sie nicht falsch und lügt nicht, sie ist die Verzauberung der Welt/des Wissenden, nämlich die Liebe (*al-maḥabba*) und die Überwältigung (*al-ḡalaba*)“. Es ist bemerkenswert, dass Saʿadyah den Begriff des Ausweitens in seiner *Maqāla* nennt, die von der Liebe des Mannes ausgehe.

⁶²⁸ *Amānāt*, 7.

Hier werden zwei Tätigkeiten genannt, die Imagination und die Nachahmung, welche dem Vorstellungsvermögen in der aristotelischen Tradition zugeschrieben werden. Es wird ersichtlich, dass Sa‘adyah die gesunde Aktivität dieses Vermögens allein der Verarbeitung der sinnlichen Wahrnehmungen zuschreibt. Ein (zu) stark ausgebildetes Vorstellungsvermögen gehe in die Irre und unterliege Täuschungen, wie er in dem Unterkapitel über die erotische Liebe aufzeigt.⁶²⁹ Zu diesen irrigen Vorstellungen finden sich viele Beispiele im *Ḥikma*.

Es ist möglich, dass der Zweck oder die Funktion der Vorstellungskraft, als ein Potenzial an Fantasie, Sa‘adyahs Denken vollkommen zuwiderlief. Genau diese kreative Kraft, welche mentale Höhenflüge, Einbildungskraft und Fiktion initiiert, wird dem Rechtsgelehrten, religiösen Führer und Philosophen, entgegen seinem Eintreten für die „freie“ Wahl des als gut Erachteten, handelnd und denkend, vermutlich ein Unbehagen bereitet haben. Dennoch finden sich Bereiche wie die Politik und die Ökonomie, die Religion und die Kunst, wo Sa‘adyah das schöpferische Potenzial, das in der Vorstellung liegt, einem „frei“ wählenden und handelnden Menschen zugesteht.

Bei der dialektischen Argumentation oder dem Disput um die wahren/rechten Überzeugungen, wird die Vorstellungskraft von Sa‘adyah nutzbringend eingesetzt. In den *Amānāt* findet sich ein bekanntes Textbeispiel, welches in der Forschungsliteratur auch für seine Position über die Ewigkeit herangezogen wird; es zeigt auf, dass seine eigene körperliche Existenz in der Gegenwart nicht möglich wäre, wenn Existenz nicht in der Zeit, mit einem Anfangs- und einem Endpunkt markiert wäre. Hingegen sei die gedankliche Vorstellung der ewigen Existenz möglich. Ein Argument, welches er dann für den Beweis der existierenden göttlichen Ewigkeit weiterentwickelt.

Welchen Zweck sieht Sa‘adyah also in der Vorstellung und dem

⁶²⁹ *Amānāt*, 294-297.

Vorstellungsvermögen?⁶³⁰ Sind die Vorstellungen Teil der Wirklich- oder Wahrheit oder entbehren sie der Wirklichkeit oder Existenz, wie dies etwa al-Fārābī vorbringt⁶³¹?

Um nochmals von einer anderen Perspektive zu beginnen: Aristoteles behauptet, dass die Vorstellung, neben dem Intellekt und der Sinneswahrnehmung, eines von drei Vermögen ist, welches für die verschiedenen kognitiven Vorgänge unentbehrlich ist. Auch das klassische Arabisch fasst den Begriff der Kognition oder den des allgemeinen Begreifens mit dem Terminus *idrāk*.⁶³² Allerdings ist der Fokus von *idrāk* verschoben: Zuerst wird die Sinneswahrnehmung und dann erst das geistige Begreifen, Verstehen, Erfassen (Synonym: *fahm*) damit verstanden. In der nachklassischen Periode versteht der Denker Ibn al-ʿArabī *idrāk* als ein Verstehen oder Begreifen, indem das Objekt der gleichen Stufe des Intellekts entspricht. Anders gesagt, das Objekt wird erreicht, indem der Intellekt auf die entsprechende Stufe gebracht wird. Das philosophische Problem ist das Herausfinden dieser Entsprechung. Nach Ibn Sīna ist dieses von der Abstraktionsfähigkeit des Wissens abhängig. Diese Abstraktionsfähigkeit ist dann jeglicher Materialität entzogen. Doch es gibt auch *idrāk* des sinnlichen Wissens, das die Realität des Dinges mit seinen Attributen erfasst, aber ebenfalls immateriell, wenn es auch auf die Materialität bezogen bleibt. Ibn Sīnā scheint hier den Ausführungen Aristoteles' zum Begriff *phantasia* zu folgen, deren notwendige Voraussetzung die Sinneswahrnehmung ist, die immer (nur) die eigentümlichen Eigenschaften, das heißt ein Ding nur akzidentiell wahrhaftig erfasst. Die Täuschung läge nicht darin „ob etwas Farbe oder Geräusch ist, sondern nur darin, was und wo das Farbige ist.“⁶³³ Diese Aussage entspricht Saʿadyahs Verständnis der Vorstellungen. Denn, wie oben, angemerkt, die Sinneswahrnehmung sei immer richtig oder wahr. Das gilt jedoch nicht für den Schluss, was das so Wahrgenommene ist. Saʿadyah bringt verschiedene Beispiele für

⁶³⁰ P. Lory, „Wahm“, in: *El*².

⁶³¹ Siehe Fußnote 625.

⁶³² R. Arnaldez, „*Idrāk*“, in: *El*².

⁶³³ Über die Seele, 91.

solche Formen der Täuschung im Sprüche-Kommentar und verbindet sie gemäß seiner biblischen Vorlage mit Gleichnissen. Ein Beispiel ist das eines Vogels, der in die Falle gerät, weil er nur das Korn wahrnimmt, nicht aber die Falle, was ihm das Leben kostete.

Anders in den *Amānāt*: Auf die Behauptung, dass etwas endlos geteilt werden könnte, entgegnet Saʿadyah, dass dies nur in der Vorstellung möglich sei und uns nicht tatsächlich passieren würde (*laisa yağūza an yaqīa li-nā fiʿlan*). Es bleibt also in der Vorstellung verhaftet und kann nicht wirksam werden, könnte man übersetzen. An dieser Textstelle scheint es, dass die Vorstellung (*wahm*) nicht grundsätzlich negativ bewertet wird, sondern eher als erkenntnistheoretisches Faktum gilt. Implizit meint Saʿadyah aber wohl auch, dass diese Vorstellungen der Realität oder Wirklichkeit entbehren. Andernorts, bemerkt er, dass andere Denkkordnungen von einer falsch verstandenen Wirklichkeit ausgehen. Diese Ausführung scheint eher dem Begriffsverständnis von Ibn Sīna als von al-Fārābī zu entsprechen. Letzterer würde einer *wahm* die Existenz absprechen, da diese nur als Täuschung von ihm aufgefasst wird. Hingegen spricht Ibn Sīna von einem mentalen Vermögen, etwas in der Vorstellung erfahren zu können, welches auch Wirklichkeit ist.⁶³⁴ Saʿadyah kommt Ibn Sīnā nahe, nicht aber mit dem Begriff der Vorstellungen (*awhām*), sondern mit dem Begriff *naḥḍa*. Denn dieser mutet diese in sich tragende Wirklichkeit einer Vorstellung an. Mit der Übersetzung und dem Kommentar zu den ersten vier Versen der biblischen Sprüche antizipiert Saʿadyah seinen erkenntnistheoretischen Ansatz und die damit verbundenen Schwierigkeiten. Dabei ist der Begriff *naḥḍa* zentral für die „richtige“ oder „wahre“ Erkenntnis der Dinge:

Die Sprüche Salomos (*amṭāl sulaymān*), Sohn Davids, der König Israels [...] [um] den Achtlosen (*al-ğufāl*) das Erheben (*al-naḥḍa*) zu geben und den Jungen die Erkenntnis (*al-maʿrifa*) und die Entschlossenheit (*al-himma*).⁶³⁵

Die Sprüche Salomos verfolgen gemäß Saʿadyahs Lesart explizit das Ziel, diejenigen Personen zum Aufstehen, Sich-Erheben, Erwachen und Tätigwerden zu verhelfen, denen es zu diesem

⁶³⁴ Siehe Fußnote 3.

⁶³⁵ *Ḥikma*, 24.

Antrieb mangelt. Einige Typen dieser Gruppe, wie Depressive und Apostaten, wurden oben erwähnt. Saʿadyah verbindet hier zentrale Begriffe der praktischen Weisheit, indem er bestimmtes Vokabular für seine Übersetzung gezielt setzt. Im Grunde genommen stellt Saʿadyah dem aristotelischen Begriff der Vorstellung, welcher die Grundlage für jegliche Erkenntnis und insbesondere der praktischen Weisheit aufzeigt, den Begriff *nahḍa* gegenüber. Dieser ersetzt nun die hebräische Terminologie *ʿirma* (Gerissenheit, Schlauheit, Klugheit). Weiter wird dem Aufrichten der Vorstellungen das Aufrichten der eingepflanzten ethischen Konzepte gegenübergestellt.⁶³⁶

Saʿadyah formuliert gleichsam eine Bewusstseins-schulung, die bereits in den biblischen Sprüchen angelegt ist, nämlich sich eines Verbotes bewusst zu sein und demgemäß zu handeln und zu denken. Denn das Verbot, „achtlos zu sein“, muss erkannt werden. Da aus der Achtlosigkeit heraus die Vorstellungen oder Täuschungen entstehen. Die intuitive Akzeptanz, sowie die Anwendung des Verstandes *ḥāṭir* verhindern das Aufsteigen von (falschen) Vorstellungen. Diese Aktivität des Verstandes gleicht dem Erwachen bzw. Bewusstsein, nämlich der Fähigkeit oder Bereitschaft, sich geistig und/oder körperlich zu erheben und tätig zu werden. Dazu gehören auch die Fragen, die nicht erlaubt sind, gestellt zu werden. Denn diese gehen nach Saʿadyah von Vorstellungen aus, die zugegebenermaßen denkbar sind, aber nicht sein können, da sie nicht der Wirklichkeit entsprechen.

Dementgegen hält Aristoteles, dass jedes Sinnesorgan das wahrgenommene Objekt immateriell aufnehme. Daher verblieben die Wahrnehmungen und die Vorstellungen in den Sinnesorganen, auch wenn diese nicht mehr vorhanden wären.⁶³⁷ Saʿadyah nimmt diesen Gedanken auf: Ein Reisender, der Dinge oder Personen auf seiner Reise gesehen habe, könne

⁶³⁶ *Ḥikma*, 24; *Ḥikma* ED, 13. Nach EQ *taḥẓaruhu* (was die Gedanken verbieten/einzäunen), aber nach ED *taḥḍaruhu*: „All das, was sich von der Ausstattung/Angelegenheit des Menschen [in] den Gedanken präsentiert, muss unbeachtet gewesen sein, bevor es sich mit den Vorstellungen aufrichtet (*intiṣābihi*).“ In der *Uṭūlūḡia* findet sich eine Parallele, siehe Kapitel 3.

⁶³⁷ *Über die Seele*, 425b 23-25. Danach definiert Aristoteles die Sinneswahrnehmung als Proportion, nur die ausgewogene oder gemäßigte sinnlich Wahrnehmung sei auch lustvoll.

diese über das Erinnerungsvermögen wieder abrufen. Ein weiterer bemerkenswerter Aspekt ist, dass Saʿadyah, die mit den Vorstellungen verbundenen Emotionen beschreibt. Er vergleicht diese Erinnerungsbilder oder Vorstellungen mit Verwandten, die in der Ferne leben. Damit macht er einmal mehr deutlich, wie nah er die mit Vorstellungsvermögen einhergehende Erkenntnis mit der sinnlichen und der emotionalen Ebene verbindet.

Die produktive Anwendung von Vorstellungen kommt in den *Amṭāl* zum Ausdruck: Sie evozieren Vorstellungen, mittels Repräsentationen oder eines Gleichnisses, das den geistigen Prozess des Begreifens übergeht, aber die Realität des Gegenstandes auf einer sinnlichen Ebene begreifbar macht. Diese Mechanismen des sinnlichen Erfassens werden in der Ausbildung/Erziehung der Kinder und des gemeinen Volkes angewendet, um bestimmte Gefühle zu evozieren, die wiederum bestimmte Handlungsweisen hervorrufen, um damit dem zuvor gesetzten Normativ zu entsprechen. Haggai Ben-Shammai führt dazu an, dass eine Überlegung zu Saʿadyahs Begriff der Vorstellung aus seinem Kommentar zum Buch Samuel herausgelesen werden kann:

Saʿadyah expounded five points (or: issues, topics *maʿānī*) in this story:

1) Was it right/possible [*ḡāʾiz*] in Saul’s mind that a woman would bring up a dead person and revive him? [...]

Saʿadya’s answer:

1) Scripture tells us that Saul’s mind had become unbalanced at times [1 Samuel 16:14]. It is not impossible for a person in such a condition, in a state of imbalance, to believe that an inanimate stone could resurrect a dead person, all the more so a female sorcerer.⁶³⁸

Saʿadyah geht also auch hier vom Ungleichgewicht der vier Temperamente aus, welches die sinnlichen Wahrnehmungen verzerrt. Ferner bemisst er das Vermögen zu logischen Folgerungen bei einer weiblichen Person niedriger als das eines Mannes. Nach Saʿadyah erliegen Frauen eher den sinnlichen Täuschungen und damit auch den natürlichen Prozessen

⁶³⁸ Das ist ein Teil der Antwort, siehe Haggai Ben-Shammai, „From Rabbinic Homilies to Geonic Doctrinal Exegesis. The Story of the Witch of En Dor as a Test Case“, in: Georges Tamer, Regina Grundmann, Assaad Elias Kattan und Karl Pinggéra, *Exegetical Crossroads. Understanding Scripture*, Berlin, Boston: De Gruyter, [2018] 2019, [163–198], 181.

des Vorstellungsvermögen, welche Sa‘adyah vehement zu regulieren sucht. Doch gilt diese Neigung nicht nur für die Frauen, sondern ebenso für die „Achtlosen“ und „Faulen“, doch insbesondere für die Jungen, die der Unausgewogenheit ihrer Temperamente und also der inneren Unruhe ausgesetzt sind.

Damit ist auf den Kommentar des oben zitierten Verses, „um den Achtlosen die das Erheben/Erwachen (*an-nahḍa*) zu geben“ zurückzukommen. Sa‘adyah möchte damit die Anwendung des Verstandes (*ista‘amāl al-ḥāṭir*), also des operativen Intellekts, verstanden haben. Die Jungen müssen lernen ihre mentalen Vermögen anzuwenden, welche durch das Erheben (*an-nahḍa*) erweckt (*yunhiḍu*) und in Bewegung gesetzt werden (*tuḥarikuhu*).⁶³⁹ Das führende Vermögen ist jedoch der *ḥāṭir*, der operative Intellekt. Implizit mein Sa‘adyah wohl, wenn bei jemandem das Denken durch anderweitige Stimuli verhindert wird, er oder sie das Verbot der Achtlosigkeit missachtet und folglich achtlos bleibt. Sa‘adyah wird expliziter. Die Seele solle nicht sich nicht für alles erheben, was ihr Sorge bereite, da nicht alles Gutes beinhalte.⁶⁴⁰ Das verdeutlicht, das Sa‘adyah mit dem Sich-Erheben ein bewusste Tätigkeit meint, die allerdings auch das Unterlassen einer Handlung meinen kann.

Das Erwachen oder Erheben setzt demnach einen klaren Blick und wachen Geist voraus. Das gilt desgleichen für die Erkenntnis von notwendigem Wissen, welches, nach Sa‘adyah, ebenso die sinnliche Wahrnehmung zur Grundlage hat. Die Menschen müssten gelernt haben, nicht der sinnlichen Täuschung, ihren Tagträumen und den Illusionen zu erliegen. Ohne es ausdrücklich zu formulieren, bezieht Sa‘adyah sich mit den Täuschungen auf die richtige Erkenntnis durch die Sinneswahrnehmung. Und mit den Illusionen und Tagträumen bezieht er sich auf die Erkenntnis durch den Intellekt. Diese betrifft die geformten Intelligiblen (*al-ma‘qūlāt*), welche frei von akzidentiellen Aspekte sind, also den Beschreibungen von natürlichen Dingen, wie dem Ort und der Zeit. Solche wiederum bringen

⁶³⁹ *Ḥikma*, 23-24.

⁶⁴⁰ *Ḥikma*, 243.

mittels logischer Schlussverfahren die erforderliche Anerkennung von wissenschaftlichen Erkenntnissen mit sich. Mit der Erfüllung dieser Voraussetzungen sei erst die Erkenntnis von notwendigem Wissen möglich. Die Nahrungsaufnahme und das Ausscheiden des Verdauten können beispielsweise „nur“ beobachtet werden. Schließlich müssten die Folgerungen aus den Beobachtungen und also die Erkenntnisse der Medizin, wie die nutritiven Kräfte, anerkannt werden.

Hiermit endet die Beschreibung, wie Saʿadyah das Vermögen der Vorstellung (*al-ḥayāl*) konzeptualisiert. Im Ganzen erkennt er es als ein natürliches Vermögen an, welches Bilder von den Dingen produziert, die sinnlich insbesondere durch den Gesichtssinn wahrgenommen wurden. Es bildet sie aber nur insofern „richtig“ ab, als das richtige Sehen und Hören erlernt wurde. Das gleiche gilt für die Formung der Intelligiblen. Abhängig vom Zustand der Temperamente, ermöglichen oder verhindern sie Fantasien und Illusionen, die ebenso vom Vorstellungsvermögen gebildet werden. Nach Saʿadyah ist es im besten Fall die Bestimmung des aktualisierten Intellekts, die sinnlichen Täuschungen und die mentalen Fantasien und Illusionen zu beherrschen respektive zu enthüllen. Die natürliche Konstitution des Menschen bedinge die nur schrittweise Ausbildung der sinnlichen Wahrnehmung und der mentalen und geistigen Fähigkeiten:

Wahrlich, ihr Entstehen (*kawnahum*) ist das der Erschaffenen (*mahlūqīn*); seinem Wesen nach (*bi-dātihi*) verursacht es notwendig (*awḡabahu*) die Nachahmung (*al-tašabbuh*)⁶⁴¹ und das Imaginieren (*al-taḥayyul*) bei ihnen. Es ist aufgrund der erschaffenen Einschreibung intendiert (*bi-rasm al-ḥilqa*), dass sie für jede Tätigkeit (*fi kull fiʿl*) einer gewissen Zeit bedürfen, innerhalb dieser sie diese Stück um Stück

⁶⁴¹ Vgl. Youshaa Patel, „The Islamic Treatises against Imitation (*Tašabbuh*): A Bibliographical History“, in: *Arabica*, Bd. 65, Ausgabe 5-6 (2018), 599. „To define the ideal Muslim community, the emerging class of Muslim religious scholars, or ‘ulamā’, not only attempted to regulate social boundaries with outsiders, but also with insiders—fellow Muslims. Numerous *ḥadīṭ* seek to limit the imitation of lower-ranking groups of Muslims such as women, slaves, Persians, Bedouin, Arabs, and young people. Some traditions even forbade imitating animals and demons. Defining a society along these lines of difference form the building blocks of identity“, ebd., 604. In der 10. *Maqāla* der *Amānāt* verwendet Saʿadyah den Begriff auch in negativ konnotiert. Er kritisiert das falsch verstandene hedonistische Lebensprinzip, sich nämlich des Essens und des Trinkens zu erfreuen, der Hunger werde aufgrund der Maßlosigkeit bewegt, welche die Unaufmerksamkeit des Herzens, also des Intellekts, verursache und schließlich die Charaktereigenschaften eines Hundes imitiere, vgl. ebd., 290.

vollenden. Die Wissenschaft (*al-ʿilm*), als eine dieser Tätigkeiten, bedarf unbedingt (*lā maḥāla*) desgleichen.⁶⁴²

Damit hält Saʿadyah auch fest, dass es sich bei der Ausbildung der Erkenntnis und also dem Aufsuchen der Weisheit nicht primär um eine Zustandsänderung handelt, sondern um die Aktivität, respektive die Tätigkeit. Wie in den *Amānāt* betont Saʿadyah in seinem *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* die Tätigkeit des Weisheitssuchenden, die in dem Begriff des Sich-Erhebenden ihren Ausdruck findet. Damit lehnt sich Saʿadyah einmal mehr an einen Aspekt des aristotelischen ethischen Denkens an, der eben gerade das höchste Ziel der Ethik als eine solche Tätigkeit des bewussten Handelns nennt. Wie bei Saʿadyah muss das leitende Vermögen sich dessen Tätigkeit bewusst, also wach sein, und handelt dann notwendig und gut:

denn zur Tugend gehört die entsprechende Tätigkeit (*energeia*) zu rechnen. Es macht aber gewiss keinen geringen Unterschied, ob man das beste Gut im Besitzen oder Gebrauchen vermutet, das heißt in einer Disposition (*hexis*) oder in einer Betätigung (*energeia*) setzt. Denn eine Disposition kann vorhanden sein, ohne ein gutes Ergebnis (*agathon ti*) hervorzubringen – wie bei jemandem, der schläft oder auf andere Art völlig untätig ist –, während das bei einer Tätigkeit nicht möglich ist; denn wo die Tätigkeit vorhanden ist, handelt man notwendigerweise und man handelt gut.⁶⁴³

Wie zu Beginn des Kapitels vermerkt, schließt das Kapitel mit den folgenden schematischen Darstellungen zu Saʿadyahs Begriffen der Seelenvermögen und des Erkenntnisprozesses. Das darauffolgende Kapitel 3 untersucht Saʿadyahs Begriff des Sich-Erhebenden und des Erhebens oder Erwachens eingehend.

⁶⁴² *Amānāt*, 7.

⁶⁴³ *Nikomachische Ethik*, 1098b33-1099a4.

2.2.1.1 SCHEMATISCHE VERORTUNG DER SEELENVERMÖGEN

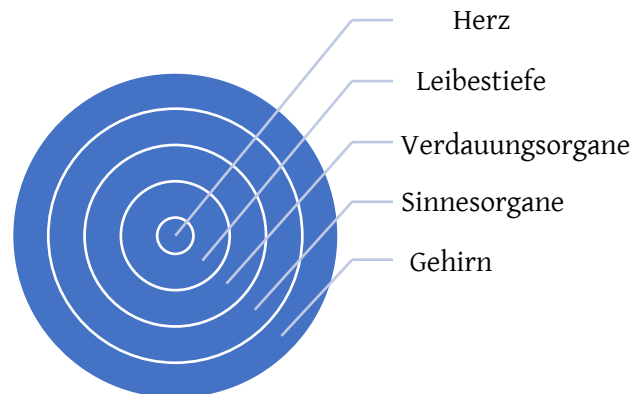


Abb. 2: Organische Orte der seelischen Vermögen

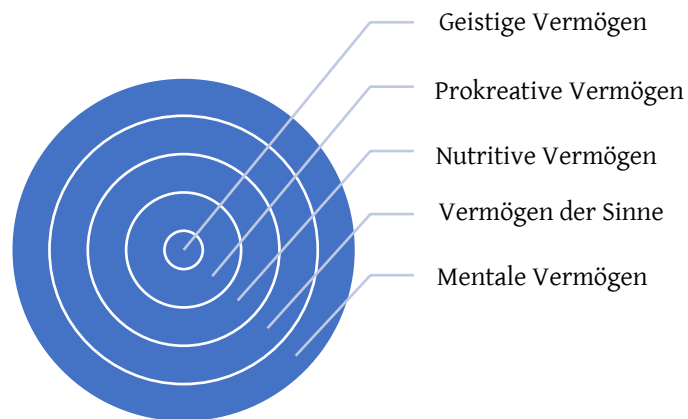


Abb. 3: Die verschiedenen Arten der seelischen Vermögen

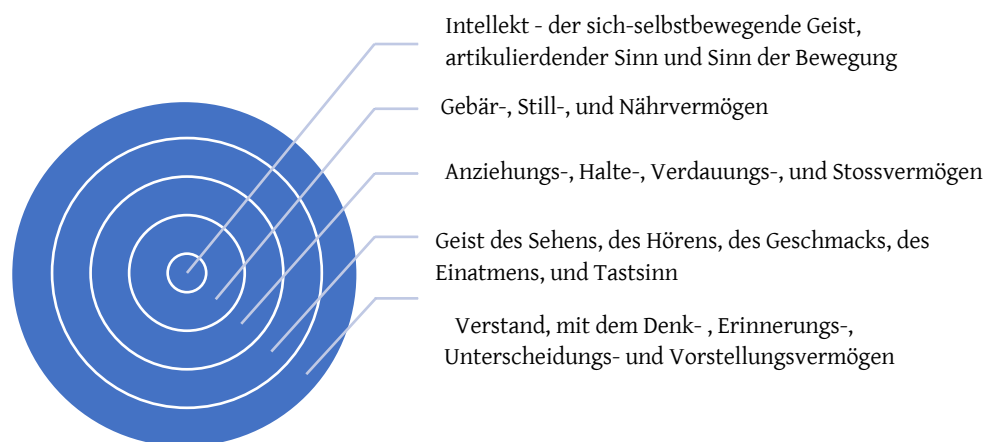


Abb. 4: Die einzelnen seelischen Vermögen

2.3 SPRACHLICHE MITTEL DER FÜHRENDEN

Saʿadyah entwirft also seinen ethischen Entwurf zweigleisig. Zum einen zielt er auf das Individuum und zum anderen auf die Gemeinschaft und bezieht dabei die politische Ebene und Zielführung ein. Sein ethisches Denken geht wohl mit Aristoteles' Erwartung an die Bildung und das Wissen der politischen Führung über die menschliche Seele mehrheitlich einig: Mit ihm stimmt er überein, dass die Seele einen rationalen und nicht rationalen Seelenteil hat. Außerdem unterteilt Aristoteles den nicht rationalen Seelenteil. Einem Teil wird die Ernährungsweise und das Wachstum zugeschrieben und ist nicht dem rationalen Seelenteil zugänglich. Dem entgegengesetzt steht der andere Teil möglicherweise im Konflikt mit dem rationalen Seelenteil, und soll mittels Lob und Tadel zum Gehorsam gegenüber dem rationalen Teil erzogen werden. Als Illustration führt Aristoteles den Gehorsam gegenüber dem Vater an, worauf im Rahmen des *a fortiori*-Arguments zurückzukommen ist. Auch wenn Saʿadyah nicht die gewohnte aristotelische Terminologie und Begrifflichkeit für die ethischen und dianoetischen Tugenden anführt, die es auszubilden gilt, unterscheidet er ebenso deutlich zwischen der Ausbildung von Charakterzügen und mentalen Fähigkeiten. Sie umfassen für ihn ebenso Weisheit, Auffassungsgabe und Klugheit (*phronēsis*).⁶⁴⁴ Klugheit bestimmt Saʿadyah allerdings nicht im Sinne einer gewonnenen und reflektierten Erfahrung, sondern in der Bedeutung des Scharfsinns oder der Geistesgegenwärtigkeit und eines geistigen Erwachens, wie gezeigt wurde. Bezüglich der Charaktereigenschaften sind ferner nach Aristoteles die ethischen Tugenden die lobenswerten Verhaltensweisen, wie die Großzügigkeit oder die Besonnenheit. Demnach wird der Charakter gelobt, wenn jemand klug ist. Lob und Tadel sind also keine Kategorien des Glücks, vielmehr führen sie zum Glück oder zum Unglück. Diese kurze Ausführung der aristotelischen Ethik ist relevant, da sie zentrale Konzepte der aristotelischen Ethik anspricht, welche Saʿadyahs Ethik ebenso in den

⁶⁴⁴ Vgl. *Nikomachische Ethik*, VI.

Mittepunkt rückt, auch wenn er sich mit bestimmten Akzenten abgrenzt.

Zu Beginn ist der Begriff der Weisheit zu nennen. Saʿadyah differenziert Weisheit (*ḥikma*) in mehrerlei Hinsicht. Wichtig ist, dass er nicht alle Weisheit für den Menschen als zugänglich betrachtet. Überdies weitet er die Anwendbarkeit werthaften Handelns, deutlicher als Aristoteles auf weitere mentale Aktivitäten aus. Dazu zählt er das Verfassen und das Redigieren von Schriften.⁶⁴⁵ Außerdem qualifiziert er die geschriebene, die gesprochene und die gedachte Sprache mit Lob und Tadel. Dabei grenzt er werthafte Tätigkeiten von der Art der Weisheit ab, die den Menschen nicht zugänglich ist. Dazu zählt er das Wissen um die Essenz, respektive die Wirklichkeit der natürlichen Elemente, und das Wissen um die göttliche Schöpfung, also die Erschaffung der Dinge und ihre Existenz:

Und die Existenz (*wuḡūd*) der Dinge befindet sich im Zehnten [Typus der Sprache] selbst, welcher der Typus ist, der keinen Anteil an diesen Klassifikationen (*al-aqsām*) hat, da dieser nicht durch die gute Wahl (*al-iḥtiyār*) bestimmt ist.⁶⁴⁶

Die Sorge des Menschen betrifft also die geschriebene, die gesprochene und die gedachte Sprache, die ihn persönlich und als Führungsperson auszeichnen kann und sollte, wie bereits oben in der Besprechung des *nuṭq* als Artikulationsvermögen aufgezeigt wurde. Die Führungsperson ist in doppelter Hinsicht sprachlich gefordert: im Ausdruck ihres persönlich gebildeten und moralischen Zustands und gegenüber den Personen, die sie beabsichtigt zu unterweisen, belehren oder überhaupt zu führen.⁶⁴⁷

Die Hinweise im *Kitāb ṭalab al-ḥikma* auf die *Topik*, sprechen dafür, dass Saʿadyah wusste, die aristotelische Schrift für seine Ziele zu verwenden. Er nennt die Dialektik (*ḡadal*) als eine von vier Künsten, neben der Herrschaft, Ökonomie und Medizin, welche er als

⁶⁴⁵ Vgl. *Ḥikma*, 81-84. Saʿadyah führt in seinem Kommentar zu den Versen 9, 13-18 die Arbeit der Gelehrten an der Überlieferung, einschließlich der schriftlichen, aus. Zwei Sätze später schliesst Saʿadyah den ersten Teil der Sprüche, respektive seines Kommentars ab und schickt voraus, dass der zweite Teil einzelne Sprüche oder Beispiele (*amṭāl*) und moralische Lehrsätze (*adāb*) enthält, vgl. *Ḥikma*, 84.

⁶⁴⁶ *Ḥikma*, 198-199.

⁶⁴⁷ vgl. *Ḥikma*, 84. Saʿadyah bemerkt, dass der Gebildete sich um seiner selbst willen bildet, daher zolle er seinem Lehrer weder Gunst noch Missgunst.

Vergleich zum religiösen Wissen anführt, um letztere zu erklären. Dies erachtet er als legitim.⁶⁴⁸ Denn die Menschen stritten über bestimmte Themen, wie die natürliche Konstitution, welche eingepflanzt sei (*ḡurūs*), und das intellektuelle Instrumentarium (*al-ālāt*). Mit diesem Instrumentarium meint er möglicherweise die mentalen Seelenkräfte, deren sich der Intellekt bedient. So sei die Dialektik eine Kunst, die das Denken der Beteiligten fördere und ihnen neue wissenschaftliche Kategorien vermittle. Die Sitzungen der spekulativen Diskurse (*maḡālīs*) „in unser Zeit“, so Sa‘adyah, liefen jedoch vielmehr darauf hinaus, die Teilnehmer zu bezwingen, als das Wissen zu erweitern und Neues aufzufinden.⁶⁴⁹

Der öffentliche Diskurs ist also für Sa‘adyah ein Ort des Lernens, wo die eigene und allgemeine wissenschaftliche Bildung der Gelehrten vorangetrieben werden könnte, indem neues Wissen zugänglich gemacht würde. Wohl in diesem Sinne bestimmt er dann das Überzeugen als das auszeichnende Merkmal für die mit der Sprache verbundenen Disziplinen, nämlich der Dialektik, der Rhetorik und der Poetik.⁶⁵⁰

2.3.1 RHETORISCHE UND POETISCHE KUNST DES ÜBERZEUGENS

Die Sprache im Allgemeinen und der sprachliche Ausdruck im Besonderen stehen mit im Zentrum von Sa‘adyahs Sprüche-Kommentar, dem *Kitāb ṭalab al-ḥikma*. Denn die Suche nach der Weisheit orientiert sich nicht nur, aber entscheidend daran, die menschlichen Sprache zu beherrschen, nämlich artikulieren zu können. Das gilt für denjenigen, dessen Ziel ein sittliches Leben mit einem Verdienst aus einem praktischen Beruf ist, und für denjenigen, der sich darüber hinaus in den Wissenschaften weiterbildet.⁶⁵¹

Zu Beginn dieser Wege sieht Sa‘adyah, wie Aristoteles, das Staunen über die Welt, und damit den Trieb oder Anreiz, diese zu verstehen, es artikulieren zu können, um ferner andere belehren zu können. Für Sa‘adyah müsste korrekterweise wohl vom Staunen über die Welt

⁶⁴⁸ Vgl. *Ḥikma*, 33.

⁶⁴⁹ Vgl. *Ḥikma*, 223.

⁶⁵⁰ Vgl. *Rhetorik*, 1377b25-1378a 20.

⁶⁵¹ Vgl. *Ḥikma*, 152-153.

als Schöpfung gesprochen werden. Dass aber Aristoteles in diesem Rahmen von der Freiheit des Menschen als Bedingung für das Verstehen der letzten Dinge und ihrer Prinzipien spricht und die Grenzen menschlicher Erkenntnis abwägt,⁶⁵² ist für Saʿadyahs normatives Denken insgesamt von Belang. Denn die Fragen, die nicht gestellt werden dürfen, über das *Wie* der Schöpfung, der Dispositionen der natürlichen Elemente und der „Essenz“ des Göttlichen und das statthafte Reden darüber, zeichnen die persönliche Führung des Einzelnen aus. Jener bildet sich um seiner selbst willen mit dem Erkenntnissen aus den Wissenschaften. Doch Saʿadyah versteht das Staunen grundsätzlicher, wenn auch im Zusammenhang metaphysischer Fragen. Dabei ist für ihn die Freiheit des Menschen zentral, um die darauffolgende Erkenntnis zu erlangen. So führt er zum Abschluss seines Arguments gegen eine deterministische Begründung von menschlichen Handlungen aufgrund göttlicher Allmacht (*ḡabr*) drei Elemente an: das Staunen (*iʿḡāb*), die Festigung (*iṭbāt*) und die Klassifikation des Wissens (*qism*).⁶⁵³ Er meint, diese Elemente in der biblischen Schrift vorzufinden. Saʿadyah scheint seine Überlegungen über den Erkenntnisprozess auf drei Prinzipien⁶⁵⁴ zu reduzieren, um sie durch prophetische Beweise in zumindest allgemein akzeptiertes, oder sogar in gesichertes Wissen zu überführen. Im Gegensatz zum deterministischen Gedanken, der den Willen Gottes als treibende Kraft der Handlung bestimmt, meint er wohl mit dem Staunen des Menschen, dass dieser selbst den Anstoß zum Lernen gibt. Das Lernen oder der Wissensdrang versetzt den Verstand (*ḥāṭir*) in Unruhe und also in Bewegung.⁶⁵⁵ Die Festigung ist das zweite Prinzip des Erkenntnisprozesses, indem die sinnlich wahrgenommenen Wissensgehalte den inneren intellektuellen Wissensgehalten gegenübergestellt werden. Darauf folgt die analytische Arbeit. Saʿadyah abstrahiert dort die biblischen Bezüge. Samuel Rosenthal schlägt vor, diese Textstelle rhetorisch zu lesen.⁶⁵⁶ Dann

⁶⁵² Metaphysik, 982b.

⁶⁵³ *Amānāt*, 153.

⁶⁵⁴ Vgl. Platon, *Theaitetos* 155c-d; *Metaphysik* I, 2, 982b4-983a 21.

⁶⁵⁵ Platon stellt in diesem Dialog die Erkenntnis in Relation zu gegensätzlichen Formen der Bewegung.

⁶⁵⁶ Vgl. *Beliefs*, 189-190.

drängt sich jedoch die Frage auf, ob die biblischen Verse zum Mittel des philosophischen Denkens werden. Saʿadyahs Argument scheint diesem Einwand nichts entgegenzusetzen, denn die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen und sein Drang zur Erkenntnis werden vorausgesetzt.

Ferner geht Saʿadyah davon aus, dass die biblischen Schriften allen Menschen zugänglich sind, die über gesunde mentale Fähigkeiten, dank des angeborenen Intellekts verfügen. Auch betont er, dass die prophetische Rede der religiösen Umkehr und der sittlichen Einsicht diene. Entsprechend kann dieser Abschnitt aus den *Amānāt* auf drei Abstraktionsebenen gedacht werden, welche Saʿadyah impliziert: (1.) einer philosophisch abstrahierten und (2.) einer sprachlich – hermeneutischen und (3.) der Ebene einer prophetischen Rede.

1. Staunen	Festigung	Klassifikation
2. Frage	Antwort	Versprechen/Mahnung
3. Habe ich etwa Gefallen am Tod eines Frevlers? ⁶⁵⁷	Ich habe doch kein Gefallen am Tod dessen, der sterben muss ⁶⁵⁸	Sprich zu ihnen: So wahr ich <i>lebe</i> , Spruch Gottes des HERRN, <i>ich habe kein Gefallen am Tod des [Frevlers(°)]</i> ⁶⁵⁹

Die Abstraktion kommt am deutlichsten in der prophetischen Übersetzungsleistung der göttlichen Rede zum Ausdruck. Dem Staunen des Menschen wird die durch den Propheten übersetzte göttliche Frage gegenübergestellt und der Festigung des menschlichen Wissens die göttliche Antwort, die auch als Bestätigung des menschlichen Wissens zu verstehen ist. Und schließlich wird daraus die „Mahnung“ formuliert, nämlich die Gegenüberstellung des „Versprechens“ als Teilhabe am göttlichen Leben und der „Mahnung“ des Todes an den Frevler, die als zwei zu unterscheidende Klassifikationen religiösen Wissens aber auch der

⁶⁵⁷ Hesekiel, 18,23.

⁶⁵⁸ Hesekiel, 18,32

⁶⁵⁹ Ebd., 33,11.

Ontologie gefasst werden können. Die letzte Ebene gäbe die göttliche Intention wieder, also die Wahl des Menschen, Gott zu gefallen oder eben nicht. Anders gesagt: Der Mensch hat die Möglichkeit, sich für das Leben und gegen den Tod zu entscheiden. Dies bedarf schließlich der eigenen Reflexion oder der Übersetzungsarbeit anderer. Damit kommen wir zurück zum Begriff der Überzeugung, die häufig mit eben einer Übersetzungsarbeit einhergeht.

Für die Kunst der Rhetorik ist der Gedanke der Übersetzung wichtig. Das gilt für normative, politische und medizinische Vorstellungen, die auf einem bestimmten Wissen aufbauen und weitergegeben werden sollen. Denn auch für Sa‘adyah ist die Frage wichtig, wie man eine Menge oder Gemeinschaft dazu bringt, einen anderen Weg einzuschlagen, oder den Einzelnen dazu bewegt, sich für eine bestimmte Denk- und Handlungsweise zu entscheiden. Zu Beginn dieser Arbeit wurde diese Frage mit einem Zitat aus Sa‘adyahs Sprüche-Kommentar gestellt, nämlich wie es zu bewerkstelligen sei, dass das natürlich disponierte Lebewesen, gemeint ist der Mensch, diszipliniertes und reflektiertes oder bedachtes Handeln wählt. Ein Teil der Antwort wurde im letzten Kapitel mit den Ausführungen zu Sa‘adyahs Verständnis von verschiedenen seelischen Kräften gegeben. Bevor die Antwort ausgebaut wird, soll hier kurz darauf eingegangen werden, wie Aristoteles das Problem für die gesellschaftliche Ebene formuliert. Die wissenschaftlichen Argumente seien jedenfalls nicht der richtige Weg, um gewisse Menschen zu überzeugen, selbst dann nicht, wenn sie über Wissen verfügen, vielmehr müssten die Argumente auf Gemeinplätzen aufbauen, die bekannt sind.

Ferner ist es bei manchen Leuten nicht einmal dann, wenn wir das gründlichste Wissen hätten, leicht, aus diesem Wissen schöpfend sie durch eine Rede zu überzeugen. Denn die wissenschaftliche Belehrung ist ein systematischer Vortrag, das ist aber unmöglich, vielmehr muss man Beweise und Argumente aus Gemeinplätzen wählen⁶⁶⁰

„Die Leute müssen dort abgeholt werden, wo sie stehen“, würde man heute sagen. Dies bedarf aber auch des Wissens darum, wo sie stehen. Dem scheint Aristoteles mit den

⁶⁶⁰ *Rhetorik*, 1355a23-26.

„Gemeinplätzen“, respektive mit den allgemein akzeptierten Ansichten,⁶⁶¹ Ausdruck zu geben und demnach als verbindendes Element der Übersetzung zu dienen.⁶⁶² Auch Sa‘adyah scheint das Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Perspektive und den „Gemeinplätzen“ in diesem kurzen Abschnitt zu implizieren. Die aufgeworfene Frage nach der menschlichen Handlungs- und Entscheidungsfreiheit, hätte aus wissenschaftlich-philosophischer Perspektive einer ausführlicheren Diskussion bedurft.⁶⁶³ Der Gemeinplatz oder die allgemein akzeptierte Ansicht, die Sa‘adyah hier für das Argument der Entscheidungsfreiheit wählt, entpuppt sich als eine existenzielle Frage anhand Grundkategorien der erschaffenen Welt. Dazu gehören das Bewusstsein um die Endlichkeit der menschlichen Existenz und im Gegensatz dazu das göttliche ewige Leben. Die durch den Propheten vermittelte göttliche Rede weist den Tod des Frevlers in Anbetracht des göttlichen Lebens zurück. Der sich daraus ergebende Schluss hieße, dass die göttliche Freude eben demjenigen gilt, der sich für das Leben respektive für die göttliche Intention *frei* entscheidet. Daher kann dieser Abschnitt auch als Sa‘adyahs rhetorische Argumentation und zugleich Belehrung im Sinne eines Anstoßes zum Denken verstanden werden.

So setzt Sa‘adyahs Zeitgenosse al-Fārābī sein Verständnis der *Rhetorik* (*al-ḥaṭāba*) explizit in Verbindung mit der theoretischen Belehrung (*ta‘līm*) und der damit einhergehenden Erkenntnis.⁶⁶⁴ Er spricht die intendierte Ausbildung der noetischen Tugenden an, wobei er jedoch eher die Akzeptanz demonstrativen Wissens durch rhetorische Überzeugungskunst meint als ein demonstratives Verfahren, das zu „wirklich“ gesichertem Wissen führt. Während aber nach al-Fārābī *ta‘līm* die Methode ist, um die theoretischen Tugenden auszubilden, sei *ta’dīb*, also die Disziplinierung oder Erziehung, das Mittel, die charakterlichen Tugenden und die praktischen Künste auszubilden.

Die wissenschaftliche Belehrung (*ta‘līm*) ist das Hervorbringen der theoretischen Tugenden (*iḥṣāda al-faḍā’il an-naẓariya*) in den Gemeinschaften (*al-umam*) und den Städten

⁶⁶¹ *Rhetorik*, 1355a23-26.

⁶⁶² *Topik*, 101a 32-35.

⁶⁶³ Darauf verzichtet er in den *Amānāt* an mehreren Stellen explizit, zum Beispiel vgl. *Amānāt*, 81-82. Siehe oben S.77 dieser Arbeit.

⁶⁶⁴ Vgl. Black, “Rhetoric” and “Poetics” in Medieval Arabic Philosophy, 104.

(*al-mudun*). Die Disziplinierung (*ta'dīb*) ist die Methode (*al-ṭarīq*), um in den Gemeinschaften (*al-umam*) die charakterlichen Tugenden (*al-faḍā'il al-ḥulqīya*) und die praktischen Künste hervorzubringen.⁶⁶⁵

Jedenfalls wird mit dem letzten Zitat deutlich, dass nach al-Fārābī *ta'lim* und *ta'dīb* verschiedene Ziele und Adressaten anvisiert. Dass al-Fārābī mit der Initiierung der dianoetischen und noetischen Tugenden auch den Prozess der Gewöhnung, respektive die Ausbildung eines Habitus im Blick hat, dem Sa'adyah ebenso Beachtung schenkt, wird im vierten Kapitel erörtert. An anderer Stelle präzisiert al-Fārābī das sprachliche Mittel für die Erziehung mit der Ansprache. Diese kann als Predigt oder als prophetischen Rede verstanden werden:

Die Ethische (*al-aḥlāqīya*), gemeint ist die Ansprache (*al-muḥāṭiba*), ist *a fortiori* (*aḥrā 'an*) als Disziplinierung (*ta'dīb*) denn als Belehrung (*ta'lim*) zu bezeichnen.⁶⁶⁶

Al-Fārābīs Argument für die Abgrenzung der Erziehung von der Belehrung ist eindrücklich. Er wendet hier das rhetorische Mittel eines *a fortiori*-Schlusses (*aḥrā 'an*), das ausdrücklich in der aristotelischen *Rhetorik* thematisiert wird. Dem ähnlich macht Sa'adyah den *a fortiori*-Schluss für die Etablierung von Prämissen für seine Ethik stark, wie im nächsten Unterkapitel gezeigt wird. Ein anderer wichtiger Aspekt im Zusammenhang mit der Initiierung von dianoetischen und noetischen Tugenden ist der Prozess der Gewöhnung, respektive die Ausbildung eines Habitus. Diesen thematisiert al-Fārābī in verschiedenen Schriften⁶⁶⁷ und Sa'adyah bringt ihn im *Ḥikma* pointiert vor, was im vierten Kapitel erörtert wird.

Wie al-Fārābī unterscheidet Sa'adyah die beiden Konzepte *ta'lim* und *ta'dīb*, nämlich in seinem *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*. Den Begriff *ta'dīb* und damit den der sittlichen Bildung (*adab*), fasst Sa'adyah in einem weiteren Sinne als al-Fārābī. Das Ziel der Belehrung, also des Wissens (*al-'ilm*), sei der nobelste Schatz und die sittliche Bildung (*al-adab*) der ausgezeichnetste

⁶⁶⁵ Lexicon I, 6; *Taḥṣīl as-sa'āda*, 165.

⁶⁶⁶ Lexicon I, 6 (verweist auf *Burhān*, 78,16).

⁶⁶⁷ Ein Beispiel: „Belehrung (*ta'lim*) kann auf jede Tätigkeit (*fi'l*) des Menschen zutreffen, durch die er beabsichtigt, den anderen etwas zu lehren (*'allama bihi*) oder durch die der andere mittels der Gewohnheit einen Habitus (*malaka i'tiyādīya*) erlangt, von wo eine Tätigkeit entspringt,“ Lexicon I, 289 (verweist auf *Burhān*, 77,8).

Proviand.⁶⁶⁸ Dabei hat Saʿadyah wohl die Ausrichtung auf das ewige Leben im Sinn, als das von ihm antizipierte Ziel des Menschen. Jedenfalls versteht er die Sorge um diesen „Proviand“ als lebenslange Aufgabe. Dazu legt er andernorts in aller Kürze dar, wie er das Konzept der Disziplinierung oder sittlichen Erziehung (*taʿdīb*) auf verschiedenen epistemischen Ebenen verstanden haben möchte. Abhängig vom Grad der Unwissenheit und dem Wissensbereich, wäre die Disziplinierung mit Milde oder Härte zu vollziehen. Der Meister (*ustād*) führe sie mittels einer Kunst (*ṣanʿa*) aus, der Weise mittels des Wissens (*ʿilm*) und Allah mittels der Gebote und Verbote.⁶⁶⁹ Die sittliche Disziplinierung tangiert also alle Lebensbereiche und epistemischen Bereiche: sei es bei der Praktizierung der beruflichen oder technischen Künste, der Gewinnung von wissenschaftlichen Erkenntnissen oder schließlich religiöser Praktiken, wobei die göttlichen Ge- und Verbote die Mittel zur Disziplinierung sind.

Darüber hinaus, bedenkt Saʿadyah die Personen, die zur moralischen Ausbildung anderer einen Antrieb verspüren sollten. Sei es der Vater, der diesem Impuls folgt, oder aber der Gelehrte. Jeder Wissende (*ʿālim*) sei dazu angehalten, dem Impuls zu folgen (*yahūtṭu*), um Menschen zu unterrichten respektive ihnen die Augen zu öffnen (*tabṣīr an-nās*) und sie rechtzuleiten (*arṣada*).⁶⁷⁰ Diese Aussage beschließt das neunte Kapitel der *Amānāt*, bevor Saʿadyah im zehnten Kapitel die erwähnten dreizehn Lebensprinzipien erörtert. Auch im *Ḥikma* nimmt Saʿadyah den Gedanken des lehrenden oder pädagogischen Antriebs auf. Mit der dritten Bedingung, um die Weisheit zu erlangen, postuliert er das Auffinden „einer hellsichtigen Position“. Damit vertauscht Saʿadyah die Perspektiven. Während er in den *Amānāt* den Appell der Unterweisung an die Gebildeten ausrichtet, adressiert er im *Ḥikma* den Suchenden der Weisheit, der diesen hellsichtigen Weisen aufspüren soll. Seine Terminologie

⁶⁶⁸ Vgl. *Ḥikma*, 67-68: Hier verwendet er die Pupille als den Ausgangspunkt für den Geist des Sehens als ein Gleichnis. Saʿadyah meint offensichtlich, dass das Wissen ohne sittliche Bildung und umgekehrt nicht möglich ist, sie bedingen einander. Saʿadyah versteht also die ethische Bildung nicht nur als Propädeutikum, sondern als ständige Begleitung des Lebens, die es zu erhalten gilt.

⁶⁶⁹ Vgl. *Ḥikma*, 209.

⁶⁷⁰ *Amānāt*, 280.

korrespondiert dazu. Dem Getriebenwerden (*yaḥuttu* - ist getrieben) in den *Amānāt* steht das Sich-Erheben oder das Erwachen (*an-nahḍa*) im *Ḥikma* gegenüber. Saʿadyah findet also zum Problem der Belehrung und Rechtleitung in den *Amtāl* seine literarische Quelle, und außerdem ein methodisches Vorgehen:

Als ich also diese Gleichnisse, die zur Redeweise des Weisen zählen, betrachtete, befand ich sie als äußerst exakt und präzise, denn wir, die Schar der Geschöpfe, finden in unserem Vermögen nur das, was der Weise in uns machte, sodass wir uns Buchstaben aneignen müssen, mittels derer wir sprechen. Und für jeden Buchstaben bringen wir ein Zeichen der Schrift hervor, sodass wir unsere Gedanken und Ereignisse bewahren, die wir benötigen, um von ihnen zu wissen. *A fortiori* (*bi-l-ḥarī*) muss es in seiner Weisheit liegen, dass er das Gesamte unserer Werke weder mit einer Schrift noch mit einer Liste bewahrt. Dieses ist nur der Schrift ähnlich, und seitens seiner Verordnung nah zu unserer Auffassungsgabe, was wir bereits erklärten.⁶⁷¹

Die *Amtāl* sind also eine Art der Redeweise des Weisen, demjenigen, der das Wissen vermittelt. Doch bergen diese nicht nur positive oder negative Beispiele oder Gleichnisse für das erwünschte Verhalten und Handeln, sondern auch andere Formen der Weisheit, sogar Ge- und Verbote, die Saʿadyah eigentlich dem Schöpfer als Mittel der Disziplinierung zuschreibt.

In dem Sinne und im Anschluss an Saʿadyahs *a fortiori*-Folgerung, dass der Schöpfer um die Werke der Menschheit weiß und sie sogar bewahrt, müssen auch führende Personen über den Zustand ihres Gegenübers wissen. Außerdem muss er über die Kenntnis der rhetorischen Rede verfügen, damit sie, diese lenken können, sei es durch Freundlichkeit, Rohheit, Angst oder das Wecken von Leidenschaft. So nehme zum Beispiel jedes Gebot die natürliche Disposition und Konstitution des Menschen in Rechnung.⁶⁷² Ein eindrückliches Beispiel gibt Saʿadyah zu einem Urteilsspruch, der auf die affektive Disposition des Adressaten ausgerichtet ist.

Seine Rede „Lippen küsst“ ist ein Urteilsspruch. Er sagte: Das Wort von demjenigen, der die Wahrheit sagt, muss seinen Hörer in brennenden Schmerz versetzen wie einer, der den Mund seiner Geliebten küsst. Und es ist nicht so, wie ein Teil der Allgemeinheit sich

⁶⁷¹ *Amānāt*, 166-167.

⁶⁷² *Ḥikma*, 150. Auch hier folgt Saʿadyah der *Nikomachischen Ethik*.

vorstellt, dass die Interpretation von „küsst“ ist, dass einer, der das Richtige sagt, auf den Mund geküsst werden soll. Denn er sagt nicht „Lippen geküsst“, vielmehr sagt er „küsst“. Er ist derjenige, der den Mund des Verurteilten küsst, indem er mit Liebenswürdigkeit vorgibt, ihn vor dem Unrecht zu retten.⁶⁷³

Der Redner muss also nicht nur über die Stimmung oder affektive Disposition seines Gegenübers wissen, sondern auch, in welcher Art und Weise auf sie eingewirkt werden kann, um die gewünschte Verhaltensänderung herbeizuführen. An anderer Stelle demaskiert er jedoch die wohl eher unlautere Absicht eines Redners, der die aktuelle psychologische Disposition des Gegenübers für seine Zwecke auszuloten versucht.⁶⁷⁴ Saʿadyahs beobachtende Haltung in dem Kommentar wirft Licht auf den moralischen Status des Redners, der seinen Gegenüber in ein möglicherweise entlarvendes Gespräch verwickelt. Damit demonstriert er sein Verständnis der mentalen und intellektuellen Möglichkeiten des Menschen, der diese Fähigkeiten und damit auch sein sprachliches Handeln in moralisch wertvoller oder in unmoralischer Absicht verwenden kann.

2.3.1.2 *BI-L-AḤRĀ*-KONKLUSIONEN⁶⁷⁵

Saʿadyahs *bi-l-aḥrā*-Konklusionen sind für seine Ethik grundlegend. Er bedient sich ihnen, um Prinzipien für seinen ethischen Entwurf zu etablieren. Joshua Blau⁶⁷⁶ präsentiert die entsprechende Terminologie und lokalisiert verschiedene Stellen in Saʿadyahs Schriften und verweist auf andere Autoren.⁶⁷⁷ Neuere Forschung bestätigt zwar das Vorkommen der *a fortiori* Argumentation in Saʿadyahs Werk, dementiert aber dessen Anwendung außerhalb des Rechts: „All these examples are in fact legal in content; he does not actually give any with

⁶⁷³ *Ḥikma*, 190-191.

⁶⁷⁴ Vgl. *Ḥikma*, 150-151.

⁶⁷⁵ Das Kapitel ist die Ausarbeitung meines Vortrages „*bi-l-aḥrā* Conclusions in Saʿadyah’s *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*“ am 19. Juni 2019 am Israel Institute for Advanced Studies, Givʿat Ram - Hebrew University, im Rahmen der Forschungsgruppe „The Reception and Impact of the Aristotelian Logic in Medieval Jewish Culture“. An dieser Stelle möchte ich mich bei allen TeilnehmerInnen für ihre wertvollen Inputs bedanken, die in diese Arbeit eingeflossen sind.

⁶⁷⁶ Joshua Blau, *A Dictionary of Mediaeval Judaeo-Arabic Texts*, Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 2006, 121-122.

⁶⁷⁷ Ebd.

non-legal content, but simply repeats (....) as if he could not think of any offhand that non-legal content is possible.”⁶⁷⁸ Entgegen dieser Position, muss angeführt werden, dass Sa‘adyah den *a fortiori*-Analogieschluss für die Begründung seiner moralphilosophischen und damit für seine erkenntnistheoretischen Positionen heranzieht. Dies gilt zumindest für seine religionsphilosophische Schrift *Kitāb al-Amānāt wa-l-i‘tiqādāt* und sein *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*. Hany Azazy beschreibt eine arabisch-sprachige Adaptation des *a fortiori*-Arguments, und stellt diese zur aristotelischen Rhetorik heraus,⁶⁷⁹ wie sie wohl über ihre spätantiken Kommentatoren⁶⁸⁰ und über rabbinische Quellen aus dem Jemen⁶⁸¹ wie auch über Übersetzungen (auch in mündlicher Form) in die arabische Tradition gefunden hat.⁶⁸² Wegen der terminologischen Varianz kann hier nicht bestimmt werden, ob diese Linie der arabisch-aristotelischen *Rhetorik* vom *a fortiori*-Schluss Einfluss auf Sa‘adyah Werk ausübte.⁶⁸³

⁶⁷⁸ Sion, *A Fortiori Logic*, 111.

⁶⁷⁹ Azazy, „The Genesis of Arabic Logical Activities“; Edward Young erwähnt rhetorische Argumentationen, gibt aber keine Belege zur *Rhetorik*, sondern zur *Topik*, vgl. ders., *The dialectical forge* (2017). Azazy kritisiert, dass die Aufnahme und Entwicklung des *a fortiori*-Arguments durch die arabische Rezeption der aristotelischen *Topik* zu erklären sei, vgl. ders., „The Genesis of Arabic Logical Activities“, 65-95; Editionen der arabischen Übersetzung der aristotelischen *Rhetorik*: 1.) Aristoteles und ‘Abd-al-raḥmān Badawī, *Al-Ḥiṭāba*, al-Kuwayt: Wakālat al-Maṭbū‘āt, 1979. 2.) Aristoteles und Malcolm C. Lyons. *Aristotle's Ars Rhetorica*. 2 Bde., Cambridge: E. & E. Plumridge Ltd., 1982, (hierfolgend *Rhetorica*); letztere wurde für diese Arbeit verwendet. In der Forschung ist der Zeitpunkt der ersten arabischen Übersetzung der aristotelischen *Rhetorik* umstritten. Der kritische Punkt ist, ob sie vor oder nach aš-Šāfi‘is (150/767-204/820) Lebenszeit übersetzt wurde oder den Übersetzungstätigkeiten um Umar I. (gest. 644) oder der Übersetzungsbewegung um al-Kindi (gest. 252/866(?)) zugerechnet werden soll. Azazy vertritt die erste Position, vgl. ders., „The Genesis of Arabic Logical Activities“, 93. Auch Cristina D’Ancona erwähnt, dass die arabische Fassung der aristotelischen *Rhetorik* von Ibn al-Samh (d. 1027) auf das 8. Jahrhundert zurückgeht, vgl. dies., „Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy“, *Stanford*, Archiv Edition, Herbst 2019. D’Ancona bezieht sich auf M. Aouad, „La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe“, in: Richard Goulet (Hg.), *Dictionnaire des Philosophes Antique I*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1989, 455–72.

⁶⁸⁰ Benedikt Strobel diskutiert die Lesart des Ammonios, dass Aristoteles in *De Anima*, mit einem *a fortiori*-Argument die Rolle der Phantasmen für das Denken beschränke. Dennoch argumentiert Ammonios, dass das praktische Denken, also die Bewertung von gut und schlecht im Zusammenhang mit partikularen Zuständen oder Situationen, der Phantasmen bedarf, vgl. ders., *Die Kunst Der Philosophischen Exegese bei den Spätantiken Platon- und Aristoteles-Kommentatoren*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.

⁶⁸¹ Azazy, „The Genesis of Arabic Logical Activities“.

⁶⁸² Azazy, „The Genesis of Arabic Logical Activities“, 66-76, 84-86.

⁶⁸³ Es ist wahrscheinlich, dass Sa‘adyah auch auf syrische Literatur zurückgriff, vgl. Haggai Ben-Shammai, „From Rabbinic Homilies to Geonic Doctrinal Exegesis. The Story of the Witch of En Dor as a Test Case“, 163–98; Schwarb, „Uṣūl al-fiqh im jüdischen *kalām* des 10. und 11. Jahrhunderts“, 82-84.

Insbesondere im *Ṭalab al-ḥikma* präsentiert Saʿadyah die *a fortiori*-Argumente, die hier entsprechend der arabischen Terminologie *bi-l-aḥrā*-Argumente genannt werden. Gemäß der geläufigen lateinischen Terminologie gehören sie zu den Varianten des *a fortiori*, also des „Analogieschlusses vom Stärkeren her“. Das ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert. Denn einerseits hätte er auf die rabbinischen Traditionen des *a fortiori*, dem *qal wahomer*⁶⁸⁴ (vom Leichterem auf das Stärkere), zurückgreifen können, was im Bereich seiner Schriftauslegung auch sichtbar ist,⁶⁸⁵ jedoch nicht im rechtshermeneutischen Sinn für eine auch aktuelle Rechtsfindung.⁶⁸⁶ Vielmehr versteht er die dreizehn Prinzipien der rabbinischen Rechtshermeneutik, dem auch der Analogieschluss *qal wahomer* zuzurechnen ist, als methodisches Werkzeug, die normativen Vorschriften der schriftlichen (Tora) mit den der mündlichen Überlieferung (Talmud) in Beziehung zu setzen.⁶⁸⁷ Dieses plausibilisiert die Annahme, dass Saʿadyah, mit den genannten *bi-l-aḥrā*-Argumentationen, seine ethischen Positionen etabliert oder erhärtet. Damit zieht er wiederum naturphilosophische und metaphysische Prinzipien heran, die er dann als Teile der Prämissen, zusammen mit den aus den *bi-l-aḥrā* gewonnenen Konklusionen, zur Begründung seiner Ethik heranzieht.

Dennoch bewegt sich Saʿadyahs Ansatz zwischen einer Kritik am intellektuell praktizierenden Vermögen des Menschen als unabhängigem Mittel der Erkenntnis und der unbestrittenen Notwendigkeit des intellektuellen Vermögens für diese Erkenntnis. Die Logik, heißt das logische Denken, sei unabdingbar für die Erkenntnis im Allgemeinen und die des tradierten Normativs im Besonderen, so Saʿadyah. Denn die natürliche Disposition und die Konstitution des Menschen mit seinen daraus resultierenden intellektuellen Fähigkeiten, die

⁶⁸⁴ François-Xavier Licari, *An Introduction to Jewish Law*, Cambridge University Press, 2019, 112-113. Darunter seien sowohl der Schluss vom Kleineren auf das Größere (*a minori ad majus*) als auch vom Größeren auf das Kleinere (*a majori ad minus*) zu verstehen. Der *qal wahomer/a fortiori*-Schluss könne nur für die biblischen Gesetze angewendet werden und nicht a) für die rabbinischen, b) für die mosaischen, c) und weder für eine Strafe d) noch für ein Verbot.

⁶⁸⁵ Sion, *A Fortiori Logic*, 111.

⁶⁸⁶ Aviram Ravitsky, „Saadya Gaon and Maimonides on the Logic and Limits of Legal Inference in Context of the Karaite-Rabbanite Controversy“, in: *History and Philosophy of Logic*, 32: 1, (2011), [29-36] 30.

⁶⁸⁷ Ravitsky, „Saadya Gaon and Maimonides on Logic“, 30.

sich entsprechender methodischer Vorgehensweisen bedienen, müssen den biblischen Schriften und der überlieferten Tradition vorausgehen, wie er kommentiert:

(*Amṭāl*) Weder durch die argumentative Rede allein wird der Gläubige fein gebildet, noch versteht er ohne Logik.

(*Šarḥ*) Dieses ist das Gegenteil der ersten argumentativen Rede.⁶⁸⁸ Er sagte: So wie die Gläubigen die Gehörten [Gesetze] sicherlich nur mit dem, was vom Gesandten in ihren Intellekten ist, begreifen, desgleichen ist sicher, dass mit den Gehörten auch Gesetze, die für gut und schlecht erachtet werden in ihren Intellekten eingepflanzt sind. Da sie nicht allein durch die argumentative Rede fein gebildet werden. Aber wie verstehen sie ohne Logik, Unterscheidungsvermögen und den Intellekt? So ist es notwendig, dass den überlieferten Gesetzen logische Gesetze, das Recht, die Gerechtigkeit, die Unbefangenheit und [die Regel] „liebe den anderen wie dich selbst“ vorausgegangen sind, wie gemäß dem Gleichnis gesagt wird: „Was dir zuwider ist, das tue auch deinem Nächsten nicht“.⁶⁸⁹ Und was du für dich selbst als schlecht erachtest, tu keinem anderen an. Also muss er wieder zur ersten argumentativen Rede zurückkehren, um die behauptete Rede in beste Ordnung zu bringen. Und wenn die beiden Klassifikationen zusammengebracht wurden, ist der Gehorsam vollkommen.⁶⁹⁰

Der Aphorismus, dass die mündliche mit der schriftlichen Überlieferung des göttlichen Gesetzes auch mit der menschlichen Disposition des Intellekts und mit den daraus sich ergebenden intellektuellen Regulativen übereinstimmen muss, ist ein Grundprinzip von Sa‘adyahs Ethik.⁶⁹¹ Er formuliert es an anderen Stellen immer wieder neu, wie auch im letzten Satz seiner Einführung über die fünf von ihm behaupteten Bedingungen, um die Weisheit zu

⁶⁸⁸ Zuvor führt Sa‘adyah aus, dass die rationale Rede (*kalām*) eine von zwei Formen der moralischen Bildung (*adab*) ist.

⁶⁸⁹ Die Umformulierung des biblischen Verses 3. Mose/Wajikra 19,18 als Verneinung wird Hillel dem Älteren zugeschrieben, siehe: http://www.juedisches-recht.de/anf_hillel_text.php, 18.11.2019.

⁶⁹⁰ *Ḥikma*, 241 (29,19).

⁶⁹¹ Der Satz kann für das normative Denken Sa‘adyahs insgesamt gelten; am Ende seines Aufsatzes präsentiert Hany Azyzy ein Argument von as-Šāfi‘ī, welches mittels eines nicht rhetorischen Analogieschlusses (*qiyās*) die göttliche Wirksamkeit für diese Übereinstimmung zwischen dem göttlichen Normativ und der intellektuellen Konstitution des Menschen argumentiert: Das manifeste Zeichen (*‘alāma*) sei, wie die Moschee, ein Hinweis (*dalīl*) auf die Intention des göttlichen Normativ, das mit dem in den Menschen eingepflanzten Intellekt korrespondiere, vgl. ders., *The Genesis of Arabic Logical Activities*, 85. Zuvor stellt der Autor heraus, dass für as-Šāfi‘ī das *a fortiori*-Argument gewichtiger als der Analogieschluss (*qiyās*) gewesen sei, da das rhetorische Argument, das Denken an sich sei (ebd., 84). Ähnlich dem Zitat von Sa‘adyah, bedingen sich also die geschaffene intellektuelle Disposition und die Dinge, die zu erkennen gesetzt sind. Für Sa‘adyah verweisen diese Manifestationen auf das göttliche Gebot, wie oben im Kapitel über die Natur ausgeführt wurde.

erlangen und die Glückseligkeit zu erreichen.⁶⁹² So ist auch das Zitat oben über das Staunen der Menschen, mit diesem Lehrsatz als analytisch-hermeneutischer Prozess zu verstehen. Hier aber verbindet er dieses Diktum explizit mit der Logik (*manṭiq*) oder dem sich artikulierenden systematischen oder auch folgerichtigen Denken und setzt es mit anderen intellektuellen Vermögen wie der Unterscheidungskraft (*tamyīz*) in Relation. So wird auch Saʿadyahs Verwendung des *bi-l-aḥrā*-Schlusses verständlich. Denn während die Adressaten der Gleichnisse (*Amṭāl*) die gesamte Leserschaft auf verschiedenen Bildungsstufen ansprechen können, gelten die rhetorischen Schlüsse, wie das *bi-l-aḥrā*-Argument im Kommentar, einem anderen Lese- und Hörpublikum. Dem Sprüche-Kommentar entsprechend, der sich wahrscheinlich an die Mitglieder der Akademie wandte, sollten diese Analogieschlüsse wohl die rabbinischen Gelehrten und Studenten der Akademien davon überzeugen, dass die Tradition dieses Wissen bereithalte. Auch Führungspositionen zählten wohl zu diesen Personenkreisen, die möglicherweise auch außerhalb der Akademie der Lehrtätigkeit nachgingen.⁶⁹³ Aufgrund dieser unterschiedlichen Ausrichtung erstaunt es nicht, dass die *a fortiori*-Schlüsse in den *Amānāt* nur vereinzelt auftreten. Wenn aber, erscheinen sie treffend als Konklusion zum Ende eines Kapitels oder der gesamten Schrift, wie unten gezeigt wird.

Doch vor der Darstellung von Saʿadyahs Anwendung des *bi-l-aḥrā*-Arguments, soll der Kontext der *bi-l-aḥrā*-Konklusion in Saʿadyahs Texten beschrieben werden, der hier als sein

⁶⁹² Das Überzeugungsmoment des rhetorischen Schlusses drücke al-Fārābī mit dem Terminus *qanāʿa* aus, und dieser meine die wörtliche Bedeutung, nämlich die intellektuelle Zufriedenheit, nach ihrer Aktivität, deren der rhetorische Schluss bedarf. Avicenna drückt den gleichen Gedanken mit *taṣḍīq* (Zustimmung) aus, vgl. dies., „Rhetorics“ and „Poetics“ in *Arabic Philosophy*, 105.

⁶⁹³ Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, Yale University Press, 44-48; Dies könnte ein mögliches Szenario für Saʿadyah in der Rolle des Lehrers wiedergeben: „Then he reads(?) [*qore* (reads) meine lesen, was an dieser Stelle unwahrscheinlich sei] and they are silent, and they know that he has understood their dispute. And when he finishes his reading, he recites and expounds the tractate which each of them recited at home during the winter and explains in the course of his exposition the point which the students have debated. And sometimes he asks them the explanation of laws [der Terminus *halachot* (laws) sei an dieser Stelle weiter zu fassen] [. . .] and expatiates to them on the meaning of each law, until all are clear to them. [. . .] Thus they did all the days of the month“, ebd., 46; Brody und Rosenberg, *Saʿadyah Gaon*, 10.

epistemisches Umfeld bezeichnet werden soll.

Ähnlich wie der Rechtsgelehrte as-Šāfi‘ī (150/767-204/820) verwendet Sa‘adyah das *a fortiori*-Argument für Aussagen im Grenzbereich zwischen der praktischen Philosophie und der Metaphysik. Walter Young schlägt eine epistemische Wende des normativen Denkens zur Lebenszeit des muslimischen Rechtsgelehrten aš-Šāfi‘ī vor, die neu durch die Verwendung von textlichen Beweisstellen aus dem Koran charakterisiert ist. Bei aš-Šāfi‘ī zeigten sich beide Formen des *a fortiori*-Schlusses, vor und nach der postulierten Wende.⁶⁹⁴ Demgegenüber spricht Hany Azazy von einer Geschichte der arabischen informellen Logik, die im Frühislam durch die Aufnahme rabbinischer Hermeneutik⁶⁹⁵ und syrischer Rhetorik gekennzeichnet sei. Erstmals zeige sich diese in der arabischen Übersetzung der aristotelischen Logik und mit der rechtshermeneutischen Terminologie aš-Šāfi‘īs.⁶⁹⁶

Aufgrund der Forschungsergebnisse zu Sa‘adyahs Verwendung der *bi-l-aḥrā*-Argumente als einer spezifischen Form des *a fortiori*-Arguments schließt sich diese Arbeit Azazys Position an. Sie stellt vorwiegend die inhaltlichen Bezüge zur aristotelischen Rhetorik und die Termini für ihre arabische Überlieferung heraus, wie sie Sa‘adyah für seine Positionen verwendet. Zu Beginn werden dafür zwei Textauszüge gegenübergestellt. Der eine gibt die Position von Walter Young wieder, der den besagten epistemischen Wandel im Kontext der arabischen Rezeption der aristotelischen *Topik* behauptet. Der andere Text ist ein Auszug aus der *Rhetorik* von Aristoteles, der für die erhöhte Wirksamkeit oder Überzeugungskraft des Enthymems die Verwendung von Beispielen vorschlägt. Nach Aristoteles ist das Enthymem ein rhetorisches Argument, welches „wenige oder spärliche Prämissen“⁶⁹⁷ eines syllogistischen Arguments aussagt. Es entbehrt beispielsweise eine von zwei Prämissen, die einen vollständigen und

⁶⁹⁴ Young, *Dialectical Forge*, 536.

⁶⁹⁵ Hany Azyzy stellt drei rabbinische Schulen zur Zeit des Frühislam heraus: die palästinensische, die babylonische und die jemenitische Tradition. Letztere sei ausschlaggebend für das „informelle logische“ Denken, wie er bei dem Kalifen ‘Umar I (gest. 644), bei Ibn ‘Abbās (gest. 688) und bei aš-Šāfi‘ī anzutreffen sei, vgl. Azyzy, *The Genesis of Arabic Logical Activities*, 66, 69-75.

⁶⁹⁶ Vgl. ebd., 65-66.

⁶⁹⁷ Vgl. *Rhetorik*, 1357a1522.

gültigen Syllogismus auszeichnen. Der Grund liege in der allgemeinen Bekanntheit von etwas, das nicht gesagt werden müsse, da der Hörer es selbst hinzufüge.⁶⁹⁸

Ferner muss hier vorausgesetzt werden, dass das *a fortiori*-Argument „nur“ ein Topos unter anderen ist, von wo aus ein Enthymem entwickelt werden kann, und dieses die unvollständigen Prämissen mit dem „Mehr und Weniger“ in Beziehung setzt.⁶⁹⁹ Die arabische Rezeption hat diesen Aspekt mit der Formulierung *al-akṭaru wa-l-aqall*⁷⁰⁰ aufgenommen. Soweit die Vorbemerkungen zu der folgenden Gegenüberstellung der beiden Texte und der darauffolgenden Erörterung ihrer Relevanz für die Einordnung von Sa‘adyahs *bi-l-aḥrā*-Argument.

[Walter Young] An ideal illustration of this process [of epistemic change] may be found in the fusion of a prior argument axiom (the assumption that the <i>a fortiori</i> argument is epistemically sound) with a new Islamic axiom (the assumption that argument must be grounded in an authoritative textual <i>dalīl</i>-indicant⁷⁰¹ to be considered sound) [...] ⁷⁰² The fact that we find <i>a fortiori</i> arguments which are not based in textual <i>adilla</i>-indicants – as well as those which are – [...] coupled with the fact that we do not find the former	[Aristoteles] Wenn man über keine Enthymemen verfügt, muss man Beispiele wie Beweise heranziehen (denn Glaubwürdigkeit erlangt man durch diese), hat man aber Enthymemen, soll man sie wie Zeugnisse, als Schlusswort nach den Enthymemen verwerten. Vorangestellt erwecken sie nämlich den Eindruck einer Induktion, von wenigen Ausnahmen abgesehen, hat aber die Induktion in der Rhetorik nichts verloren. Nachgestellt indes den Anschein von Zeugnissen, ein Zeuge aber findet allseits Glauben. Daher muss derjenige, der eingangs Zeugnisse geltend macht, sie in großer Anzahl vorbringen, am Schluss allerdings genügt eines, denn schon ein Zeuge erfüllt seinen Zweck, wenn

⁶⁹⁸ Vgl. *Rhetorik*, 1357a1522.

⁶⁹⁹ Vgl. ebd. 1397b12-13.

⁷⁰⁰ *Rhetorica*, 148.

⁷⁰¹ *dalīl* (pl. *adilla*): Ein Indikator, Hinweis auf etwas; im rechtshermeneutischen Kontext ist es der Hinweis auf das Gemeinte und rechtlich sinntragende, also die partikuläre göttliche normative Absicht (*ma‘nā*), vgl. Young, *Dialectical Forge*, 609.

⁷⁰² Inhalt der Klammer: „to produce two features of the more evolved *jadāl* / *uṣūl al-fiqh* argumentation episteme: (1) the “A Fortiori Signification of the Instruction” (*Faḥwā al-Khiṭāb*); and (2) “Drawing indication by way of a *fortiori* valuation” (*al-Istidlāl bi’l-Awlā*)“, Young, *Dialectical Forge*, 536. Young nennt hier unter (1) *Faḥwā al-Khiṭāb* einen *a fortiori*-Schluss, den er mit „a fortiori signification of the instruction“ bezeichnet. Dieser beschreibe einen *a fortiori*-Schluss, der vor der behaupteten Wende ohne Textverweis, aber nach der Wende eine Quelle der Rechtsfindung (u.a. Koran und Ḥadīṭ) sei und die Bedeutung der göttlichen Weisung beinhalte. Aufgrund des sprachlichen Ausdrucks könne er unmittelbar erschlossen werden (vgl. ebd., 10, 93, 112, 121). Und mit (2) *al-Istidlāl bi’l-Awlā* meint er einen weiteren textlichen Beweis, der ersteres beweist oder bestärkt, indem der koranische Text auf die entsprechende Intention des göttlichen Normativs verweist.

receiving theoretical treatment in our <i>jadal</i> -theory texts, is just that sort of indicant which allows us to consider al-Shāfi‘ī’s era as somewhere in the middle of proto-system development. ⁷⁰³	er glaubwürdig ist. ⁷⁰⁴

Diese Gegenüberstellung macht deutlich, dass die Konstruktion des *bi-l-aḥrā*-Arguments in Sa‘adyahs Texten nur mit Schriftverweisen vorgefunden wird. Folglich wären seine *bi-l-aḥrā*-Argumente, gemäß Young, nach der epistemischen Wende einzustufen, die die Gültigkeit des *a fortiori*-Arguments anhand von Schriftbelegen postuliert. Interessant ist die Bemerkung von Young, dass in den Texten, die den *a fortiori*-Schluss ohne Schriftbeweise anwenden, der theoretische Diskurs um die *Topik* oder die dialektischen Methode (*ḡadal*) fehle. Dies kann im Einklang mit Azazys Untersuchungen ein Indikator dafür sein, dass das frühere *a fortiori*-Argument nicht zuerst im Kontext dialektischer Argumentationen steht, sondern der rhetorischen Argumentationen. Ferner lässt sich, unter Bezugnahmen von Azazys Begriff der „informellen Logik“ und in Abgrenzung zu Young hervorheben, dass Sa‘adyahs Logik, im Hinblick auf die *bi-l-aḥrā*-Konstruktionen, eher mit der *Rhetorik* als der *Topik* zu begründet werden kann. Es wird hier also angenommen, dass Sa‘adyahs Ansatz der persönlichen Lesung von Aristoteles’ *Rhetorik*, ihr ähnlichen Schriften⁷⁰⁵ oder anderer Formen ihrer Rezeption in seiner Zeit entspricht. Ein Aspekt dieser möglichen Lesart ist, dass gemäß Aristoteles das rhetorische Argument durch Beispiele seine Überzeugungskraft gewinnt, jedoch in unterschiedlicher Art und Weise, wenn sie vor- oder nachgestellt werden. Diese Form des beispielhaften und in dem Sinne beweisführenden Arguments geht mit Sa‘adyahs

⁷⁰³ Young, *Dialectical Forge*, 536.

⁷⁰⁴ *Rhetorik*, 1394a9-16.

⁷⁰⁵ Die lateinische Tradition geht etwa auf einen spätantiken Diskurs über die Schrift *Rhetorica ad Alexandrum* zurück, die das rhetorische Argument *Enthymem* entweder durch einen Widerspruch formuliere, um etwas zu widerlegen, oder als beweisendes Argument, indem die eigene Position, seien es Worte oder Handlungen, in Widerspruch zu dem gebracht werden, was allgemein als verwerflich erachtet wird, vgl. Heinrich Scheppens, „Enthymem“, *HWPh*.

Verständnis der biblischen Schriften überein.

Für Saʿadyah beinhalten die biblischen Schriften genau diese Beispiele, welche positiv der Nachahmung oder als Negativbeispiel⁷⁰⁶ dienen. Sie fungieren direkt, um zu überzeugen, und der damit einhergehenden Kunstfertigkeit, als ethische Unterweisung. Andererseits können diese Beispiele auch als abstrahierte, nicht personifizierte Vorbilder oder Zeugnisse gedacht werden. Und schließlich geben diese Beispiele möglicherweise abstrahierte, nicht personifizierte Vorbilder oder Zeugnisse wieder.

Terminologie

Zur Einführung der Textbeispiele in Saʿadyahs Werk werden die allgemeine Terminologie des *a fortiori*-Schlusses vorgestellt und im Anschluss Saʿadyahs Terminologie mit Übersetzungsvorschlägen. Allgemein wird der *a fortiori*-Schluss in zwei Formen mit drei Ableitungen und ihren Umkehrungen verwendet:⁷⁰⁷ Die beiden bekannten Formen sind 1. *a maiore ad minus* und 2. *a minore ad maius*. Die drei Ableitungen werden mit a) vom Allgemeinen auf das Partikulare und umgekehrt, b) vom Größeren auf das Kleinere und umgekehrt, und c) vom Stärkeren auf das Schwächere und umgekehrt, bezeichnet.

In der rabbinischen Tradition wird der *a fortiori*-Schluss mit dem Terminus *qal wahomer* genannt. Saʿadyah verwendet in seinem Sprüche-Kommentar einmal diesen hebräischen Terminus, um den arabischen Terminus *bi-l-aḥrā* (ʿan) zu erklären. Er versteht beide äquivalent. Für die Termini *bi-l-aḥrā* (ʿan) und *bi-l-ḥarī* / *bi-l-ḥarā* (ʿan) gibt es in den *Amānāt* einen Interpretationsspielraum, der in den vorgeschlagenen Übersetzungen der Terminologie berücksichtigt ist.

<i>bi-l-ḥarā</i> (ʿan), <i>bi-l-ḥarī</i> (ʿan) (ان) بالحرى, بالحرى (ان) بالاحرى	angemessen /entsprechend <i>a fortiori</i>
<i>bi-l-aḥrā</i> (ʿan) (ان) بالاحرى (ان) بالاحرى	vollkommen angemessen <i>a fortiori</i>

⁷⁰⁶ *Hikma*, 15.

⁷⁰⁷ Vgl. <https://www.proverbia-iuris.de/argumentum-a-fortiori/>.

Im Zusammenhang des *a fortiori*-Arguments findet sich in Saʿadyahs Texten weitere Terminologie mit ebenfalls formaler Struktur, die das Argument stärken und/oder Gewissheit zum Ausdruck bringen.

اوكد	mehr/zumeist gewiss	Vorwort: Individuum – Gefährte
اوكد واقوى	mehr/zumeist gewiss und mehr/zumeist stark	7:5-23 Gewissheit und Stärke durch Vieldeutigkeit des Normativ im Spruch
فاحرى واوكد	angemessener / <i>a fortiori</i> und mehr/zumeist gewiss	17:10 weltliche Herrschaft in Relation zu göttlicher Herrschaft
بالاوكد	mit Gewissheit	20:18 <i>tadbīr</i> - Individuum-Sozial 20:29 Gottesdienst und Zeit 30:24-28 <i>maṭbūʿ</i> und <i>ʿaql</i>

Es muss hier eingestanden werden, dass Saʿadyahs Terminologie nicht abschließend bestimmt werden kann. Ein Grund ist die terminologische Varianz in den beiden Hauptquellen, dem *Kitāb al-Amānāt wa-l-iʿtiqādāt* und dem *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*. Erstere zeigt die Formen *bi-l-ḥarāʿ (ʿan)* / *bi-l-ḥarīʿ (ʿan)* und *bi-l-aḥrāʿ (ʿan)*, während letztere nur die Form *bi-l-aḥrāʿ (ʿan)* oder ihre Varianten ohne Artikel oder Präposition aufweist. Die Gründe können hier nicht geprüft werden, es werden drei Annahmen vorgeschlagen. Eine Möglichkeit ist, dass Saʿadyah in den *Amānāt* terminologisch differenzierter ist als im *Ḥikma*. Jedoch widerspricht diese Annahme seinen oben vorgestellten methodischen Überlegungen bezüglich der Leserschaft. Möglich ist auch, dass er in der Anwendung der Terminologie nicht konsequent war. Dies wiederum widerspricht seiner anderweitigen terminologischen Stringenz. Eine Prüfung der Manuskripte, die für die Editionen vorlagen, wäre eine weitere Möglichkeit die Frage nach seiner Terminologie zu beantworten, jedoch kann dies im Rahmen dieser Arbeit nicht erbracht werden. Daher geht diese Arbeit vorläufig auch von der kritischen Lesung der vorhandenen Übersetzungen aus. Samuel Rosenblatt überträgt in seiner Übersetzung die Termini *bi-l-ḥarāʿ (ʿan)* und *bi-l-ḥarīʿ (ʿan)* gleichsam mit *a fortiori*. Die ED

des *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* weist auch die Termini *bi-l-ḥarī* (ʿan) und *bi-l-ḥarā* (ʿan) auf, demgegenüber hat die EQ immer den Terminus *bi-l-aḥrā* (ʿan).

Als ein Beispiel für Saʿadyahs *bi-l-aḥrā*-Konklusion dient ein Argument, das aus zuvor begründeten Prämissen hervorgeht. Das gesamte Argument formuliert Saʿadyah im letzten Abschnitt seiner *Amānāt*. Es besticht wegen der Klarheit seiner Struktur. Die folgende Tabelle zeigt in der linken Spalte die Übersetzung des Arguments und in der rechten Spalte das formalisierte Argument.

Argument	Formalisiertes Argument
Es wurde deutlich, dass das Gleichgewicht aller sinnfälligen Elemente für den Menschen nützlicher ist, so ist <i>a fortiori</i> (<i>fa-bi-l-ḥarā</i>) ein Ausgleich der Charaktereigenschaften und der Vorlieben nützlicher für ihn.	(1) Prämisse <i>a fortiori</i> -Schluss vom Allgemeinen zum Besonderen
Und dieser Satz, der logisch folgte,	(2) Formulierung des Schlusses
- dass der Mensch das, was ihm in seinem diesseitigen Leben zufällt, seinem Bedarf entsprechend maßvoll erwirbt, wo er rechtschaffen ist, und indem was er isst und trinkt,	(3) 1. Erklärung des Schlusses
und [dass] dieses die lobenswerte gute Wahl ⁷⁰⁸ ist,	(4) 2. Erklärung des Schlusses; <i>telos</i> , <i>prohairesis</i> und <i>bios</i> zugleich (?)
ist die Essenz ⁷⁰⁹ (<i>zubda</i>) dessen, was „Salomo, Sohn Davids“, in seinem Buch [Kohélet] an drei Stellen bedachte,	(5) <i>maʿnā</i> (?) und Schluss, Hinführung zur Autorität der Schriftbeweise
[1] die erste von beiden ist: „Nichts Gutes bringt der Mensch selbst zustande: Dass er essen und trinken [kann] und [seiner Seele] Gutes [gezeigt wird] bei seiner Mühe, auch das kommt, so sah ich, aus Gottes Hand“, ⁷¹⁰ so ist seine Rede, „dass er essen und trinken kann“ die Kategorie der Ernährung und seine Rede „bei seiner Mühe“ die Kategorie des Erwerbs. Und mit seiner Rede „aus Gottes Hand“ will er was einem zufällt, was er von Seiten seines Herrn bekommt, nicht, was er erreicht hat. Und seine Rede „und seiner Seele wird Gutes gezeigt“ hat sieben Bedeutungen, die er in seiner Schrift als „Gut“ beschrieb.	(6) Schriftbeweis 1 mit Kommentar zu weiteren Implikationen des Schlusses: Die vegetative, praktische und intellektuelle Anlage des Menschen ist göttliches Design und nicht durch den Menschen irgendeiner Form verursacht.
Und die Zweite „Und wenn irgendein Mensch bei all seiner Mühe	(7) Schriftbeweis 2

⁷⁰⁸ Und nicht eine der anderen Vorlieben (*muḥabba*), der arabische Terminus kann also als der gute Vorsatz oder als die gute Wahl der anderen Lehren, Schulen oder Ansätze verstanden werden

⁷⁰⁹ Wörtlich: Sahne.

⁷¹⁰ Kohélet 2,24 (ZB); Übersetzung der folgenden Paraphrasierung des Verses angepasst.

isst und trinkt und Gutes [sieht], ist auch dies ein Geschenk Gottes“.⁷¹¹ Diese beinhaltet auch sieben Bedeutungen, die Ernährung gehört zu, „dass [ein jeder] isst und trinkt“, und der Erwerb gehört zu seiner Rede „bei all seiner Mühe“, und was einem zufällt wegen seiner Rede „Geschenk Gottes“, und er weist auf die sieben Bedeutungen mit seiner Rede und [dass ein jeder] „Gutes sieht“ hin.	mit Kommentar zu weiteren Implikationen des Schlusses: Die mögliche Verwirklichung der Disposition, wie das Ernähren, Wahrnehmen und Urteilen ist auch göttliche Gabe.
Und die Dritte ist: „Hier ist das, was ich selbst sah, dass es gut ist und dass es schön ist zu essen und zu trinken“, dabei hat die Dritte vier Bedeutungen, die, die wir [schon] erwähnten und eine Zusätzliche: „es ist schön“. Damit weist er auf die Anwendung von jeder einzelnen Charaktereigenschaft und Vorliebe in ihrer Zeit hin, die sie haben sollte und nicht in einer anderen, wie er sie in diesem Buch erklärte: „Alles hat er so gemacht, dass es schön ist zu seiner Zeit“.⁷¹² Und die Bedeutung des erwähnten Guten in diesem Vers, sind die drei Arten der Weisheit, wie er sie in seiner Schrift erklärte: „Weisheit ist besser als Kriegsgerät“,⁷¹³ „Weisheit ist besser als Stärke“,⁷¹⁴ „Weisheit ist so gut wie Besitz“,⁷¹⁵ für jeden Vers eine spezifische. Was „Weisheit ist so gut wie Besitz“ betrifft, so widmet er sich der Weisheit der natürlichen Elemente und der Konstitution der Welt, weil er abschließend sagte» und ein Vorteil für jene, die die Sonne schauen“.⁷¹⁶ Und was „Weisheit ist besser als Stärke“, betrifft widmet er sich der Führung der Könige und er Politik, wegen seiner Erzählung „und gegen sie zog ein großer König heran, schloss sie ein und errichtete“⁷¹⁷ Und was „Weisheit ist besser als Kriegsgerät“,⁷¹⁸ betrifft, widmet er sich dem Gottesdienst und dem Gehorsam, weil er abschließend sagte „aber ein Einziger, der fehlgeht, kann viel Gutes zerstören“.⁷¹⁹	(8) Schriftbeweis 3, einschließlich Kommentar zu weiteren Implikationen des Schlusses. Die Erkenntnis und das Wissen um die passende oder gute Ernährung und die praktische Anwendung der Charaktereigenschaften ist Sache des Menschen. Das gilt besonders für die Erkenntnisse aus den drei Wissensbereichen, der Naturphilosophie, der politischen Philosophie und des religiösen Wissens; Die Frage ist, zählt Sa‘adyah die Ethik der politischen Philosophie oder dem religiösen Wissen zu? David Rau zählte Sa‘adyahs Ethik zu den politischen und zu den religiösen Wissenschaften. Zudem meint Rau, dass seine Ethik nicht über die einer Individualethik hinaus gehe.⁷²⁸

Die Teile (1) bis (5) des Arguments geben Sa‘adyahs *bi-l-aḥrā* Konklusion wieder, woraufhin die drei Schriftbelege als Beweisführung folgen. Die formale Rede fasst also die Prämissen, die durch den Terminus *bi-l-aḥrā* in Relation gesetzt werden. Die Prämissen setzen sich

⁷¹¹ Kohelet, 3,13 (ZB); Übersetzung der folgenden Paraphrasierung des Verses angepasst.

⁷¹² Kohelet 3,11.

⁷¹³ Kohelet 9,18.

⁷¹⁴ Oder: Gewalt; Kohelet 9,17.

⁷¹⁵ Kohelet 7,11.

⁷¹⁶ Kohelet 7,11.

⁷¹⁷ Kohelet 9,14.

⁷¹⁸ Kohelet 9,18.

⁷¹⁹ Kohelet 9,18.

bereits aus je einem Argument zusammen. Dies ist explizit, denn die erste Prämisse beginnt mit „Da gezeigt wurde, dass“. Die Argumente der Prämissen beinhalten also komplexe Vorannahmen, die stellenweise auf zuvor formulierte *bi-l-aḥrā*-Argumente und Konklusionen zurückgeführt werden können, was hier kurz ausgeführt werden soll. Dazu zählt aus der Schrift der *Amānāt* die Verpflichtung für den Menschen, aufgrund der erschaffenen Seelenvermögen gerecht zu handeln, also das in den Seelenvermögen liegende Potenzial zu verwirklichen. Unmittelbar vor diesem Schluss nennt Saʿadyah das Spektrum dieser Verwirklichung, nämlich, dass die Seele bezüglich drei Kategorien reguliert werden muss, die der Angst, des Verlangens und des Wissens.⁷²⁰ Damit berücksichtigt er die Dreiteilung der Seelenvermögen in den begehrenden, den reizbaren und den rationalen Teil. Auf diesem *a fortiori*-Schluss baut dann die nächste von Saʿadyah verwendete *bi-l-aḥrā* Argumentation auf, in der er die gegenseitige Abhängigkeit des Körpers und der Seele für ihre Aktivitäten⁷²¹ erhärtet: Im Vergleich zur Tätigkeit des Feuers, das sich an etwas binden müsse, um seine Form zu erhalten argumentiert Saʿadyah, wenn die Seele allein bliebe, sie nichts tun könne *a fortiori* könne der Körper allein nichts tun.

In dem oben präsentierten Beispiel folgen nach der Formulierung der *bi-l-aḥrā*-Konklusion (1) weitere Schritte. Zuerst macht Saʿadyah deutlich, dass der zuvor formulierte Satz eine Konklusion ist. Danach führt beginnt er eine Beweisführung (2). Diese beinhaltet zuerst eine erneute Formulierung des Schlusses, die in zwei Aspekte zerfällt: Der erste Aspekt übersetzt die Abstrakta der wissenschaftlichen Terminologie in eine alltägliche Sprache (3) und der zweite weist, wiederum auf der abstrakten Ebene der Konklusion, die Bestimmung oder Definition der richtigen oder lobenswerten Lebensführung zu (4). Saʿadyah scheint hier die Quintessenz seines ethischen Denkens, wie er es in den *Amānāt* formuliert, gleichsam zu

⁷²⁰ Vgl. *Amānāt*, *Maqāla* VI, 197. Auch wenn Saʿadyah dieses *bi-l-aḥrā*-Argument in Bezug auf die göttliche Macht formuliert, impliziert er deutlich, dass der Mensch verpflichtet ist, der Verwirklichung seiner Seelenvermögen (dem begehrenden, dem reizbaren und dem rationalen Vermögen) nachzukommen, in die eben die göttliche Macht Einblick hat, *a fortiori* in die daraus folgenden Handlungen.

⁷²¹ Vgl. *Amānāt*, 198-199.

abstrahieren, zu veranschaulichen, mittels Schriftbelegen zu erhärten und damit zu setzen: Die sittlich gute Wahl für die individuelle Lebensführung ist das dem Menschen zufallende körperlich Lebenserhaltende und spirituell Rechtschaffene.

Bevor Saʿadyah jedoch die biblischen Schriften zur Bestärkung seines Argumentes anführt, weist er auf die *bi-l-aḥrā*-Konklusion zurück. Diese sei die Essenz (*zubda*) des angeführten Schriftbelegs, nämlich der Rede Salomons. Der Terminus *zubda* bedeutet wörtlich „Sahne“. Anzumerken sind diesbezüglich zwei Dinge. Zum einen verwendet Saʿadyah diesen Terminus in den *Amānāt* nur noch in seiner Einleitung, um das Resultat eines Erkenntnisprozesses von einer oder mehreren Personen oder „Intellekten“ (*ʿuqūl*) zu bezeichnen. Dort verwendet er ihn in Relation zu einem Vers aus den biblischen Sprüchen, der die Läuterung der Butter aus der Milch beschreibt.⁷²² Er schildert den Prozess, wie der Mensch zu einer Überzeugung gelangt: Die Essenz des spekulativen Denkens (*zubdat an-naẓar*) „umkreise“ die Intellekte⁷²³ und diese entfalten dann die Essenz oder fächern sie auf, während die Seele sie erschließe und harmonisiere.⁷²⁴ Somit wird hier auch die inhaltliche und nicht nur terminologische Nähe dieser Textstelle mit dem vorgestellten *bi-l-aḥrā*-Argument deutlich. Während Saʿadyah also in der Einleitung den epistemologischen Prozess vollkommen abstrahiert und dennoch zwischen den verschiedenen Elementen differenziert, legt er in der Konklusion mit dem *bi-l-aḥrā*-Argument die Anwendung dieses Satzes dar. Demnach ist festzuhalten, dass Saʿadyah den *bi-l-aḥrā*-Schluss zum spekulativen Denken zählt.⁷²⁵

In ähnlich konziser Weise vollzieht sich die Beweisführung des vorgestellten *bi-l-aḥrā*-Arguments. Mit den drei nachstehenden Schriftbeweisen aus dem biblischen Buch *Kohelet*

⁷²² *Amānāt*, 10; die Referenz ist Sprüche 30,33.

⁷²³ Der Text ist nicht eindeutig, Samuel Landauer bemerkt, dass das Manuskript den Singular *al-ʿaql* hat.

⁷²⁴ Gyongyi Hegedus liest, dass die *Amānāt* mithilfe des spekulierenden Intellekts die Internalisierung von Überzeugungen zum Ziel haben, vgl. Hegedus, *Saadya Gaon. The double path*, 27.

⁷²⁵ Der Terminus *zubda* (für Essenz) findet sich in der syrischen Tradition der aristotelischen Logik wieder, vgl. Hidemi Takahashi und Barhebraeus. *Aristotelian Meteorology in Syriac*, Leiden: Brill, 2004; ders., *Barhebraeus*, Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2005. Ich danke Jens Ole Schmitt für die Literaturhinweise.

führt Saʿadyah die Implikationen seines ethischen Ansatzes aus. Die Komplexität seines ethischen Entwurfes wird trotz der Kürze deutlich. Ins Auge sticht die Betonung der Nahrung und des Erwerbs, also der materiellen Grundlagen eines ethisch wertvollen Lebens. Abschließend wird er sagen, dass diese die Voraussetzung für jegliche Aktivität sind. Diese fasst er unter verschiedene Bedeutungen des Guten und teilt sie in drei Kategorien:

1.) Die erste Kategorie, mit sieben Bedeutungen des hebräischen Begriffs *tov* (gut) kommt dem Begriff der Tugenden am nächsten. Saʿadyah nennt (1) den guten Ruf, (2) sich bei Ereignissen des Todes bewusst zu sein, (3) die Entrüstung oder wörtlich, „der Zorn (*al-ḡaḍab*) dem Gott gebührt, wo möglich und nützlich“, ⁷²⁶ (4) die Betrachtung oder geistige Auseinandersetzung (*an-nazar*) mit den Konsequenzen, (5) die Vereinigung mit Gelehrten und Rechtschaffenen, (6) Geduld und Ausdauer, (7) Demut, da man nicht frei von Fehlern sei.

Dieser Tugendkatalog mutet prinzipiell an und fasst wohl unter den einzelnen Konnotationen des Guten weitere Tugenden oder spielt auf sie an. Die unter (5) und (6) genannten Bedeutungen des Guten geben zwei der fünf Bedingungen wieder, um die Weisheit zu finden und das vollendete Glück zu erreichen, welche Saʿadyah in seinem Sprüche-Kommentar formuliert, wie gezeigt wurde.

2.) Drei Bedeutungen beinhalte die feminine Form des hebräischen Begriffs *tovah* (gut/Gut). Er bezeichnet sie mit (1) der Naturphilosophie und der Kosmologie, (2) der politischen Philosophie und (3) dem religiösen Wissen, wie dem Gottesdienst und dem Gehorsam.

3.) Die Bedeutung des hebräischen Begriffs *yafeh* (schön, gut) sei die Anwendung dessen, was geliebt und abgelehnt wird, „in seiner Zeit und an dem Ort, den Gott für sie geschaffen hat“. ⁷²⁷ Abschließend wiederholt Saʿadyah, dass diese zehn Aktivitäten, die in seinem Verständnis unter das Gute fallen, erst nach der körperlichen und wirtschaftlichen

⁷²⁶ *Amānāt*, 319.

⁷²⁷ *Amānāt*, 320.

Existenzsicherung zu vollziehen seien. Dies erinnert an Aristotles' Aussage in der *Metaphysik* über das Staunen und den damit zusammenhängenden Impuls der Wissenserweiterung, wie oben angeführt wurde. Sa'adyahs holistischer Ansatz wird mit dieser Referenz zu dieser *bi-l-ḥarī*-Konklusion sehr deutlich. Außerdem wird hier eine Parallele zu einem *bi-l-ḥarī*-Argument aus der arabischen Version der *Nikomachischen Ethik* vorgeschlagen, welches ebenso einen Zugang demonstriert. Es setzt das zu erreichende Wissen, den methodischen Zugang dazu und die zeitlich bedingten Urteile und Handlungen über die verschiedenen Lebens- und Wissensbereiche mit einem *bi-l-ḥarī*-Argument in Beziehung.⁷²⁸

Dieses *bi-l-ḥarī*-Argument wird in der zweiten *Maqāla* der arabischen *Nikomachischen Ethik* formuliert. Es setzt die allgemeine und partikulare Aussage über das methodische Vorgehen zur wissenschaftlichen Untersuchung moralisch wertvoller Handlungen, die weder stabil noch dauerhaft seien, ins Verhältnis. Eine mögliche Leseart ist diese: Wenn schon die allgemeine Rede über diesen Gegenstand ihm entsprechend nicht beständig wäre, *a fortiori* (*bi-l-ḥarī*) könne die Rede über ihre Teile nicht eine genaue Prüfung beinhalten. Das Handeln unterliege nicht einer Vorschrift, sondern dem Zeitpunkt, welchen der Handelnde angemessen beurteile. Dies gelte auch für die Medizin und für die Seefahrt. Wenn also das Urteil dementsprechend unbeständig sei, wäre das Ideal die Ausgewogenheit (*mu'tadil*), welche dort als der Mittelwert (*mutawassit*) bestimmt wird und durch den Exzess oder den Mangel korrumpiert werde. Das Argument wird mit Beispielen der Nahrungsaufnahme und der Tugenden wie der Mäßigung und dem Mut erweitert. Die Bestimmung des Mittelwertes als Bewahrung von Gesundheit und Tugend, führt schließlich die notwendige Anwendung, wie die der Nahrungsaufnahme und des tugendhaften Handelns und die Gewöhnung an die tugendhaften Handlungen für die Erhaltung dieser aus.⁷²⁹

Der Begriff der Gewohnheit und damit zusammenhängend der des Mittelmaßes

⁷²⁸ Vgl. *Arabic Nicomachean Ethics*, 159 [1104a-1104b2].

⁷²⁹ Vgl. ebd.

(*mesotēs*), das durch den Exzess und den Mangel als Extreme bestimmt wird, werden im oben präsentierten *bi-l-ḥarī*-Argument von Saʿadyah in der Prämisse vorausgesetzt, und an anderen Stellen der *Amānāt* ebenfalls angeführt. Doch ihre explizite konzeptuelle Verwendung, als Habitus im Verständnis einer zweiten Natur, die konstitutiv für weitere gute wie für schlechte Seelenzustände ist oder sein kann, findet sich in Saʿadyahs Sprüche-Kommentar, wie im vierten Kapitel gezeigt wird.

Schließlich bleibt in den *Amānāt* die philosophische Begründung seiner Ethik anhand naturphilosophischer Kategorien und Prinzipien zwischen den Zeilen der sich abwechselnden arabischen und hebräischen Sprache mehrheitlich implizit. In den drei Schriftbelegen räsoniert die dem Menschen mögliche Aktualisierung seiner physisch-psychischen Dispositionen: Mit dem ersten Schriftbeleg führte er den Beweis an, dass das im Menschen vorhandene Potenzial, nämlich seine körperlichen und seelischen Vermögen, nicht durch den Menschen erwirkt wurde, sondern durch die göttliche Instanz. Hier schwingt der Gedanke oder das Moment der Schöpfung an, die, nach Saʿadyah, dem Menschen seine spezifische natürliche und seelische Disposition gab und auf welche der Mensch keinerlei Einfluss hat. Der zweite Schriftbeleg differenziert davon den Zustand, der dem Wechselspiel der Natur geschuldet ist, sodass diese Dispositionen funktionstüchtig sein sollten. Ein Mensch kann zwar mit Augen geboren werden, seine Sehkraft jedoch ungenügend oder sogar nicht vorhanden sein. Entgegen den ersten beiden Schriftbelegen, entbehrt der dritte jeglichen Verweises auf einen göttlichen Gnadenakt. Die hier postulierte mögliche Erkenntnis des Menschen, also seine je individuelle Aktualisierung der Vermögen, gründet eben auf seiner mehr oder weniger unversehrten Konstitution und insbesondere auf seinen individuellen Möglichkeiten und Entscheidungen, nach ihr zu streben. Auch hier zeigt einmal mehr Saʿadyah seine philosophische Lesart der biblischen Bücher, die Henry Malter bereits herausgestellt hat.

Das gilt auch für Saʿadyahs Sprüche-Kommentar, das *Kitāb ṭalab al-ḥikma*. Dort findet sich ein *bi-l-aḥrā*-Argument, das für seinen ethischen Entwurf und den damit verbundenen Begriff

der menschlichen Dispositionen besonders gewichtig ist. Außerdem verwendet Saʿadyah in dieser Konstruktion beide Formen, *bi-l-aḥrā* und *al-awkadu*, um das Argument nicht nur zu bestärken, sondern der Aussage Gewissheit zu verleihen.

In Anbetracht dessen, dass der Weise sagte, dass es keine Weisheit ist, durch die Nicht-Vernunftbegabtes beschrieben wird, ist es notwendig, dieses „weise sein“ seiner Rede zuzuschreiben. So ist seine Rede „weise sein“ eine Erklärung für seine Rede „sie sind weise“, insofern sie als Wissende betitelt werden, da sie [die] Lehrer der Naturlehre sind. Möglicherweise wird gefragt: Wie macht man es, dass das natürlich disponierte [Lebewesen] (*al-maṭbūʿ*) das reflektierte und disziplinierte Handeln wählt? Wir antworteten und sagten, dass er *a fortiori* (*bi-l-aḥrā*) es disziplinieren muss. Denn der Intellekt ist höher als die Natur und erhabener, wie wir im *Ersten Buch* vorbrachten. Und wenn das natürlich disponierte [Lebewesen] (*al-maṭbūʿ*), in dem kein Intellekt ist, Wohltätiges/Nützliches tut, so muss dasjenige, indem ein Intellekt ist, mit Gewissheit (*bi-l-awkadu*) Wohltätiges/Nützliches tun.⁷³⁰

Teile des Zitats sind oben in der Arbeit bereits besprochen und angeführt, insbesondere die Frage, wie man es mache, „dass das natürlich disponierte [Lebewesen] das reflektierte und disziplinierte Handeln wählt.“ Saʿadyah beantwortet diese mit einem *bi-l-aḥrā*-Argument, denn derjenige, der einen Intellekt zur Verfügung habe, müsse *a fortiori* seine Natur disziplinieren. Doch dabei bleibt es nicht, er geht einen Schritt weiter. Denn wie die biblischen Sprüche und auch Aristoteles bezeugen, sind natürlich disponierte Wesen, also Tiere wie Ameisen, bereits des sozialen Handelns fähig. Daher verstärkt Saʿadyah hier das Argument mit *bi-l-awkadu*. Denn, wenn diese natürlich veranlagten Wesen bereits sozial fähig sind, dann gewiss doch diejenigen mit einem Intellekt, also die Menschen. Damit zeigt Saʿadyah wiederum auf, wie er mittels seiner Exegese Schrift-Traditionen mit philosophischen Prinzipien verbindet und so letztere in erstere einschreibt mitsamt philosophischer Terminologie. Der doppelte Schluss gewinnend. Er zielt rhetorisch auf die Akzeptanz von nicht direkt einsichtiger Komplexität bezüglich normativer Erkenntnis.

Wie erwähnt, erklärt Saʿadyah an anderer Stelle seines Sprüche-Kommentars, dass der

⁷³⁰ *Ḥikma*, 261.

Ausdruck *bi-l-aḥrā* dem hermeneutischen Prinzip *qal-wahomer* der rabbinischen Tradition entspricht. Dort setzt er die Kategorien Leiden und Vergehen mit dem Grundsatz des relativen Maßes in Beziehung. Das Argument erstreckt sich über Ausführungen von verschiedenen Formen der Trennung,⁷³¹ die das Leiden exemplifizieren. Auf den allgemeinen Satz „[W]enn du seinen Gesetzen etwas hinzufügst, wird er dich mit dem tadeln, was du damit abgetrennt hast“ folgt der Umkehrschluss „Wenn jemand das vom Gesetz Vorgeschriebene nicht lernt und praktiziert, werde er *a fortiori* (*bi-l-aḥrā*) leiden“.⁷³² Sa‘adyah setzt die damit zusammenhängenden Gesetzmäßigkeiten, die zu lernen und praktizieren sind, voraus: individuelle Krankheit und gemeinschaftliches „Unwohlsein“ durch Pein, Verlust der Freundschaft durch Armut, Verlust des Lebens im Diesseits und Verlust der rechtschaffenen Gemeinschaft im Jenseits. Die Aufzählung knüpft ebenfalls an die von Sa‘adyah angeführten fünf Bedingungen an, um Weisheit und das vollkommene Glück zu erlangen. Schließlich bemerkt er, dass das *bi-l-aḥrā*-Argument als persönliche hermeneutische, also intellektuelle Leistung zu verstehen ist, die in den „Falten“ der tradierten Schriften zu finden ist, welche er andernorts als Wissenszugewinn beurteilt. Auch hier stehen sich, wie oben vorgeschlagen, die beiden seelischen Kräfte, der *ḥāṭir* (Verstand) als eigene „freie“ intellektuelle Leistung, dem *‘aql* als angeborenes intellektuelles wie auch normatives Potenzial gegenüber. Dabei kann Sa‘adyahs Begriff einer intellektuellen Aktualisierung hinsichtlich des führenden Intellekts (*‘aql*) als auch des Verstandes (*ḥāṭir*) gedacht werden. Der Intellekt gibt dem Verstand den Impetus für das Lernen und die Suche nach Wissen und Weisheit. Die Tätigkeit des Verstandes muss aber zuerst aktualisiert werden, sodass dem Intellekt die Führung überlassen, also verwirklicht werden kann.

Soweit die Ausführungen über Sa‘adyahs Anwendung des *bi-l-aḥrā*-Arguments im Zusammenhang mit seinen moralphilosophischen Überlegungen. Dass das das *bi-l-aḥrā*-

⁷³¹ Siehe oben, S. 99.

⁷³² *Ḥikma*, 252.

Argument auch bei anderen Denkern seiner Zeit zur Anwendung kam, wurde oben mit al-Fārābī's Argument für die Unterscheidung von sittlicher und wissenschaftlicher Bildung deutlich. Ein weiteres Beispiel für die in Schriften anderer Denker, die möglicherweise zu Sa'adyah's wissenschaftlichem Repertoire gehörten, findet sich im arabischen Proklos, der vermutlich bereits in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts vorlag.⁷³³ Dieses *bi-l-aḥrā*-Argument zeigt nichts weniger, als den Versuch, die Aussage der ersten Ursache zu begründen.

Lehrspruch über die erste Ursache

74.8 Jede Kraft ist entweder vollendet oder mangelhaft.

74.9 Die vollendete Kraft gleicht also der wirkenden Kraft, denn sie bewirkt vollkommen vollendete Dinge; und wenn sie dies bewirkt, so wird sie um so mehr [*fa-bi-l-aḥrā an*] vollkommen vollendet sein, mehr vollendet und vollkommener als alle Dinge, die sie vervollkommnet hat.⁷³⁴

Dieses *bi-l-aḥrā*-Argument gibt vor, dass die Ursache vollkommender Dinge umso vollkommener sein müsse. Sa'adyah nimmt einen ähnlichen Gedanken auf, ohne diesen als *bi-l-aḥrā*-Argument zu formulieren. Es ist möglich, dass er dieses Argument für die erste Ursache aus dem *Proclus Arabus* kannte. Jedenfalls gilt die Annahme, dass Auszüge von Proklos' Schriften und der *Enneaden* von Plotin zeitgleich in die arabische Sprache übertragen wurden.⁷³⁵ Teile der *Enneaden*, die ins Arabische übertragen wurden, argumentieren ebenfalls mit dem *bi-l-aḥrā*-Argument, wie unten im Kapitel 3 mit einer Parallele von Sa'adyah's ethischem Denken zu Plotin gezeigt wird.

⁷³³ Gerhard Endress, *Proclus Arabus*. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung, Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag – Wiesbaden, 1973, 56. Hiernach *Proclus Arabus*.

⁷³⁴ Übersetzung AL, vgl. *Proclus Arabus*, 281, 390.

⁷³⁵ *Proclus Arabus*, 56.

3. NĀHIḌ - SA‘ADYAH’S AUSDRUCK DES ETHISCHEN MODUS

Nachdem⁷³⁶ im letzten Kapitel, die von Sa‘adyahs antizipierte Erkenntnis des moralischen Normativs mit ihren verschiedenen Zielgruppen und je spezifischen methodischen Zugängen erörtert wurde, hat dieses Kapitel zum Ziel, dem philosophischen Kontext von Sa‘adyahs Begriff *nāhiḍ*⁷³⁷ nachzugehen. Die Untersuchung ist von der Frage geleitet, inwiefern sein Begriff mit zeitgenössischen Schriften und ihrer Adaption dieses Begriffs oder eines ihm Ähnlichen in Beziehung steht.

Wie in der Einleitung angemerkt, geht die vorliegende Arbeit von der These aus, dass Sa‘adyah mit dem Terminus *nāhiḍ* ein begriffliches Feld fasst, das einem moralisch gebildeten Menschen in einem bestimmten Modus sprachlichen Ausdruck verleiht. Das Wort *nāhiḍ* evoziert die damit intendierte Aktivität oder Bewegung – sei es in Bezug auf eine Person oder auf eine Sache. Damit drängt sich das innewohnende Verständnis physischer und metaphysischer Kräfte auf, die mit den Untersuchungen von Sa‘adyahs Naturbegriff und seiner Epistemologie angesprochen wurden. Dieses Kapitel rückt nun die Erörterung der damit einhergehenden regulativen Kräfte in Verbindung mit Sa‘adyahs terminologischer Wahl des *nāhiḍ*. Er steht für eine moralisch gebildete Person, deren Begriff er in seinem, *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*, als ein Sich-Erhebender oder Erwachender etabliert.

Konsequent stehen im *Tafsīr Amṭāl* das arabische Wort *nāhiḍ*,⁷³⁸ eine verbale oder eine substantivierte⁷³⁹ Form für den hebräischen Terminus *‘arūm* (Plural: *‘arūmīm*) mit seinen Ableitungen, dessen Konnotationen im biblischen Kontext üblicherweise mit „schlau“, „listig“, auch „klug“ und „gescheit“ übertragen werden.⁷⁴⁰ Die Sinnbezüge, welche Sa‘adyah

⁷³⁶ Mein Dank gilt Yehuda Halper für die wertvollen Diskussionen über dieses Kapitel, und Shlomo Naeh, für die Hinweise zum Terminus *‘arūm*.

⁷³⁷ Israel Efros erwähnt kurz den Begriff „awakening“ in Bezug auf Sa‘adyahs Epistemologie, vgl. ders., „Saadia’s Theory of Knowledge“, *JQR*, New Series, Vol. 33, No. 2 (Okt., 1942), [133-170] 147.

⁷³⁸ In den *Amṭāl*: 12,16, 23; 13,16; 14,8, 15, 18; 22,3; 27,12.

⁷³⁹ *yunhiḍu/ya‘rim*, *ya‘ram* (Verb) im *Tafsīr Amṭāl/Mishlei* die Verse 15,5 und 19,25; *nahḍa/‘irma* (Substantiv) im *Tafsīr Amṭāl/Mishlei* die Verse 1,4, 8,5 und 12.

⁷⁴⁰ Gesenius, 563; davon zu unterscheiden ist *‘arom* (Plural: *‘arūmmīm*) mit der Bedeutung „nackt“. Die ZB übersetzt *‘arūm* ebenso konsequent mit „Klugen“ oder mit abgeleiteten Formen, so in Sprüche 1,4: „Einfältigen

dem Ausdruck *nāhiḍ* zuschreibt, implizieren einen Handelnden, der prinzipiell zwischen gut und schlecht zu unterscheiden und dennoch situativ und verhältnismäßig zu urteilen und zu handeln weiß, wie mancherorts bereits angedeutet wurde. Und obwohl Sa‘adyah in seinem Kommentar den Ausdruck *‘āqil* (der Verständige) verwendet, entscheidet er sich für den *Tafsīr Amṭāl* gegen diesen und gegen den Begriff *muta‘aqqil* (der Kluge), welche dem philosophischen Diskurs⁷⁴¹ seiner Zeit entsprochen hätten. Stattdessen wählt er für seine Übersetzung die Bezeichnung *nāhiḍ*, im Sinne des Sich-Erhebenden oder Erwachenden.

Die Frage ist, warum? Dies gilt umso mehr, als Sa‘adyah nur wenige Ausnahmen zulässt, den einfachen oder offenbaren Wortsinn der biblischen Schriften allegorisch auszulegen.⁷⁴² Zudem geht er davon aus, dass die heiligen Schriften für den Gläubigen allgemein verständlich sind, und mehrheitlich im Literalsinn verfasst oder redigiert wurden, wie angeführt wurde. Daher wäre zu erwarten, dass Sa‘adyah in seinen Übersetzungen diesen Grundsätzen folgt. Er weicht jedoch bei der Übersetzung der Sprüche von seinen theoretischen und methodischen Überlegungen zum Verständnis des biblischen Textes ab. Mit *nāhiḍ* schlägt er eine poetisch-philosophische Lesart bestimmter Sprüche vor. Nicht der Betrachtende oder aber der Kluge, der sein Wissen aus der Reflexion konkreter Erfahrungen schöpft, steht im Mittelpunkt seines ethischen Entwurfs, sondern diejenige Typologie einer

verleihen sie Klugheit, einem jungen Mann Wissen und Umsicht“; Sprüche 12,16: „Ein Tor zeigt seinen Unmut auf der Stelle, ein Kluger aber steckt eine Schmähung ein“; und 12,23: „Ein kluger Mensch verbirgt sein Wissen, das Herz der Dummen aber schreit die Torheit hinaus“. Aber in Genesis 3,1 (ZB) steht, die „Schlange [aber war] listiger als alle Tiere des Feldes“, und nicht „klüger“, entschieden die Übersetzer der ZB.

⁷⁴¹ *Lexicon I*, 269; Abū-Naṣr al-Fārābī und Fawzī Mitrī Nağğar, *Fuṣūl muntaza‘a*, 2. Auflage, Bayrūt: Dār al-Mašriq, 1993, 89 [158:13].

⁷⁴² *Amānāt*, 212; Bacher, *Maqāla 7 (II)*, 102; Beliefs, 265 und 415; in der *Maqāla 7 (II)*, lehnt Sa‘adyah, nachdem er die allgemeinen Bedingungen für eine allegorische Auslegung der biblischen Schrift ausgeführt hat, diese für die Wiederbelebung ab. Zuvor bestreitet er mögliche Einwände gegen die Wiederbelebung, die den Kräften der Natur widersprechen könnten. In der *Maqāla 7 (I)* jedoch stellt er die Bedingungen für eine allegorische Auslegung an den Anfang der *Maqāla*, nachdem er das Problem um die Anerkennung des Glaubenssatzes der Wiederbelebung allgemein und die der Kinder Israels im Besonderen umrissen hat. In der *Maqāla 7 (II)* systematisiert Sa‘adyah also seine Argumentation infolge epistemologischer Überlegungen und eines damit einhergehenden Erkenntnisprozesses, der mit der Sinneswahrnehmung seinen Anfang nimmt. Die Umstrukturierung der siebten *Maqāla*, kann neben seiner eigenen intellektuellen Entwicklung auch didaktisch verstanden werden, vgl. Steven Harvey, „Logistical and Otherworldly Problems in Saadya“, 2006, 56-58.

moralischen Person, welche die Aktivität des Sich-Erhebens an Stellen auch des Erwachens wiedergibt. Diese Art der Bewegung zeigt sich körperlich, intellektuell und spirituell in seinem Text. Im spezifischen Fall erhebt sich diese Person energetisch und wird tätig. In diesem Sinne impliziert Sa‘adyahs Verständnis des *nāhiḍ* auch einen situativ klugen, verständigen, betrachtenden oder weisen Handelnden, dessen Aktivitäten durch verschiedene Formen des Denkens und Sprechens beschrieben werden. Doch trotz des situativen Aspekts muss vorweggenommen werden, dass Sa‘adyah sich vom Erfahrungsbegriff distanziert, der den aristotelischen Begriff der Klugheit auszeichnet.

Dieses Verständnis wird durch Sa‘adyahs Genesis-Kommentar gestützt. Dort übersetzt er den Terminus *‘arūm* mit weise. Seine arabische Terminologie „und die Schlange wurde weise [*ṣāra ḥakīman*]“⁷⁴³ begründet er damit, dass die göttliche Kraft die tierischen Akzidenzien der Schlange mit menschlichen Akzidenzien des Artikulationsvermögens (*a‘rāḍ an-nutq*) ersetzt. Nach Sa‘adyah vollzieht sich der Wandel (*inqilāb*) nicht an der Substanz, sondern in Relation zur Beschaffenheit. Er begründet diesen Wandel mit der Bedeutung des hebräischen Wortes *ḥaiyot* (Lebendigkeit). Letzteres sei entweder als ein Ausdruck (*lafẓ*) der Notwendigkeit (*ḍarūra*) oder als ein Ausdruck des (andauernden) Bestehens (*baqā’*) zu verstehen. Mit anderen Worten: Sa‘adyah fasst hier den Begriff der Lebendigkeit einerseits als physikalische Notwendigkeit und andererseits als metaphysische Wirklichkeit auf. Er weist auch darauf hin, dass der Terminus *‘arūm* insbesondere im Buch der Sprüche zu finden sei, erwähnt aber nicht seinen Sprüche-Kommentar. Die terminologische Ähnlichkeit der Begriffe *‘arūm* (schlau, gewandt, gerissen) und *‘arūmmim* (pl. nackt) motiviert also Sa‘adyahs Diskussion über den Erkenntniszustand der ersten Menschen vor und nach dem Verzehr der erkenntnisbringenden Frucht und über die Veränderung der Schlange. Dabei unterscheidet er offenbar zwischen den auszeichnenden Akzidenzien der Pflanzen, Tiere und Menschen. Zu

⁷⁴³ *Creation*, 150.

Letzteren zählt er das Haben von Weisheit.⁷⁴⁴ Auch lässt Saʿadyahs Bemerkung über die Notwendigkeit und den Bestand der Lebendigkeit schließen, dass seine Ontologie im Genesis-Kommentar und dem *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* von gleichen Prämissen ausgeht. So bemerkt er in beiden Schriften etwa, dass die Differenz zwischen Mensch und Tier der *nuṭq* sei, die Frau aber, nämlich bereits Eva, der Erkenntnis mittels des intuitiven Intellekts entbehre: Sie habe „nur“ die Worte der Schlange vernommen, nicht ihre Gestalt, und daraufhin den irrigen Schluss gezogen.

Damit kommen wir zum eigentlichen Thema des Kapitels zurück und fragen weiter, wie Saʿadyah die Momente⁷⁴⁵ der Bewegung beschreibt, wenn diese das Denken oder die Handlung auslösen, respektive in Bewegung setzen? Welche Art von Bewegung vollzieht sich am oder im *nāhiḍ*? Ist der *nāhiḍ* derjenige, welcher der Verwirklichung bedarf, also „nur“ potenziell moralisch handelt, indem er erwacht respektive aufsteht, oder ist es derjenige, der das moralisch Gesetzte, mit dem Sich-Erheben in Form des Aufstehens und Erwachens vollführt und damit die Verwirklichung personifiziert? Ferner wird gefragt, welcher Art nach das Vermögen im *nāhiḍ* ist. Diesbezüglich wurde schon angemerkt, dass Saʿadyah mit Aristoteles verschiedene Formen des Werdens mit ihren Anfangsgründen akzeptiert, namentlich das Zugrundeliegende, die Form und die Gegensätze. Hier sind nun nur die zwei zuletzt genannten relevant: So wird weiter gefragt, wie sich die intrinsische Kraft oder Form des *nāhiḍ* zeigt. Und wie kommt ihm der fortwährende Wandel zur Vervollkommnung seines ethischen Potenzials zu?⁷⁴⁶ Zur Beantwortung dieser Fragen werden verschiedene Quellen anderer philosophischer Denker herangezogen. Jedoch ist nicht die Frage, welchen Fußstapfen Saʿadyah folgt, vielmehr ist es das Ziel, Saʿadyahs Entwurf anhand der

⁷⁴⁴ *Bereshit* 69; *Creation*, 150; In deutscher Übersetzung lauten die Verse: 14,8 „Die Weisheit des Klugen lässt ihn seinen Weg verstehen“ (ZB); 13,6 „Jeder Kluge handelt mit Wissen“ (AL); 27,12 „Ein Kluger sieht das Unheil kommen und verbirgt sich“ (ZB). Linetsky übersetzt Saʿadyahs hebräische Zitate, welche das Wort *ʿarūm* beinhalten, mit dem englischen Terminus „alert“, also nahe an Saʿadyahs Interpretation.

⁷⁴⁵ Hier ist das physikalische Moment gemeint.

⁷⁴⁶ Vgl. Marc S. Cohen, „Aristotle’s *Metaphysics*“, *Stanford*; siehe auch oben Fußnote, 375.

Ausführungen besser abzugrenzen und im philosophischen Diskurs seiner Zeit zu beschreiben und fassen zu können.

Die Untersuchung geht wie folgt vor. Zuerst wird die Terminologie vorgestellt. Daraufhin werden die Textstellen, die den Begriff *nāhiḍ* thematisieren, einzeln präsentiert. Die Textstellen werden inhaltlich skizziert und erläutert. Damit wird gezeigt, dass Saʿadyah den Begriff *nāhiḍ* systematisch aus seinen Überlegungen über die Natur und seiner Epistemologie entwickelt. Weiter werden begriffliche Parallelen zum *Kitāb al-Amānāt wa-l-iʿtiqādāt*⁷⁴⁷ erörtert. Es kann vorweggenommen werden, dass der Terminus des *nāhiḍ* nicht in den *Amānāt* erscheint, der Begriff bestenfalls implizit ausgemacht werden kann. Hingegen präsentieren die *Amānāt* den Begriff *ʿāqil* als Ausdruck des verständigen, vielleicht auch klugen Handelnden. Damit wird aufgezeigt, dass Saʿadyahs Ethik mit den ihr zugrundeliegenden philosophischen Prinzipien im *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* ihren Ort fand und sich nicht im *Kitāb al-Amānāt wa-l-iʿtiqādāt* erschöpft. Schließlich wird Saʿadyahs Begriff *nāhiḍ* Auszügen anderer philosophischer Schriften seiner Zeit gegenübergestellt. Sie werden helfen, Saʿadyahs Begriff *nāhiḍ* als eine Antwort auf die Frage nach den möglichen Schnittstellen und Vermittlungen zwischen physikalischer und metaphysischer Wirklichkeit herauszustellen. Die Texte werden auch aufzeigen, wie Saʿadyah am zeitgenössischen Diskurs dieses Fragekomplexes teilnahm und dabei seine eigene Position entwarf und Inhalte philosophischer Traditionen aufgriff. Die Auszüge sind a) der arabischen *Nikomachischen Ethik*, b) der arabischen Epitome der *Enneaden* von Plotin, der *Uṭūlūḡīya Aristātālīs* (Die Theologie des Aristoteles)⁷⁴⁸ entnommen und c) mit Textstellen aus der aristotelischen *Physik* vertieft, um mit d) Textauszügen aus al-Fārābīs Werken *Taḥṣīl as-saʿāda* (Die Erlangung des Glücks)⁷⁴⁹ und *Fuṣūl muntazaʿa* (Ausgewählte

⁷⁴⁷ *Amānāt* (1880); *Beliefs* (1967).

⁷⁴⁸ Badawī, *Plotinus apud Arabes*, 99-120; die Terminologie der übersetzten Zitate berücksichtigt: Friedrich Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*. Aus arab. Handschriften zum ersten Mal hrsg. von ders., in der Reihe: *Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr.*, Hildesheim: Olms, 1966 [1882]), 96-121.

⁷⁴⁹ *Taḥṣīl al-saʿāda*, 165-191.

Aphorismen)⁷⁵⁰ als prominente Beispiele für Sa‘adyahs Zeit abzuschließen. Denn in diesen verwendet al-Fārābī den Begriff *inhāḍ* (Stimulation) im Kontext der Ausbildung von ethischen und politischen Aktivitäten. Doch nun zuerst zur Terminologie.

Terminologie

Der Terminus *nāhiḍ* wird von den Radikalen *n-h-ḍ* abgeleitet. Die verbale Grundbedeutung (I) *naḥaḍa* hat unter anderem die Konnotationen aufsteigen, aufstehen, heben, fortfahren, ausüben oder praktizieren, (etwas) verfolgen, handhaben, befördern, aber auch fördern, anregen, Impuls(e) geben. Das Kausativ (IV) *anhaḍa* mit dem Verbalnomen *inhāḍ* kann neben erheben, erhöhen, aufsteigen auch erzählen, berichten, feststellen, aufwecken, hervorrufen, wachrufen, animieren und stimulieren bedeuten. Der zehnte Stamm *istanḥaḍa* mit seinem Verbalnomen *istinhāḍ* bezeichnet das Erwachen, Erregen oder Animieren von anderen.

Neben den genannten Verbalnomen gehört auch das bereits thematisierte Nomen *naḥḍa*, das in der modernen arabischen Sprache auch für das Erwachen steht. Bei Lane findet sich nur die physikalische Konnotation einer nach oben gerichteten Bewegung (*rising, motion, movement*). Wie vorgeschlagen, bezeichnet sie bei Sa‘adyah den Impuls zur intellektuellen und physischen Vitalität, und kann im Sinn des Erwachens gelesen werden. Und schließlich wird der Terminus *nāhiḍ* bei Lane mit sich erheben (*rising*) und aufstehen (*standing up*) und der veralteten Konnotation „energetic, sharp, vigorous, or effective in his agency, or work“ wiedergegeben. Dieser bezeichnet dann also ein nach oben ausgerichtetes energetisches Moment, oder eine aufwärtsstrebende Kraft oder Person.⁷⁵¹

⁷⁵⁰ Abū-Naṣr al-Fārābī und Fawzī Mitri Nağğar, *Fuṣūl muntaza‘a*, 2. Auflage, Bayrūt: Dār al-Mašriq, 1993.

⁷⁵¹ In seinem Kommentar zu den Versen 2,25 und 3,1 und dem vorangehenden Vers der Genesis wird deutlich, dass Sa‘adyah die beiden hebräischen Begriffe *‘arūm* (schlau, gerissen) und *‘arūmmim* (nackt) in Beziehung setzt und diese als (göttliche) Aufforderung für den notwendigen epistemologischen Prozess der menschlichen Erkenntnis um normative Vorgaben versteht. Er geht so weit, dass er in einem Nebensatz bemerkt, dass die Verwandlung der Schlange dazu diene, den Menschen auf den Baum des Lebens aufmerksam zu machen, mit dem kein göttliches Verbot verbunden sei. Leider beendet er diesen Gedankengang nicht, bemerkt stattdessen, dass diese Überlegung über den Text hinausgehe. An anderer Stelle bezeichnet er den Baum des Lebens als Baum der Heilung, und gibt dort acht Bedeutungen des Lebens an.

3.1 NĀHIḌ – SA‘ADYAH’S POETISCH-PHILOSOPHISCHER AUSDRUCK DES ETHISCHEN

Der Terminus *nāhiḍ* und seine Derivate konnten bisher nur in Sa‘adyahs *Tafsīr Amṭāl* und seinem Kommentar dazu gefunden werden. Achtmal steht der Terminus *nāhiḍ* in den *Amṭāl* und einmal unbestimmt im Kommentar. Die folgenden sieben Textbeispiele aus dem *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* werden als kohärenter Text gelesen, der erlaubt, Sa‘adyahs Begriff des von ihm gewählten Terminus *nāhiḍ* zu erschließen. Der vorgeschlagene, mit einer Ausnahme, intratextuelle Bezug wird diesen Text und damit den Begriff *nāhiḍ* verdichten. Der so gelesene Text weist sowohl terminologisch als auch inhaltlich Parallelen zu den oben angeführten philosophischen Schriften auf. Eine Beobachtung sei vorausgeschickt: Sa‘adyahs Begriff des *nāhiḍ* in den folgenden sieben Textauszügen lotet das gleiche Thema wie in den Parallelstellen der erwähnten Schriften aus. Es sind die Fragen, wie, wer und was eine Bewegung des Denkens oder der Handlung in Bezug auf moralische und andere normative Vorgaben initiiert oder stimuliert und zu welchem Zweck. Die folgenden Textstellen lassen sich als Sa‘adyahs Antwort auf diese und der damit verbundenen Frage nach der Vermittlung zwischen der physischen und metaphysischen Welt verstehen, inwieweit diese sprachlich zu fassen ist.

1.

(*Amṭāl*) Der Unwissende (*al-ġāhil*) verkündet (*yu‘arrifū*) tags (*fī yawm*) seine Unwissenheit (*ġahlahū*) und wer die Dürftigkeit verbirgt (*wa-sātir al-hawān*), ist ein Sich-Erhebender (*nāhiḍ*).⁷⁵²

(*Šarḥ*) Diese Rede sind zwei personifizierte Repräsentationen (*al-mumattilaini*). Der Dumme (*al-aḥmaq*) ist gemäß seinen Fehlritten, ein Hinweis (*dalīl*).⁷⁵³

Wird der *Tafsīr*, also die Übersetzung des Verses, in dem der Terminus das erste Mal erscheint, ohne den Kommentar betrachtet, kann der hier charakterisierte Unwissende als unreflektiert oder sogar als schamlos bezeichnet werden, indem er seine Unzulänglichkeiten preisgibt. Der

⁷⁵² *Ḥikma*, 101 (12,16); ED: *nahḍ*, 68.

⁷⁵³ *Ḥikma*, 101.

nāhiḍ, als der Sich-Erhebende, weiß um die Grenzen seines Vermögens, welche er im Gegensatz zum Unwissenden nicht zur Schau stellt. Der Vers stellt mit dem Unwissenden und dem *nāhiḍ* zwei Typologien dar, welche durch zwei gegensätzliche Handlungs- oder Verhaltensmuster ausgezeichnet werden: das Verkünden und das Verbergen von etwas Mangelhaftem. Dem Unwissenden (*al-ġāhil*) wird aber nicht direkt der Wissende, sondern der Sich-Erhebende (*nāhiḍ*) gegenübergestellt.

Der Kommentar bestätigt diese typologische Lesart, indem er die Rede als zwei personifizierte Repräsentationen (*al-mumattilaini*)⁷⁵⁴ klassifiziert. Er führt jedoch nur die Repräsentation des Unwissenden aus, indem er diesen zum Dummen degradiert und dessen fehlerhafte Art der Handlung als einen Hinweis oder Beweis bezeichnet. Worauf mittels der Handlung des „Dummen“ hingewiesen wird, bleibt vordergründig unklar, ist aber impliziert. Warum aber bedient sich Sa‘adyah dieser Methode? Und warum geht der Kommentar nicht auf die zweite Repräsentation ein? Hier werden in Anschluss an das vorangegangene Kapitel eine poetische und eine rhetorische Lesart vorgeschlagen, die Sa‘adyahs Wortwahl erklären können.

Einerseits fasst Sa‘adyah stets sein Publikum ins Auge. Der übersetzte Vers richtet sich an alle Menschen und antizipiert das intuitive Vermögen aller. Die meisten Menschen schließen wohl sofort, wenn sie diesen Vers hören, dass der *nāhiḍ* die wissende Person im Gegensatz zu der oben erwähnten unwissenden Person sein muss. Sie kommen entweder selbst auf die fehlende zweite Prämisse oder auf weitere Propositionen und Schlussfolgerungen, und dies ohne viel oder keine Reflexion. Nach Aristoteles sind diese Prozesse mit den vorherrschenden allgemein akzeptierten Überzeugungen oder akzeptierten Demonstrationen zu erklären. Vom Publikum oder den Zuhörern wird erwartet, dass sie das

⁷⁵⁴ Andere Stellen des Kommentars geben Repräsentationen des ungerechten Herrschers mit dem reißenden Löwen (Verse und Kommentar 1,10-19, siehe: *Ḥikma*, 27-31) wieder, die Weisheit mit dem Reh und der Bergziege zugeordneten Attribute, wie die Milde und Affektion (Verse und Kommentar 5,15-20; *Ḥikma*, 57), Täuschungen des Diesseits mit der sich prostituierenden Frau (Verse und Kommentar 7,5-23, *Ḥikma*, 68-72), das Jenseits mit Gärten voll von Juwelen, Edelsteinen, Perlen und Gold (Vers und Kommentar 20,15, *Ḥikma*, 153).

tun, was der Sprecher beabsichtigt, das Denken eingeschlossen. Offensichtlich weist dies auf die oben erwähnte Konnotation der Stimulation hin. Während nämlich sein *Tafsīr Amṭāl* von allen Gläubigen verstanden werden soll, zielt sein Kommentar auf den Kreis der Gelehrten.

Andererseits präsentiert der Kommentar im Gegensatz zum Vers Fachterminologie, wie *al-mumattılaini* und *dalīl*. Beide Autoren der ED und EQ verstehen den Kommentar als Rede politischer oder religiöser Führung. Dem kann zugestimmt werden. Doch der Terminus *al-mumattılaini* wird von Saʿadyah andernorts im Singular gebraucht. Dort sieht er die Weisheit durch das Reh und die Könige durch den Löwen repräsentiert.⁷⁵⁵ Weiterhin findet sich Terminus in der arabischen medizinischen Literatur und einmal in der arabischen *Ersten Analytik*. Letztere verwendet *al-mumattılaini* für ein Argument: In einer syllogistischen Figur repräsentiere die Liebe das Gute, eingedenk seines Gegenteils. Auch könne dieser Syllogismus für ein rhetorisches und für ein rechtliches Argument dienen.⁷⁵⁶ Soweit zum ersten Terminus, der zweite ist *dalīl*. Ursprünglich sei *dalīl* in der Bedeutung „Zeichen“ oder „Indikator“ der arabische Ausdruck für den griechischen Begriff *σημεῖον*. Und in der Bedeutung von „Beweis“ oder „Evidenz“ stehe er für den griechischen Begriff *ἀπόδειξις* und synonym zum arabischen Wort *burhān*.⁷⁵⁷ In der Forschung wird der Begriff *dalīl* mit der zuvor erwähnten Stelle der *Ersten Analytik* in Beziehung gesetzt, auch wenn die Terminologie sich unterscheidet. Sie behauptet, dass die Philosophen den Begriff des Zeichens, respektive *dalīl*, schlussendlich von der zweiten Analytik her entwickelten. Doch bezüglich Saʿadyahs zitiertem Kommentar genügt der Verweis auf die *Erste Analytik*. Diese nämlich argumentiert, dass das rhetorische Argument entweder mit Wahrscheinlichkeiten oder Zeichen arbeite, ihre Prämissen jedoch unterschiedlich seien. Erstere gäben akzeptierte Überzeugungen wieder und letztere auch geprüft Wissen.⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ *Hikma*, 28, 58, 143.

⁷⁵⁶ Abd al-Raḥmān Badawī, *Manṭiq Aristū, al-ǧuzʾ al-awwal*, Dirāsāt islāmīyah 7/1, Cairo: Maṭbaʿat Dār al-kutub al-miṣrīyah, 1948), 103-306 [70a 4-8 und 70a 11-12].

⁷⁵⁷ S. van den Bergh, „*Dalīl*“, *Et*.

⁷⁵⁸ „A probability is not the same as a sign. A probability is distinguished from a sign. The former is a generally

Die Struktur des besprochenen Verses mit dem Kommentar und die dichte Fachterminologie demonstrieren Saʿadyahs rhetorisches Können, ein Argument literarisch kunstvoll zu gestalten. Damit entwirft er ein Argument, das zugleich auf allgemein anerkannten Meinungen, akzeptiertem Wissen und sogar auf notwendigem Wissen baut, um den Begriff *nāhiḍ* zu etablieren.

Doch mit dem scheinbar offenbaren Gegensatz des Unwissenden zum *nāhiḍ* geht Saʿadyah von einer weiteren Voraussetzung oder Prämisse aus, die neben dem oben vorgestellten Argument aufgezeigt werden muss. Sie spielt auf die Schlussfolgerung an, dass etwas verborgen und nicht direkt zugänglich ist, wie die Zustände der Seele, diese sich aber durch Aktivitäten wie das Sprechen oder Handeln offengelegt werden. Daher schreibt Saʿadyah also im Kommentar: „Der Dumme ist gemäß seinen Fehlschritten ein Zeichen/Beweis (*dalīl*)“, nämlich für seinen mentalen Zustand. An erwähnter Stelle der *Ersten Analytik* bringt Aristoteles⁷⁵⁹ auch für unseren Kontext passende Beispiele, welche die Weisheit, das Gute und die hohe Gesinnung eines typologischen Weisen erschließen. Ferner bemerkt er, dass die Argumente, die von den Gegensätzen her erschlossen werden, als Zeichen beschrieben werden und solche vom Mittelbegriff her als Hinweis. Und schließlich ist wichtig zu bemerken, dass die Wahrscheinlichkeit eine allgemein anerkannte Prämisse ist, die sich gewöhnlich auf etwas Bestimmtes, allgemein Bekanntes bezieht. Während ein Zeichen eine demonstrative Prämisse meint, die notwendig und allgemein anerkannt sei.

Nach diesem Einschub wird nun das mögliche rhetorische Argument aufgezeigt, dessen fehlende Prämisse mit verschiedenen Wissenskategorien ergänzt werden kann. Für eine einfachere Lesbarkeit wird der Vers hier wiederholt: „Der Unwissende (*al-ḡāhil*)

accepted premise; for that which people know to happen or not to happen, or to be or not to be, usually in a particular way, is a probability: e.g., that the envious are malevolent or that those who are loved are affectionate. A sign, however, means a demonstrative premise which is necessary [70a 4-8] [...] An enthymeme is a syllogism from probabilities or signs“ [70a 11-12], in: Aristotle, und Robin Smith. *Prior Analytics / Aristotle; Trans., with Introduction, Notes, and Commentary by Robin Smith*, Indianapolis: Hackett 1989.

⁷⁵⁹ Vgl. *Erste Analytik* 70a11-70b6. Siehe auch Fußnote 761.

verkündet (*yu'arrifū*) tags (*fī yawm*) seine Unwissenheit (*ǧahlahū*) und wer die Dürftigkeit verbirgt (*wa-sātir al-hawān*), ist ein Sich-Erhebender (*nāhiḍ*).“ Sa'adyahs Übersetzung dieses Verses setzt auf Klarheit und Abstraktion. Der Vers schildert einen Typus („Unwissende“) und einen Gattungsbegriff („Unwissenheit“) – sie implizieren, wie der Weise, ihre Gegensätze. In der Annahme, dass Sa'adyah mit dieser rhetorischen Strategie den Begriff des *nāhiḍ* einem unterschiedlich gebildeten Publikum näherbringen will, werden folgende Rekonstruktionen für das rhetorische Argument vorgeschlagen.

1. Wer die Dürftigkeit geheim hält, ist ein *nāhiḍ*.
2. Der Weise hält seine Dürftigkeit geheim.
3. Der Weise ist ein *nāhiḍ*.⁷⁶⁰

Auch weitere Argumentationen mit den beiden vorgeschlagenen Prämissen scheinen möglich.

1. Wer die Dürftigkeit geheim hält, ist ein *nāhiḍ*.
 - a. (Argumentation gemäß allgemein akzeptierten Meinungen: Probabilität)
 - i. (Sprachkonvention, *ʿaṭara ʿalā sirri l-raǧuli* [er erlangte geheimes Wissen]⁷⁶¹)
 - b. (Argumentation gemäß Hinweis: akzeptiertes Wissen)
 - i. (Kommentar des Verses: So wie der Dumme gemäß seinen Fehlritten, ist der *nāhiḍ* gemäß Geheimhalten der Dürftigkeit ein Hinweis.)
 - ii. (Im Kommentar zu Vers 16:23: *nuṭq* und *kalām* sind beides Hinweise für den Zustand der Seele. Das Geheimhalten der Dürftigkeit als Aktualisierung des

⁷⁶⁰ Vgl. Gregor Schoeler, „Der poetische Syllogismus. Ein Beitrag zum Verständnis der „logischen“ Poetik der Araber“, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Vol. 133, No.1, 1983, [43-92] 46. Hiernach „Der poetische Syllogismus“.

⁷⁶¹ Sa'adyah verwendet arabische und koranische Ausdrücke und traditionelle Redewendungen: “[*ʿaṭara ʿalā sirri l-raǧuli*] He obtained knowledge of, or he became acquainted with the secret of the man [accidentally]”, Lane, 1952. Doch Sa'adyah trennt den Ausdruck: Während er „*ʿaṭara*“ tendenziell negativ konnotiert, hat „Geheimnis“ im Kontext des Sprüche-Kommentars eine normative Konnotation, in dem Sinn, dass das, was geheim ist, ein Geheimnis bleiben solle, und teilweise jenseits des menschlichen Verstehens liege. Diese Konnotationen verstärken sogar die Gegensätze vom Unwissenden zum *nāhiḍ*.

Artikulationsvermögens *nuṭq*, auch wenn es wie hie reine Negation ist, wäre, eine typische Denkweise von Saʿadyah.

2. Der Weise hält die Bedürftigkeit geheim

- a. (Argumentation gemäß allgemein akzeptierter Meinungen: Probabilität)
 - i. (die Tätigkeit des *nāhiḍ* ist der des Unwissenden entgegengesetzt)
 - ii. (individuelle Erfahrung, die Bedürftigkeit geheim zuhalten)
 - iii. (Sprachkonvention, *ʿaṭara ʿalā sirri l-raḡuli*)
- b. (Argumentation gemäß Hinweis: allgemein akzeptiertes Wissen)
 - i. (Gegensatz ist ein kategorialer Ausdruck; Ignoranz ist notwendigerweise der Gegensatz von Weisheit; implizite Aussage: Weisheit ist gut, Ignoranz ist schlecht als Gegensatz.)
 - ii. (Argumentation des gemeinsamen Wissens der Community, das biblische Narrativ über David, der seine „Wärme“ verlor (1. Könige 1,3) und dass seine Vertrauten nach einer jungen Frau für ihn suchten)

Es ist also möglich, verschiedene rhetorische Argumente zu rekonstruieren. Wahrscheinlich können mehr Beispiele formuliert werden, die sich ebenfalls an ein unterschiedliches Hör- oder Lesepublikum richten, und entweder auf akzeptierten Meinungen oder akzeptiertem Wissen aufbauen. Damit erschöpft sich der übersetzte Vers mit seinem Kommentar jedoch nicht. Es ist außerdem möglich ein poetisches Argument zu rekonstruieren.

1. Wer die Bedürftigkeit geheim hält, ist [wie]⁷⁶² ein *nāhiḍ*.
2. Der Weise hält die Bedürftigkeit geheim.
3. Der Weise ist [wie] ein *nāhiḍ*.⁷⁶³

Saʿadyah scheint dem gelehrten Leser anzeigen zu wollen, dass die gnomischen Maximen gemäß zeitgenössischem Wissen der Psychologie auf demonstrativen Prämissen beruhen,

⁷⁶² Vgl. Schoeler „Der poetische Syllogismus“, 50.

⁷⁶³ Vgl. Schoeler „Der poetische Syllogismus“, 46.

wie es auch in der *Ersten Analytik* und in medizin-ethischen Texten angezeigt wurde. Während für den biblischen Hörer oder Leser das rhetorische oder poetische Argument zumindest auf allgemein akzeptierte Meinungen oder eventuell allgemein geteiltes religiöses Wissen verweist, wie das erwähnte Narrativ über David, der und dessen Vertraute seine Unzulänglichkeit verbargen. Doch sogar der Hörer, der über kein spezifisches biblisches Wissen verfügt, wird sich dem Impuls des Verses nicht entziehen können. An erster Stelle könnte er von diversen sprachlichen Konventionen stimuliert werden, wie das mögliche Wortspiel mit der arabischen Redewendung aufzeigte. Zweitens könnte der Hörer durch die poetischen Analogien stimuliert werden, den Weisen zu imitieren. Doch der Gelehrte, der die poetische Struktur bemerkte, ordnete gegebenenfalls Ignoranz und Weisheit einem Genus oder zwei Genera zu. Das heißt, er mochte sie als individuellen Körper oder aber als Person klassifiziert haben, die einem Wandel zu einer weisen Person zustrebt. Und ein anderer Gelehrter könnte sie in Referenz zu zwei Genera verstehen, nämlich, der Person, die weise ist und den Unwissenden stimuliert, und dem Unwissenden, der der Stimulation bedarf.

Es sei dahingestellt, ob Saʿadyah die vorgeschlagenen Syllogismen oder in ähnlicher Weise poetische Argumentation im Sinn hatte. Sicher scheint jedoch, dass im Hintergrund dieses Verses syllogistisches Denken stehen kann und Saʿadyah mit der radikalen Umformulierung des hebräischen Verses eine andere Lesart vorschlug, um den Begriff des *nāhiḍ* in den salomonischen Sprüchen mit seinem Kommentar zu etablieren. Die vorgeschlagenen oder ähnliche Syllogismen mögen ihm als autoritatives Instrument gedient haben, das der Text- oder Redeform der zu übersetzenden und kommentierenden Quelle, den biblischen Sprüchen, entsprach. Nach diesem Verständnis ergänzte sein Kommentar, mittels einer beinahe wörtlichen Übersetzung des ersten Teilverses aus dem Hebräischen, den Untersatz des rhetorischen Syllogismus zum Unwissenden. Der poetische Syllogismus zur Etablierung des *nāhiḍ*, der den Wissenden repräsentiert, etabliert ebenso den sich Nicht-Erhebenden als Unwissenden. Die beiden personifizierten Repräsentationen des Unwissenden und Wissenden als der sich nicht Erhebende und der Sich-Erhebende (*nāhiḍ*)

können also auch in expliziter syllogistischer Form erschlossen werden. Damit legt Saʿadyah Salomon als Überlieferer, das Wissen um die aristotelischen Überzeugungsstrategien der aristotelischen *Rhetorik* und *Poetik* in den Mund.

2.

Das Verständnis des folgenden Verses schließt thematisch an die poetologische Lesart des ersten Verses mit Kommentar an, welcher ebenfalls den Unwissenden dem *nāhiḍ* gegenüberstellt. Doch dieser setzt nicht einen allgemeinen Handlungsmodus, der die individuelle Handlungsebene, in Bezug auf das individuelle Wissen und den Sich-Erhebenden beschreibt. Denn dieser zweite Vers mit Kommentar gibt den Modus von kollektiven Handlungen und ein geteiltes Wissen über die Geschichte des Volkes Israel wieder, einschließlich des daraus resultierenden Gewinns, welcher die Erkenntnis als einen glücklichen Zustand beschreibt.

(*Amṭāl*) Der sich erhebende Mensch (*al-insān an-nāhiḍ*)⁷⁶⁴ ist der durch die Erkenntnis Beglückte (*al-mahẓūẓ bi-l-maʿrifa*) und das Herz des Unwissenden (*qalb al-ġāhil*) ruft nach (*yadʿū*) Unwissenheit.

(*Šarḥ*) Ich leitete *koseh* (er verbirgt, deckt) von⁷⁶⁵ *be-mikhsat nefashot*⁷⁶⁶ (Zuteilung der Personen)⁷⁶⁷ ab.⁷⁶⁸

Auch mit diesem Textteil zeigt Saʿadyah, dass er mit seiner Übersetzung und dem Kommentar dazu, den Literalsinn der biblischen Schriften außer Acht lassen kann. Der kluge Mensch in der hebräischen Fassung, der darum weiß, sein Wissen zu verbergen, ist im *Tafsīr* der mit Erkenntnis beglückte sich erhebende Mensch (*al-insān an-nāhiḍ*), durch das, was ihm zuteilwurde. Saʿadyah verweist wohl damit implizit – oder für den Kenner explizit – auf eine

⁷⁶⁴ *Hikma* ED, 69 (*al-insān an-nahḍ*).

⁷⁶⁵ *Hikma* ED, 69; hat zusätzlich „seiner Rede: וְלִקַּח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקְּרֹב אֶל בֵּיתוֹ“ (soll man es zusammen mit seinem Nachbarn nehmen, der dem eigenen Haus am nächsten ist).

⁷⁶⁶ Exodus 12,4.

⁷⁶⁷ Wörtlich: Die Seelen unter einer Decke.

⁷⁶⁸ *Hikma*, 102 (12,23 und Kommentar).

kritische geschichtliche Situation des Volkes Israel,⁷⁶⁹ namentlich die Vorbereitungen für den Auszug aus Ägypten, welche mit dem Pessah-Fest bis heute kollektiv ins Gedächtnis gerufen wird. Die Worte *be-mikhsat nefashot* (Zuteilung der Seelen/Personen) mochten die Erinnerung an dieses historische Ereignis stimulieren; sie bringen die Anzahl der Personen eines israelitischen Haushaltes zum Ausdruck, ihnen wurde ein Opferlamm zugeteilt, das von ihnen verzehrt wurde. Das Blut des Lammes diente der Markierung ihrer Türpfosten, welche die Israeliten, gemäß der biblischen Geschichte, vor der Rache Gottes an dem Volk der Ägypter schützte, bevor sie Ägypten verließen.

Es stellt sich die Frage, warum Sa‘adyah nicht deutlicher darauf hinweist. Genügt für den Eingeweihten oder Wissenden des zitierten Verses, was gemeint ist? War es seinen Zeitgenossen oder den Studenten des jüdischen Rechts bekannt? Eine poetischen Lesart mit der ihr impliziten Überzeugungsstrategie dieses Verses und Kommentars bejaht diese Fragen. Der Wortlaut war den Gelehrten und der Plot dieser Geschichte den Angehörigen der Israeliten wohl bekannt. Das heißt aber auch, dass Personen, die diesen Plot nicht anhand der Worte *be-mikhsat nefashot* (Zuteilung der Seelen/Personen) erkannten, dieses kollektive Wissen nicht ins Gedächtnis rufen konnten. Der Sich-Erhebende (*nāhiḍ*) als Repräsentation des Wissenden jedoch weiß um die kausale Kette der Ereignisse und um den Zusammenhang mit dem göttlichen Gesetz, an dem nicht nur sein persönliches Fortleben und Glück, sondern das des ganzen Volkes, hängt. Diese Lesart des *nāhiḍ*, als Repräsentant des Wissenden schließt zweierlei ein: Erstens, dass das dem *nāhiḍ* zuteil gewordene Glück auf verschiedenen Zeitebenen über Generationen hinweg in verschiedenen Personenkreisen gedacht werden sollte; zweitens, dass dieser den „Plot“ der Geschichte kennen muss und die damit tradierten Handlungen imitieren sollte.⁷⁷⁰ Auch in Bezug auf die Nachahmung wird angenommen, dass

⁷⁶⁹ Exodus 12,4.

⁷⁷⁰ Vgl. Aristoteles und Manfred Fuhrmann, *Poetik*, Stuttgart: Philip Reclam jun., 2005, 19 [1449b36-1450a7]: „Nun geht es um Nachahmung von Handlung, und es wird von Handelnden gehandelt, die notwendigerweise wegen ihres Charakters und ihrer Erkenntnisfähigkeit eine bestimmte Beschaffenheit haben [...] auf Grund deren wir auch den Handlungen eine bestimmte Beschaffenheit zuschreiben, und infolge der Handlungen haben alle

die zentrale Figur dieser biblischen Erzählung, nämlich Mose, zwangsläufig mit in Erinnerung gerufen wird. So schwingen auch seine „widernatürlichen“ Handlungen, die mit dem Empfangen des göttlichen Gesetzes ihren Höhepunkt fanden.

3.

Die Erörterung des zweiten Textes zeigt die Verbindung des *nāhiḍ* mit der Erinnerung an den historischen Moment, der die Bildung des partikularen Kollektivs der Banu Isrāʾīl markiert. Der dritte Text zeigt nun die Repräsentation des Sich-Erhebenden als biblische Figur Davids. Sie steht für den ersten monarchischen Herrscher der Banū Isrāʾīl und für die authentische Überlieferung des göttlichen Gesetzes für das Volk Isrāʾīl. Diese biblische Überlieferungskette akzeptierten in der Zeit Saʿadyahs jüdische und muslimische Gelehrte, wie unten ausgeführt wird. Und weiter oben wurde bereits die naturphilosophische Begründung dieser Tradierung thematisiert, welche die Besprechung des folgenden dritten Textes ausführen wird.

(*Amṭāl*) Jeder *nāhiḍ*⁷⁷¹ praktiziert (*yaʿmilu*) seine Sache (*amrahū*) mit Erkenntnis, der Unwissende aber breitet (*yabsuṭu*) seine Unwissenheit aus.⁷⁷²

(*Šarḥ*) So wie du von David weißt, dass ein Gefolge (*nādan*) von ihm, ihm eine Tochter in den Dienst gab, wie seine Rede „und man suche eine schöne junge Frau“.⁷⁷³ Und auch Xerxes befahl, nach ihnen [schönen Frauen] zu suchen, und verbreitete den Befehl, und sie setzten ihn um, wie seine Rede: „Und der König setzte Beauftragte ein.“⁷⁷⁴

Dieser Textteil thematisiert das Handeln von politischen Führungspersonen: Saʿadyah stellt das Handeln der beiden biblischen Figuren gegenüber: David machte seine Angelegenheit oder Schwäche mit sich aus und ermächtigte sich nicht der Jungfrau, die ihm gebracht wurde, während König Xerxes seine Schwäche auf andere übertrug und sie damit bekannt machte,

Menschen Glück oder Unglück. Die Nachahmung von der Handlung ist der Mythos. Ich verstehe hier unter Mythos die Zusammensetzung der Geschehnisse, unter Charakteren das, in Hinblick worauf wir den Handelnden eine bestimmte Beschaffenheit zuschreiben, unter Erkenntnisfähigkeit das, womit sie in ihren Reden etwas darlegen oder auch ein Urteil abgeben.“

⁷⁷¹ ED, 72 (*nahḍ*).

⁷⁷² *Ḥikma*, 105.

⁷⁷³ 1. Könige 1,3.

⁷⁷⁴ Esther 2,3.

indem er den Befehl an seine Beauftragten weitergab. Eindeutig setzt der Text die Figur David als König mit dem Begriff *nāhiḍ* gleich. Saʿadyah weitet hier also den Begriff auf den politischen Bereich aus, womit er möglicherweise eine Lesart aus der biblischen Tradition stützt. In der Tradition der *Septuaginta*, die Saʿadyah vermutlich kannte, steht etwa der Terminus *phronimos* mehrheitlich für den Gesetzesvermittler oder den Gesetzgeber. Jedenfalls gilt nach Saʿadyah das politische Handeln als ein Teil der Weisheit, wie oben gezeigt wurde.

4.

(*Amṭāl*) Die Weisheit des Sich-Erhebenden (*an-nāhiḍ*) hat Einsicht in seine Zustände (*aḥwālahū*), aber die Unwissenheit der Unwissenden ist ihre (Arg-)List (*makrahum*).⁷⁷⁵
(*Šarḥ*) Es bedeutet tatsächlich, dass ihre (Arg-)List ihre Unwissenheit ist.⁷⁷⁶

Wie oben bemerkt, kann der hebräische Terminus *ʿarūm* auch mit Schlauheit oder Gerissenheit übersetzt werden. Sein semantischer Gehalt geht über den der Gewandtheit hinaus. Damit grenzt Saʿadyah das Verständnis der Gerissenheit von der negativen Konnotation der Arglist ab. Der *nāhiḍ* ist schlau oder gegebenenfalls gerissen im Sinne der Einsicht in seine seelischen Zustände und nicht im Sinne von außen kommender Reize, aufgrund derer nicht vernunftbegabte Tiere oder eben Unwissende reagieren. Diese verfügen nicht über diese reflektierte mentale Bewegung und deren Impuls, welcher sie veranlasst, tätig zu werden oder sich gegebenenfalls zurückzuhalten. Saʿadyah weist hier wohl insbesondere auf die seelischen Zustände hin, welche mit der Einsicht in die Zustände des Rechts zusammenhängen. Das Verb *fahima* (verstehen, Einsicht haben) steht im *Ḥikma* meistens im Kontext der Einsicht in rechtliche Vorgaben. Saʿadyah spricht hier wohl nicht nur den gebildeten Weisen an, sondern den Gläubigen im Allgemeinen, der die eingepflanzten moralischen Weisheiten seines Intellekts gefunden hat, welche auch solche der Tradition stützen, wie die Gottesfurcht. Zudem impliziert er wohl die Akzeptanz von

⁷⁷⁵ *Ḥikma*, 107-108.

⁷⁷⁶ Ebd., 108.

solchen rechtlichen Weisheiten, welche der Gemeinschaft auferlegt wurden, wie das Halten des Schabbat. Die praktische Weisheit des *nāhiḍ* als Weiser par excellence wurde bereits oben ausgeführt: Im Einklang mit der rabbinischen Tradition und in Abgrenzung zum aristotelischen Begriff der Klugheit bezeichnet Saʿadyah zusammenfassend mit *fiṭna* (Scharfsinn) die praktische Weisheit der Weisen, wobei die politische Führung dazuzählt. Unterdessen steht *nahḍa* für den hebräischen Terminus *ʿirma* in der biblischen Tradition, welche jeden ansprechen soll, ob gelehrt oder nicht. Einmal mehr differenziert Saʿadyah (wie auch die biblische Vorlage selbst) damit seine erkenntnistheoretischen Aussagen über die verschiedenen Ansprechgruppen und berücksichtigt ferner die Kategorie der Bewegungen mit ihren qualitativen Gegensätzen. Dies ist auch im Hinblick auf den fünften Text wichtig.

5.

(*Amṭāl*) Die Achtlosen halten jedes Gebot für wahr [...] der *nāhiḍ*⁷⁷⁷ aber versteht seine Rechtleitung (*ruṣḍahū*).

(*Šarḥ*) So wie Chanun zu diesem Zeitpunkt (*ḥīn*) die Rede seiner Gefährten über David für wahr hielt (*šadaqa*), die zu ihm sagten: „Ehrt David deinen Vater, oder kam er, um dich zu suchen, dich zu stürzen und dein Land auszukundschaften?“ So fiel er (*ḥalaq*) über seine Botschafter her, rasierte ihre Bärte und Gewänder, wie erinnert wird (*ka-mā ḍakara*), doch der Rechtschaffende (*aṣ-ṣāliḥ*) nahm es nicht an (*lā yaqḇala*), wie die Rede von Gedalijahu zu Jochanan, dem Sohn des Kareach [zeigt]: Denn es ist eine Lüge, was du über Ismael sagst, vielmehr sei tätig (*bal yaʿalu*), wie Allah dir befiehlt, untersuche und forsche.⁷⁷⁸

Der fünfte Text thematisiert die Unachtsamkeit und das Problem der vorschnellen Schlüsse: Die Formulierung des Verses und des Kommentars verweist auf einen allgemeinen Gedanken und eine bestimmte Textstelle der *Nikomachischen Ethik*. Es geht um die Rollen der losstürzenden Wütenden und der Diener, die gewissermaßen verdreht werden. Die Anknüpfungspunkte sind die Wortwahl und die Abfolge des Plots: Zuerst erhält jemand eine Nachricht, in diesem Fall eine verleumderische. Der Wütende glaubt den Informanten und gibt sich seinen Affekten hin, während der aufmerksame Zuhörer diese entlarvt. So erkennt

⁷⁷⁷ *Ḥikma* ED, 75, hat *nahḍ*.

⁷⁷⁸ *Ḥikma*, 108-109.

also der *nāhiḍ* die zu befolgenden Gesetze und wird tätig, im Gegensatz zum Unwissenden, der den Geboten oder Gesetzen anderer folgt, die er für wahr hält. Die eingehende Erörterung dieser Textstelle wird weiter unten bei den Parallelen zur *Nikomachischen Ethik* ausgeführt. Zuvor geht es weiter mit dem sechsten Text, der im Gegensatz zum fünften die Konsequenz des Handelnden nicht für Ziele des „Diesseits“, sondern des „Jenseits“ thematisiert.

6.

(*Amṭāl*) Du wirst sehen (*turā*)⁷⁷⁹, dass die Achtlosen sich zur Unwissenheit bekannt haben, während die *nāhiḍīn*⁷⁸⁰ mit Erkenntnis gekrönt werden.⁷⁸¹

(*Ṣarḥ*) [unkommentiert]

Im zweiten Text wurde der *nāhiḍ* mit Erkenntnis beglückt und nun werden die *nāhiḍīn* mit Erkenntnis gekrönt. Auffallend ist, dass Sa‘adyahs Übersetzung den Vers in zweierlei Hinsicht verändert. Zum einen zeigt die Übersetzung zusätzlich die Worte „du wirst sehen“ und ändert damit die Modalität der Aussage. Möglicherweise meint Sa‘adyah, dass die angesprochene Person zu einem bestimmten Zeitpunkt erkennen oder wissen wird, dass die *nāhiḍīn* durch Erkenntnis ausgezeichnet sein werden, während die Achtlosen dem speziellen Gesetz von etwas oder jemand anderem gefolgt wären, gehorcht oder gedient hätten. Der Zeitpunkt verweist vermutlich auf den *Tag des Gerichts*, respektive den Tag des Auferstehens (*yawm al-qiyāma*)⁷⁸² im arabischen Wortlaut. Doch, warum kommentiert Sa‘adyah den Vers nicht? Ist er mit der interpretativen Übersetzung schon kommentiert? Indem er den Spruch zu einer Aussage anderer Modalität umformuliert, die seinem Verständnis nach mit Notwendigkeit eintreten wird? Ist der Spruch für jeden einsichtig, da im Intellekt angelegt? Oder aber bringt Sa‘adyah damit die Grenze des menschlichen Wissens zum Ausdruck?

Wahrscheinlich gibt er zum einen seine Lesart einerseits mit der interpretativen

⁷⁷⁹ *Ḥikma* ED, 75, hat *turī*.

⁷⁸⁰ *Ḥikma* ED, 75, hat *nahdūn*.

⁷⁸¹ *Ḥikma*, 109 (14,18).

⁷⁸² *Ḥikma*, 34, 94; an diesen Stellen verwendet Sa‘adyah den Ausdruck.

Übersetzung zum Ausdruck und andererseits mit dem fehlenden Kommentar in dem Sinne, dass der Mensch und damit auch er an die Grenzen seiner Erkenntnis stößt. Jedenfalls beschreibt er in diesem Vers die Sich-Erhebenden (*nāhiḍīn*) als die mit der göttlichen Wiederbelebung und Vergeltung Gekrönten. Das heißt, Saʿadyah gedenkt des Moments nach der Vergeltung, also dem Jenseits, in dem sich also diese Verstorbenen und Wiederbelebten noch immer erheben. Diesen Übergang von der physischen zu der metaphysischen Wirklichkeit beschreibt Saʿadyah auch im Rahmen seiner Widerlegungen gegen die Abrogation des göttlichen Gesetzes, das eben nicht durch physikalische Prozesse beschrieben werden könne, wie oben erwähnt. Dort widerlegt er eine vorgebrachte Analogie für die Abrogation, welche diese mit dem Dogma der Wiederbelebung und dem anschließendem Tod begründet. Saʿadyah entgegnet, dass der Tod der Wiederbelebung folgen müsse, da der Tod der Weg, respektive das Vorgehen (*ṭarīq*) für den Übergang (*an-nuqla*) zum Jenseits sei.⁷⁸³ Damit wird ersichtlich, warum Saʿadyah für den kategorialen Begriff der Ortsbewegung *nuqla* und nicht *ḥaraka* setzt.

7.

(*Amṭāl*) Der *nāhiḍ*⁷⁸⁴ sieht das Böse (*aš-šarr*) und verbirgt sich vor ihm (*yaḥḡabu ʿanhu*)⁷⁸⁵, die Achtlosen gehen an ihm vorbei und werden heimgesucht.⁷⁸⁶

(*Šarḥ*) Wir haben: Wer seine Laune (oder: Fantasie) vertreibt, vertreibt [auch] seine Pein. Unter dieser Rede fallen viele Bedeutungen [...], mitunter Böses (*aš-šarr*), welches die Sinneswahrnehmung erleidet, wie das Feuer, der Schnee, der Stein, die Schärfe und alle Effekte, vor denen sich der Verständige (*ʿāqil*) schützt (*yatawaqqā*), der Unwissende aber achtlos ist und die ihn schmerzen werden. Daraufhin folgen Arzneimittel, die ihn töten können, wenn sie nicht nach Quantität, Qualität, Vorschrift, Zeit und Mischung kontrolliert werden, wie das Trinken von Christrose [Hellebore], Wolfsmilch [Euphorbia], Balādur⁷⁸⁷ und anderem. Danach folgen Schrecken des Diesseits wie das Einschiffen oder

⁷⁸³ Vgl. *Amānāt*, 129.

⁷⁸⁴ ED, 123, hat *an-naḥḍ*.

⁷⁸⁵ ED, 123, hat *fa-yansatiru* (so wird er davor geschützt).

⁷⁸⁶ *Ḥikma*, 169 (22,3).

⁷⁸⁷ Persischer und arabischer Name für eine indische Heilpflanze (lat. *Semecarpus anacardium*), die nach der Humorallehre zum Ausgleich der vier Körpersäfte und auch bei Schwäche des Erinnerungsvermögens und

die erzwungene Reise durch die Wüste, Herrschaftsdienst und was diesem ähnlich ist, an dem du zugrunde gehen wirst, wenn du nicht Vorsicht walten lässt. Daraufhin folgen das Gebot und das Verbot, die die Gesetze festlegen, welche als 3 Gesetze beurteilt werden. Darunter fallen das intellektuelle und das traditionelle [Gesetz], an denen jemand zugrunde geht, der sie nicht erfüllt, und den erlöst, der sie erfüllt, wie seine Rede: „Die Wege des HERRN sind gerade, und die Gerechten gehen auf ihnen, aber die sich vergehen, kommen auf ihnen zu Fall.“⁷⁸⁸

Nach Sa‘adyah wurde die Natur als bedingt erkennbares, aber nicht bezwingbares Regelwerk mittels der Sprache erschaffen, beispielsweise mit den Worten: „Es werde Licht.“ Er spricht in diesem Kontext die Bedingungen der Natur und ihre möglichen Gefahren für den Menschen an: Wenn die Reise per Schiff oder durch die Wüste geht, und die spezifischen Gesetze der Naturgewalten nicht bedacht oder Vorkehrungen nicht getroffen werden. Auch stellt er die mögliche Vergänglichkeit aufgrund „natürlicher“ Vorkommnisse in unmittelbare Folge von politischer Herrschaft. Die Vorsicht auf dem Meer sei notwendig wie die der Herrschaft gegenüber, um das Leben zu erhalten. Es gelte ebenso für die Lebenssituationen der Individuen, entweder durch fachliche Expertise oder eigene Überlegung Einfluss zu nehmen, etwa beim Zubereiten der Medizin im richtigen Mischungsverhältnis. Das im Laufe des Lebens erworbene Wissen ist dem gesamten Lebensentwurf zuträglich. Der Sich-Erhebende ist in allen Lebensbereichen wachsam, auch in Relation zu natürlichen Gefahren, die wahrscheinlich oder notwendig eintreten werden.

Damit etabliert Sa‘adyah eine Hierarchie der Achtsamkeit gegenüber verschiedenen Einflussbereichen des Menschen. Er beginnt mit der individuellen Acht- und Wirksamkeit der Person, die mittels der sinnlichen Wahrnehmung den „Gefahren“ des Alltags begegnet oder aber mittels Expertenwissen. Letzteres sieht er in Relation zu wissenschaftlichen und

melancholischen Zuständen zur Anwendung kommt, vgl. Jan Meulenbeld, „Mahādevadeva’s Hikmatprakāśa – A Sanskrit treatise on Yūnānī medicine“, Part II: Text and commentary of selected verses from Section II with an annotated English translation, *eJournal of Indian Medicine* (University of Groningen Press, 2017), 201-204.

⁷⁸⁸ *Hikma*, 169. Zitat: Hosea 14,10; im gleichen Vers steht zuvor: „Wer ist weise, dass er dies begreift, so gelehrt, dass er es verstünde?“ Der Zusammenhang ist ersichtlich, dennoch wählt Sa‘adyah dort nicht den ersten Teil, sondern den zweiten, der das Gesetz in den Vordergrund rückt und nicht die intellektuelle Leistung.

sprachlichen Kategorien, wie der Quantität, Qualität und anderen Akzidenzien, und in einem spezifischen Wissensbereich, wie dem der Pharmazie, zum Einsatz kommen. Daraufhin erweitert er den bedingten Einflussbereich des Menschen auf Teile seines Lebens, denen er mit Voraussicht begegnen kann, aber zugleich weiteren Kräften ausgeliefert ist. Es ist interessant, dass Saʿadyah die Gefahren durch die Natur in einem Satz mit denen der politischen Herrschaft nennt. Es ist möglich, dass er hier eine Analogie zwischen den Naturgesetzen und den Gesetzen einer Herrschaft evoziert. Beide Regelwerke wirken auf den Menschen und haben in unterschiedlicher Weise Einfluss auf Leben und Tod der einzelnen Person.

Im letzten seines diesbezüglichen Kommentars setzt Saʿadyah das göttliche Gesetz als absolut, das auf den ersten Blick keinen Spielraum zulässt, außer der Wahl, den intellektuellen und tradierten Gesetzen nicht zu folgen und das Vergehen, statt das Leben zu wählen. Saʿadyah bemerkt aber auch, dass ein drittes Gesetz zum göttlichen Normativ zählt. Andernorts nennt er das supererogatorische Gesetz (*an-nawāfal*). Das Normativ, wie bemerkt, erschöpft sich nicht im Gebot und Verbot, nicht im Begriff des intuitiven Intellekts und nicht in den „gehörten“ Gesetzen. Es ist dieses dritte Gesetz, welches auf das Wohl des Einzelnen und der Gemeinschaft ausgerichtet ist. Es kann auch mit Barmherzigkeit und Nächstenliebe umschrieben werden.

Die gesetzliche Kategorie der *nawāfil* hat ethischen und politischen Charakter. Saʿadyah verbindet sie eng mit den Kategorien der intellektuellen und tradierten Gesetze. Wollte man sie eingrenzen, fallen unter die *nawāfil* wohl Hillels Umkehrschluss der „goldenen Regel“, die Konzepte des allgemeinen Wohls (*maṣlaḥa*) und des „Trachtens nach Besserem“ (*istiṣlāḥ*), also eine normative Reform.⁷⁸⁹ Für Saʿadyah ist *istiṣlāḥ* ein Prinzip, das sich auf die

⁷⁸⁹ Die Konzepte werden heute mit „Allgemeinwohl“ (*maṣlaḥa*) und „öffentlichem Interesse“ (*istiṣlāḥ*) übersetzt: „Das Konzept der *maṣlaḥa mursala*: Theoretische Rahmenbedingungen und praktische Anwendung zwischen Tradition und Moderne“, siehe Mahmud el-Wereny, *EJIMEL*, Vol. 4 (2016), 76. Das Prinzip *istiṣlāḥ* erscheint das erste Mal bei al-Muqaffaʿ (gest. 139/757), zwar im juristischen Kontext, aber außerhalb des religiösen Gesetzes, und war mit der Bedeutung des allgemeinen Wohls verbunden. Ende des zehnten Jahrhunderts findet sich im

drei Bereiche des Normativs erstreckt. Er bemerkt, dass das Prinzip mit seinem Kommentar zum Buch Jesaja in Verbindung steht.⁷⁹⁰ Doch auch in seinem Sprüche-Kommentar führt er konzis die Bedeutung dieses Prinzips aus:

[H]insichtlich der Depressiven, Unwissenden und Apostaten muss man ihren Wunsch zur Besserung zum Ziel haben. Sodass sie [die Depressiven etc.] zu jeder Zeit, wenn sie in Bewegung gesetzt werden, ihren Zustand langsam und allmählich transformieren, bis sie sich gewandelt und gebessert haben.⁷⁹¹

Damit formuliert Saʿadyah prägnant einen Wandlungsprozess: Er berücksichtigt die damit einhergehenden Bedingungen, die anvisierten Personen und die aktiven und passiven Konnotationen der sich Bewegenden und die Personen, die die Bewegung motivieren. Saʿadyahs holistischer und universeller Ansatz kommt wiederum zum Ausdruck, indem die dargestellte Methode und Argumentation auf die menschliche Disposition greifen. Sowohl die psychisch Labilen und die Ignoranten als auch die Abtrünnigen des Glaubens werden hier von ihm ins Auge gefasst. Anders gesagt: Saʿadyah adressiert hier die gesamte Struktur des Menschen, der abgesehen von einem körperlichen Leiden, auch psychisch, mental oder von einem irrigen Glauben geschwächt sein kann; es sind also die psychischen Stimmungen, die mentalen Fähigkeiten und die von ihm benannten Irrlehren. Allen Ebenen gesteht Saʿadyah die Möglichkeit zur Heilung oder Besserung zu, in Hinblick auf diese und die jenseitige Welt.

Diese komplementäre Ausrichtung des Normativs auf beide Welten findet sich in

Werk *Mafātih al-ʿulūm* von Muḥammad ben Aḥmad Khwārazmī *istiṣlāḥ* als rechtliches Prinzip im religiösen Recht etabliert, vgl. Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law* (Leiden: Brill, 2010), 14-16. Albert Hourani führt eine kürzere und eine längere Beschreibung für *istiṣlāḥ* an: Die erste beschreibt den Begriff mit „Argumentationsmethode nach den Erfordernissen des menschlichen Wohls“ und die zweite mit „literally, to find something good or serving a certain lawful interest; technically, a method of inference that does not resort directly to a revealed text as the foundation of reasoning, but rather draws on rational arguments grounded in the five universals of the law, i.e., protection of life, mind, religion, private property and family“, siehe, ders., Hourani, Albert. *Die Geschichte Der Arabischen Völker*. 5. Auflage, Frankfurt am Main: S. Fischer, 2006, 174, 572. Dieser Kontext kann in dieser Arbeit nicht vertieft werden. Es wird mit Verweis auf die Sekundärliteratur vorgeschlagen, dass Saʿadyahs Begriffe *maṣlaḥa* und *istiṣlāḥ* inhaltlich differenziert und näher am etablierten Begriff Ende des zehnten Jahrhunderts liegen und in Verbindung zu den erwähnten fünf Universalen des Gesetzes stehen.

⁷⁹⁰ Dieser bleibt im Rahmen dieser Arbeit unberücksichtigt.

⁷⁹¹ *Ḥikma*, 206 (25,20).

vielerlei Hinsicht in seinem Sprüche-Kommentar, so auch in seinen Ausführungen über die Be- und Auszeichnung einer rechtschaffenen Frau.⁷⁹² Sie verdiene diesen Namen nur, wenn sie insgesamt in den diesseitigen und den jenseitigen Dingen rechtschaffen wäre. Doch gelte sie als Repräsentation für den vernünftigen oder rationalen Menschen und den rechtschaffenden Diener.⁷⁹³ Saʿadyah formuliert also einmal mehr ein universales Prinzip, das hier unabhängig von der Geschlechtertrennung gilt. In dem Sinne ist sein Kommentar zu verstehen, dass die natürliche Disposition des Menschen notwendig nach der praktischen Anwendung des Wissens bedarf.

(*Amṭāl*) Liebe nicht den Schlaf (*an-nawm*) damit du nicht verarmst; öffne (*iftaḥ*) deine Augen und du wirst belebt werden (*tantaʿišu*).⁷⁹⁴

(*Šarḥ*) Er kehrt zum |Trieb (*al-ḥaṭṭ*) des Erwerbs (*at-takassub*) im Diesseits und dem Ausüben von Rechtschaffenheit für das Jenseits zurück; es ist nur zu unserem Nutzen, dass er jenes für uns wiederholt (*yuʿidu*), denn er erwähnte zuvor die Sinneswahrnehmungen (*al-ḥawāss*) mit seiner Rede: „Das Ohr, das hört, und das Auge, das sieht.“⁷⁹⁵ Er sagte, dass die praktischen Künste (*aṣ-ṣanāʿiʿ miḥnīya*) nur studiert werden können, und nicht natürlich sind wie die Sinne, so sollst du dich für sie erheben (*yanḥaḍa*). Du wirst weder durch die Sinneswahrnehmungen für sie befähigt noch durch dein Denken ihnen habhaft werden.⁷⁹⁶

So schließt Saʿadyah auch das Erlernen und die praktische Ausübung von Berufen oder „Künsten“, wie der Medizin und dem Handel, in die möglichen Errungenschaften des tätigen Menschen ein. Man kann sagen, er nennt es den Lebenstrieb, der dieses motiviert. Es genügt nicht, zu sehen, zu hören, oder zu wissen, das erhält nicht das Leben, man muss die Berufe und Künste auch praktizieren, um sie zu beherrschen oder sogar Experte darin zu werden. Man muss sich schlicht für sie erheben. Die Gesamtheit des Lebens, und seine praktische Durchführung fasst Saʿadyah also im Begriff des Sich-Erhebens zusammen. Es ist das auf

⁷⁹² Dazu: Ilana Sassaon, „The Book of Proverbs between Saadia and Yefet“, *Intellectual History of the Islamicate World* 1 (2013), 159–178.

⁷⁹³ *Ḥikma*, 269.

⁷⁹⁴ *Ḥikma*, 153 (20,13).

⁷⁹⁵ Sprüche 20,12, zweiter Teil des Verses „der HERR hat beide geschaffen“, sollte mitgedacht werden.

⁷⁹⁶ *Ḥikma*, 153.

verschiedene Art und Weise Tätigsein im und für das Leben, was die moralisch gebildete Person auszeichnet.

3.2 BEGRIFFLICHE ANKLÄNGE IM KITĀB AL-AMĀNĀT WA-L-İ‘TIQĀDĀT

Der Terminus *nāhiḍ* klingt in den *Amānāt* nur an. Diese Idee schwingt in Textstellen mit, in denen Sa‘adyah von einem Erkenntnisvorgang im Sinne des Erwachens spricht. Ein Beispiel steht im Zusammenhang mit der von ihm geforderten Erkenntnis: Die Gläubigen „mögen von ihrer Einfalt erwachen“⁷⁹⁷ (*fa-l-yantabihū min ġiflatihim*); die göttliche Macht manifestiere sich nicht in einem Körper, auch nicht in einem, der dem Menschen gleicht.⁷⁹⁸ In einem weiteren Beispiel zieht Sa‘adyah einen Vergleich: Der Erkenntniszustand dessen, der seine Wiederbelebung in der messianischen Zeit erlebe und des Göttlichen gewahr werde, gleiche dem Zustand von demjenigen, der aus dem Schlaf erwache (*al-ḥāl bi-man yantibuhū min nawmihī*).⁷⁹⁹ Sa‘adyah hält, dass nur die Banū Isrā’īl in der messianischen Zeit des Diesseits wiederbelebt werden, während andere Gläubige erst nach der messianischen Zeit wiederbelebt werden.

Auch andernorts in den *Amānāt* spricht Sa‘adyah von der Erkenntnis der Wiederbelebung der Banū Isrā’īl. Die Textstelle endet mit einem Beleg aus den biblischen Sprüchen. In seinem *Tafsīr* formuliert er den Spruch als einen Appell, der sich an das rationale Vermögen der Menschen richtet: „Ein jeder Mensch, der vom Weg des Intellekts (*ṭarīq al-‘aql*) abirrt.“⁸⁰⁰ Der dazugehörige Kommentar zielt auf die postulierte notwendige Erkenntnis des

⁷⁹⁷ Oder: „Sie mögen sich ihrer Einfalt bewusst werden.“

⁷⁹⁸ *Amānāt*, 78-79; *Beliefs*, 92; *Doctrines*, 79. An gleicher Stelle bemerkt Sa‘adyah, dass diejenigen, die sich Gott körperlich vorstellen, nach einem Körper suchten, der Bewegung, Ruhe, Zorn oder Zufriedenheit hätte (*bi-an takūna lahū ḥaraka aw sukūn aw ġadab aw riḍan*).

⁷⁹⁹ *Amānāt*, 215; *Beliefs*, 269; *Doctrines*, 161. Der Absatz zur Erkenntnis dieser spezifischen Wiederbelebung endet mit dem zitierten Spruch 21,16, den Sa‘adyah in seinem Sprüche-Kommentar ebenfalls in Verbindung mit der Erkenntnis interpretiert. Dort aber formuliert er die Notwendigkeit des Erkennens des religiösen Gehorsams im Diesseits, der Auswirkungen auf das Leben im Jenseits hat, vgl. *Ḥikma*, 163.

⁸⁰⁰ *Amānāt*, *Maqāla* 7 (I). Eine alternative und vollständige Übersetzung des Verses: Ein jeder Mensch, der von der Vorgehensweise des Intellekts abirrt, wird in der Legion der Sterblichen/Verdammten (*ġawq al-hālikīn*)

religiösen Gehorsams im Diesseits, um im Jenseits das Glück zu erreichen. Das betrifft alle Gläubigen der monotheistischen Lehre.⁸⁰¹ Die Erkenntnis dessen, sei nur mittels des Intellekts und der Vermögen des Unterscheidens (*tamyīz*) und der Einsicht (*fahm*) möglich. Saʿadyah elaboriert also diesen Vers der aus den Sprüchen in beiden Schriften, um einen spezifischen Moment der Erkenntnis zu beschreiben, der allerdings im jeweiligen Schriftkontext in zweierlei Hinsicht variiert, nämlich der Zeit und der Gattung. Hinsichtlich der „Gattung“ betrachten die *Amānāt* die Auserwählten, also die Banū Isrāʾīl, während das *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* die Menschen im Allgemeinen mit ihren Vermögen und der damit verbundenen Tätigkeit des Intellekts in den Blick nimmt.

Weitere Anknüpfungspunkte zum Begriff des *nāhiḍ* zeigen Textstellen, die Saʿadyah mit dem Aufstehen, Aufrichten, Errichten, also mit Termini wie *aqāma* und *muqīm* ausdrückt. Im Rahmen der Diskussion um die Entstehung der Dinge, und um die Ewigkeit der Zeit, postuliert Saʿadyah, dass es drei Zeiten gibt: die vergangene (*māḍīn*), die errichtete (*muqīm*) und die kommende (*ātin*) Zeit; „*muqīm*“, so erklärt er,

sei das Wenigste einer Zeitspanne, daher setze ich „Jetzt“ dem Punkt gleich. Und ich sagte, wenn ein Mensch gedanklich wünscht, von diesem Punkt nach oben in der Zeit aufzusteigen, ist es ihm aufgrund der Ursache, dass die Zeit kein Ende hat, nicht möglich. Und in dem, was kein Ende hat, kann der Gedanke [...] nicht aufsteigen.⁸⁰²

Interessanterweise geht Saʿadyah von der Gegenwart aus, um ihm gemäß die Unzulässigkeit der irdischen Ewigkeit oder eine Verknüpfung zwischen der irdischen Gegenwart und der metaphysischen Ewigkeit zu behaupten. Nach Saʿadyah involviert alles Irdische Zeit, daher können auch Gedanken den zeitlichen Raum nicht durchbrechen und noch weniger die Materie, also einen Körper. Weiterhin meint Saʿadyah die Überzeugung von der Ewigkeit der Welt ins Absurde zu führen, indem er anhand seiner eigenen Existenz das Werden (*al-kawn*)

aufgehen.

⁸⁰¹ *Ḥikma*, 163.

⁸⁰² *Amānāt*, 36; *Beliefs*, 44; *Doctrines*, 56.

als eine zeitlich begrenzte Kette, gegen die Logik jener Überzeugung, aufbietet.⁸⁰³ Um es mit anderen Worten zu sagen: Es kann nichts zeitlich Begrenzt in einem zeitlich unbegrenzten Raum werden. Nach Sa'adyah ist damit der Beweis für die Zeitlichkeit der Welt gegeben.

Für das Verständnis seines Begriffs des *nāhiḍ* und für seine Ethik ist hier wichtig zu bemerken, dass Sa'adyah den Prozess einer Tätigkeit, also auch eine Bewegung, von zwei Gattungen des Seienden bestimmt. Es ist das Werden von immateriellen und materiellen Dingen. Der Prozess findet nach Sa'adyahs physikalischem Verständnis in einer bestimmten Zeit statt. Sowohl das materielle Werden – die Gegenstände der göttlichen Schöpfung und die menschliche Fortpflanzung – als auch das gedankliche Werden muss auf ein Ziel oder ein Ende ausgerichtet sein. Wenn es dieses jedoch nicht gibt, kann es weder menschliche Existenz noch das Denken eines Menschen geben, scheint Sa'adyah zu implizieren. Warum aber nennt Sa'adyah das „Jetzt“ oder die gegenwärtige Zeit *muqīm*, die nach seinem Verständnis einem Punkt im Laufe der Zeit gleicht? Man kann sagen, er verstehe die Zeit als eine Kette von aufeinanderfolgenden Punkten oder gegenwärtigen Momenten im Sinne einer Beständigkeit. Dies ist eine Konnotation von *muqīm* und entspricht, mit der Kontinuität des Gottesdienstes, einer Form des Aufstehens, Aufrichtens oder Erwachens.⁸⁰⁴ Das heißt, mit der Diskussion über die Ewigkeit der Welt stellt Sa'adyah explizit die Frage nach der Zeit und implizit die Frage nach der Ursache der physikalischen und physischen Bewegungen. So sind es mehrere Aspekte, die in dem von Sa'adyah verwendeten Begriff *muqīm* für die Gegenwart mitschwingen: a) es ist die Ursache für die Bewegungen des Weltganzen,⁸⁰⁵ angefangen von der Schöpfung, also dem Entstehen der Welt, b) die Folge der Generationen im Diesseits und c) das moralisch-rechtliche Handeln des Menschen mit der religiösen Praxis. Man kann sagen, dass hier die Spannung zwischen der Wirklichkeit des Ewigen und der Verwirklichung

⁸⁰³ Vgl. *Amānāt*, 36.

⁸⁰⁴ Penrice, *Silk al-bayān fī manāqib al-Qur'ān*, 122.

⁸⁰⁵ Dazu: Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, 373; Diesendruck, „Saadya's Formulation of the Time Argument for Creation“.

zu bestehen liegt.⁸⁰⁶ Diese metaphysische Diskussion zur Frage der Zeit und den Ursachen für das Entstehen, Aufstehen oder auch fortwährende Bestehen, wird andernorts von Saʿadyah konkretisiert. So wendet er sich gegen die Abrogation im Kontext der Themen des Gehorsams und der Willensfreiheit.

Unsere Umma, die Banū Isrāʾīl, ist aufgrund ihrer Gesetze eine Umma, daher sagte der Schöpfer, die Umma wird so lange bestehen (*taqīmu*) wie Himmel und Erde bestehen (*qāmat*), so werden ihre Gesetze, mit Notwendigkeit, solange Bestand haben (*muqīmatan*), wie Himmel und Erde bestehen (*aqāmat*).⁸⁰⁷

Ein weiteres Beispiel findet sich in der fünften *Maqāla*, wo Saʿadyah die guten und die schlechten Werke (*ḥasanāt wa-sayyʾāt*) des Diesseits thematisiert. Es werde jedes einzelne Werk von denjenigen verwahrt, die im Haus der Werke verweilen⁸⁰⁸ oder auferstehen (*muqīmūn*), und im Haus der Vergeltung (*dār al-ḡazāʾ*), also im Jenseits, vergolten.⁸⁰⁹ Es ist wahrscheinlich, aber nicht eindeutig, dass Saʿadyah hier mit *muqīmūn* nur auf die Banū Isrāʾīl verweist. Sie verweilen einschließlich der messianischen Zeit auf der Erde, werden also auch dort auferstehen,⁸¹⁰ und ihre Werke aus der messianischen, aber irdischen Zeit werden ebenfalls im Jenseits vergolten.

In der gleichen *Maqāla* beschreibt Saʿadyah die zehnte als eine letzte Stufe, dergemäß ein Gläubiger mit seinen guten und schlechten Werken beurteilt wird. Der Gläubige dieser Stufe bereue seine Handlungen und stehe mit den erlassenen Bußpraktiken⁸¹¹ für sie ein (*at-*

⁸⁰⁶ Vgl. *Amānāt*, 70; seine Ausführung in der ersten *Maqāla* zum begrenzten zeitlichen Bestand der erschaffenen Dinge, und speziell dem der Menschen, Tiere und Pflanzen (*wa-hiya kaḍāka muqīmatan ilā āḥiri ʿālamihā*; „sie aber bestehen bis zum Ende ihrer Welt“), rückblickend setzt dann die fortlaufende gegenwärtige Zeit immer wieder neue Punkte. In ähnlicher Weise formuliert Saʿadyah es andernorts mit „einem Zustand zum anderen“ (*ḥālan baʿd uḥrā*), ebd., 71-72; vgl. dazu Guttman, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, 80; ferner dient Saʿadyah sogar die Hartnäckigkeit als ein negatives Äquivalent zur Beständigkeit der extremen Unwissenden einem Zweck. Die extreme Form der Unwissenheit findet Saʿadyah in den Sophisten (*sūfiṣṭāyia*), die jedoch als abschreckendes Beispiel dienen, so sein Sprüche-Kommentar (*Ḥikma*, 225) zum zitierten Vers in den *Amānāt* (*Amānāt*, 70), um die Beharrlichkeit derjenigen zu beschreiben, die von der Ewigkeit der Welt ausgehen.

⁸⁰⁷ *Amānāt*, 128; *Beliefs*, 158; *Doctrines*, 112-113.

⁸⁰⁸ Glaubenslehre und Philosophie, 294.

⁸⁰⁹ Vgl. *Amānāt*, 168; *Beliefs*, 208.

⁸¹⁰ Eine weitere Konnotation, die der vierte Stamm von *qāma* ausdrücken kann.

⁸¹¹ Oder: Rückkehr.

tāʾib al-muqīm bi-l-ḥudūd at-tūba). Bemerkenswert und vorläufig festzuhalten ist, dass Saʿadyah den Terminus *muqīm* so anwendet, dass die gegenwärtige und die andauernde Zeit mit dem religiös-ethischen Normativ und den natürlichen Gesetzmäßigkeiten (?) der Zeit zusammenfallen.

Neben der Idee des Aufstehenden, des Sich-Erhebenden oder demjenigen, der etwas errichtet, wie etwa der Herrschende, der Gesetze erlässt, schwingt der Gedanke an den Vernünftigen oder Verständigen (*ʿāqil*) vielerorts mit, wird aber nur zweimal ausdrücklich als Handelnder genannt. Beide Textstellen sind in der zehnten *Maqāla* zu finden. Zum einen wird der Verständige im Rahmen des enthaltsamen Lebensprinzips (*zuhd*) erwähnt. Auch wenn Saʿadyah für eine ausgewogene Lebensform von dreizehn Lebensprinzipien⁸¹² plädiert, mag dieser Umstand darauf verweisen, wie er eine enthaltsame Lebensform in der Welt verstanden haben möchte und diese doch proportional mehr gewichtet als die übrigen.⁸¹³ Dennoch schlägt er ihn nicht als Ideal eines moralischen Typus vor. Einem *ʿāqil*, der sich der Welt entzieht, steht er kritisch gegenüber:

Sie sagten, dass man das Diesseits zurückweisen muss. Ein Verständiger (*ʿāqil*) sollte weder in ihr bauen, pflanzen, heiraten, sich fortpflanzen noch unter denjenigen wohnen, die diese Tätigkeiten wählen, damit er sich nicht von ihren Charaktereigenschaften

⁸¹² 1) Enthaltensamkeit (*zuhd*), 2) Essen und Trinken (*ākl wa-šurb*), 3) Beischlaf (*ḡaṣayān*), 4) Leidenschaft (*ʿiṣq*), 5) das Anhäufen von Reichtum (*ḡumʿ al-māl*), 6) Kinder (*awlād*), 7) Kultivierung von Land mit Wohnstruktur (*ʿimāra*), 8) andauerndes Leben (*ḥaywāh dāʾima*), 9) politische Führung (*riʾāsa*), 10) Rachelust (*tašaffin*; wörtl.: sich heilen, also Wiederherstellung des [natürlichen] gesunden Zustandes), 11) Weisheit (*ḥikma*), 12) Gottesdienst (*ʿibāda*), 13) Ruhe (*rāḥa*), siehe: *Amānāt*, 287.

⁸¹³ In der Einführung der zehnten *Maqāla* bemerkt Saʿadyah, dass die bisherigen Entwürfe zu einer best-möglichen Lebensform gesamthaft etwas entbehren, was als eine vollendete Askese (*zuhd tāmm*) bezeichnet werden kann, vgl. ebd., 282. Dies spiegelt auch seine Ausführung in der fünften *Maqāla* wider, wo er an eine Askese oder Zurückhaltung im Diesseits appelliert, die als lebenspraktische Lösung (*ḥila*) dem Schutz vor wiederholtem sündigen Verhalten dient, vgl. ebd., 178-179. Der Weltentzug besteht aber eben nicht in der Vorstellung und Praxis, sich als Eremit aus dem sozialen Leben zurückzuziehen, sondern in Gegenwart dessen und den damit verbundenen Herausforderungen, sich bestimmten Handlungen zu enthalten. Dazu findet sich in seinem *Tafsīr* ein eindrückliches Sprachbild: Jemand entzieht sich einem ruinösen Ehestreit, indem er in einem Winkel (*zāwīa*) einer Dachfläche (*saṭḥ*) Platz nimmt, vgl. *Ḥikma*, 261. Die geometrische Struktur des Gebäudes – vermittelt durch das Verhalten (Rückzug aus dem Missklang) und die Tätigkeit (*ḡulūs*; sich absitzen, aufsitzen; einen erhöhten Platz einnehmen) des Menschen – geht in der des kosmologischen Regelwerkes auf, wäre eine mögliche Assoziation. Oder anders: Irdische Verhältnismäßigkeit, vermittelt durch politische oder gesetzliche Gerechtigkeit, zielt auf das irdische allgemeine Wohl und das im Jenseits vollendete Glück.

anstecken [...] lässt. Hingegen soll er allein in den Bergen sein und das von den Pflanzen essen, was er findet, bis er in Kummer und Trauer stirbt. Ich betrachtete das, was sie sagten, eingehend und befand es mehrheitlich als richtig. Jedoch übertrieben sie es mit dem Verlassen der kultivierten Lebensform (*‘imāra*).⁸¹⁴

Sa‘adyah wägt den Begriff des Vernünftigen ab, der sich aus der Welt zurückzieht, um allein in der Einöde oder den Bergen zu leben. Er relativiert diese Spielweise der Vernunft und führt die Konsequenzen dieser vollkommenen Weltentsagung, mit der Betonung auf die Notwendigkeit der sozialen Strukturen und dem Erhalt der körperlichen Konstitution, an. Zum Beispiel führe die Enthaltung in der Fortpflanzung zum Aussterben der Menschheit und verfehle damit den Zweck der Schöpfung. Und eine einseitige Ernährung führe zur Krankheit, wie auch der Mensch mit seiner spezifischen Auszeichnung dem Tiere gegenüber, im Alleinsein degeneriere. Die ausgeführten dreizehn Lebensprinzipien beschließt Sa‘adyah mit dem von ihm vertretenen Begriff eines Verständigen (*‘āqil*) und der damit einhergehenden Lebensform. Diese bestehe, wie schon mehrfach herausgestellt, in der proportionalen Vereinigung der dreizehn Lebensprinzipien, die, je nach Situation und Zeit, maßvoll angewendet, ihre berechtigte Funktion haben oder aber zu anderen Zeiten zu unterlassen sind. Das gilt sowohl für die religiösen als auch für die weltlichen Lebensbereiche und die damit einhergehenden Tätigkeiten.⁸¹⁵ Letztlich lässt sich Sa‘adyahs in den *Amānāt* entworfener Vernunftbegriff mit dem rechten Maß (*miqādir*) und der Enthaltbarkeit (*zuhd*) zur rechten Zeit (*waqt*) auf den Punkt bringen. Auch wenn Sa‘adyah den Raum, wir würden sagen Ort, worin die Handlungen stattfinden, berücksichtigt, lässt er diesen hier – bewusst – ausgespart, worauf zurückzukommen ist.

Weitere Aspekte schließt Sa‘adyah in seinem pointierten Aufriss des vernünftig Handelnden ein, die für diese Arbeit wichtig sind. Es sind zwei Vergleiche. Der eine vergleicht die proportionale Zusammensetzung des Lebensprinzips mit der eines natürlichen Körpers,

⁸¹⁴ *Amānāt*, 288; *Beliefs*, 366.

⁸¹⁵ Vgl. *Amānāt*, 288-289; *Beliefs*, 366-367.

der wiederum aus einer proportionalen Mischung der vier natürlichen Elemente besteht. Der zweite vergleicht das richtige Mischungsverhältnis einer Arznei, das fein abgestimmt ist. In dem Kontext wiederholt Saʿadyah eine Metapher, die er bereits in der *Maqāla* über die Seele anwendet: Die reine oder geläuterte Butter steht für die Quintessenz der intellektuellen Tätigkeit. Die rechte Mischung besteht also aus der Läuterung oder dem Extrahieren der rechten und richtigen Anteile für die verlangte Mischung, sei es nun das Lebensprinzip, die Arznei oder das Zusammenspiel der richtigen Überzeugungen. Anschließend, aber von seiner Darstellung des vernünftig Handelnden abgesetzt, verweist Saʿadyah auch auf die Artefakte, die zum Wohl des Menschen beitragen und direkt auf die Sinne wirken, sei es die Harmonie von bestimmten Farben, Tönen, Rhythmen oder von Gerüchen.⁸¹⁶ Und ein letzter Aspekt verbindet Saʿadyah mit dem Begriff des Vernünftigen. Mit dem Thema von Führungspositionen schließt er konklusiv an die eingangs aufgeführten Verweise zum rechtlich-moralischen Bereich an. Weder die Stellung der Führung (*tadbīr*) noch der Rechtsprechung solle begehrt werden, jedoch angenommen, wenn sie einem angetragen werden.⁸¹⁷ Nach Saʿadyah stehen diese Positionen für die Bewahrung des *dīn* und um den Menschen Gutes zu tun. Das vernünftige Handeln bestimmt also – einschließlich des Auftrags zur Führung und des Rechtsausgleichs, dem auch Gehorsam geschuldet ist – alle Lebensbereiche, wie Saʿadyah kumulativ zum Abschluss seiner Diskussion der dreizehn Lebensprinzipien darstellt.

Insgesamt kann festgestellt werden, dass der Begriff des Erwachens oder des Sich-Erhebens in den *Amānāt*, mit den Konzeptionen des Errichtens und des Aufrechterhaltens normativer Sätze anklingt. Diese wiederum knüpfen an die Verheißungen an, die mit der Akzeptanz dieses Normativs versprechen, in Erfüllung zu gehen. Der Moment dieser möglichen Erkenntnis, kommt der Idee des Sich-Erhebenden oder Erwachenden näher, holt

⁸¹⁶ Vgl. *Amānāt*, 316-18; *Beliefs* 401-404.

⁸¹⁷ *Amānāt*, 315.

ihn aber nicht ein. Doch zum Abschluss der neunten *Maqāla*⁸¹⁸ fängt Saʿadyah einen bedeutenden Aspekt des Begriffs ein. Dort bemerkt er den inneren Trieb zu einer hochgeschätzten Tätigkeit: „Derjenige, der danach trachtete, die Menschen im Gehorsam gegenüber ihrem Herrn zu bessern (*istaṣlaḥa*) und sie das lehrte, was sie erreichen sollen, gehört zu jenen, die viele zur Gerechtigkeit geführt haben.“ Es ist ein Wissender, der getrieben ist (*yaḥuṭṭu*), den Menschen die Augen zu öffnen (*bi-tabṣir an-nās*) und sie rechtzuleiten.

3.3 PARALLELEN ZUR ARABISCHEN NIKOMACHISCHEN ETHIK

Saʿadyahs Begriff *nāhiḍ* scheint vielmehr um das Verständnis der Beziehung und der Übergänge zwischen den physikalischen Bestimmungen und den metaphysischen Kräften zu ringen. Mit diesem Unterkapitel wird vorgeschlagen, dass Saʿadyah als Vermittlung zwischen diesen beiden Bereichen eine Art praktische Vernunft konzeptualisiert, die in diesem Zwischenbereich agiert. Er bezeichnet diese zwar nicht als Klugheit, die mit dem ihr verbundenen Erfahrungsbegriff, und dennoch integriert er eine geistige Wirkkraft mit einem durch die Gewohnheit bestimmten Habitus.

Die arabische Version der *Nikomachischen Ethik* zeigt an wenigen Stellen⁸¹⁹ Ableitungen des Verbs *nahaḍa*.⁸²⁰ Jedoch stehen sie alle im Kontext von erkenntnistheoretischen Überlegungen und illustrieren das Fehlen von Klugheit bei jungen Menschen und anderen Personen als eine andere Form des Sich-Erhebens. Die physische Konnotation des Begriffs wird in Bezug auf eine Handlung, die von Emotionen geleitet wird, hervorgehoben. Die Handlung wurde bereits bei der Besprechung des dritten zum Begriff *nāhiḍ* in Saʿadyahs Sprüche-Kommentars erwähnt. Drei Textstellen aus der arabischen Version der

⁸¹⁸ *Amānāt*, 280.

⁸¹⁹ Vgl. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik in Arabischer Übersetzung*, Wortschatz, 404.

⁸²⁰ Oder davon abgeleitete Formen.

Nikomachischen Ethik werden zuerst paraphrasiert und danach erörtert.

1.

An dieser Stelle des achten Kapitels werden der Zorn und die Begierde in Bezug auf die Unbeherrschtheit (*lā ḍabṭan*) und ihre Beziehung zum Denken thematisiert. Der Mensch, der in Zorn (*ḡaḍab*) gerät, wäre in gewisser Weise durch das Artikulieren der Überlegung (*nutq al-fikra*) informiert. Seine hitzige Natur (*ḥarāra al-ṭabʿ wa-surʿatihi*) aber stürze unmittelbar los, um Rache zu nehmen (*nahaḍa fī-l-intiqāl*), da die Überlegung und die Fantasie (*al-fikra wa-l-fantāsiyā*) der Verleumdung oder dem Unmut unterliegen, bevor die Überlegungen vollständig gehört wurden. Diese Handlungsweise wird einmal mit einem Diener verglichen, der losläuft, bevor er den ganzen Auftrag gehört hat, und dann einen Fehler begeht. Auch wird ein Hund verglichen, der bellt, sobald er den leisesten Ton vernimmt, und danach erst wahrnimmt, dass es ein Freund ist. Dem ähnlich erliege der begehrende Mensch der Lust, die die Überlegung oder die Sinnesempfindung (*al-ḥass*) ihm übermittelt haben. Er springt auf, um sie zu genießen (*tanhaḍu fī-l-tamattuʿ*). Entgegen der Begierde würde der Zorn in gewisser Hinsicht, durch das Denken geleitet, die Begierde aber überwältige das Denken und stelle sich so als schändlicher heraus.⁸²¹ Dass der Zorn als der natürlichere Vorgang gegenüber der Begierde beurteilt wird,⁸²² steht wahrscheinlich im nicht überlieferten Teil des Textes, welcher der arabischen in der Edition der arabischen Version der *Nikomachischen Ethik* als Lakune ausgewiesen wird.⁸²³

2.

Ebenfalls im achten Kapitel verwendet der Übersetzer den Terminus *nuḥūd*. Er beschreibt beispielhaft, wie man dem Erleiden (*al-infiʿāl*) von lustvollen oder schmerzhaften Erfahrungen zuvorkommen kann. Einige würden sich kitzeln, so hätten diese das Kitzeln

⁸²¹ *Arabic Nicomachean Ethics*, 393, Zeilen 7 u. 10 [1149a 31 u. 35]. Ullman setzt für beide Stellen *nahaḍa/yanhaḍu* für griech. *hormaō* (in Bewegung setzen, losstürzen); die deutschsprachigen Übersetzungen verwenden auch „losstürzen“: *Nikomachische Ethik*, 231-232 und *Nikomachische Ethik* (Gigon), 293.

⁸²² *Nikomachische Ethik*, 232

⁸²³ *Arabic Nicomachean Ethics*, 393.

bereits erfahren (*ğarrabū al-dağadağa*). Mit diesem Erfahrungswissen gehen sie dem Empfinden und also dem Aufbegehren⁸²⁴ ihres Wesens (*taqaddamū fī nuḥūḍ ḡātīhim*)⁸²⁵ voraus. So würde weder das lustvolle noch das schmerzhaftes Erleiden sie überwältigen. Die Unbeherrschten aber würden entweder direkt reagieren, ohne das Ende der artikulierten Worte (*an-nuṭq*) abzuwarten, oder aber dazu neigen, der Fantasie (*fanṭāsiyā*) zu folgen.⁸²⁶

3.

In diesem Abschnitt des elften Kapitels geht es um die prinzipielle Behauptung, dass die intellektuellen und die charakterlichen Tugenden auch der Anwendung bedürfen, um sie zu verwirklichen: Die Erkenntnis der Tugenden sei nicht genügend, vielmehr müssten sie gewonnen werden (*tuqtanāʿ*) und dem Wunsch entsprechen, sie anzuwenden (*yurāmu istaʿmalahā*), damit die Menschen in einer spezifischen Art (*bi-nawʿi*) besser werden. Die Rede genüge nicht, denn sonst würden sie mit Recht (*bi-ḥaqq*) glauben,⁸²⁷ dass die Rede selbst „Vieles“ und „Großes“ beinhalte, und diese Rede erwerben (*iktisābahā*). Außerdem hätten diese Worte wohl das Vermögen (*taqwā*), junge Menschen, welche die Freiheit besitzen, zu wecken (*ʿan tahiḡa*) und durch die Bewegung sich erheben zu lassen (*tunhiḍa bi-l-ḡarakati*).⁸²⁸ Damit werden sie wirklich (*bi-l-ḡaḡīqa*) von edler Gattung sein und das Gute liebend sein. Dann erst seien sie von der Tugend durchdrungen. Die Mehrheit der Menschen sei aber dementsprechend nicht vermögend (*lā taqwā ʿalā*), sich zur Güte des Guten (*ğawdat al-ḡairi*) erheben zu lassen (*ʿan tunhiḍa*).⁸²⁹ Denn sie würden nicht der Scham,⁸³⁰ sondern der Furcht folgen und sich des Schlechten aufgrund der Qual, also des körperlichen Schmerzes, nicht aber aufgrund der Hässlichkeit, also des Unmoralischen, enthalten.⁸³¹

⁸²⁴ Auch: Erwachen, Aufstehen,

⁸²⁵ *Arabic Nicomachean Ethics*, 399 [1150b 23].

⁸²⁶ Diesen Gedanken reflektiert Saʿadyah in seinem Sprüche-Kommentar, siehe unten.

⁸²⁷ Oder: in Wahrheit glauben.

⁸²⁸ Oder: zu wecken, zu erregen.

⁸²⁹ *Arabic Nicomachean Ethics*, 571 [1079b 4-11]; *Nikomachische Ethik*, 336; *Nikomachische Ethik* (G), 453.

⁸³⁰ Impliziert Erkenntnis; auch im *Ḥikma*.

⁸³¹ *Arabic Nicomachean Ethics*, 571.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Begriffe *nahaḍa* und *nuhūd* stets im Zusammenhang eines äußeren Auslösers für moralisch erwünschtes respektive unerwünschtes Handeln oder Verhalten steht. Dieser hier in den drei Textbeispielen dargestellte Moment des Losstürzens, Aufbrausens und Aufstehens bringt die physische Anlage zur Handlung, Veränderung und/oder der Bewegung und die damit verbundenen verschiedenen Formen der Erkenntnis prägnant zusammen. Die Konsequenz dieser Logik für den Bereich des Rechts und der Gesetzgebung, wie sie auch im Anschluss des zuletzt zitierten Textbeispiels aus der *Nikomachischen Ethik* folgt, ist der Konsequenz ähnlich, die für Sa‘adyahs ethisches Verständnis steht. Denn auch Sa‘adyah thematisiert die Konsequenz, wenn das Denken von anderen Stimuli überlagert und überwältigt wird, wie im fünften Text bei der Erörterung seines *nāhiḍ*-Begriffs aufgezeigt wurde. Dort schildert er zwei Dispositionen: ein unüberlegtes Losstürzen und ein Gegenteil davon. Weitere Beispiele sind das von ihm formulierte Verbot der Achtlosigkeit, das ebenfalls auf verkürzter Überlegung gründet, und die Warnung davor, nicht in jedem Fall tatkräftig zu werden oder sich zu erheben (*lā yunhiḍu*), was der Seele Sorge bereite, da nicht alles Gutes beinhalte. Die Seele solle sich also auch nicht von allem stimulieren lassen. Auch hier schließt Sa‘adyah an die *Nikomachische Ethik* an.⁸³² So verbindet er also die physikalischen, geistigen und stimulierenden Kräfte eng miteinander. Seine eigene Position formuliert er nahe am aristotelischen Stoff der praktisch ausgerichteten Klugheit und der intellektuellen Betonung moralischen Wissens. Er weiß um die mitspielenden Konzepte, wie die *Phantasmen*, welche die Verwirklichung des moralischen Potenzials behindern können. Diese aufstrebende oder aufbegehrende Bewegung, respektive

⁸³² „[D]enn zur Tugend gehört die entsprechende Tätigkeit (*energeia*). Es macht aber gewiss keinen geringen Unterschied, ob man das beste Gut in einem Besitzen oder einem Gebrauchen vermutet, das heißt in einer Disposition (*hexis*) oder einer Betätigung (*energeia*). Denn eine Disposition kann vorhanden sein, ohne ein gutes Ergebnis (*agathon ti*) hervorzubringen – wie bei jemandem der schläft oder auf anderer Art völlig untätig ist –, während das bei einer Tätigkeit nicht möglich ist; denn wo die Tätigkeit vorhanden ist, handelt man notwendigerweise und man handelt gut.“ Quelle: *Nikomachische Ethik* 1098b33-1099a4.

Verhaltensänderung, als ein Aspekt von Sa‘adyahs ethischem Ansatz, wird im Abschnitt Parallelen zur aristotelischen *Physik* Aristoteles’ vertieft werden.

Zuvor wird jedoch im Rahmen der Parallelen zur *Nikomachischen Ethik* neu angesetzt. Die Verbindung der biblischen Narrative der hebräischen und griechischen Übersetzungen mit den aristotelischen Schriften *Nikomachische Ethik* und *Historia Animalum* wird vorgeschlagen. Eine theologische Perspektive geht über das Fachgebiet dieser Arbeit hinaus, dennoch sollen einige Beobachtungen geteilt werden, die für den Hintergrund von Sa‘adyahs ethischem Denken von Bedeutung sein können. Denn die Verfassung der *Mishlei* und die außerkanonische Schrift *Ben Sirach* werden in der Forschungsliteratur als Reaktion auf die antike Philosophie verstanden. Das ist ein Sachverhalt, der Sa‘adyah bekannt gewesen sein muss.

In der *Septuaginta* wird die biblische Figur Salomon, mehrfach mit dem Prädikat *phronimos* (klug/überlegt) ausgezeichnet. Salomon wird an mehreren Stellen mit „seiner“ Weisheit (*sophia*) und „seiner“ Klugheit/Vernunft genannt, letzteres aber zuerst.⁸³³ Eine Stelle davon⁸³⁴ kann als Verweis auf die Sprüche Salomons (*rēmātōn Solomōntos*) verstanden werden. Das „kluge“ oder „überlegte“ (*phronimon*) Handeln⁸³⁵ findet sich in den Sprüchen Salomons der *Septuaginta* häufiger als in der hebräischen Bibel, bei Sa‘adyah jedoch nie in den Versen, in denen er den Terminus *nāhiḍ* für ‘arūm überträgt. Stattdessen findet sich in diesen Versen der *Septuaginta* der Terminus *panourgian* (ein Schlauer/Gewandter). Wie angemerkt, schwingen beide Konnotationen (*phronimon* und *panourgian*) im Terminus ‘arūm mit, und zum anderen problematisiert Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* ebenfalls beide Konnotationen und grenzt anhand des Zieles des Handelnden das unmoralische vom moralischen Handeln ab. Wäre die Gewandtheit einem guten Ziel bestimmt, erhielte dieses

⁸³³ Vgl. 1 Könige 4,29-30; 5,7; 10,4, 6, 8, 24; 11,41.

⁸³⁴ Ebd., 11,41.

⁸³⁵ Beispiele sind die Verse 1. Könige 3,7 u. 3,13 u. 3,19; 7,4; 8,1 u. 8,4.

Handeln Anerkennung, wäre es aber schlecht, käme es der Gerissenheit gleich und wäre zu tadeln.⁸³⁶ Der erste Satz der *Nikomachischen Ethik* lässt sich als Abstraktion dieses Gedankens verstehen: „Jedes Herstellungswissen und jedes wissenschaftliche Vorgehen, ebenso jedes Handeln und Vorhaben strebt, so die verbreitete Meinung, nach einem Gut.“⁸³⁷ Die Nähe dieses Begriffs zur Erkenntnis durch die Sinnenwahrnehmung findet Ausdruck in Aristoteles *Geschichte der Tiere*.⁸³⁸ Dort zieht Aristoteles eine Analogie zwischen der ‘Schlauheit’ des Menschen und die der Tiere, und bemerkt, dass derart schlaue Tiere längere Beziehungen zu ihrer Brut aufrecht erhalten und es das Verhalten des männlichen Rebhuhns bei der Paarung beschreibe. Diese Sätze lassen sich ebenfalls aus Versen der Sprüche in der Septuaginta herauslesen.⁸³⁹ Außerdem steht an den Stellen der Septuaginta häufig *phronēsis*, wo die hebräische Bibel mehrheitlich *bīnah* (Verstehen) mit seinen Ableitungen aufweist und Saʿadyah *ḡahin* (Intelligenz) oder *fahm* (Verstehen) übersetzt. Bemerkenswert ist, dass Saʿadyah den Begriff des Verstehens ausdifferenziert und offensichtlich in Differenz zur Klugheit gelesen haben möchte. Dennoch findet sich bei Saʿadyah nur der Terminus *ʿāqil*, eher im Sinne des Verständigen. Die Übersetzer der arabischen *Nikomachischen Ethik* verwenden jedoch neben *ʿāqil* den Terminus *mutaʿaqqil*, um den griechischen Terminus *phronimon* (Kluger) zu übertragen.⁸⁴⁰ Um diese Beobachtungen abzuschließen: Die *Septuaginta* scheint vielmehr um die Abgrenzung des nur gewandten oder schlaun Handelnden vom tatsächlich tugendhaften Klugen, personifiziert durch Salomon, besorgt zu sein, Saʿadyah aber, um die psychisch-physikalische Aktivität des sich Erhebenden oder Erwachenden und des Antriebs oder Auslösers dazu. Ein Anliegen, das banal erscheint, doch damit die *Physis* als Grundlage und Bedingung menschlicher Existenz, und dennoch darüber hinaus auf Sätze

⁸³⁶ Vgl. *Nikomachische Ethik*, 1144a27.

⁸³⁷ Ebd., 1094a1-4.

⁸³⁸ Vgl. *Historia animalium*, 588a23, 589a1, 614a30.

⁸³⁹ Vgl. Sprüche 12,23 und 14,17-18.

⁸⁴⁰ Ullmann, *Die Nikomachische Ethik in Arabischer Übersetzung*, Wortschatz 242.

einer anderen Wirklichkeit, des metaphysisch begründeten Normativs, verweist.

3.4 PARALLELEN ZUR PHYSIK ARISTOTELES'

Anhand zweier Textstellen aus den Büchern VIII und VII der aristotelischen *Physik* wird der Aspekt des aufbrausenden und aufstrebenden Sich-Erhebens hinsichtlich Sa'adyahs Begriff *nāhiḍ* vertieft. Die erste Stelle steht im Kontext von Überlegungen,⁸⁴¹ durch was der Anfang einer Bewegung bestimmt oder ausgelöst wird. Dabei zieht Aristoteles sowohl belebte als auch unbelebte Körper in Betracht. Grundsätzlich geht er davon aus, dass etwas, das sich selbst in Bewegung setzt, nur bezüglich der Ortsveränderung ausgesagt wird. Andernfalls ginge der Impetus für die Veränderung immer vom Umfeld aus:

Es hindert also nichts (anzunehmen) mehr noch, es ist vielleicht sogar notwendig, dass im Körper viele Veränderungen ausgelöst werden durch die Umgebung, von denen dann einige Denken oder Begehren in Bewegung setzen, die dann nunmehr das ganze Lebewesen zu einer Handlung veranlassen, wie es beim Schlaf sich ja so ereignet: Da ist zwar kein Bewegungsanstoß auf Grund von Wahrnehmung vorhanden, dennoch ist irgendeiner da, und die Wesen wachen wieder auf.⁸⁴²

Daraufhin formuliert Aristoteles folgenden Lösungsvorschlag, um zu erklären, warum etwas einmal ruht und einmal nicht: Es gäbe etwas, was stets unveränderlich sei, etwas, das stets veränderlich sei, und etwas, das an beidem teilhabe. Zum einen scheint diese Aussage über den Auslöser des Denkens oder Begehrens an die oben angeführte erste Textstelle aus der arabischen Version der *Nikomachischen Ethik* anzuschließen. Das, was jemand hört, löst aufgrund einer Fantasie oder einer Vorstellung, eine Emotion oder ein sinnliches Begehren aus und ruft damit eine körperliche Veränderung hervor. Aufgrund dieser kommt dann die körperliche Bewegung respektive die Handlung zustande. Sie ist also vermittelt. Doch geht Aristoteles hier einen Schritt weiter und behauptet, dass sich Bewegungen an lebendigen Wesen zeigten, die scheinbar ohne einen solchen äußeren Auslöser vonstattengehen, wie das

⁸⁴¹ Aristoteles, *Physik* V (E) - VIII (H), 253a2-253b6.

⁸⁴² Ebd., 253a15-21. In der Fußnote verweist der Übersetzer auf 259b1-3.

Erwachen. Später führt er einen möglichen Grund für das Erwachen an, der jedoch ebenfalls durch einen äußeren Faktor bestimmt ist. Denn des Schlafes hielte der Verdauungsprozess an, wäre dieser abgeschlossen, würde das Lebewesen erwachen. Der Anfang des Aufwachens läge in der Nahrungsaufnahme. Das Erwachen ist also auch über die sinnliche Wahrnehmung, respektive durch den Einfluss der Umgebung vermittelt. Demgegenüber setzt Aristoteles bereits in Buch VII seiner Physik das Erwachen als Beginn für einen intellektuellen Erkenntnisprozess, den er in der korrigierten Version des Kapitels prägnanter formuliert:

Der Erwerb des Wissens von Anfang an ist kein Entstehen und auch keine Eigenschaftsveränderung; wir sprechen doch davon, dass durch Findung⁸⁴³ von Ruhe und Halt der Geist begreife und denke, es gibt aber keine „Entstehung zur Ruhe“, und überhaupt von keiner Form von Wandel [*metabolē*], wie früher gesagt ist.- Weiter: Wie, wenn jemand aus Betrunkenheit, Schlaf oder krankheitsbedingten Dämmerzustand in das jeweilige Gegenteil übergegangen ist, wir dann nicht sagen, jetzt sei er noch einmal ein kluger (Mensch) geworden – obwohl er doch zu der Zeit nicht in der Lage war, sein Wissen zu gebrauchen – genauso auch (kann von Entstehen nicht die Rede sein), wenn er von Anfang an sich diesen Zustand aneignet; dadurch, dass die Seele von der natürlichen Verwirrtheit aus auf festem Boden Fuß fasst, wird etwas erst besonnen und klug. Das ist auch der Grund, weshalb kleine Kinder weder (die Wirklichkeit) voll einsehen können noch nach Maßgabe ihrer Wahrnehmung ähnlich wie die Älteren beurteilen können: da ist noch viel Durcheinander und Bewegungsfluss. Sie [die Seele] bekommt Boden unter die Füße und findet zu ruhiger Festigkeit einigen [...] gegenüber infolge ihrer eigenen Naturveranlagung, anderen gegenüber unter Einwirkung von anderem, in beiden Fällen aber, indem sich einige Körperverhältnisse den Eigenschaften nach ändern, so wie bei Anwendung und Tätigkeit des (Denkens) auch, wenn (jemand) nüchtern geworden oder aufgewacht⁸⁴⁴ ist.- Einleuchtend ist also aus dem Gesagten: Das Anderswerden oder die Veränderung von Eigenschaften findet statt im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren und in dem Teil der Seele, der das Vermögen zu sinnlicher Wahrnehmung hat, - bei anderem [...] nicht, außer nur in nebenbei zutreffender Bedeutung.⁸⁴⁵

Aristoteles grenzt hier den Erwerb des Wissens als eine Form von Potenz und dem Prozess

⁸⁴³ Auffinden; nach Sa‘adyah irre der Einzelne häufig beim Auffinden einer Sache, der Weise aber überliefere das aufgefundene Wahre. Das klassische Arabisch drückt mit *wiḡḍān* das Finden einer Erkenntnis oder Weisheit, und das Empfinden aus. Beide Konnotationen zeigt das *Ḥikma* und der erste Satz der *Amānāt* führt diese zusammen.

⁸⁴⁴ Sowohl der Rausch als auch das Wachwerden sind Thema bei Sa‘adyah; den Schlaf scheint er in zweierlei Hinsicht zu verstehen: einmal als Ausdruck der Faulheit, und an anderer Stelle als Erholung oder Erstarken.

⁸⁴⁵ Aristoteles, *Physik* V (E) - VIII (H), 247b2-248a9.

der Verwirklichung vom anderen Begriff der Potenz ab. Letztere hat die Möglichkeit, sich zu bewegen, oder bewegt zu werden, trägt also das Potenzial in sich, die Eigenschaften zu ändern. Während physikalische Mechanismen auch während des Schlafes oder Rausches andauern, setzt das Denken in einem körperlich berauschten oder schlafenden Zustand aus.⁸⁴⁶ Die Zustände des Ernüchterns oder des Aufwachens aus dem Schlaf sind physikalisch, also durch äußere Faktoren bestimmt. Das geistige Erwachen tritt aber ein, wenn physikalische Störfaktoren, wenn man diese als solche bezeichnen möchte, wie die Krankheit oder das Heranwachsen, auftreten.

In der *Metaphysik* verwendet Aristoteles das Bild vom Schlafenden und Wachenden – nicht aber Erwachenden. Diese zeigt nach Marc Cohen die Relation der Tätigkeit oder der Verwirklichung zur Potenz auf. Er unterscheidet bei Aristoteles zwei Potenzen oder Vermögen (*dynamis*). Im engeren Sinn meint *dynamis*, dass etwas intrinsisch die Möglichkeit zu einem Wandel hat. Die Tätigkeit dieser Potenz ist allgemein eine Veränderung, also entweder eine Bewegung (Gehen oder Handheben) oder ein Prozess (Verdauung oder Wachstum). In einer anderen Bedeutung steht *dynamis* hingegen nicht in Relation zur Veränderung, sondern zur Verwirklichung. Doch sei der Begriff *dynamis* nicht definierbar; das Verhältnis dieser *dynamis* zur *energeia*, also zur Tätigkeit oder Verwirklichung, könne mit dem Verhältnis des Wachenden zum Schlafenden oder des Sehenden mit offenen Augen zu demjenigen mit geschlossenen Augen verglichen werden.⁸⁴⁷

Diese Relation wird in den beiden zitierten Textstellen aus der *Physik* angesprochen und erhält mit dem ersten Zitat zwar keine Definition, aber mehr Konturen. Einerseits ist die

⁸⁴⁶ Kann man sagen, in einem Zustand, der der eigentlichen Natur des Dinges entgegensteht, also ein unnatürlicher Zustand, einerseits? Sa'adyah nennt den Schlaf (Sprüche-Kommentar) vielleicht dann zu Recht eine Erholung, um dem Einwand zuvorzukommen, dass Schlaf ein unnatürlicher Zustand sei? Damit sind der Rausch und die Faulheit unnatürliche Zustände. Anders gesagt: Dem Körper oder dem einen Seelenteil wurde durch den anderen Teil Gewalt angetan und die natürliche Bewegung oder Tätigkeit setzt aus.

⁸⁴⁷ Vgl. S. Marc Cohen, „Aristotle's Metaphysics“, *Stanford*, Archiv Edition, Winter 2016; die arabische Tradition reflektiert diesen Gedanken auch, vgl. Rotraud Hansberger, „The Arabic Adaptation of the *Parva Naturalia* (*Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs*)“, *Studia graeco-arabica* 14 (2014), 301-314.

Eigenschaftsveränderung eine unreflektierte Tätigkeit des in der engeren Bedeutung gefassten Vermögens. Andererseits ist sie der Erwerb von Wissen oder das Wissend-Werden als die Tätigkeit und Verwirklichung in der weiter gefassten Bedeutung des Vermögens. Es ist in seiner Tätigkeit oder Verwirklichung vergleichsweise wach und sehend. Die Kinder sind, nach Aristoteles, also diejenigen, die keine „volle Einsicht“ gewonnen, also die „zweite Potenz“ (noch) nicht verwirklicht haben. Sie sind auch noch nicht in ihren Wahrnehmungen geschult, und – so könnte man sagen – wie die Zornigen und Hunde kurz entschlossen losstürzen oder ihr Denken ganz suspendieren und ihren Begierden erliegen. In der Konsequenz rufen sie fortwährend Veränderungen im Körper hervor, die sie nicht zur Ruhe kommen lassen. Seiner Analogie folgend, erhalten die Kinder respektive ihre Seelen Halt oder „Boden unter den Füßen [...] so wie bei der Anwendung und Tätigkeit des (Denkens) auch, wenn (jemand) nüchtern geworden oder aufgewacht ist.“

Wie aber der „Erwerb des Wissens“ zur Ernüchterung oder dem Aufwachen in Beziehung steht, sei im Moment aufgeschoben. Wichtig ist hier, dass Aristoteles den Moment der intellektuellen Erkenntnis mit einem Wachzustand vergleicht und die verkürzte, sinnfällige Erkenntnis des Zornigen, der seinen Fantasien oder Vorstellungen folgt, als ein Losstürzen beschreibt. Die ausgewählten Textstellen aus der *Physik* und der Verweis auf die *Metaphysik* beschreiben die Verwirklichung beider Vermögen als einen wachen Zustand. Hingegen verdeutlichen die Textbeispiele aus der arabischen Version der *Nikomachischen Ethik*, auch sprachlich das Moment und die Mittel, wodurch das Vermögen in der einen oder anderen Bedeutungsform in Bewegung gesetzt wird. Zum einen birgt die artikulierte Rede (die selbst dem zweiten Vermögen entspringt) eine Kraft, junge freie Menschen zur Tugend zu bewegen; sie haben das Vermögen, sie zu verstehen, während diese Kraft die große Masse, aufgrund ihres mangelhaft ausgebildeten Intellekts und der Ausprägung ihres sinnlichen Seelenvermögens nicht erreicht.

Der erste Text aus der *Physik* macht auch deutlicher, dass sowohl das eine als auch das andere Vermögen äußerer Faktoren bedarf, um in Bewegung gesetzt oder tätig zu werden.

Dieses wirft einige Fragen auf: Kann der Impetus aus aristotelischer Sicht auch von innen her angetrieben werden? Oder treibt Wissen an sich das Denken an? Oder welches Wissen hat das Potenzial, das eigene oder autonome Denken anzutreiben? Weiß der Weise die Welt? Ist sie immer schon wieder von neuen Weisen zu Ende gedacht? Cohen führte aus, dass für Aristoteles die Verwirklichung gegenüber der Potenz primär sei.⁸⁴⁸ Die Verwirklichung sei *telos*. Demnach liegt es nahe, dass die Potenzialität, sich aufbraucht, und mit der Zeit abnimmt, obwohl die Materie unendliche Möglichkeiten bergen müsste. Ist Verwirklichung nicht ausgeschlossen, wenn die Potenz unendlich ist, kein Endziel hat? Was aktiviert das Potenzial? Sich selbst oder etwas Anderes? Von innen oder von außen? Oder ein Zusammenspiel von beiden? Diese wiederholten Fragen, ungeachtet des oben skizzierten Lösungsansatzes von Aristoteles, mögen in ähnlicher Weise den Autor der *Uṭlūḡīya Aristāṭālīs*⁸⁴⁹ im Abschnitt über das Attribut des Feuers (*ṣifat an-nār*) in seiner Diskussion über die Potenz und den Akt (*al-qawwa wa-l-fi'l*) beschäftigt haben. Er möchte wohl, wie Sa'adyah, ein spezifisches Moment des Sich-Erhebens fassen, das der arabische Plotin als ein Erheben (*nuhūd*) und Sa'adyah als einen Sich-Erhebenden (*nāhiḍ*) versteht. Nach Sa'adyah ist das personifizierte Erheben nicht nur als ein Erwachen zu verstehen, der Sich-Erhebende muss auch der Tatkräftige sein. Anders Plotin: Er schreibt dem Vermögen in der hohen Welt wohl die metaphysische Realität des Wachenden zu.

Insgesamt zeigt die Diskussion in diesem Kapitel auf, wie Sa'adyah anhand von naturphilosophischen Prinzipien und erkenntnistheoretischen Überlegungen sein Konzept des *nāhiḍ* und der *nahḍa* für seine Ethik entwirft und wo er weitere Konzepte integriert. Damit beschreibt er Übergänge und Relationen im Erkenntnisprozess. Zuerst sind die vielen Parallelen zwischen den sechzehn Seelenvermögen, die Sa'adyah nennt, und solchen, die der

⁸⁴⁸ Vgl. S. Marc Cohen, „Aristotle's Metaphysics“, *Stanford*, Winter 2016 Edition.

⁸⁴⁹ Badawī, *Plotinus apud Arabes*, 100-120.

zweite Text aus der aristotelischen *Physik* anführt, bemerkenswert. Gemeint sind Saʿadyahs Beobachtungen zum Einfluss etwa des Alkohols auf die mentalen Vermögen. Diese tragen nur mittelbar zu den Veränderungsprozessen bei. Zu nennen sind die Auswirkungen auf das Denk- und das Vorstellungsvermögen und auf die Sinne, insbesondere des Gesichtssinns. Auch führt Saʿadyah bezüglich mentaler Stärke, respektive ihrer möglichen Schwäche, die geistige Verwirrung der Jugend an, die erst mit zunehmendem Alter und Reife zur Ruhe kommt. Damit verbunden ist auch die Beziehung zwischen der mentalen Verwirrung und der Sinneswahrnehmung zu nennen. Auch werden im Text der *Physik* Veränderungen aufgrund natürlicher Dispositionen oder nicht natürlicher Einwirkungen (wie durch die Lehre, die Vermittlung von Sprüchen, durch Töne und Rhythmen) genannt. Bezüglich natürlicher Dispositionen nennt Saʿadyah Personen, die von Natur aus heftig, ruhig oder phlegmatisch seien und sich entweder in das positive Gegenteil oder in das Extrem der negativen Disposition entwickeln würden. Saʿadyah lenkt auch die Aufmerksamkeit auf die Veränderungen im Denken durch den Wandel der Temperamente. Außerdem macht er auf den Verdauungsprozess und seine Auswirkungen auf die Temperamente aufmerksam, wie im Kapitel 4 dieser Arbeit erläutert wird. Durch diese komprimierte Darstellung wird insbesondere Saʿadyahs Konzeption der drei Seelenvermögen im Herz transparenter. Denn das Vermögen des Intellekts und die beiden inneren Sinne stehen in Verbindung mit den Seelenvermögen außerhalb des Herzens. Die Sinneswahrnehmungen werden wohl mittels des im Herz liegenden Gemeinsinns *ḥiss al-mutaṣaraka*⁸⁵⁰ zusammengeführt, obwohl Saʿadyah diesen Terminus nicht verwendet. Es ist nicht klar, aber wahrscheinlich, dass Saʿadyah letztlich dem *rūḥ al-mutaḥarrik* (selbstbewegender Geist), also dem *pneuma*, diese Funktion zuschreibt. Deutlich aber ist, dass nach Saʿadyah vom wissenden oder begriffsbildenden Sinn (*nuṭq*) die für die Erkenntnis wichtigen Begriffe ins Gehirn aufsteigen, um wiederum dort das

⁸⁵⁰ Hingegen verorten Galen, al-Ṭabarī und Ibn Sīna den Gemeinsinn und andere innere Sinne im Gehirn; vgl. dazu Wolfson, „The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts“, 96 und al-Ṭabarī, *Firdaus*, 76.

Denken in Bewegung zu setzen. Damit beschreitet Saʿadyah in Abgrenzung zur neuplatonischen und aristotelischen Epistemologie seinen eigenen Weg. Für diese Vermittlung, nämlich die Übersetzung des begriffsbildenden und intuitiv-rationalen Sinns zum mentalen Prozess des Denkens und der körperlichen Aktivitäten, setzt Saʿadyah also die Kraft der Weisheit *naḥḍa* ein. Sie gibt den Jungen und Achtlosen den Impetus für die nötigen Bewegungen für die beruflichen Künste und das Denken, welche es auszubilden gilt. Damit kompensiert er den aristotelischen Begriff der Erfahrung. *Naḥḍa* ist also wohl das Resultat der Kräfte im Herz, um Sinneswahrnehmungen gebündelt ins rechte Licht zu rücken und irrigen Vorstellungen (*awhām*) vorzubeugen, bevor sie begrifflich in die mentalen Prozesse Eingang finden. Man kann *naḥḍa* – das Erheben oder das Erwachen – also als eine Art Weisheit bezeichnen.

3.5 PARALLELEN ZUM ARABISCHEN PLOTIN

In der *Uṭlūḡīya Araṣṭāṭālīs*, der *Theologie des Aristoteles* im achten *Mīmar* unter dem Abschnitt *Fī l-qawwa wa-l-fiʿl* (Über das Vermögen und die Tätigkeit),⁸⁵¹ findet sich das Konzept *nuḥūḍ* (Erheben). Es wird dort als Tätigkeit der Seele im Diesseits bestimmt, die sich erhebe, um die intelligiblen Dinge in der anderen „hohen“ Welt zu schauen.

Wir aber sagten: Die Seele weiß die hohen intelligiblen Dinge hier mit der Potenz, die sie weiß, durch sie, dabei sind sie dort.⁸⁵²

Wenn das so ist, kehren wir zurück und sagen also: Wahrlich, das Ding, mit dem die Seele die intelligiblen hohen Dinge sieht, sieht sie dort, während sie hier ist, das ist ihr Vermögen. Und ihre Tätigkeit ist vielmehr ein Sich-Erheben (*nuḥūḍ*) jener Potenz. Und jenes ist, dass sie den Blick in jene Welt begehrt, und aufgrund ihrer Potenz aufsteht.⁸⁵³

Und sie wendet sie nicht in der Art an, in der sie diese anwendet, während sie dort ist.

⁸⁵¹ Ebd., 99. Badawī bemerkt in Fußnote 9, dass nur einige der überlieferten Manuskripte, diesen Titel ausweisen. Das Kapitel behandelt zuvor die Frage nach den attributiven und selbstständig (*min tilqāʾ nafsihī*) wirkenden Elementen und Zuschreibungen, insbesondere des Feuers in Abgrenzung zu anderen, auch geistigen, Dingen und ihrer ontologischen Verfassung in der irdischen und der höheren Welt oder „Hochwelt“ (*al-ʿālam al-aʿlā*), wie Dieterici übersetzt, ders., *Die Theologie des Aristoteles*, 96.

⁸⁵² Ebd., 101.

⁸⁵³ Auch hier geht es um den Auslöser oder den Antrieb für das Aufstehen.

Denn dort begreift sie die Dinge mit der Leichtigkeit des Vorwärtsziehens, hier aber nur mit Anstrengung und Mühsal.⁸⁵⁴

Der Autor setzt sich zuvor mit der Frage auseinander, ob die Potenz, respektive das Vermögen oder die Tätigkeit vergeht oder bestehen bleibt. Er kommt zum Schluss, dass die Tätigkeit nur mit dem Diesseits verbunden ist und in der hohen Welt durch das Vermögen aufgehoben wird. Dieses vergehe nicht und sei in der hohen Welt weder eine Denken noch ein Überlegen und auch kein Sehen. Er führt den Beweis an, dass das Vermögen in die Seele zurückkehre, sobald sie die Tätigkeit des Denkens oder des Sehens der intelligiblen Dinge einstelle.

Das Denken, als die Tätigkeit der Seele, bedarf also des Vermögens, die intelligiblen Dinge zu sehen oder mit ihnen zu denken. Das hieße auch, dass die Seele im Diesseits sich für jeden neuen Gedankengang in die hohe Welt erheben muss. Demnach bezeichnet der Autor auch die Tätigkeit der Seele im Diesseits als eine „Mühsal und eine Anstrengung“, während das Vermögen in der hohen Welt mit Leichtigkeit „vorbeiziehe“. Der Autor meidet hier die sprachliche Nähe zu einer physikalischen Bewegung. Es ist dennoch erstaunlich, dass er das Seelenkonzept aus einem Begriff der Natur ableitet, die einerseits sinnlich und andererseits intelligibel sei.

So kann man sagen, dass Sa‘adyah wie der arabische Plotin, die erhebende Kraft als eine Tätigkeit oder *energeia* einer Person oder eines Menschen versteht. Bei Plotin erhebt er sich zur intelligiblen Welt, während Sa‘adyahs Konzept zwischen der physikalischen Bewegung und der sie informierenden Kraft, nämlich *naḥḍa*, unterscheidet. Dennoch hält auch Sa‘adyah, dass nur der Intellekt des Herzens ins Jenseits gelangt, der *ḥāṭir* aber mit den mentalen Vermögen nicht in die jenseitige Welt transferiert wird. Denn seines Denk-, Unterscheidungs-, Erinnerungs- und Vorstellungsvermögens bedarf es dort nicht für die Preisung Gottes. Doch der menschlichen Seele und seines Körpers bedarf es für das Sich-Erheben um der Preisung willen im Jenseits. Denn die göttliche Präsenz bleibt auch dort der

⁸⁵⁴ Badawī, *Plotinus apud Arabes*, 101-102.

menschlichen Seele erhaben. Trotz Sa‘adyahs physikalischem Verständnis ist sein Begriff des Sich-Erhebens oder des Sich-Erhebenden auf transzendente Gehalte ausgerichtet, die dem normativen Gehalt dieser transzendentalen Wirklichkeit gelten, nicht aber mit dem Ziel der Erkenntnis, sondern nur der Annäherung an die göttliche Wirklichkeit.

Für die örtliche Erhabenheit in Verbindung mit der Erkenntnis zeichnet Plotin noch ein weiteres Bild, das er in einem Gleichnis wiedergibt. Der Zustand der Seele gleiche einem Menschen, der auf einen Berg gestiegen sei und von dort einen umfassenden Blick auf die Dinge wirft. Daraufhin wiederholt der arabische Plotin, dass die Seele nur durch diese spezifische Tätigkeit des Sich-Erhebens an diesen Ort und darüber hinausgelangt.

Dabei ist dieses Sich-Erheben ihre Tätigkeit/Wirkung, durch die sie erreicht, was dort ist, wenn sie in dieser Welt ist. Und wenn sich das Vermögen der Seele von dieser niedrigen Welt erhebt, wird sie zuerst zum Himmel und daraufhin vom Himmel über den Himmel erhoben.⁸⁵⁵

So betrachtet, ist die erhabene Stellung der menschlichen Seele, die von diesem imaginären Ort alle Dinge erblicken kann, zugleich eine exponierte Stellung, da nur Erwählte diesen Status erreichen können. Diese Beschreibung ruft Sa‘adyahs dritte Bedingung, um Weisheit und das vollendete Glück zu erlangen, in Erinnerung: Das Treffen eines *mawqif*, also einer Position, eines Ortes oder einer Haltung sei notwendig, der dem Suchenden einen hellsichtigen Einblick gewährt. Es ist eine Besonderheit Sa‘adyahs, sich die Freiheit zu nehmen, seine Standpunkte offenzuhalten. Anders gesagt: Er lässt viel Interpretationsspielraum und eröffnet zahlreiche Anknüpfungspunkte. Hier soll eine mögliche Lesart erörtert werden. Der neuplatonische Ansatz des arabischen Plotin lässt eine esoterische Auswahl von Sehenden vermuten, während Sa‘adyah über „Institutionen“, wie die Majālis (Gelehrtsitzungen), auch einen „öffentlichen“ Zugang zum Wissen und der Diskurse vertritt. Seine Darstellung im *Ḥikma* legt nahe, dass er sein philosophisches Wissen auch aus diesen Disputen gewann und daher im Umgang mit gegenteiligen Positionen für den

⁸⁵⁵ Badawī, *Plotinus apud Arabes*, 101-102.

Wissensgewinn geübt war und diese sogar schätzte. Dies ist eine Möglichkeit, seine dritte Bedingung zu verstehen, obwohl er diese mit einem Zitat aus der Bibel belegt. Jedoch sind seine Worte „Wer mit Weisen geht, wird weise“ nicht weniger offen. Allerdings vermitteln auch diese Worte, dass Weisheit in Gemeinschaft oder sogar mit Gleichgesinnten gewonnen wird. So entwirft Sa‘adyah also seinen exponierten Ort des Wissens, der kollektiv, kooperativ oder zumindest in Relation zu einem Gegenüber eingenommen wird, während der arabische Plotin den Einzelnen isoliert in diese luftige Höhe setzt.

bi-l-aḥrā-Konklusion im arabischen Plotin

Eine weitere Parallele zwischen dem arabischen Plotin und Sa‘adyahs ethischem Denken ist methodischer Art. Im gleichen Abschnitt „Potenz und Akt“ wendet der Autor einen *bi-l-aḥrā*-Schluss an:

Wenn der Himmel ein rationales Wesen ist, so wie einige Alte sagen, *a fortiori* (*bi-l-aḥrā*) muss die Seele es [das rationale Wesen des Himmels] erkennen und ihren Zustand ändern [können].⁸⁵⁶

Ausgehend vom Gattungsbegriff der emanieren rationalen Wesen, wird hier die Veränderung der Seelenzustände nicht aus der *Physis* heraus und der inneren Form als Anstoß zur Veränderung argumentiert, sondern aus der produktiven Selbstreflexion eines intelligiblen Wesens. Andererseits setzt auch der arabische Plotin die seelische Schwäche in Opposition zu ihrer erwarteten Möglichkeit, die sich im Körper des Diesseits als Denken und Ergründen äußere.⁸⁵⁷

Dem Inhalt dieses *bi-l-aḥrā*-Schlusses ähnlich, zeigt auch der oben vorgestellte neuplatonische Text des arabischen Pseudo-Ammonios das Konzept des Sich-Erhebens (*nuḥūd*).⁸⁵⁸ Es steht ebenfalls in Verbindung zu einer dynamischen Aktivität, die sich in diesem

⁸⁵⁶ Badawī, Plotinus apud Arabes, 103.

⁸⁵⁷ Badawī, *Plotini Opera Tomus II*, 2 u. 37 (Die Schwachheit der Seele, wenn sie den Körper betritt, sie nimmt dann Zuflucht zum Ergründen und Denken).

⁸⁵⁸ Rudolph, *Pseudo-Ammonios*, 59.

Fall nach dem „schweren und harten Kampf“ gegen die Begierden der irdischen Welt offenbart. Denn derjenige, der zu schwach sei (*man ḍaʿafa ʿan*), sich von dieser Welt zu erheben, bliebe in dieser und mit den ihr verbundenen Begierden (*šahwāt*) gefangen und würde das „Haus des Heils und das wahre Königreich“ nicht erreichen.⁸⁵⁹ In diesem Text präsentiert sich das Konzept des Sich-Erhebens wie bei Plotin als transzendierende Kraft, jedoch nicht auf die intelligible Welt, sondern wie bei Saʿadyah auf die göttliche Welt hin ausgerichtet. Ebenso ähnlich zu Saʿadyah werden die möglichen Schwächen genannt, die die Aktivität des Sich-Erhebens und der daraus sich ergebenden Wirksamkeit verhindern.

Aus der vorliegenden Skizze kann resümiert werden, dass Saʿadyah mit der Wahl des Terminus *nāhiḍ* offenbar ein begrifflich-poetisches Gefüge unter Verwendung von diversen biblischen und philosophischen Schrifttraditionen zeichnet. Mithilfe dieser Literatur präsentiert sich Saʿadyahs Terminus *nāhiḍ* als eine moralisch gebildete Person, die geistig erwacht, sich erhebt oder tatkräftig agiert und mit umfassender Aufmerksamkeit den zeitlichen Dingen begegnet. Sie hat das Ziel, die Wirksamkeit der diesseitigen Aktivitäten ins Jenseits zu transzendieren. Diese moralische Person erhebt sich jedoch nicht für die rein geistige Beschaulichkeit. Denn sie bleibt auch in der jenseitigen Welt aktiv, sich erhebend. Damit kann schließlich festgehalten werden, dass Saʿadyah seinen Begriff des *nāhiḍ*, bewusst in Referenz zum zeitgenössischen philosophischen Diskurs um die Wirksamkeit der seelischen Vermögen und ihrer ethischen Ausrichtung entwickelte. Der Begriff lässt sich damit nicht auf eine künstlerische Laune des Übersetzers für den hebräischen Terminus *ʿarūm* reduzieren, er ist vielmehr ein Kunstgriff, um der poetischen und epistemologischen Basis des biblischen Textes gerecht zu werden.

3.6 PARALLELEN ZUM BEGRIFF *INHĀḌ* (INSPIRATION) BEI AL-FĀRĀBĪ

In diesem letzten Abschnitt des Kapitels 3 wird das Thema der politischen Führung und

⁸⁵⁹ Vgl. Rudolph, *Pseudo-Ammonios*, 97.

dessen Bezug zum terminologischen Umfeld des *nāhiḍ* aufgegriffen. Dazu sind Textausschnitte von al-Fārābī's Werk erhellend. Denn auch Sa'adyah's Zeitgenosse al-Fārābī, der ebenfalls in Bagdad lebte, verwendete ein dem Sich-Erhebenden (*nāhiḍ*) ähnliches Konzept. Mit *Inhād* (Inspiration) bezeichnet er eine Methode, um Momente epistemischer und moralbildender Prozesse zu beschreiben, die im politischen Bereich wirksam sind oder werden sollten. So fragt al-Fārābī ähnlich wie Sa'adyah nach der Methode, wie ein Mensch mit einer bestimmten natürlichen Disposition an mentaler und moralischer Reife gewinnt. Er erklärt in seiner Schrift *Tahṣīl as-sa'āda* (Die Erlangung des Glücks), dass ein Unterschied zwischen den natürlichen Veranlagungen von Personen existiere. Daher bliebe zu wissen, wie die Methode sei, die realisierten vollkommenen Tugenden einer bestimmten Person in der Bevölkerung der Nationen und Städte als teilhabende Einzelfälle herbeizuführen, respektive in ihnen zu verwirklichen.⁸⁶⁰ In dieser vollkommen tugendhaften Person verwirkliche sich die theoretische Tugend (*faḍīla an-naẓariya al-aẓimā*), die höchste überlegende Tugend (*al-faḍīla al-fikrīya al-uẓmā*), die höchste ethische Tugend (*al-faḍīla al-ḥulqīya al-uẓmā*) und die höchste praktische Kunst (*aṣ-ṣinā'a al-ʿamalīya al-uẓmā*). Damit meint al-Fārābī wohl zuerst das spekulative Denken, dann das Überlegen, die Klugheit und schließlich die Kunst der politischen Führung. Die Könige (*al-mulūk*) seien in ihrer Position nicht nur aufgrund ihres Willens, sondern zuerst aufgrund ihrer natürlichen Veranlagung zur Verwirklichung dieser Tugenden und Künste. Umgekehrt gelte das Gleiche für Untergebene. Jedoch verfügten nur Erstere aufgrund ihres außerordentlichen verwirklichten Potenzials über die Macht, in den Untergebenen den Anteil an den höchsten Tugenden hervorzubringen. Dies geschehe mittels zweierlei methodischen Vorgehen: der Lehre (*taʿlīm*) und der moralischen Bildung (*ta'dīb*). Das folgende Zitat wird die Übereinstimmung von Fārābī's und Sa'adyah's Position über jene Kraft zeigen, die Veränderungen erregt oder sogar inspiriert und durch welche die Verwirklichung der

⁸⁶⁰ Vgl. *Tahṣīl al-sa'āda*, 164-165.

natürlichen Vermögen herbeigeführt werden kann. Auch wenn Saʿadyah von einer solchen Hierarchie der Tugenden absieht.

Nachdem diese [die vier höchsten Tugenden] in einem bestimmten Menschen verwirklicht sind, bleiben noch die partikularen Anteile in den Nationen und den Städten zu verwirklichen. Und es bleibt, für uns zu wissen, welche Art die Methode ist, um in den Nationen und den Städten die partikularen Anteile herbeizuführen. Derjenige, der eine solch große Macht besitzt, sollte die Fähigkeit haben, die partikularen Anteile in den Nationen und den Städten zu verwirklichen. Es gibt primär zwei Methoden: die Belehrung und die moralische Bildung.

Die Belehrung (*taʿlīm*) ist das Herbeiführen (*iḡād*) der theoretischen Tugenden (*al-faḍāʾil an-naẓariyya*) in den Nationen (*al-umam*) und den Städten (*al-mudun*). Die moralische Bildung (*taʿdīb*) ist die Methode (*al-ṭarīq*), um in den Nationen (*al-umam*)⁸⁶¹ die charakterlichen Tugenden (*al-faḍāʾil al-ḥulqīya*) und die praktischen Künste herbeizuführen (*iḡād*). Die Belehrung ist nur sprachlich (*bi-qawlin*). Und die moralische Bildung ist das Gewöhnen (*taʿwwud*) der Gemeinschaften und der Stadtbewohner an die vorhandenen Aktivitäten (*al-aʿāl al-kāʾina*), entsprechend dem praktischen Habitus der habituierten Charakterzüge (*al-malakāt al-ʿamaliyya*), um ihre Entschlossenheit (*ʿazāʾimuhum*) zu erregen⁸⁶² (*tunhiḍa*), sie zu tun. Sodass diese und ihre Aktivitäten von ihren Seelen in Besitz genommen werden und sie wie zu ihren Liebhabern machen. Und die Erregung (*inhād*) der Entschlossenheit, etwas zu tun, ist manchmal sprachlich oder aufgrund einer Aktivität.⁸⁶³

Al-Fārābī stellt die Komplexität vor, die mit dem Gedanken einhergeht, den Entschluss zum Denken und den zum moralischen Handeln zu erregen. Damit ein Gewöhnungsprozess die Habituation relevanter Aktivitäten in einer Gemeinschaft oder eine Haltungsveränderung herbeiführt. Dies gilt auch für Saʿadyahs Konzept des *nāhiḍ*, wie im Rahmen seines Seelenbegriffs bereits angedeutet wurde und im nächsten Kapitel über den Begriff der zweiten Natur vertieft wird. Ungleich Saʿadyah aber, scheint al-Fārābī die Initiierung der moralischen Bildung allein in die Hände der Herrschenden zu legen. Dennoch berücksichtigen beide bei der Ausbildung von ethischen Tugenden ausdrücklich den Moment

⁸⁶¹ Interessant, dass hier „nur“ Städte und Nationen genannt werden. Al-Fārābī hatte wohl das Kollektiv und nicht den Einzelnen im Blick, um die Verhaltensstandards zu etablieren.

⁸⁶² Auch möglich: „ihre Entschlossenheit zu wecken“; und weiter unten: „das Wecken der Entschlossenheit“.

⁸⁶³ *Taḥṣīl al-saʿāda*, 165; *Lexicon I*, 6.

der Entschlossenheit. Saʿadyah ist vor allem um das Fundament menschlicher Kognition besorgt, welches für die Stimulation für das Sich-Erheben nach seinem Verständnis grundlegend ist. Er greift mit seinem Konzept *naḥḍa* in den nach Aristoteles „natürlichen“ Vorgang der menschlichen Kognition ein. Er stellt den Phantasmen (*awḥām*) das Sich-Erheben oder Erwachen (*naḥḍa*) voran, welches nun anstatt von jenen das Denken motiviert und so einer illusionären Wahrnehmung der Wirklichkeit zuvorkommen kann. Saʿadyah ist um die gute oder rechte Ausbildung der mentalen Dispositionen besorgt, um ethische Werte und den charakterlichen Habitus herbeizuführen. Sein Entwurf wird von dem Begriff der guten Wahl (*iḥtiyār*) respektive dem freien Willen begleitet. Diesen setzt er als ein Axiom, welches von der göttlichen Instanz nicht hintergangen wird, wie oben gezeigt wurde. Letzteres weist al-Fārābī wohl zurück, obwohl er den Begriff der guten Wahl (*iḥtiyār*) für das ethische Urteil des Menschen wahrt. Ihm gemäß kann die göttliche Wirksamkeit in den Handlungsprozess eingreifen, sodass etwas wirklich wird oder eben nicht.⁸⁶⁴ Wohl auch in diesem Sinne, ist es nach al-Fārābī eine auserlesene Person, die über die Tugend der höchsten Klugheit verfügt, um die epistemischen Prozesse des theoretischen und des praktischen Wissens und Handelns in der politischen und religiösen Gemeinschaft zu initiieren. Saʿadyah berichtet hingegen nicht von einer einzelnen Person, die über das exzellente Vermögen verfügt, bei anderen imaginäre Kräfte zu stimulieren oder zu inspirieren. Dennoch ist es deutlich, dass Saʿadyah diese Kräfte auch, aber nicht nur den überlieferten Sprüchen und anderen Gleichnissen zuschreibt.

Ferner weisen zwei Textstellen in al-Fārābīs Schrift *Fuṣūl muntazaʿa* (Ausgewählte Aphorismen)⁸⁶⁵ bemerkenswerte Parallelen zu Saʿadyahs Begriff des *nāhiḍ* auf. Im 14.

⁸⁶⁴ Vgl. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009, 139-140.

⁸⁶⁵ Zur Bearbeitung dieses Unterkapitels lag die Edition von Fawzī Mitri Nağğar und die englische Übersetzung von Charles Butterworth, *Alfarabi, The Political Writings: „Selected Aphorisms“ and other texts*, translated and annotated by Charles E. Butterworth, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016, pp. 1-68, vor; Begriffe wie „Exzellenz“ oder „evozieren“ orientieren sich an letzterer.

Aphorismus⁸⁶⁶ erörtert al-Fārābī die Differenz zwischen einer tugendlichen (*fāḍil*) und einer selbstbeherrschten Person (*dābiṭ*). Diese Charakterzüge erregten oder inspirierten diese Personen in unterschiedlicher Art. Der Selbstbeherrschte erlebe eine Irritation, denn indem dieser eine moralisch gute Tat begehe, kämpfe er zugleich gegen aufkommende Begierden und Leidenschaften. Demgegenüber erwecke die Haltung einer tugendhaften Person, Freude an der tugendhaften Aktivität, in Anbetracht der Begierden und Leidenschaften.

Im Grunde spiegelt dieser Aphorismus eine Weiterführung des Gedankens wider, welcher das unüberlegte Handeln junger Personen solchen gegenüberstellt, die an Reife gewachsen sind. Die selbstbeherrschte Person ist nicht wie eine tugendhafte Person zur Ruhe gekommen, so die Idee. Es ist bemerkenswert, dass al-Fārābī die erworbenen Dispositionen hier als einen Anfang setzt, von wo aus die Stimulation oder Erregung kommt. Es sind diese, welche die anschließende Handlung oder das anschließende Denken stimulieren. Abschließend vergleicht al-Fārābī damit den Typus der Personen, die bezüglich der Nahrung und des sexuellen Triebes einen maßvollen, respektive unmäßigen Genuss nach der Sunna, also dem tradierten Verhaltenskodex des islamischen Rechts, zeigen. Dem ähnlich, fordert Saʿadyah in seinem Sprüche-Kommentar, sich für den Erwerb der Dinge der diesseitigen Welt und für die religiösen Dinge, wie das Gebet und die Rechtschaffenheit, zu erheben.⁸⁶⁷ Jedoch erklärt er auch, sich nicht für alles zu erheben (*fa-lā tunhiḍ*), was die Seele beunruhige, da nicht alles das Gute beinhalte.⁸⁶⁸ Vielmehr solle sich die Person an dem ausrichten, was die Lehre des „Herrn“ gebiete oder verbiete. Deutlich verweist Saʿadyah also auch auf das Moment des Sich-Erhebens oder Erwachens in Relation zum moralisch wertvollen Handeln, wie es die religiöse Tradition und Lehre fordert.

Der 55. Aphorismus in al-Fārābīs *Fuṣūl* ist ungleich beachtenswerter, und zeigt wichtige Nuancen im Unterschied zu Saʿadyahs Begriff des Sich-Erhebens auf. Dieser

⁸⁶⁶ *Fuṣūl*, 89 [158,13].

⁸⁶⁷ *Ḥikma*, 147.

⁸⁶⁸ *Ḥikma*, 243.

Aphorismus präsentiert den Moment der Erregung (*inhād*) deutlich als ein „Erwecken“ oder „Inspirieren“. In dieser Bedeutung setzt er den Begriff mit der Kunst, Vorstellungen bei anderen hervorzurufen, in Verbindung. Damit schließt al-Fārābī an die in seiner Schrift *Tahṣīl* aufgeworfene Frage an, wie bestimmte Haltungen oder moralische Tugenden in der Bevölkerung einer politischen Gemeinschaft hervorgebracht werden können. Al-Fārābī adressiert also mit seiner Frage, die Gesamtheit einer politischen und religiösen Gemeinschaft, während Sa‘adyah danach fragt, wie die ethische Haltung bei einer einzelnen Person hervorgebracht werden kann. Doch beide fragen nach dem Wie, also dem methodischen Vorgehen, wobei ihre Überlegungen sich an manchen Stellen kreuzen. Al-Fārābī präsentiert im 55. Aphorismus eine Antwort. Zwischen zwei Spielarten, gewünschte Handlungen hervorzurufen, unterscheidet er: Einmal sei es die Kunst des Überzeugens mittels Argumenten und das andere Mal die Kunst, Vorstellungen zu evozieren. Die erstere Spielart benötige die Zustimmung der zu überzeugenden Person, während die zweite „nur“ die Vorstellung beim Hörenden evoziere, damit dieser unmittelbar dazu veranlasst werde, eine Sache zu suchen oder aber ihr zu fliehen, ohne zugestimmt zu haben. Die zweite Spielart inspiriert also direkt die Seele des anderen, etwas zu tun oder zu lassen, etwas geneigt zu sein oder es zu verabscheuen, ohne reflektiert zu haben. Jemand reagiere beispielsweise durch das Evozieren einer Vorstellung von Ekel, als ob er Ekel sinnlich wahrnehme. Die Kunst, Vorstellungen zu evozieren, beabsichtigt, eben beim Menschen eine bestimmte Bewegung zu veranlassen. Al-Fārābī meint, dass dieses Verhalten auf die natürliche Veranlagung vieler Menschen zurückgehe, da sie nur aufgrund von evozierten Vorstellungen unter Ausschluss des Nachdenkens etwas lieben oder hassen würden. Entweder verfügten diese Menschen nicht über die Fähigkeit, nachzudenken, oder sie hätten die fragliche Sache bereits beschlossen und überdenken diese nicht nochmals. Wie Sa‘adyah reflektiert al-Fārābī hier über die Verbindung zwischen den Vorstellungen und dem Moment, das Sa‘adyah das Erheben oder Erwachen nennt. Jedoch betrachtet al-Fārābī eher dasjenige Moment, welches die Bewegung herbeiführt, während Sa‘adyah dieses zwar auch berücksichtigt, aber mehrheitlich die Aktivität des Erwachenden oder sich Erhebenden in den Vordergrund rückt. Doch wie Sa‘adyah bringt al-Fārābī das Vermögen, Vorstellungen zu erwecken, mit Figuren und

Personen der Führung eines Gemeinwesens in Verbindung, wie al-Fārābī im 58. Aphorismus darlegt.⁸⁶⁹ Dort bestimmt al-Fārābī zum einen den wahren Herrscher (*al-malik al-ḥaqīqa*), den er offensichtlich nicht als eine dann real existierende Person konzipiert. Vielmehr sieht er diese als ein Modell, dessen Lebensweise (*sīra*) und Aktivitäten nachgelebt und dessen Aussprüchen und Mahnungen zugestimmt werden sollte. Auch seien dessen rechtliches Urteil (*raʿy*) und Wille maßgeblich. Diese Person vereint dafür sechs Voraussetzungen: die Weisheit, vollkommene Klugheit, Vorzüglichkeit des Überzeugens und des Erweckens von Vorstellungen, ist der körperlichen Anstrengung mächtig und körperlich unverseht. Es ist deutlich, dass al-Fārābī mit diesen Bestimmungen den Propheten Muḥammad und seine rechtmäßigen Nachfolger ins Auge fasst. Ähnlich wie Saʿadyah bestimmt al-Fārābī also einen bestimmten ethischen Typus, dem es nachzuleben gilt und der darüber hinaus das Vermögen besitzt, andere zu dieser Lebensweise hinzuführen oder die Aspekte dieser Lebensweise in ihnen hervorzurufen.

Auch für Saʿadyah wurde gezeigt, dass er diejenigen auszeichnet, die über das Vermögen verfügen, andere zur Erkenntnis hinzuführen, respektive ihre Augen zu öffnen. Saʿadyah sieht dieses Vermögen nur bei Menschen, die über eine gesunde intellektuelle Veranlagung, eine gute Ausbildung dieser und damit über bestimmte Formen der Weisheit verfügen. Demgemäß behauptet Saʿadyah, dass die diversen Ausprägungen der Güte und des guten Lebens dem Verständigen (*al-ʿāqil*) bei der Ausbildung seiner seelischen Kräfte und dem humoralen Gleichgewicht zugutekommen. Es befähige ihn, das rezeptive Vermögen (*al-qabūl*), das Gedächtnis (*al-ḥifẓ*) und das Erinnerungsvermögen (*al-dīkr*), den Verstand (*al-ḥāṭir*) und das Unterscheidungsvermögen (*al-tamyīz*) bestens einzusetzen. In dem Sinne sei die Person weise. Mit der Darstellung dieses Verständigen (*ʿāqil*) schließt Saʿadyah die Nachkommen von Führungspersonen und königlichen Herrschern ein. Ihr Mitleid gegenüber den Untergebenen veranlasse sie dazu, ihnen Gunst zu erweisen, damit den Vätern gedacht,

⁸⁶⁹ *Fuṣūl*, 66-67; *Aphorismen*, 37-38.

die Dynastie wieder belebt, ihre Traditionen (*sunan*) bewahrt und ihren Gehilfen und Verwaltern vergolten werde. Denn der Nachkomme erhoffe das Gleiche für sich und seine Nachkommen. Daraufhin führt Saʿadyah als charakteristisches Beispiel die biblische Figur Salomon an, der die Gesamtheit der Praktiken, Gewohnheiten und Bräuche (*sunan*) seines Vaters als allgemeingültige Regel etabliert und daran festgehalten habe.⁸⁷⁰ So schreibt Saʿadyah wie al-Fārābī, einer Schlüsselfigur der Tradition, Vorbildcharakter für die gute und rechte Lebensweise und ihren ausgebildeten epistemischen Zustand zu. Anders als al-Fārābī errichtet Saʿadyah keine Hierarchie dieses epistemischen Zustandes, der nur einer einzelnen Person zukommt. Im Gegenteil, er scheint sich mit seiner Darstellung an alle Gelehrte zu wenden, welche eine Form der vorbildlichen Führung anstreben sollten. In diesem Sinne scheint er ebenso an die Rolle der Väter als Überlieferer des ethischen Normativs zu appellieren.

Die konzeptuelle Nähe von Saʿadyahs Begriff *naḥḍa* zu al-Fārābīs Begriff der Kunst, Vorstellungen zu erwecken, und dem diesbezüglichen methodischen Vorgehen ist bemerkenswert. Denn im 56. Aphorismus behauptet al-Fārābī, alle Poetik (*al-ašʿār*) sei nur hervorgebracht worden, um die Vorstellung einer bestimmten Sache zu verbessern. Es gebe drei lobenswerte und drei tadelnswerte Arten, wobei letztere das Gegenteil der ersteren seien. Al-Fārābī verbindet im Grunde diese drei lobenswerten Arten mit den diversen Vermögen und ihren Zuständen eines dreigeteilten Seelenkonzepts. So führe die erste Art zur Verbesserung des rationalen Vermögens (*iṣlāḥ al-quwwa an-nāṭiqā*), wie das Hinführen seiner Aktivitäten und seines Denkens zum Glück, dem Vorstellen von göttlichen Geboten und den guten Dingen und schließlich dem Vorstellen von guten und schlechten Tugenden. Die zweite Art verbessere das Gleichgewicht zwischen der Kraft der seelischen Attribute und ihren Extremen, wie dem Zorn, der Ehre und der Tyrannei. Ferner beabsichtige die dritte Art,

⁸⁷⁰ *Ḥikma*, 142.

die Schwächen der seelischen Attribute und ihre Extreme auszugleichen, wie die Begierden, sinnlichen Gelüste, Ängste und den Kummer, um diese dann im Guten anzuwenden. Auch bezüglich der zweiten und dritten Art geht es al-Fārābī neben dem Evozieren von Vorstellungen des Guten auch immer um solche, die den Ausschluss oder das Meiden des Schlechten oder Bösen aufzeigen.⁸⁷¹

Dieser Aphorismus schließt nicht nur an Saʿadyahs Begriffen *nahḍa* und *nāhiḍ* an, sondern an vielerlei erkenntnistheoretischen Aussagen seines Sprüche-Kommentars, dem *Kitāb ṭalab al-ḥikma*. Zuerst ist die literarische Form der Sprüche (*Amṭāl*) zu nennen. Obwohl Saʿadyah die *Amṭāl* nicht als eine poetische Kunst, sondern als eine Art der Rede bezeichnet, denkt er ihnen genau diese Wirkmächtigkeit zu. Gemeint sind jene, welche al-Fārābī den verschiedenen Formen der Poetik zuschreibt, um bestimmte Vorstellungen lobenswerter oder tadelswerter Haltungen und Handlungen zu evozieren. Eine weitere Form dieser Wirkmächtigkeit sei der Intellekt. Dieser zeige mittels Gleichnissen der Natur, also dem zornigen und dem begehrenden Seelenteil, was zu tun und zu lassen, was begehrt und was zu meiden sei.⁸⁷² Denn die Mehrheit der Menschen benötige diese Form der Vermittlung, da die sinnliche Erkenntnis ihnen näher liege und leichter falle. Daher zeigen das Buch der Sprüche und andere Schriften mit Gleichnissen die intellektuellen Schlussfolgerungen auf. Doch wie oben bemerkt, ist nach Saʿadyah auch die intellektuelle Erkenntnis ähnlich sinnlich spürbar. Erst dieses spürbare intellektuelle Erwachen inspiriere die Aktivitäten der Lehre und der Deduktion, um mittels dieser wiederum das Erkannte sichtbar werden zu lassen. Anders gesagt: Sobald das eingepflanzte Wissen im *nuṭq* stimuliert wird und sich erhebt, wird dem Menschen gewahr, dass es die Wahrheit ist. Die *Amṭāl* und ihnen ähnliche Schriften bezwecken nach Saʿadyah also, auf das im Intellekt Verborgene hinzuweisen. So bedenken Saʿadyah und al-Fārābī alle drei übergeordnete Seelenkräfte, die für die Erkenntnis des

⁸⁷¹ Vgl. *Fuṣūl*, 64-65.

⁸⁷² Saʿadyah abstrahiert diese Wirkmächtigkeit mit dem allgemeinen Satz, dass etwas etabliert werde, das für den Intellekt offensichtlich wäre, anstelle von etwas, das für die Natur ersichtlich wäre, vgl. *Ḥikma*, 20.

lobenswerten und tadelswerten Handelns des Erhebens, der Inspiration oder des Erweckens bedürfen.

Wie angemerkt erinnern al-Fārābīs Ausführungen zu den lobenswerten und tadelswerten Arten der Poetik an Saʿadyahs Erläuterung über die lobenswerten und tadelnswerten Arten der Rede (*kalām*). Diesen folgen Ausführungen zu den essenziellen, quantifizierbaren und qualitativen Veränderungen der Seele, also den sechs kategorialen Bewegungen. Er bespricht diese an Beispielen medikamentöser und sprachlicher Wirksamkeit. Damit berücksichtigt er einerseits die körperliche und die rationale Ebene und andererseits das praktische und theoretische Wissen. Sowohl die praktische als auch die theoretische Kunst begänne mit der schwächsten Instanz, die Medikation mit der schwächsten Dosis, und die dialektische Rechtfertigung mit dem schwächsten Argument. Die literarische Form der Sprüche schreibt Saʿadyah aber mehrheitlich einer für ihre Weisheit bekannten Führungsperson zu, nämlich der biblischen Figur Salomon. Es ist seine Sunna und also seine theoretische und praktische Weisheit, die stellvertretend für alle gilt und deren überlieferte Worte über die nachfolgenden Generationen die Entschlossenheit zum Sich-Erheben oder Erwachen (*nahḍa*) inspirieren.

4. DER MEDIZIN-ETHISCHE KONTEXT

Dieses Kapitel spannt einen Bogen von der Medizin über den Begriff „die zweite Natur“ (*at-ṭabīʿa at-tānīya*) zur Überlieferung (*naql*) des Wissens. Es geht der These nach, dass Saʿadyah seinen Begriff der Gewohnheit (*ʿāda*) und das tradierte religiöse wie auch weltliche Wissen über medizin-ethische Konzepte und Literatur zu integrieren weiß. Im Kontext der Erörterung von Saʿadyahs Seelenbegriff wurde auf Parallelen zwischen seinem Denken und den medizin-ethischen Schriften *Firdaws al-ḥikma* (Das Paradies der Weisheit) von aṭ-Ṭabarī und *Peri physeōs anthrōpou* (Über die menschliche Natur) von Nemesios hingewiesen. Auch wurde erklärt, dass Saʿadyah den Seelenbegriff im *Ḥikma* komplexer und physisch greifbarer konzeptualisiert als in den *Amānāt*. Wohl ist sein Ansatz politisch und pädagogisch motiviert, nämlich im Hinblick auf die verschiedenen Führungsaufgaben der rabbinischen Gelehrten, wie oben erläutert wurde. Dieses Kapitel geht einem anderen Grund nach. Möglicherweise fand Saʿadyah im biblischen Buch der Sprüche literarische Anhaltspunkte, welche die Akzeptanz des medizinischen Wissens, einschließlich der Anatomie und eventuell sogar der medizinischen Praxis, zulassen. In seinem Werk der *Amānāt* verweist er zwar auf den Titel der anatomischen Bücher, führt deren Inhalte aber nicht aus.⁸⁷³ Damit wird die These dieser Arbeit, dass Saʿadyah sein ethisches und normatives Denken mit naturphilosophischen Prinzipien begründet, von einer weiteren Perspektive aus erörtert: Sie geht gewissermaßen der physischen Konstitution des *nāhiḍ* nach, der selbst, wenn er mit der Figur eines Propheten besetzt wird, nach Saʿadyah immer Mensch bleibt. Denn sein weiser seelischer Zustand muss für den Übergang oder die Transition von der physischen zur metaphysischen Welt und für

⁸⁷³ vgl. *Amānāt*, 201 und *Beliefs*, 251, Fußnote 45. Dort nennt Saʿadyah die „Bücher der Anatomie“, wobei er die Exegese anderer Gelehrter kritisiert, dass die Sprache der Bibel und der wissenschaftliche Zugang des Rechts ein anderer sei als eben die Sprache und der Zugang der Medizin respektive der Anatomie. Damit plausibilisiert er den galenischen und aristotelischen Satz, dass die Seele „nur“ zusammen mit dem Körper ein Akteur sei. Saʿadyah bestärkt den Satz mit einer *bil-aḥrā*-Konklusion: Wenn die Seele allein bliebe, würde sie nichts tun, *a fortiori* würde der Körper nichts tun, wenn er allein wäre. Wenn beide ihrer Tätigkeiten beraubt wären, wäre ihre Schöpfung sinnlos und also die von Himmel und Erde und allem, was dazwischen liege, denn alles wurde um des Menschen willen geschaffen (vgl. *Amānāt*, 198-199). Saʿadyah weiß einmal mehr, naturphilosophische Sätze für seine metaphysische Position zu gewinnen.

das Erreichen des vollendeten Glücks ebenfalls bewahrt werden. Er ist nicht seiner Natur nach Prophet, wie al-Fārābī diesen konzeptualisiert, sondern wie jeder Mensch natürlicherweise der physischen und psychischen Degeneration preisgegeben.

In diesem Sinne geht dieses letzte Kapitel zuerst Sa‘adyahs kritischer Adaptation des Begriffs „die zweite Natur“ (*aṭ-ṭabī‘a aṭ-ṭāniya*) in Verbindung mit seinem Begriff der Überlieferung von (normativem) Wissen nach. Anknüpfend folgt die Wiederaufnahme von Sa‘adyahs behaupteten fünf Bedingungen für das Auffinden der Weisheit. Dieser Text wird der Schrift *Nomos* gegenübergestellt, einem Text, der dem hippokratischen Korpus zugeschrieben wird und eine Ethik der Wissensüberlieferung skizziert.

4.1 DER BEGRIFF „DIE ZWEITE NATUR“ IM *KITĀB ṬALAB AL-ḤIKMA*

In seinen *Amānāt* entwickelt Sa‘adyah, eine enge Beziehung zwischen zwei Konzepten, der natürlichen Konstitution (*al-bunya*) und der Gewohnheit (*al-‘āda*). Es gäbe eine natürliche Kategorie, die dem Menschen aufzeige, was das Ziel der Schöpfung sei. Denn beide, die natürliche Konstitution und die Gewohnheit, platzieren das Edle in der Mitte.⁸⁷⁴ An anderer Stelle bestimmt Sa‘adyah die natürliche Konstitution (*bil-bunyati*), die natürliche Disposition (*biṭ-ṭab‘i*) und die Habituation respektive die Gewöhnung (*bit-ta‘wīdi*)⁸⁷⁵ als Kräfte, von denen notwendig Bewegungen und damit Veränderungsprozesse ausgehen. Diese Bestimmungen zeigen die Ausdifferenzierung von Sa‘adyahs Begriff der zweiten Natur auf. So wird auch aufgezeigt, dass er die Bestimmung zur notwendigen Bewegung im positiven, wie auch im negativen Sinn versteht. Daraus leitet er Konsequenzen für die Etablierung von Gewohnheiten ab. Nach dieser kurzen Skizze stellt sich die Frage, warum Sa‘adyah nun im

⁸⁷⁴ *Amānāt*, 145-146.

⁸⁷⁵ *Amānāt*, 131. Sa‘adyah argumentiert an dieser Stelle gegen die Abrogation des Gesetzes, deren Verfechter eine Analogie anführen, welche Veränderungen natürlicher Zustände aufzeigen, wie das Reifen der Dattel. Veränderungen würden nur durch die natürliche Konstitution oder aber durch die Gewöhnung (*bit-ta‘wīdi*) verursacht, das Gesetz wäre grundsätzlich anders. Wäre es derart, wäre die Abrogation von jedem Gesetz notwendig und führe zum Gegenteil.

Sprüche-Kommentar von einer zweiten Natur spricht. Hätte er diesen Gedanken der gezielten Habituation nicht mit dem Begriff der Gewohnheit beschließen können? Was birgt der Ausdruck „die zweite Natur“ anderes als der Begriff der Gewohnheit und der Prozess der Gewöhnung? Und in welchem Kontext wendet er diesen an?

Nur zweimal bedient sich Sa‘adyah des arabischen Terminus *aṭ-ṭabī‘a aṭ-ṭānīya* (die zweite Natur) in seinem Sprüche-Kommentar. Außerdem setzt er die Konzepte *kaṭ-ṭab‘* (wie die Natur), *malaka* (*Habitus*), *‘āda* (Gewohnheit), *tawassuṭ* (*mesotēs*; Mittelbegriff), *nuṣṣān* (Mangel), *ziyāda* (Übermaß) und *awāḥīr* (unmoralische Extreme in Bezug auf moralische Exzellenz) ein. Dabei ist der fehlende Terminus für die moralische Exzellenz als Extrem „in Bezug auf uns“ (*‘indanā; pros ti*) ebenso bemerkenswert. Dennoch verwendet er diese Bestimmung für das Verhältnis der Höhe zwischen dem Menschen und dem Himmel. Trotz dieser Leerstelle sind die terminologischen Parallelen und bezeichnenden Leerstellen zur arabischen Überlieferung der aristotelischen Ethik auffällig.⁸⁷⁶ Es liegt die Vermutung nahe, dass Sa‘adyah auf diese affirmativ zurückgreift, sich von dieser abgrenzt oder aber sie als eine Referenz für seinen ethischen Entwurf zur Hand nahm. Dies gilt für alle oben aufgeführten Termini, außer dem arabischen Terminus *aṭ-ṭabī‘a aṭ-ṭānīya* für die zweite Natur. Gleichwohl verwenden heutige Rezipienten diesen Ausdruck für eine eher interpretative Übersetzung für den Begriff einer erworbenen Natur. Dies zeigen etwa die deutsche Fassung der *Parva Naturalia*⁸⁷⁷ oder die englische Fassung des *Peri physeōs anthrōpou* (*On the Nature of Man*). Letztere hat „second nature“ anstatt die wörtliche Alternative „acquired nature“.⁸⁷⁸ Die arabische Version des *Peri physeōs anthrōpou* zeigt ebenfalls den Wortlaut „erworbene Natur“ (*ṭabī‘ mustafāda*).⁸⁷⁹ Dennoch ist es möglich, dass arabische Rezipienten bereits vor Ibn an-

⁸⁷⁶ Vgl. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik in Arabischer Übersetzung I*; vgl. *Arabic Nicomachean Ethics*, 170-173.

⁸⁷⁷ Vgl. Aristoteles, und Eugen Dönt, *Kleine naturwissenschaftliche Schriften*, Stuttgart: Philipp Reclam, 2010, 96; R. Hansberger, *The Transmission of Aristotle’s „Parva naturalia“ in Arabic*, Dr. Phil. Thesis, Oxford, 2006.

⁸⁷⁸ Nemesius, und R. W. Sharples, *On the Nature of Man*, Liverpool: University Press, 2008, 196, Fußnote 956.

⁸⁷⁹ Metri Haji-Athanasios, *De natura hominis: le traité de Nemesius d'Emèse dans la tradition arabe*, Thèse de doctorat d'État en Philosophie, sous la direction de Pierre Thillet, Paris: 1982, 227.

Nadīm⁸⁸⁰ die genannten Textstellen oder den Begriff im Sinne der zweiten Natur verstanden und dieser Sprachgebrauch üblich war. Denn die arabische Galen-Epitome *Fī ʿl-ahlāq* (Über die Charaktereigenschaften) weist, wie erwähnt, den Terminus *aṭ-ṭabīʿa aṭ-ṭānīya* (die zweite Natur) auf.⁸⁸¹ Dagegen spricht, dass die Forschung diesen Terminus bisher kaum nachgewiesen hat.⁸⁸²

Saʿadyahs Begriffsfeld „die zweite Natur“ wird an zwei Textstellen in den Kommentaren zu unterschiedlichen Versen seines Sprüche-Kommentars ersichtlich. Die Kommentare finden sich zu Beginn des ersten und des zweiten Teils des Sprüche-Kommentars, das sind also Verse der Kapitel eins und zehn der biblischen Sprüche. Während der erste Kommentar sich mit der Etablierung der individuellen Gewohnheit (*ʿāda*) auseinandersetzt,⁸⁸³ adressiert der zweite die Gewohnheit (*ʿāda*) und/oder den Brauch der Gemeinschaft, als eine mögliche Setzung.⁸⁸⁴ Zuerst wird der erste Kommentar erörtert. Dieser thematisiert vier verschiedene Stile der Lebensführung und die Bereitwilligkeit dazu, welche Saʿadyah typologisch in Bezug auf die weltliche und religiöse Lebensführung präsentiert. Die Sorge um diese führe zum vollendeten Glück, deren Nachlässigkeit jedoch zum äußersten Unglück. Die Lebensführung mittels der Ausbildung der Gewohnheit, Gutes zu tun, gehört zu der besten Lebensführung, welche Saʿadyah exemplarisch bezüglich religiöser Angelegenheiten präsentiert. Es ist diese Tat des Guten, die zur Gewohnheit, respektive zur zweiten Natur werden soll. Optimalerweise gewöhne sich der Gläubige an diese, sodass er die Tat des Bösen gar nicht kenne. Der Prozess der Gewöhnung ist für Saʿadyah kein Kunstgriff, sondern die Forderung, der Disziplinierung seiner eigenen Person, respektive Seelenbeschaffenheit oder -qualität nachzukommen. Dieser Text erweckt den Eindruck, dass Saʿadyah das affektive Handeln „nur“ religiös konnotiert, während er das Handeln bezüglich

⁸⁸⁰ Der *Fihrist* führt Nemesius' Schrift auf, vgl. *PhidIW*⁷, 84.

⁸⁸¹ „Kitāb al-Akhlāq li-Jālinus“, 47, 49; „Character Traits“, 167, 170.

⁸⁸² „Character Traits“, 187.

⁸⁸³ Vgl. *Ḥikma*, 30-35 (1,20-33).

⁸⁸⁴ *Ḥikma*, 93 (10,32).

der körperlichen Pflege und Gesundheit auf die diesseitige Domäne bezieht. Jedoch wendet er für beide Bereiche den Prozess des Einübens an. Andere Stellen des Kommentars führen affektive Handlungen auch in Bezug auf die diesseitige Welt aus. Dennoch leuchtet es ein, dass Saʿadyah hier den religiösen Bereich bezüglich der Gewohnheit betont. Denn ihm gemäß ist das vollkommene Glück im Jenseits nur durch das orchestrierte Gute weltlichem und religiösem Handeln zu erreichen. Eines Kunstgriffes (*ḥīla*) bedarf es nicht. Dieser kommt nur zum Zug, wenn etwas unberücksichtigt oder vernachlässigt blieb, dessen sich der Gläubige oder der Mensch bezüglich weltlicher Dinge bedient, um einen möglichen Schaden noch abzuwenden oder dem bereits eingetretenen zu begegnen:

Die Führung (*tadbīr*) ist gemäß vier Typen (*ḍurūb*): Jeder einzelne [Typ], der vorausgeht, ist erhabener und höher als der ihm folgende. Der Erste [Typ] sieht überhaupt davon ab, etwas zu beginnen, wofür es eines Kunstgriffs bedarf, um von etwas loszukommen. Und der Zweite greift nach einem Kunstgriff, nachdem etwas eingetreten ist und bevor es zum Schaden kommt. Der Dritte erfordert einen Kunstgriff, damit der bereits eingetretene Schaden wieder (auf-) gelöst wird. Und die Vierte erfordert Besserung, nachdem die Schädigung eingetreten ist, wobei diese die schwächste und zumeist beschämende ist. [...] Und wir sagen, dass eines ihrer Beispiele [für die Führung] von den diesseitigen Geboten/Dingen dasjenige betrifft, das den Gebrauch des Kunstgriffs abzuwenden versucht: So ist es wie der sehende Mensch (*al-insān al-baṣīr*), der mittels der natürlichen Disposition (*bit-tabʿi*), der Nahrung, der Kraft der Medikation und der geeigneten Übung (*riyāḍa*) seinen Körper derart führt, dass er die Ursachen (*al-ʿilal*), die in ihm entstehen können, abwendet, womit er die Mischung [der Temperamente] ausgleicht – sodass ihn nicht ein Zustand (*kaifīa*) nach dem anderen befällt. Und ein Beispiel der religiösen Dinge ist der Gläubige, der weiß (*al-ʿabd al-ʿālim*), was Gott ihm gebietet und verbietet, der seine Seele ernstlich in Gehorsamkeit übt (*yarūḍu*) und sie [die Seele] dadurch an die Tat des Guten (*fiʿl al-ḥair*) gewöhnt (*yuʿawwiduhā*), sodass diese ihr wie die zweite Natur (*at-ṭabīʿa at-ṭānīya*) wird. So vertraut er [der Gläubige] darauf, seine Gier, seinen Zorn oder etwas, was ihn entgegen seiner Religion (*dīnihū*) einlädt, zu überwinden und wie einer zu werden, der das Böse nicht kennt. Und als Beispiel sagt er: Ein verkehrtes/falsches Herz bleibt mir fern usw.⁸⁸⁵

Es ist gleichermaßen irritierend, wie einleuchtend, dass Saʿadyah die Ausbildung einer Gewohnheit zu verschiedenen Arten des Kunstgriffs (*ḥīla*) abgrenzt. Möglicherweise weist

⁸⁸⁵ *Ḥikma*, 30-31.

Sa‘adyah darauf hin, dass eine Gewohnheit nichts Natürliches ist, sondern einer natürlichen Disposition „nur“ in gewisser Hinsicht gleicht. Diesen quasi-natürlichen Status erreicht ein Kunstgriff nicht, er ist in der Regel eine reflektive Reaktion auf eine Schwierigkeit, die es zu beheben gilt. Dem gegenüber kommen die Gewöhnung zum Guten und die Bereitwilligkeit dazu genau diesem zuvor. So unterscheidet Sa‘adyah zwischen dem Sich-Einüben (*riyāḍa; yarūḍu*), also dem Prozess der Gewöhnung, und der seelischen Disposition. Im Zitat führt er etwa das Einüben des Gehorsams und den Gehorsam als neu erlangte seelische Disposition ein.

Andernorts thematisiert Sa‘adyah die Ungerechtigkeit und die Besessenheit als angeeignete Dispositionen. Eine habituierte und nicht natürliche Disposition hinge von einer Willensentscheidung (*iḥtiyār*) ab. Wenn ein Mensch maßloses Anhäufen von weltlichen Gütern in seinem Denken (*fikrihī*) setzt (*waḍa‘a*), übe er sich in Besessenheit, dem Töten und dem Rauben, um seine gesetzten Ziele zu erreichen.⁸⁸⁶ Sa‘adyah zeigt auf, wie die Ausbildung einer seelischen Disposition auf ein Ziel hinwirkt, das die Handlungsweise bestimmt, wenn auch dieses als schlecht erachtet wird.⁸⁸⁷ Noch prägnanter zeigt Sa‘adyah den Zusammenhang der guten Wahl mit der Gewohnheit in einem Negativbeispiel. Dort prägt er dessen Ausdruck in einem allgemeinen Satz: „Zwei von ihnen sind die Errungenschaften und die anderen beiden sind ihre Früchte und was durch sie hervorgebracht wurde mittels einer Gewohnheit der Guten Wahl, respektive der guten Absicht (*‘āda al-iḥtiyār*).“⁸⁸⁸ So seien der Reichtum und die (herrschende) Führung der Ursprung, man kann auch sagen, die beiden

⁸⁸⁶ Vgl. *Ḥikma*, 27-28.

⁸⁸⁷ Im Gegensatz zur göttlichen Tätigkeit, handle der Mensch aufgrund von Ursachen, doch verwirke sein Nutzen, wenn er vorsatzlos handle. Die menschliche Handlung oder Tätigkeit (*fi‘l*) meint beides, etwas zu tun oder zu lassen. Jemand erwerbe das „Material“, gebe ihm eine Form, bearbeite es, um etwas Schönes herbeizuführen. Damit zählt Sa‘adyah die vier Ursachen der Tätigkeit nach Aristoteles auf. Ein Handeln ohne Vorsatz erreiche nichts von alledem. Im Unterschied zur göttlichen Tätigkeit, bewirke der Mensch beim Tun und Unterlassen Akzidentiell: Er sei entweder zufrieden oder zornig, hassend oder liebend (vgl. *Amānāt*, 72-73). Derart führt Sa‘adyah ebenfalls die möglichen affektiven Veränderungen der Seele an, die als Gegensätze das Streben nach dem normativen Wissen entweder hindern oder motivieren.

⁸⁸⁸ *Ḥikma*, 253-254.

Prinzipien (*al-aṣlāni*), die Falschheit und die Lüge aber ihre Früchte. Daraufhin gibt Saʿadyah konkrete Beispiele von biblischen Herrschern und ihrem verwerflichen Handeln. Damit übt er in gewisser Hinsicht auch Kritik an der Gewohnheit als Handlungs- oder Führungskonzept. Andererseits stellt er damit die Wichtigkeit der bewussten oder willentlichen Entscheidung für einen Gewöhnungsprozess heraus, um bestimmte Dispositionen zu entwickeln.

Ein zweites Mal verwendet Saʿadyah den Begriff „die zweite Natur“ im ersten Kapitel des zweiten Teils seines Sprüche-Kommentars. Für die Besprechung wird der Textauszug einer Passage aus der *Nikomachischen Ethik* gegenübergestellt.

<i>Ḥikma – Amṭāl 10,32</i>	<i>Arabic Nicomachean Ethics</i>
Er folgt einem Brauch, der zugleich üblich und unbestimmt ist, welcher der Rede von Elihu gleicht: „Denn auf das Schmeicheln verstehe ich mich nicht.“ ⁸⁸⁹ Es ist gut/schön zu schmeicheln, wenn man sich nicht daran gewöhnt hat, denn das, woran sich die Allgemeinheit gewöhnt hat, wird ihr wie zur zweiten Natur und ist schwierig zu verändern. Wie die Rede Gottes: „Kann ein Kuschit seine Hautfarbe ändern oder ein Panther die Flecken auf seinem Fell?“ ⁸⁹⁰	Denn das Verändern der Gewohnheit ist leichter als das Verändern der Natur, obschon Gewohnheit schwer [zu verändern] ist, weil sie der Natur gleicht, wie Aunīus sagte: Er sagte: Die Übung wird im Laufe der Zeit den Menschen bald eine vollendete Natur. ⁸⁹¹
מִתְּלֵי קוֹל הַיְּהוּדִים לֹא יָדְעוּתִי אֲכַנָּה וְהוּא יִחְסֵן עָאדֵה, הַיְּמִיעַ זֶלֶק אֵן יִכְנִי, וְלִכְנֵה לֹם יַעֲתָאד ⁸⁹² זֶלֶק ⁸⁹³ , כִּמָּא תַעוּד וְשַׁע עֲלֵיהֶם הַאֲנַתְּקָל עִנְהָ קִדְ שָׁר לֵהֶם כַּל־טַבִּיעֵה הַתַּנִּיֵּה כְּקוֹל אֱלֹהֵי הַיְּהוּדִים כּוֹשִׁי עוֹרוֹ וְנִמְרֵ חִבְרֵרוֹתֵי.	فَإِنَّ اَلْاَنْتِقَالَ الْعَادَةِ اَهْوَنُ مِنْ اَنْتِقَالِ الطَّبِيعَةِ وَاِنَّمَا صَعِبَتْ الْعَادَةُ مِنْ اَجْلِ يَكُونُ قَالِ اِنْ الدَّرَاسَ بكَثْرَةِ الزَّمَانِ اَنَّهَا تَشْبِهُ الطَّبِيعَةَ كَمَا قَالَ اَوْنِيُوسُ لِلنَّاسِ سَرِيعاً بِطَبِيعِ تَامَ

⁸⁸⁹ Hiob 2,22.

⁸⁹⁰ Jeremia 13,23.

⁸⁹¹ Die Übersetzung orientiert sich an der englischen Übersetzung des Zitats in: *Arabic Nicomachean Ethics*, 406.

⁸⁹² Die grammatikalische Form ist hier (EQ) nicht korrekt; ED: *mā aʿtādu* oder *mā iʿtāda*.

⁸⁹³ Saʿadyah habe die zitierte Stelle *lo yadaʿti* (ich wusste nicht) von Hiob 32,22 in seine Übersetzung des Hiob-Buches mit *lam aʿtad* (ich war es nicht gewohnt) übertragen (vgl. ED, 62 Fußnote 1). Den Vers übersetzt Saʿadyah frei: „So wenig, wie ich mich an das Schmeicheln gewöhnt habe, wird mein Schöpfer mich gleich dem Wenigen eines solchen Handelns empfangen.“ Seiner interpretativen Übersetzung folgt kein Kommentar. Saʿadyah toleriert ein gewisses Maß an Schmeichelei. Es entspricht dem Verständnis Aristoteles’: a) Wenn ein Verhalten trotz „Fehlritte“ in seiner Werthaltigkeit überwiegt, wird das Handeln der Person als moralisch wertvoll erachtet, und b) ein Verhalten, das sonst unmoralisch wäre, kann unter Umständen als moralisch passend oder wertvoll erachtet werden. Das gilt für die Bestimmung der Lüge bei Aristoteles. Saʿadyah zeigt, dass er das Thema Schmeicheln in Verbindung mit der Gewöhnung kohärent „übersetzt“ und argumentiert.

Nikomachische Ethik , deutsche Übersetzung der griechischen Version	Die Gewohnheit lässt sich nämlich leichter in eine andere Richtung bewegen als die Natur. Denn [nur] deswegen ist auch die Gewohnheit schwer zu verändern, weil sie der Natur gleicht, wie auch Euenos sagt: Ich sage, Freund, es bedarf lang dauernder Übung, und dann wird sie dem Menschen schließlich zur Natur. ⁸⁹⁴

Auf den ersten Blick zeigt die Gegenüberstellung der Texte, dass Sa‘adyahs Text und die griechische Version der *Nikomachischen Ethik*, vor den Worten des Euenos inhaltlich näher sind als die arabische Version der *Nikomachischen Ethik*. Doch fasst Sa‘adyah die Aussage von Euenos „zur Natur“ und Aristoteles’ Worte „der Natur gleicht“ zusammen, bevor er mit einem Zitat schließt. Hingegen sind die Worte Euenos’ in der arabischen Version näher am griechischen Text, und setzen die zur Natur gewordene oder imitierende Gewohnheit ausdrücklich mit der Übung in Verbindung. Sa‘adyah führt, wie die *Nikomachische Ethik*, einen Beweis an. Letztere zitiert den Poeten Euenos, dessen Pointe Sa‘adyah im Satz zuvor mit dem Ausdruck „die zweite Natur“ auf den Punkt bringt. Danach greift er auf Worte der biblischen Schrift zurück, um die Aussage zu stützen. Damit pflichtet er der aristotelischen Position zumindest bei, wenn er sie nicht noch übertreffen wollte. Dass einmal erworbene Gewohnheiten nicht nur kaum, sondern gar nicht zu verändern sind. Wenn dem so ist, wird seine wiederholte Aufforderung zur Aneignung der „richtigen“ oder „wahren“ Glaubens- und Wissenssätze verständlicher. Denn diese bilden die Grundlage für das als gut erachtete Handeln und eben für die Ausbildung der erworbenen Disposition zur zweiten Natur, die als verwirklichtes Potenzial maßgeblich dazu beiträgt, das vollkommene Glück zu erreichen.

Zweimal verwendet auch die Galen-Epitome *Fī l-aḥlāq* (Über die Charaktereigenschaften) den Terminus „die zweite Natur“ (*aṭ-ṭabī‘a aṭ-ṭānīya*), gewissermaßen konklusiv auf den letzten

⁸⁹⁴ *Nikomachische Ethik*, 1152a29-32.

Seiten des Textes.⁸⁹⁵ Wie Saʿadyah verwendet die Epitome diesen Begriff einmal im Kontext des Individuellen und der Ausbildung seiner Dispositionen und ein weiteres Mal betreffend gemeinschaftlicher Beeinflussung. Bezüglich der individuellen Ebene erörtert die Epitome die Problematik der Habgier und den damit verbundenen Affektionen. Diese Personen ließen Selbstachtsamkeit und Reflexion missen, um eine aufrichtige Lebensweise zu erdulden. Solche Personen seien unüberlegt, gegensätzlich disponierte standhaft. Beide Dispositionen, wie andere auch, gingen von einer natürlichen Anlage aus, die zu einem Habitus entwickelt werden kann. Diesen Habitus bezeichnet die Epitome als eine erworbene, respektive „zweite Natur“. Den Einfluss der Gemeinschaft auf die Ausbildung eines Habitus formuliert die Epitome dann als eine weitere Stufe der Reflexion:

We have said that habit is a second nature, and we say: a person should not only be content with not accustoming his soul to bad habits, but should also not associate with those who are accustomed to them. When he sees those who do something he [too] acquires the habit, like those who serve kings and those who travel from clime to clime.

Hier problematisiert die Epitome wie Saʿadyah im *Ḥikma* das soziale Umfeld von Herrschern in Verbindung mit der möglichen Ausbildung von bestimmten, nicht wünschenswerten Dispositionen, welche in diesem Milieu vorherrschen⁸⁹⁶. Bezüglich des Ortswechsels „from clime to clime“ scheint die Epitome hier in anderer Form den Gegensatz zur Disposition der Standfestigkeit zu kritisieren.

Die *Iḥwān as-Ṣafāʾ* verwenden mit den Worten „Zwilling der Natur“ eine Variante zum Begriff „die zweite Natur“, respektive zum aristotelischen Ausdruck „wie eine Natur“. Sie erörtern die Problematik der Individuation in Relation zu einer rechtlichen Gemeinschaft. Sie bestimmen verschiedene Ursachen für die Unterschiede der Menschen und ihrer seelischen Dispositionen. Darunter zählen sie die Unterschiede in der Ausbildung des intellektuellen

⁸⁹⁵ „Kitāb al-Akhlāq li-Jālinus“, 47, 49; „Character Traits“, 167, 170.

⁸⁹⁶ *Ḥikma*, 177-178.

Vermögens, welche sich aufgrund der körperlichen Temperamente in den Handlungen manifestierten. Eine weitere Ursache seien die großen Abweichungen im Wissen und der Erkenntnisse. Sie können von einem einzelnen Menschen nicht zusammengebracht werden. Auch die unterschiedliche Ausbildung von Künsten und Herstellungswissen und die damit verbundenen Handlungen verursachen die Unterschiede. Weiterhin verursachen die unterschiedlichen Charaktereigenschaften, die als das Schöne und das Hässliche im Gegensatz zueinanderstehen, die Differenz. Ebenso können die allgemeinen Bräuche, respektive Gewohnheiten, die sich zwischen der Güte und der Schlechtigkeit bewegen, nicht in einem Menschen vereint werden. Die sechste Ursache sei, dass die Menschen nach verschiedenen Lebensregeln ihres religiösen Glaubens leben, wobei sich die Tradition ihrer Väter und die begründeten Meinungen ihrer Meister und Lehrer auch widersprechen. Daher könnten nicht alle diese Charakteristiken und Tugenden in einem Individuum vereint werden, sondern sind in der Gesamtheit der individuellen Menschen verstreut. Jeder habe vieles in sich und gehe nicht aus den Formen des Menschen heraus, welche nur eine der Formen unter dem Mondkreis ist. Daher sehe man am Ziel der Mäßigung in den Zustand des Einfachen, respektive der Schöpfung hinein. Und dann träten von dort aus seine Gewohnheiten hervor, die schönen und die schlechten, so werden sie wie die Natur für den Menschen. Dabei sei die Gewohnheit der Zwillung der Natur. Man sage, dass es schwer sei, diese Natur zu verlassen. Ferner sei es schwer zu suchen, was nicht in der Natur vorhanden ist.⁸⁹⁷

Diese Aussagen der *Iḥwān as-Ṣafā'* sind im Vergleich zu Sa'adyahs besprochenen ethischen Begriffen, wie der Gewohnheit und der zweiten Natur eindrucklich. Trotz Divergenzen, wie einem neuplatonischen Seelenbegriff oder dem behaupteten Einblick in die Schöpfung, zeigen sich Parallelen bezüglich der Ursachen für die Unterschiede der menschlichen seelischen und also ethischen Dispositionen. Einerseits ist die verursachende

⁸⁹⁷ Vgl. *Rasā'il Iḥwān as-Ṣafā'*, vol. III, Abschnitt *Fī bayān mā ya'limu bi-awā'il al'ūqūl*, 424-427.

Relation zwischen den Temperamenten und den Handlungen hervorzuheben, andererseits auch die verschiedenen Wissensbestände und Erkenntnismöglichkeiten aufgrund der Ausbildung des intellektuellen Vermögens. Besonders interessant ist der Gedanke, dass der erzielte Einblick in das Einfache als Ausgangspunkt für die Gewohnheiten bestimmt wird. Dem würde Saʿadyah natürlich in Bezug auf den Einblick in eine metaphysische Wirklichkeit widersprechen. Dennoch kann die konzeptuelle Nähe seiner Bestimmung einer guten ersten Natur, die im Menschen göttlich veranlagt wurde, die es aktiv und bewusst zu verwirklichen gilt, nicht übergangen werden. Denn die Erkenntnis dieser ersten veranlagten Disposition ist Ausgangspunkt jeder weiteren Erkenntnis und insbesondere der Ausbildung der zweiten Natur, in der sich die Handlungen und Werke des Guten des rechtschaffenen Gläubigen manifestiert haben.

Schließlich kann festgehalten werden, dass in Saʿadyahs Begriff „die zweite Natur“ zahlreiche theoretische Aspekte seines ethischen Denkens kulminiert zum Ausdruck kommen. Er drückt eine eingeübte und durch Gewöhnung gewonnene seelische Beschaffenheit des (un-)moralisch Handelnden aus. Die Analyse zeigte eine konzeptuelle Nähe zum aristotelischen Begriff der Ethik, die den Menschen mit veränderbaren Charaktereigenschaften und Gewohnheiten als Lebewesen eines Gemeinwesens definiert. Der Terminus „die zweite Natur“ in der Galen-Epitome ist nur eine der Parallelen zu Saʿadyah Aussagen in seinem Sprüche-Kommentar, die den Menschen als natürliches Lebewesen mit komplexen Verbindungen zwischen der Physis und der Psyche zeigt. Trotz der genannten Abweichungen zeigte der Auszug aus der Epistel der *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* insbesondere die Ähnlichkeit mit Saʿadyahs Verständnis der Relationen zwischen den (un-)moralischen Handlungen und Gewohnheiten und den Gesetzeskorpora der religiösen Gemeinschaft(en) auf.

4.2 ÜBERLIEFERUNG DES WISSENS - SAʿADYAH'S BEDINGUNGEN & HIPPOKRATES' NOMOS

Die Übermittlung des göttlichen und normativen Wissens wird gemäß Sa'adyah durch die Personen gewährleistet, die er synonym als Freunde oder Bevorzugte Gottes (*awliyā'*, *walī*) und als Propheten (*nabī*) bezeichnet.⁸⁹⁸ Das gilt namentlich für die biblische Figur Salomo, die von ihm und von der Mehrheit der rabbinischen Tradition als Autor der biblischen Sprüche beschrieben wird.⁸⁹⁹ Wie aber setzt Sa'adyah diese Überlieferung, die er andernorts mit der Offenbarung der Tora oder Lehre an die biblische Person Moses beginnen lässt, mit seiner naturphilosophischen Begründung in Relation?

Es mag erstaunen, diese Frage in Beziehung zu seinem naturphilosophischen Denken zu setzen. Sie in Verbindung mit seinem sprachphilosophischen Denken zu sehen und damit zu begründen, wäre möglicherweise naheliegender. Da es um die Vermittlung normativer Gehalte geht, die sprachlich gefasst sind. Ebenso entspricht es eher Sa'adyahs Position, dass Sprache prioritär zur Handlung steht. Andererseits wurde früher aufgezeigt, dass Sa'adyah die Verbreitung des Normativ mittels der Sprache eben mit naturphilosophischen Prinzipien, wie dem kategorialen Begriff der Bewegung, zu erklären scheint. Offen ist, ob einerseits die Übermittlung des Normativs und andererseits seine Verbreitung mit dem Konzept der physikalischen Bewegungen mit ihrer gegensätzlichen Ausrichtung die Übermittlung des Normativs hinreichend erklärend sind. Für die Verbreitung des Normativs scheinen die physikalischen Bewegungen nicht hinlänglich erklärend, für die von Sa'adyah gedachte Linearität der historischen Überlieferung schon. Jedoch versteht Sa'adyah die Überlieferung des normativen Wissens, auch das der Sprüche, nicht nur mündlich. Er berücksichtigt ebenfalls die schriftlichen Fassungen und die damit verbundenen redaktionellen Verfahren und Techniken für die Bewahrung der Lehre und des abgeleiteten Normativs. Das so erworbene Material, *mādda* gemäß Sa'adyahs Wortlaut⁹⁰⁰, trägt oder vermittelt in der Form

⁸⁹⁸ Vgl. Haggai Ben-Shammai, „Saadia's Introduction to Daniel: Prophetic Calculation of the End of Days vs. Astrological and Magical Speculation“, *Aleph*, No. 4 (2004), [11-87] 20.

⁸⁹⁹ Vgl. ebd., 20-21. Dort wird die menschliche Begrenzung zu zukünftigem Wissen thematisiert.

⁹⁰⁰ Vgl. Wolfson, „Arabic and Hebrew Terms for Matter“, 53. Allerdings wendet Sa'adyah den Begriff der Materie im Sprüche-Kommentar noch komplexer an, wie er selbst mittels Analogien und Gleichnissen darlegt. Zum

der *ahbār* (Berichte) ebendiesen normativen Gehalt. Für dessen „Ent- oder Aufdecken“ respektive ihrer Erkenntnis und dem damit zu erwerbenden Wissen, das zum vollendeten Glück führt, setzt Sa‘adyah die erwähnten fünf Bedingungen, welche hier noch einmal aufgegriffen werden.

Es wird vorgeschlagen, dass Sa‘adyah sich für die Formulierung dieser Bedingungen eines Textes namens *Nomos* bedient, den die Forschung zwar dem hippokratischen Textkorpus zuordnet,⁹⁰¹ dessen Autorenschaft aber zweifelhaft ist. Dieser kurze medizinethische Text, nennt deutlich und prinzipiell Bedingungen für die Überlieferung des medizinischen Wissens und der involvierten Akteure. Im Verbund mit anderen hippokratischen Schriften fand dieser Text Eingang in die arabische Tradition⁹⁰² und wurde anderen medizinethischen Schriften angegliedert.

Die Parallelen im „Arabischen Nomos“⁹⁰³ lassen vermuten, dass dieser oder ein ihm inhaltlich ähnlicher Text Sa‘adyah für seine Bestimmung der fünf Bedingungen vorgelegen haben muss.⁹⁰⁴ Dieser diente ihm dann wohl als Matrix für seinen komplexen und holistischen ethischen Ansatz. Für die Erörterung dieser These wird zuerst Sa‘adyahs Text mit Aussparung seiner biblischen Beweisführung präsentiert und daraufhin der arabischen Version des hippokratischen *Nomos* gegenübergestellt:

Der Suchende nach der Weisheit benötigt fünf Dinge, um das Objekt seines Wunsches zu erlangen. Als Erstes muss er intelligent sein, wobei seine Gabe für das Wissen empfänglich sein muss, [...]. Und darüber, sie zu entbehren, sagt er [...] Das Zweite ist die Liebe zur Weisheit und das Verlangen nach ihr. Wahrlich, so richtet er die Augen auf das, was sie

einen sei die Weisheit das Material für den Intellekt und der Honig das Material für Knochen, vgl. *Ḥikma*, 187. Oder: das Holz sei das Material für das Feuer, so wie die verleumderische Rede des Aufwieglers. Das Feuer und die verleumderische Rede verbreiten sich, zehren sich jedoch auch auf. Doch während das Feuer erlischt, können die Worte, respektive die rationale Rede (*kalām*) des Verleumders, wie die der Glut in der Kohle, das Herz erreichen, vgl. ebd., 213-214.

⁹⁰¹ Gutas, „Die Wiedergeburt der Philosophie“, *PhidiW*^l, 83-84; Ullmann, *Medizin im Islam*, 25-35.

⁹⁰² Ebd., 26.

⁹⁰³ [Hippokrates (?), und] Ibn Abī Uṣaibi‘a (Muwaffaqaddīn Aḥmad ibn al-Qāsim, gest. 668/1270), und August Müller, *Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’* I-II (al-Qāhira 1299/1882, Königsberg 1884), I, 26,3-14; Übersetzung in: Rosenthal, Franz (1965): *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich: Artemis.

⁹⁰⁴ Ebd., 27; Ibn Abī Uṣaibi‘a und spätere Chronisten nennen zwölf Titel.

lehrt. [...] Über das Gegenteil sagt er [...]. Das Dritte ist, eine Position zu treffen, die sie [die Weisheit] kennt und ihm hellseherisch einen Einblick gewährt. Darüber sagt er [...] und über den, der es unterlässt [sagt er] [...]. Das Vierte ist ein ausreichendes Mass an Erwerb und Lebensunterhalt, sodass das Herz für sie [die Weisheit] frei ist. Über jenes sagte er [...]. Das Fünfte ist eine Zeitspanne, die der Suchende der Weisheit bedarf, um jeden Teil von ihr, Wort um Wort, zusammenzubringen.

Sa‘adyah setzt zuerst ein angeborenes intellektuelles oder mentales Vermögen voraus, das darüber hinaus gesund oder unbeschädigt für den Komplex der Lernfähigkeit und -bereitschaft sein muss. Außerdem müssen die Liebe als affektive Disposition gegenüber der Weisheit, als Objekt des Strebens, und ein sensibilisiertes Verlangen nach ihr ausgebildet sein. Denn dann erst würde der Suchende die Weisheit wirklich sehen. Als dritte Bedingung setzt Sa‘adyah, wie vorgeschlagen wurde, eine Lehrposition oder einen Lernort voraus, an dem er zu stehen kommt und die oder der ihm die notwendigen Wissensgehalte vermittelt, ihm aufzeigt und dadurch für ihn erkennbar oder sichtbar macht. Des Weiteren setzt Sa‘adyah die fiskalischen und lebenserhaltenden Mittel als Bedingungen, die er scheinbar als erste Grundlage überhaupt für die Suche nach der Weisheit betrachtet. Und schließlich bedingt der Zeitfaktor das Zusammentragen und -setzen und die Anwendung der einzelnen Elemente aus den verschiedenen Wissensbereichen, die die Weisheit beinhaltet.

Für die Gegenüberstellung der Texte werden Sinneinheiten vorgeschlagen, die durch die Tabellenstruktur wiedergegeben werden. Die vorgeschlagenen Parallelen der beiden Autoren sind horizontal zu lesen. Die biblischen Belege von Sa‘adyahs Text wurden nur teilweise für die Gegenüberstellung verwendet. Der durch die Zellen unterbrochene vertikale Text entspricht der originalen Reihenfolge. Nur im Verlauf von Sa‘adyahs Text wurden seine biblischen Beweise für die zweite und fünfte Bedingung in Grau gesetzt und an anderer Stelle des Textes eingefügt, um eine inhaltliche Parallele vorzuschlagen.

Hippokrates' Nomos	Sa‘adyahs Hikma
Wer Medizin studieren will,	Der Suchende nach der Weisheit braucht fünf Dinge, um das Objekt seines Willens zu erlangen.
muss eine gute geeignete Naturanlage und ein großes, völlig auf das Studium der Medizin	Als erstes muss er intelligent sein, wobei seine [natürliche] Gabe für das Wissen empfänglich sein

gerichtetes Interesse besitzen.	muss,
Die Naturanlage ist dabei am wichtigsten, da der Student, wenn er die geeignete Naturanlage besitzt,	darüber sagt „Salomo: Weisheit weilt im Herzen des Einsichtigen.“ ⁹⁰⁵
	Und darüber sie zu entbehren, sagt er (...)
am Unterricht gern teilnimmt und es sich nicht verdrießen lässt,	Das Zweite ist die Liebe zur Weisheit und das Verlangen nach ihr. Wahrlich, so richtet er die Augen auf das, was sie lehrt. (...)
	Über das Gegenteil sagt er (...).
sich den Verstand formen zu lassen und schöne Früchte hervorzubringen, vergleichbar den Pflanzen im Erdboden. Die Naturanlage ist dem Boden vergleichbar, der Nutzen des Unterrichts dem Samen und seine erzieherische Wirkung dem Fallen des Samens in die gute Erde.	Das Dritte ist, eine Position zu treffen, die sie [die Weisheit] kennt und ihm hellsichtig einen Einblick gewährt.
	(...) und über den, der es unterlässt [sagt er] (...).
Wenn man sich zunächst derart für die Medizin interessiert und	
(die Studenten) dann in die Städte gehen, werden sie Ärzte nicht nur dem Namen nach, sondern in Wirklichkeit sein.	Das Vierte ist ein ausreichendes Mass an Erwerb und Lebensunterhalt, sodass das Herz für sie [die Weisheit] frei ist. Über jenes sagte er: „Verrichte draußen deine Arbeit“
Medizinisches Wissen ist ein guter Schatz und stolzer Besitz für den, der es besitzt, eine reiche Quelle geheimer und öffentlicher Freude.	„Wer die [sittliche] Unterweisung liebt, liebt Erkenntnis.“ ⁹⁰⁶ [biblischer Beweis zu zweiter Bedingung] „Wohl dem Menschen, der auf mich hört, der Tag für Tag an meinen Türen wacht, die Pfosten meiner Tore hütet.“ ⁹⁰⁷ [biblischer Beweis zu fünfter Bedingung]
Medizinische Unwissenheit dagegen ist für Leute, die praktizieren, ein Übel und ein schlechter Besitz, etwas Freudenloses, das dauernde Furcht oder Verwegenheit auslöst; die Furcht beweist ihre	Und über das Gegenteil sagt er: „Wer die [sittliche] Unterweisung in den Wind schlägt, verachtet sich selbst.“ ⁹⁰⁹ [biblischer Beweis zu zweiter Bedingung]

⁹⁰⁵ Sprüche 14,33, Teilvers; Einsichtigen (°).

⁹⁰⁶ Sprüche 12,1, Teilvers.

⁹⁰⁷ Sprüche 8,34.

⁹⁰⁹ Sprüche 15,32, Teilvers.

Unfähigkeit und die Verwegenheit ihre geringe Vertrautheit mit der Medizin. ⁹⁰⁸	Und darüber sie zu entbehren, sagt er „Für was ist der Preis in der Hand des Dummen um ⁽¹²⁾ Weisheit zu erwerben, ein Herz jedoch nicht vorhanden?“ ⁹¹⁰ [biblischer Beweis zu erster Bedingung]
	Das Fünfte ist eine Zeitspanne, die der Suchende der Weisheit bedarf, um jeden Teil von ihr, Wort um Wort, zusammen zu bringen.

Es geht aus der Gegenüberstellung hervor, dass die beiden Texte thematisch nahe, aber nicht parallel verlaufen. Die Texte beginnen mit einer strukturellen Übereinstimmung, indem beide einen Vorsatz formulieren, nämlich Medizin zu studieren respektive die Weisheit zu suchen, die bei Saʿadyah dann auch als Wissen bezeichnet wird. Darauf folgt die konzeptuelle Parallele, dass es für diesen Vorsatz einer natürlichen Disposition oder einer Gabe bedarf. Für Letztere nutzt Saʿadyah den Terminus *qarīḥa*. Dieser bezieht sich, wie vorgeschlagen, auf die Disposition des inneren Sinnes *nutq*, der die angeborenen Begriffe fasst und die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände begrifflich abstrahiert und eigentlich das rationale Vermögen meint, welches mit dem Intellekt zu verwirklichen gilt. Und also von Saʿadyah als Wissen bezeichnet wird. Beide Texte berücksichtigen auch die Frage nach der Güte dieser natürlichen Disposition, das heißt für Saʿadyah also das Abstraktionsvermögen aus dem sinnlich Wahrgenommenen. Außerdem thematisieren beide Texte die Wichtigkeit der Lehre und die affektive Haltung des Studierenden.

Während Saʿadyahs Text deutlich die wirtschaftlichen Verhältnisse und die Ernährung als Bedingung setzt, beschreibt der *Nomos* eine andere Form des In-die-Welt-Hinausgehens. Wobei Saʿadyahs fünfte Bedingung der Zeit ganz ausbleibt. Außerdem kennzeichnen Saʿadyahs Text, die Hinweise darauf, wenn Bedingungen nicht gegeben sind, welche der *Nomos* als Gegensätze formuliert: Unwissenheit, Unfähigkeit und Verwegenheit. Hingegen bleiben auf Saʿadyahs Seite Leerstellen bei den Ausführungen zum medizinischen

⁹⁰⁸ Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, 252-252. Rosenthal nennt Ibn Abī Uṣaibiʿa I, 26, 3-14 als Quelle.

⁹¹⁰ Sprüche 17,16 (°).

Wissen und der Unwissenheit. Jedoch kann auf die Zitate und die Erörterung im dritten Kapitel dieser Arbeit über den Begriff *nāhiḍ* verwiesen werden. Dem als personifizierte praktische Weisheit wird der Unwissende des normativen und ethischen Wissens gegenübergestellt. Obwohl die Gegenüberstellung dieser beiden Texte trotz Leerstellen viele thematische Übereinstimmungen aufweist, stimmt hingegen Saʿadyahs Text mit der griechischen Version des *Nomos* genauer überein. Dieser Vergleich nun füllt beinahe alle Lehrstellen, welche die arabische Version gegenüber Saʿadyahs Text aufweist:

II. He who is going truly to acquire an understanding of medicine must enjoy natural ability, teaching, a suitable place, instruction from childhood, diligence, and time. Now first of all natural ability is necessary, for if nature be in opposition everything is in vain. But when nature points the way to what is best, then comes the teaching of the art. This must be acquired intelligently by one who from a child has been instructed in a place naturally suitable for learning. Moreover he must apply diligence for a long period, in order that learning, becoming second nature, may reap a fine and abundant harvest.

[III. The learning of medicine may be likened to the growth of plants. Our natural ability is the soil. The views of our teachers are as it were the seeds. Learning from childhood is analogous to the seeds' falling betimes upon the prepared ground. The place of instruction is as it were the nutriment that comes from the surrounding air to the things sown. Diligence is the working of the soil. Time strengthens all these things, so that their nurture is perfected.]

IV. These are the conditions that we must allow the art of medicine, and we must acquire of it a real knowledge before we travel from city to city and win the reputation of being physicians not only in word but also in deed. [Inexperience on the other hand is a cursed treasure and store for those that have it, whether asleep or awake; it is a stranger to confidence and joy, and a nurse of cowardice and of rashness. Cowardice indicates powerlessness; rashness indicates want of art. There are in fact two things, science and opinion; the former begets knowledge, the latter ignorance.]

V. Things however that are holy are revealed only to men who are holy. The profane may not learn them until they have been initiated into the mysteries of science.⁹¹¹

Der griechische Text beginnt ebenfalls mit der Formulierung des Vorsatzes, Erkenntnis in der Medizin zu erlangen. Er nennt fünf bis sechs Bedingungen: eine natürliche Begabung, die Lehre, einen passenden Ort, die Unterweisung von Kindheit an, Eifer im positiven Sinne und die Zeit. Der Bedingung der Notwendigkeit, über ein natürliches Vermögen zu verfügen, folgt die Bemerkung, dass auch das Gegenteil vorliegen kann. Wie es auch Saʿadyah darstellt. Jedoch führt letzterer die Unterweisung seit Kindheit mit den genauen Altersangaben an anderer Stelle seines Sprüche-Kommentars an. Ab dem fünften Lebensjahr erhielten sie die

⁹¹¹ Hippokrates of Cos und W.H.S Jones, *Law*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1923, 263, 265.

sittliche Unterweisung. Danach folgten die Unterweisungen in der Geometrie und dem spekulativen Denken, später im Recht, den zwischenmenschlichen Beziehungen und Eheangelegenheiten und schließlich in politisches und kriegerisches Geschehen. Wie Sa'adyah betont schließlich der griechische Text die lange Zeitdauer des Lernens und die dazugehörige Haltung des Eifers und der Gewissenhaftigkeit. Diese Gegenüberstellung legt auch Nahe, dass Sa'adyah wohl auch auf Griechische Quellen direkt zurückgriff.

Es ist interessant zu bemerken, dass die arabische Version des *Nomos*, wie der vorgestellte Abschnitt des arabischen Plotin, das Wissen nur einer Ausgewählten, oder sogar einer heiligen Gruppe zugänglich machen möchte. Anders jedoch, und ähnlich zu Sa'adyah, formuliert die griechische Version des *Nomos*, dass die Allgemeinheit durch Initiation Zugang zu diesem Wissen erhalten könne.

Things however that are holy are revealed only to men who are holy. The profane may not learn them until they have been initiated into the mysteries of science.⁹¹²

Sa'adyah schließt mit seinen Haltungen gegenüber der Disputation und dem zugänglichen Wissen einerseits und gegenüber der rabbinischen Überlieferung und Lehre und dem nicht zugänglichen Wissen der Schöpfung andererseits an. Er hebt an vielen Stellen seines Kommentars den hebräischen Terminus *bina*, im Sinne der normativen Einsicht mit Beginn der Offenbarung heraus. Ferner stellte er diesen Anfang ins Verhältnis der prophetischen Überlieferung und die der leiblichen Väter als eine fortschreitende Tradierung sittlicher Vorbilder, angefangen mit Mose.⁹¹³ Dies scheint Zeitgeist zu sein.⁹¹⁴

⁹¹² Hippokrates of Cos, *Law*, 263 und 265.

⁹¹³ Vgl. *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*, Kapitel 30.

⁹¹⁴ Sa'adyahs Verständnis kommt der Darstellung zur Überlieferung des Normativs nach al-Ya'qūbī (gest. 897) ausgesprochen nah. Als Historiker muslimischen Glaubens folgt er ebenso der jüdischen Tradierung des göttlichen Gesetzes seit Moses und hebt, wie Sa'adyah, die dann zeitgenössische Episteme des vielmethodischen sprachlichen Ausdrucks hervor. Er gedenkt der Lesung des Qur'ān und ebenso der Gelehrten-Disputationen: „Whenever God sent a prophet, He sent him with what dominated the people of his time. Thus, He sent Moses the son of 'Imrān to people who were dominated by magic; he came to them bringing things that confounded their magic, such the staff, his hand, the locusts, the lice, the frogs, the blood, the splitting of the sea, the cleaving of the rock so that the water came out of it, and the obliteration of their faces; these were his signs. He sent David at a time when workmanship and entertainments dominated the people; so He made iron soft for

Die von Saʿadyah entwickelten Analogien entsprechen seinem epistemologischen Entwurf und seiner Vorstellung der normativen Übermittlung. Die sittliche Bildung sei dem Stillvorgang gleich, und zwar in mehrerer Hinsicht. Der Träger des Normativs sei die Milch. So wie diese aus dem Inneren gesogen werde, müsse der normative Gehalt aus den Bildern der Sprüche deduziert werden. Dieser sei der Nahrung gleich und bewirke eine Transformation. Wie bemerkt, zeigt Saʿadyah an anderer Stelle die Wichtigkeit des Ortswechsels für die Erkenntnis des normativen Gehaltes auf. Die Bewegung von Ort zu Ort sei eine Kraft, aus der neue Erkenntnisse gewonnen werden könnten. Hier kulminiert nun Saʿadyahs Adaptation der sechs physikalischen Bewegungen. Die Möglichkeit der Substanz zur a) örtlichen Veränderung, wie das Reisen, zeigt zugleich ihre Anfälligkeit und ihre Vergänglichkeit auf. Es gibt den Zeitstrang des Individuums, und den der Gemeinschaft. Beide sind auf den Zeitpunkt der versprochenen Auferstehung ausgerichtet und den damit einhergehenden Verfall des Diesseits in seine konstituierenden natürlichen Elemente. So zeigt sich b) die quantitative Veränderung, einerseits im physiologischen Prozess bei der Nahrungsaufnahme, dem Wachstum und dem körperlichen Zerfall, aber auch bei der Zunahme an Erwerb, respektive Besitztümern. Ein solcher Besitz und Reichtum seien materiell und vergänglich, zugleich notwendig für den physiologischen Bestand. Zum quantitativen Wandel zählt aber auch das Mehr von guten Werken und Wissen, deren Bestände bei Krankheit oder falscher Lebensführung jedoch verloren oder korrumpiert werden können, etwa beim Rausch. Schließlich scheint c) die qualitative Veränderung bezüglich der Veränderung von Seelenzuständen zu greifen, welche die zuvor quantitative

him and gave him a beautiful voice, so that the wild animals gathered because of the beauty of his voice. He sent Salomon when people were dominated by a love of building and by the use of charms and wonders; so he made the wind and the jinn subservient to him. He sent Jesus at a time when medicine was the thing that dominated people; so He sent him to revive the dead and to heal the man born blind and the leper. He sent Muḥammad at a time when the people were dominated by speech, soothsaying, rhymed prose, and orations; so he sent him with the clear Qurʾān and disputation“, (Gordon, Robinson, Rowson, Fishbein, *The Works of Ibn Wāḍih al-Yaʿqūbī*, 2018, 630).

Relation auch qualitativ bewertet. Während der Prozess des Wissensgewinns insgesamt in Relation zu den quantitativen Veränderungen gehört, scheint der kognitive Prozess bei der Erkenntnis in Relation zur qualitativen Veränderung zu stehen. Denn die Unruhe der Erkenntnissuche als Bewegung entspricht dem Wandern (*nuqla*), doch das Auffinden der Erkenntnis der Ruhe (*sukūn*). Auf individueller Ebene gilt das sowohl für die heranwachsende als auch für die reife Person. Der Übergang oder die Transition (*nuqla*) vom Diesseits zum Jenseits meint jedoch die individuelle und gemeinschaftliche Ebene. Außerdem kann auch die sich im Jenseits einstellende Erkenntnis über die göttlichen Verheißungen und Warnungen der Propheten als Ruhe bezeichnet werden, was Saʿadyah mit der Adaptation des rabbinischen Konzeptes *makom* (Ort) anzeigt. Die menschlichen Seelen können allerdings diesen Ort (*makom*) nicht erreichen und also dort auch nicht zur Ruhe kommen. Ihre Ruhe zeigt sich in der Erkenntnis und Ausführung der andauernden Tätigkeit, nicht in der Reflexion, sondern im Habitus des sich Erhebens an einem Ort des Jenseits, jedoch nicht am spezifisch göttlichen Ort *makom*. Saʿadyahs Denken bleibt stringent, also nicht neuplatonisch ausgerichtet.

Zusammengefasst drückt Saʿadyahs Begriff „die zweite Natur“ eine eingeübte und durch Gewöhnung gewonnene seelische Beschaffenheit des moralisch oder unmoralisch Handelnden aus. Eine sich damit (scheinbar?) eröffnende Aporie zur göttlichen Vorgabe ethisch-rechtlicher Werte kann im Sinne des seelischen Potenzials respektive ihrer Güte gelesen werden. Die oben vorgelegte Analyse zeigt eine konzeptuelle Nähe zur aristotelischen Ethik, die den Menschen mit veränderbaren Charaktereigenschaften als Seelenzustände und Gewohnheiten als Lebewesen eines Gemeinwesens zwar nicht definiert, aber mittels überzeugender Argumente und sprachlicher Innovation beschreibt. Die obige Diskussion der Epistel der *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* zeigt die Relation der (un-) moralischen Handlungen und Gewohnheiten zu den Gesetzeskorpora der religiösen Gemeinschaft(en) auf. Ihr Begriff einer vorgeburtlichen Disposition ist nahe, jedoch nicht deckungsgleich mit Saʿadyahs Begriff der Gewohnheit. Und dies, obwohl ihre Seelenkonzeptionen voneinander abweichen, wie gezeigt

wurde. Saʿadyahs kritische Adaptation der aristotelischen Konzeption, entzieht dem Begriff der Gewohnheit das positive Verständnis der Erfahrung. Zwei Gründe drängen sich auf. Einerseits erkennt er die natürliche Bedingung der persönlichen Erfahrung beim Erkenntnisprozess. Jedoch zielt er darauf ab, diese mit der Lehre und Unterweisung zu ersetzen, damit die persönlichen Erfahrungen eben weder die persönlichen noch die gemeinschaftlichen Lebensweisen bestimmen werden. Dem gegenüber füllt er die aristotelische Gewohnheit mit dem medizinethischen Begriff „die zweite Natur“ für die erwartete gemeinschaftliche und religiöse Lebensweise gemäß den unterwiesenen normativen Vorgaben. Saʿadyah verwendet nicht nur die Terminologie der zweiten Natur, sondern erkennt ebenso die epistemologische Relevanz des Begriffs. Denn, er kommentiert dezidiert, dass die so gewonnene zweite Natur ebenso intuitiv wie die erste schließt:

[B]is das Gebot, das heißt, das gebackene Brot, der Gegenstand in der Hand des Hungrigen wird, der nicht anders kann, als es zu essen.⁹¹⁵

Saʿadyah argumentiert also mit dem Rückgriff auf die angeborene „erste Natur“ und in Verbindung mit dem Begriff der guten Wahl (*iḥtiyār*), gegen die aristotelische *prohairesis*, die erst aus der abwägenden Überlegung entsteht. So zeigen die Gegenüberstellungen, dass Saʿadyahs *zweite Natur* nicht nur die Komplexität von physisch-psychischen Prozessen beschreibt, sondern auch solche, die mit einem potenziell metaphysischen Lebewesen im Zusammenhang stehen und die, wie nun zu zeigen sein wird, in seinem Glücksbegriff kumuliert.

Von der Disposition zum vollendeten Glück

Während Saʿadyah seinen Begriff des höchsten Glücks im ersten Satz seines Sprüche-Kommentars mit der göttlichen Güte (*faḍl*) verbindet, stellt Aristoteles im ersten Satz der *Nikomachischen Ethik* seinen Begriff des höchsten Gutes, die Glückseligkeit, in Verbindung mit

⁹¹⁵ *Ḥikma* (EQ), 83.

vier weiteren Gütern: dem Herstellungswissen oder der Kunst (*technē*), dem wissenschaftlichen Vorgehen (*methodos*), dem Handeln (*praxis*) und dem Vorsatz oder der guten Wahl (*prohairesis*). Als Gattungsbegriffe beinhalten diese viele Arten und verfolgen verschiedene Ziele. Die Medizin habe die Gesundheit zum Ziel, die Haushaltsführung den Reichtum und die Strategie den Sieg. Ausführungen zu diesen Gütern mit ihren Zielen durchziehen auch Saʿadyahs Kommentar der Sprüche, die er prominent in den fünf Bedingungen, die zur Weisheit und zum Glück führen, nennt. Nach Aristoteles gehen die genannten Ziele mit einer hierarchischen Ordnung dieser Kenntnisse oder Künste einher, die aber auf das gesamte Ziel hin untergeordnet wäre. Saʿadyahs fünf Bedingungen sind ähnlich auf ein letztes Ziel ausgerichtet. Diesem geht nicht der Intellekt, sondern die Disposition oder das Vermögen voraus, nämlich der innere begriffsbildende und begriffsbesitzende Sinn (*nuṭq*). Mit ihm ist das Aufnahmevermögen (*qabūl*) für das wissenschaftliche und sittliche Wissen verbunden. Diesem wiederum muss die Liebe und das Begehren, also die emotionale Bildung und das natürliche Verlangen nach diesem Wissen, in anderer Weise voraus-, respektive nachgehen. Danach folgt die äußere Quelle, die Autorität des Wissens insgesamt, dem sich die ökonomischen Bedingungen anschließen, um mit der Bedingung der Zeit abzuschließen. Doch scheint Saʿadyahs Ordnung ebenso von der Mitte her auf das Gesamtziel ausgerichtet zu sein. Dann geht die Autorität oder die Quelle des Wissens allen anderen Zielen voraus, gefolgt von den drei seelischen Dispositionen, also dem inneren Sinn des *nuṭq* und dem der Affekte und ihre Ziele, gefolgt von solchen des Begehrens. Und dass, die wirtschaftlichen Ziele für das Glück und Wohlergehen eine Bedingung sind, führt er eindrücklich in einem Kommentar über den Wertverlust durch Abwanderung aus.

Er beabsichtigt niedrigere Abgaben und Bezahlungen im Land einzuführen, bis es ruiniert ist. Seine Angehörigen wechseln (*bi-l-intiqāli*) [das Land] und ihr Vermögen verliert durch ihr Abwandern (*bi-nuqlihī*) [an Wert]. Wenn er sie aber mit Billigkeit und Rechtsprechung führt, festigen sie gewiss (*tabatū fihī bi-ṭabāti*) das Vermögen.⁹¹⁶

⁹¹⁶ *Ḥikma*, 236.

Damit beantwortet sich die Frage Aristoteles', ob das Erkennen dieses höchsten Gutes nicht großes Gewicht für die Lebensführung habe. Die er metaphorisch wiederholt: Sollte wir freien Menschen nicht Bogenschützen werden, die mit einem Zielpunkt eher das Richtige treffen?⁹¹⁷ Doch für Sa'adyah ist dies nicht eine Frage, sondern die Direktive oder das „Haupt“, wie er am Anfang seines Sprüche-Kommentars sagt. Wobei er gegenüber der Erkenntnis von partikularen Dingen und normativen Vorgaben, nicht nur skeptisch ist, sondern deren Erkenntnis als zumindest unwahrscheinlich bis unmöglich herausstellt. Dennoch, dieses auf die Mitte hin ausgerichtete Ordnungsschema machen seine Worte „es [ist] deutlich, dass Wissenschaft der edelste Schatz [...] und die moralische Bildung der hervorragendste Proviant“ noch einmal anders deutlich. Er bestimmt ein Verhältnis, aber keine Hierarchie zwischen Wissenschaft und Ethik. Die eine scheint nicht ohne die andere für die Länge des Lebens auszukommen und in verschiedener Weise mit ihren Wirkungen für das Gesamtziel beizutragen. Dennoch wird mit diesem Satz auch deutlich, wie Sa'adyah der physischen Bedingung Gewicht verleiht. Den Ausgleich dieser Kräfte bringt er andernorts für die Bestimmung der überlieferten Weisheit als eine Mitte von Gegensätzen an.

Der Weise beschreibt jedes einzelne von beiden durch seine Wirkung. Der Portwein ist wie das Unmittelbare, das den Verstand ermächtigt, darüber sagte er „Spott“, und der Wein ist wie seine Hast, die seine Unruhe zunehmen lässt, er sagte „lärmender Mund“. Doch beide sind insgesamt Gegensätze der Weisheit. Das Überliefern ist die ihnen beiden entgegengesetzte Beschäftigung, nämlich das Nobelste von beiden gemäß der Wissenschaft zu trinken. Und danach [beschreibt er], was es im Gehirn bewirkt: Weil der Portwein Feuchtigkeit entzieht und der Wein Feuchtigkeit erhöht, so geraten die körperlichen Glieder aus dem Gleichgewicht, doch die Weisheit entsteht nur durch das Gleichgewicht seiner Temperamente.⁹¹⁸

Sa'adyah argumentiert hier wohl für eine bestimmte Verquickung von physischer Gesundheit und der Ausbildung von bestimmten seelischen Dispositionen, nämlich der Habituation anhand des überlieferten Normativs. Diese so gewonnene Weisheit kann nur im

⁹¹⁷ *Nikomachische Ethik*, 1094a22-25.

⁹¹⁸ *Ḥikma*, 149.

ausgeglichenen oder gesunden Zustand entstehen. Damit behauptet er aber auch, dass die Ausbildung des Habitus, ein ebenso fragiler, eventuell flüchtiger Gegenstand sein kann. Erst seine Festigung zur Gewohnheit stuft er als schwer oder kaum veränderbar ein, wie oben gezeigt wurde.

Möglicherweise spricht Saʿadyah hier mehrere Schwierigkeiten an. Die eine ist, dass die überlieferte Weisheit für die Länge eines Lebens bewahrt werden müsste. Eine andere ist, dass es nicht nur für das irdische Leben den spezifisch-individuellen Körper, sondern auch für die Auferstehung das Material benötigt. Dieses berechnet er in seiner siebten *Maqāla* (II) der *Amānāt* genau, sodass dieser „natürliche“ Prozess auch naturwissenschaftlich begründet werden kann. Er kommt zu dem Schluss, dass das finite Universum genügend Ressourcen an Feuer, Wasser, Erde und Luft bereithält. Wie aber dieser auferstandene Körper mit der Vereinigung seiner Seele in das Jenseits transferiert wird, darüber lässt sich Saʿadyah nicht aus. Die kollektive Preisung Gottes, das Sich-Erheben, sei aber nicht körperlos zu denken. Es wird eine Menge an Preisenden evoziert, die sich dann doch wieder, durch das mehr oder weniger geläuterte seelische Vermögen unterscheidet. In dem Sinne soll das letzte Kapitel mit Saʿadyahs Vorstellung beschlossen werden, die den Transfer eines Freigiebigen vom Diesseits ins Jenseits beschreibt und für den Gedanken der Individuation und des Allgemeinen offenbleibt.

Er sagte: Wenn du Almosen gegeben hast und du die Münzen wiegst und findest, dass es weniger sind, stelle dir nicht vor, dass etwas von ihnen dahingegangen ist. Denn insofern es etwas ist, transferiert es dich vom Diesseits ins Jenseits, von da, wo es nicht bleibt, nach da, wo es bleibt, und von da, wo es dich zu bewahren bedarf, nach da, wo es dich nicht zu bewahren bedarf, sondern wo er dich bewahrt.⁹¹⁹

Metaphysisch abstrakt wie poetisch angelegt, bezeichnet Saʿadyah hier, ein Element, das den Übergang vom Diesseits ins Jenseits beschreibt: „Denn insofern es etwas ist [...]“. Deutlich wird, dass dieses „es“ oder „etwas“ immateriell ist, das Gewicht der Münzen nimmt weder ab

⁹¹⁹ *Hikma*, 97. Es ist bemerkenswert, dass der sprachliche Duktus des Zitats ab den Worten „denn insofern es etwas ist“ an den des arabischen Plotins anschließen, vgl. S. 276-278 dieser Arbeit.

noch zu. Dennoch ist es dieses „etwas“, was denjenigen, der Almosen gibt, vom Diesseits ins Jenseits transferiert. Genau genommen fasst Sa‘adyah hier exemplarisch zusammen, was er zum Ende seines gesamten Sprüche-Kommentars ausführlich kommentiert. Er bestimmt nach der Feststellung von drei verschiedenen Existenzen (der körperlichen, der seelischen und der intellektuellen) zumindest zwanzig Bedeutungen (*ma‘nā*), die den verständigen, gelehrten und rechtschaffenen Mann intrinsisch auszeichnen, respektive vervollkommen. Damit führt er zugleich die Charakterisierung einer von ihm entworfenen ersten und „zweiten Weisheit“ aus. Die Bedeutungen sind dem Ausdruck nach für alle Typen die gleichen, zeigen sich jedoch unterschiedlich in ihren Aktivitäten. Dem Verständigen und Gelehrten wird die Vervollkommnung der auf das Diesseits ausgerichteten Weisheit und der damit einhergehenden Tätigkeiten zugeordnet, während Sa‘adyah dem rechtschaffenden Gläubigen den Erwerb der zweiten Weisheit (*al-ḥikma at-tānīya*), nämlich das Gute bezüglich des überlieferten Gesetzes zu vollbringen, zuordnet. Die Ausbildung der zweiten Natur führt also nach Sa‘adyah zur Verwirklichung einer zweiten Weisheit, die entgegen der ersten, nicht auf die Tätigkeiten eines guten irdischen Lebens verweist, sondern auf das andauernde tätige Leben in der jenseitigen Welt.

Abschließend sollen zwei Aspekte von Sa‘adyahs Ethik hervorgehoben. Der Entwurf seiner Ethik scheint dem flüchtigen Leser auf das Wohl der israelischen Gemeinschaft ausgerichtet zu sein. Dem muss widersprochen werden. Denn der einzelne Suchende nach Weisheit, muss bei der Suche mitbedacht werden. Die Tätigkeit und Wirkung des Guten sind ausdrücklich nicht auf das eigene Volk beschränkt. Im Gegenteil, Sa‘adyah berücksichtigt jeden Menschen, der proaktiv auf der Suche nach ethischer Weisheit ist, unabhängig von seiner religiösen oder ethnischen Ausrichtung:

Womöglich meint einer, der diesen Vers hört, dass der Weise bestimmt hat, dass die Wirkung des Guten nur für diejenigen eines Volkes effektiv ist, die ihm angehören. Wäre das Gebot so, wäre das Wohlwollen und die Wohltätigkeit vollkommen nichtig, da wir uns nicht gegen die Angehörigen der verdienten Wohltätigkeit stellen. Vielmehr ist die

Bedeutung seiner Rede [...], dass seine Angehörigen, diejenigen sind, die auf der Suche sind. So muss der Suchende selbst das dadurch Bedachte sein, und nicht derjenige, der dazu aufgefordert wird.⁹²⁰

Diese universale Ausrichtung seiner Ethik findet auch Niederschlag in seinem politischen Denken. Er besticht durch seine Argumentation, dass es letztlich auch dem Volk obliegt, eine bestmöglich aufrichtige und rechtschaffene Lebensweise zum Guten zu führen, falls der Herrschende korrumpiert ist:

Seine Rede ist diese: Es gibt notwendig kein Rechtsurteil über dem Rechtsurteil des Königs, so wie es keine Höhe über dem Himmel gibt, da kein Element höher ist als der Himmel, und die Erde keine natürliche Disposition unter ihr ist, da es keine Natur unter dem Erdboden gibt. Desgleichen sollte notwendig nur die königliche Führung in ihrer Güte besser sein als sie, wenn der eingesetzte König in seinem Urteil diesem nachkommt. Und wenn nicht, muss notwendig das Gefolge diesem nachkommen, sodass die (Lebens-) Führung in ihrer bestmöglichen Güte herauskommt, sei es aufgrund des einzelnen Königs oder aufgrund von ihm und seinem Volk.⁹²¹

⁹²⁰ Frei übersetzt, vgl. *Ḥikma*, 48.

⁹²¹ Frei übersetzt, vgl. *Ḥikma*, 195-196.

KONKLUSION

Die hier vorliegende Darstellung von Saʿadyah Gaons Ethik zeigte, dass seinem moralphilosophischen Denken ein systematischer und holistischer Ansatz zugrunde lag. Es wurde argumentiert, dass sich dieser weder in der zehnten *Maqāla* noch in weiteren Kapiteln seiner *Amānāt* erschöpft, sondern mit seinem Sprüche-Kommentar eine fundierte philosophische Begründung findet. Also die Interpretation eines biblischen Werkes, das einem weisen Herrscher, Gnome und Worte in den Mund legt, welche Saʿadyah für seine normativen Positionen zu nutzen weiß. Die Ergebnisse dieser Studie bestimmen seinen ethischen Ansatz näher an einer Teleologie, denn an einer Tugendethik. Außerdem verorten die Ergebnisse Saʿadyahs Ethik innerhalb des rechtlich-philosophischen Diskurses in der arabisch-islamischen Welt seiner Zeit, wenn auch die genauen Bezüge hier nur angerissen werden konnten⁹²² und weiterer Forschung bedürfen.

Die Systematik seines Ansatzes wurde verschiedentlich deutlich: Saʿadyahs ethischem Normativ, so wurde argumentiert, dienten naturphilosophische wie noetische Prinzipien, die selbst nicht von metaphysischen Axiomen, wie der göttlichen Allmacht, hintergangen werden können. Dazu wurde Saʿadyahs in der Forschung bereits bekanntes Argument präsentiert: Die göttliche Allmacht bewirke Wunder; die Vorstellung jedoch, dass er die Richtung der kosmologischen Bewegung oder arithmetische Sätze verändere, sei abwegig. Für seinen holistischen Ansatz der Ethik jedoch noch elementarer ist das in der Forschung bisher kaum berücksichtigte Argument der sechs physikalischen Bewegungen als kategoriale Bestimmungen und Beschreibungen der Physis.

Trotz terminologischer Nähe zu neuplatonischen Begriffen der Natur, die etwa von

⁹²² Wie oben angezeigt bietet die neueste Forschung dazu Anlass, vgl. Peter Adamson, *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*. Der darin enthaltene Artikel von Feriel Bouhafa stellt etwa den Bezug zwischen dem moralphilosophischen und dem rechtshermeneutischen Diskurs für Saʿadyahs Zeitgenossen al-Fārābī heraus, dessen Konzepte *milla* („believed based community“) und *taqdīr* („measurement“) diese Relation über die Instanz der politischen Führung und des Gesetzgebers beschreiben, vgl. dies., *Ethics and Fiqh in al-Fārābī's Philosophy*, [11-28] 13-16.

der „konservativeren“ Schule, wie al-Kindī, al-Isrāʿīlī oder dem Pseudo-Ammonios, vertreten wurde, präsentiert sich seine Interpretation und Anwendung der physikalischen Bewegungen näher am Entwurf aristotelisch-galenischer, aber auch stoischer Interpretationen. Ausgenommen sind die Terminologie und der Begriff für die Ortsbewegung. Man könnte das Moment des Konservativen auch umkehren und al-Kindī, al-Isrāʿīlī und anderen neuplatonischen Denkern die Innovation zusprechen. Für die „Entwicklung“ des logischen Denkens im arabisch-islamischen mittelalterlichen Kontext wird jedoch mit al-Fārābī Auseinandersetzung mit dem aristotelischen *Organon* die andere Richtung behauptet.

Bezüglich der Ortsbewegung wurde argumentiert, dass Saʿadyah der jüdisch-rabbinischen Tradition, die den Ort (hebr. *maqom*, arab. *makān*) mit der göttlichen Gegenwart gleichsetzt, kompromisslos folgt. Andererseits versteht er es, dieses physikalische Prinzip für die menschliche Erkenntnis im Allgemeinen und die moralische und ethische Einsicht im Besonderen nutzbar zu machen. Es stelle sich heraus, dass er nicht nur dem einzelnen Menschen anhand seiner persönlichen Ortsbewegung die mögliche Erkenntnis von Relationen zuschreibt. Auch scheint ihm dieses naturphilosophische Prinzip für die normative Überlieferung in Zeit und Raum zu dienen. Sie ging, physikalisch oder zeitlich betrachtet, aber nicht autoritativ der menschlichen Konstitution nach.

Die mögliche Inkonsistenz, aber auch die Originalität seines ethischen Entwurfs zeigten sich an den Schnittstellen von Physik und Metaphysik. Es wurde argumentiert, dass Saʿadyah mit den zehn aristotelischen Kategorien als begrifflichem Instrumentarium und sprachlichem Ausdruck der Wissenschaft über das Wesen der Dinge bezüglich seines Seelenkonzeptes in den *Amānāt* an Grenzen stieß. Die stereotype Metapher für die Einzigartigkeit der seelischen Substanz kann im Kontext seines ethischen Entwurfs gar als „tote“⁹²³ Metapher bezeichnet werden, insofern der lichtdurchlässige Körper umso

⁹²³ Clemens Ottmers und Fabian Klotz, *Rhetorik*, 2. erweiterte Auflage, Nördlingen: Verlag J. B. Metzler, 2007, 174.

transparenter erscheint, je mehr Verdienste sich der Mensch durch seine guten Werke im Diesseits erworben hat. Sie hätte nicht bei allen Adressaten gleichermaßen „semantisches Potenzial“⁹²⁴ freisetzen können, intellektuell oder theologisch geschulte Menschen würden eher von ihr angesprochen. In diesem Sinne wurde die Wichtigkeit betont, zwischen seinem Kommentar (*Šarḥ*) und seiner deutenden Übersetzung der biblischen Sprüche (*Tafsīr Amṭāl*) zu unterscheiden, die je ein verschiedenes Lese- oder Hörpublikum ins Auge fassen. Ersteres adressiert die Gelehrten und damit potenzielle Führungspersönlichkeiten selbst und letzteres die Gemeinschaft im Ganzen, gebildet oder ungebildet.

Es kann hier als gelungen postuliert werden, dass Saʿadyah sowohl im *Tafsīr* als auch im *Šarḥ* verstand, mittels eines poetisch-philosophischen Begriffs oder einer Metapher, nämlich des Sich-Erhebenden (*nāhiḍ*), die physikalische Ebene des Ethischen mit der von ihm antizipierten Metaphysischen zu integrieren. Es wurde gezeigt, dass dieser Begriff in Saʿadyahs Zeit sowohl auf ein alltägliches als auch auf ein medizinisches Erfahrungswissen und dazu auf eine philosophisch geschulte Expertise anspielen konnte. Auch wurde argumentiert, dass der Begriff *nāhiḍ* einen Modus beschreibt, der so etwas wie den Inbegriff der moralischen Aktivität in verschiedenen Realitäten auszudrücken vermag. So diene er zur Beschreibung (a) einer intellektuellen Tätigkeit, bei der moralisches Wissen oder Weisheit erkannt, beurteilt oder gegebenenfalls sogar vermittelt wird; (b) alltäglicher Aktivitäten, wie des Sich-Erhebens, um zu lernen, aber auch um all den Tätigkeiten nachzugehen, die das körperliche und soziale Wohl erhalten, also der Ernährung, der damit zusammenhängenden Vorsorge und dem Erwerbsleben; (c) ritueller Aktivität des Gottesdienstes, wie dem Gebet, die alle das semantische Feld des Sich-Erhebens bespielen und demnach physikalisch weiter greifen als das Verständnis des Erwachens. Selbst das Moment der Auferstehung und das von Saʿadyah bereits in den *Amānāt* formulierte Bild der Preisungen Gottes durch die Auferstandenen im Jenseits lassen sich unter diesem Begriff und

⁹²⁴ Ebd.

der Metapher fassen. Und dennoch bleibt dieser Begriff einer neuplatonischen Lesart des sukzessiven Auf- oder Abstieges sehr fern, vielmehr wird die gegenseitige Bedingung und das Zusammenspiel der körperlichen und geistigen Kräfte betont, denn die Auferstehung und das menschliche Dasein im Jenseits denkt Saʿadyah zumindest nicht körperlos.

Ein weiteres Ergebnis knüpft an die Relation des aktiven zum passiven Modus des Begriffs *nāhiḍ* an. Die sprachlichen Künste und die normative „Hellsicht“ der prophetischen, politischen und belehrenden Führung gaben Saʿadyahs ethischem Entwurf nicht nur die notwendige soziale oder gemeinschaftliche Ausrichtung, sondern auch die methodische Stringenz. Im Besonderen gilt das für die Verwendung und Wirkung von auch logischen Überzeugungsstrategien, wie sie gemäß der arabischen aristotelischen *Rhetorik* und *Poetik* vermittelt wurden. Mit ihnen besteht die Möglichkeit, die physische und psychische Disposition des Menschen unmittelbar zu adressieren, um dermaßen moralische Standards zu transformieren oder aber zu etablieren. Es wurde vorgeschlagen, dass Saʿadyah den gnomologischen Stil seiner biblischen Vorlage zu nutzen wusste, um daraus rhetorische und poetische Argumentationsstrukturen zu formen. So vertritt der Terminus des Sich-Erhebenden (*an-nāhiḍ*) zugleich den Begriff und die Metapher für den von Saʿadyah formulierten idealen ethischen Modus, der sich mittels einer Rekonstruktion beider syllogistischer Formen bekräftigen lässt.

Das Verhältnis des *Kitāb al-Amānāt wa-l-ʿItiqādāt* zum *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* bezüglich Saʿadyahs Begriff der Ethik: Die vorliegende Studie zeigte auf, dass insbesondere Saʿadyahs Verständnis der biblischen Sprüche seinem systematischen ethischen Ansatz zugrunde liegt. Es sind nicht die *Amānāt*, respektive dessen zehnte *Maqāla*, welche den Begriff seiner Ethik einholen. Erst seine ausführlichen Reflexionen über eine Epistemologie und die ihr zugrundeliegenden (natur-)philosophischen und metaphysischen Prinzipien, welche er dem gelehrten Publikum präsentiert, zeigen die Systematik seiner Ethik auf. Hierdurch wird seine Expertise in diesem philosophischen Wissensbereich deutlich, welche er dem gelehrten Publikum mit der Adaptation auf dessen epistemische Konstellation demonstriert. Dabei

berücksichtigt er also gezielt das tradierte Wissen und die Literatur des rabbinischen Judentums und die von ihm anerkannten Sätze des allgemeinen Wissens, wie der Astronomie, der Mathematik und der Medizin, oder argumentiert für deren Akzeptanz.

Die Analyse der Terminologie und der formalen und der inhaltlichen Struktur der *bi-l-aḥrā*-Argumentation im Kontext von Saʿadyahs ethischem Entwurf zeigte, dass die *bi-l-aḥrā*-Konklusionen in Saʿadyahs Denken über das Normativ zentral sind. Sie geben Einblick in dessen Architektur, indem sie methodisch für den Gewinn von neuem Wissen zur Anwendung kommen. Insbesondere im *Ḥikma* etabliert Saʿadyah mittels des *bi-l-aḥrā*-Arguments voraussetzende Sätze für seine Ethik, wie gezeigt wurde. Dort bestimmt er auch, dass das aus ihnen geschlossene Wissen normativen Gehalt erhält. Die Verweigerung, sie zu lernen und sie zu akzeptieren, hat nicht nur den Tadel zur Folge, sondern dementsprechend auch eschatologische Konsequenz. Denn der Tadel auf das Mehr und das Weniger der Vergeltung aus. Schließlich behauptet Saʿadyah im *Ḥikma* die begriffliche Äquivalenz der arabischen und hebräischen Terminologie für den *a fortiori*-Schluss. Die Begründung der möglichen Erkenntnis im Allgemeinen und der moralischen Urteile im Besonderen in der natürlichen Konstitution des Menschen stellte Saʿadyah bereits in den *Amānāt* heraus: Dort verteidigt er Glaubenssätze der rabbinischen Tradition, als das rechte, wahre und wirkliche Verständnis dieser Welt gegen andere Wahrheitsansprüche; in der zehnten und letzten *Maqāla* der *Amānāt* leitet er aus den nach seinem Verständnis bewiesenen Glaubenssätzen eine einzige richtige (irdische) Lebensform ab, die aus der Pluralität und Ausgewogenheit von dreizehn zu erstrebenden Lebensprinzipien und Objekten besteht. Doch erst mit einem *a fortiori* (*bi-l-aḥrā*) kommt der gesamte Entwurf zum Tragen: Die sinnliche Stimulation durch Farbe, Geschmack und Musik sei nur aufgrund einer ausgewogenen Zusammensetzung dem Menschen nützlich, so gelte dies *a fortiori* für das proportionale Gleichgewicht der dreizehn Strebeobjekte und der sieben Tugenden. Damit setzt er also nicht nur die dreizehn Strebeobjekte als angewendete Prinzipien seiner Ethik in den *Amānāt*, hinzu kommen die sieben Tugenden, welche die bisherige Forschung nicht als solche berücksichtigte. Diese

Konklusion gilt mit Vorbehalt, da, wie erwähnt, die terminologische Divergenz von *bi-l-ahrā* (*a fortiori*) und *bi-l-ḥarā* (angemessen) nicht abschließend geklärt werden konnte. Davon unabhängig und gemäß aristotelischem Verständnis, erhalten die Tugenden und Strebeobjekte ihren ethischen Wert erst durch ihre Anwendung am rechten Ort und zur rechten Zeit. Die Wichtigkeit, die Sa‘adyah der intellektuellen Reflexion, der Urteilsfindung und der kritischen Adaptation von Gewohnheiten zumisst, fügt sich in dieses Verständnis ein.

Auch wusste Sa‘adyah moralphilosophische Konzepte in Verbindung mit medizin-ethischen Begriffen, wie den Habitus (*malaka*) und die zweite Natur (*aṭ-ṭabī‘a aṭ-ṭānīya*) für seinen ethischen Entwurf kritisch zu adaptieren. In Verbindung mit diesen Begriffen schließt sich sein Konzept des Sich-Erhebenden (*an-nāhiḍ*) als Ausdruck des personifizierten, verwirklichten ethischen Potenzials an.

Die Kenntnis und die argumentativ plausible und systematische Adaptation dieser Begriffe zeichnen Sa‘adyah als philosophischen Denker aus. Aristoteles machte deutlich, dass das Ziel der Ethik nicht darin liege, Erkenntnis zu erlangen, sondern das höchste Gut zu erreichen und zu bewahren. „Denn erfreulich ist es zwar auch für Einen allein, schöner und göttlicher aber für ein ganzes Volk oder einen Staat“.⁹²⁵ Hier ist also individuelle Erkenntnis Voraussetzung und nicht Ziel. So kann die Intention Sa‘adyahs mit seinem *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* (Die Suche der Weisheit) ebenfalls gelesen werden: Der Erwerb des (nicht nur) ethischen Wissens im Diesseits, einschließlich der Verwirklichung der zweiten Natur, ist Voraussetzung für das im Jenseits vollendete Glück, für den Einzelnen und die Gemeinschaft.

Ihren ethischen Wert erhalten sie erst durch ihre Anwendung am rechten Ort und zur rechten Zeit. Das ist bekannt. Und bislang wurde dieser Satz wohl immer in Bezug auf den irdischen Bereich verstanden. Die hier untersuchten Begriffe von Sa‘adyahs ethischem Denken, wie der Sich-Erhebende oder Erwachende (*an-nāhiḍ*) und sein Begriff der

⁹²⁵ *Nikomachische Ethik*, 1094b9-11.

Gewohnheit als die zweite Natur (*aṭ-ṭabīʿa aṭ-ṭānīya*), implizieren jedoch die Möglichkeit des Gedankens, das Irdische zu transzendieren, von diesem irdischen Raum in der Zeit zu einem metaphysischen Ort, der bei Saʿadyah nicht ohne eine Art der Bewegung bleibt. Sein Sprüche-Kommentar wiegt diesen Zwischenbereich ab, der in seinem *Kitāb al-Mabādiʿ* (Buch der Axiome) aufgelöst wurde: Das höchste Glück – ist das Preisen Gottes im Jenseits als ein Habitus (*malaka*). Seine Schrift *Ḥikma* präzisiert diesen als einen des Sich-Erhebens.

Abschließend kann festgehalten werden, dass es Saʿadyah gelang, sowohl die kausativen und rezeptiven Momente der ethischen Disposition als auch ihre verschiedenen Formen der Aktualisierung in seiner poetisch-philosophischen Metapher *nāhiḍ* zu integrieren. Die sprachlichen Künste und die normativen Einblicke und Erkenntnisse prophetischer, politischer und lehrender Führung dienen innerhalb Saʿadyahs ethischem Entwurf nicht nur der notwendigen Leitung der Gemeinschaft, sondern auch seiner methodologischen und theoretischen Sorgfalt. Sie adressieren direkt die universale physische und psychische Disposition des Menschen, um einerseits normative Standards zu etablieren und andererseits Abweichungen zu ändern oder zu reformieren.

III. ANHÄNGE

Anhang I – Transliteration und Übersetzung des Vorwortes des *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*

Anhang II – Transliteration *Kitāb Ṭalab al-ḥikma*, *Tafsīr* und *Šarḥ*

ANHANG I – TRANSLITERATION UND ÜBERSETZUNG DES VORWORTES DES *KITĀB ṬALAB AL-ḤIKMA*

Dieser Teil des Buches bot während der Projektphase die Grundlage für das interdisziplinäre Gespräch zwischen den Disziplinen der Islamwissenschaft, der Arabischen Philosophie und der Judaistik.

كتاب طلب الحكمة.¹ قدمه

صدر² معبره³ أو لا⁴ بان⁵ قال: تبارك⁶
الله الاله⁷ إسرائيل، الفرد على الحقيقة،
(و) الواحد⁸، القديم على⁹ معنى الأولية¹⁰، الذي
حكيمته¹¹ هو انه عالم بالكل، ومعني قدرته
هو¹² انه قادر على كل شيء، المرید بنا الخير
والسعادة¹³، ورأسهما ومفتاحهما¹⁴ المعرفة.
اما بعد،¹⁵ فان الناطقين انما فضلوا علي
سائر¹⁶ الحيوان بمعني النطق الذي لهم الذي
هو العلم¹⁷، كما ان جميع الحيوان انما شرف¹⁸
على سار الناميين بمعني الحيوانية الذي
فيه¹⁹، وكما ان كل نامي²⁰ انما فضل علي غيره
من الاجسام²¹ بالنمو الذي هو له. وهذا²² قول
مع ما هو حاضر للشاهد تنطق به الكتب

المقدسة، اذ يقول النبي **ملفون مبهמות**

الارض ومعرف השמים ²³، عبارة ذلك انه

معلمنا خاصه أفضل من البهائم وأفضل من

الطائر يحكمنا. [9] ولما كان الانسان مشارك للبهائم في

طبع الحيوانية واخلقهما، ثم هو أشرف

منها بالعلم والتمييز الذي فيه، وجب ان

يكون الحد الفاضل من حدوده مدبرا للادنا

منها، أعني ان يكون العقل مدبر للطبع، اذ

العقل هو الاشرف والطبع هو الاوضع. فاذا

Das Buch „Die Suche der Weisheit“. Vorwort³⁴⁰

Er führte zuerst das, was er zum Ausdruck brachte,³⁴¹ ein, indem er sagte:
Gesegnet seist du Allāh, der Gott Israels, der in Wahrheit³⁴² Einzige (und)
Eine³⁴³, derjenige, der nach der Bedeutung³⁴⁴ der Ersten [Prinzipien³⁴⁵], die
seine Weisheit sind, der Vorausgehende ist; denn er ist der Allwissende und
nach der Bedeutung seiner Macht, ist er der Allmächtige³⁴⁶, der für uns das
Gute und das Glück³⁴⁷ will, wobei ihr beider Haupt und Schlüssel die
Erkenntnis ist. Demnach sind die sich Artikulierenden gegenüber allen
Tieren, in der Bedeutung der Artikulation, derer sie habhaft sind und die das
Wissen ist, vorzüglicher; gleich wie die Gesamtheit der Tiere gegenüber
dem Rest der Wachsenden [Dinge], in der Bedeutung des Tierischen, das in
ihnen ist,³⁴⁸ ausgezeichnet wurden. So wie jedes Wachsende, wahrlich
durch das Wachstum, das es hat, anderen Köpern gegenüber, vorzüglich ist.
Dieses ist eine³⁴⁹ Rede, die dem Bekennden³⁵⁰ das anträgt, wodurch sich
die heiligen Bücher artikulieren. Denn der Prophet sagt, **der uns**
verständiger macht als die Tiere der Erde und weiser als die Beflügelten des
Himmels³⁵¹, dessen Aussage ist, dass er insbesondere uns vorzüglicher als
die Bestien und die Fliegenden³⁵² unterwies,³⁵³ [denn] er übertrug uns das
Urteilen. [9] Da der Mensch mit den Bestien die Natur³⁵⁴ des Tieres und
ihrer beiden Charaktereigenschaften³⁵⁵ teilt, folgt daraus, dass er auf Grund
des Wissens und dem Unterscheidungsvermögen, das/die in ihm ist/sind,
ausgezeichneter als sie [die Tiere], [und] eine der Definitionen des
Vorzüglichen „ein Führer für das Untere“ sein muss. Ich meine, dass der
Intellekt ein Führer für die Natur sein muss, da der Intellekt das
Ausgezeichnetste und die Natur das Niedrigste ist. Sobald der

¹ Transkription (judeo-arabische Schrift in arabische Schrift) des Vorwortes des *Kitāb Ṭalab al-Ḥikma* (die Übersetzung und der Kommentar des biblischen Buches Mishlei, d.h. der Sprüche) von Sa'adyah Gaon (882-940). Nachfolgend wird sein Name mit S abgekürzt. Als Vorlage dient die Edition von Joseph Qafah (Jerusalem, 1975/1976; nachfolgend EQ), im Vergleich zu der Edition von Joseph Derenbourg (Paris, 1894; nachfolgend ED). Die Transkription erfolgt buchstabengetreu, d. h. etwa wird *yud* nicht durch ein *Ḥamza* ersetzt oder letzteres nicht ergänzt. Ebenfalls wurden grammatikalische Unklarheiten der EQ nicht verändert. Hingegen wurden die fehlenden diakritischen Zeichen gesetzt, die im Judeo-Arabischen die arabischen Buchstaben *Ṭā', Gīm, Ḥā', Dāl, Dād, Zā'* wiedergeben und dementsprechend transkribiert, wenn ihr Fehlen wohl auf den Druck zurückzuführen ist, beispielsweise wurde *ḡdā* anstatt *idā* oder *ḡṭīr* anstatt *kāṭīr* transkribiert.

² ED: صدر; צדר.

³ ED: [ال]عبرة; [אל]עברה.

⁴ ED: nicht vorhanden.

⁵ ED: באנה; באנה.

⁶ ED: [تبارك]; [תבארך].

⁷ ED: اله; אלה.

⁸ ED: [الواحد]انية; [אלואחדא]ניה.

⁹ ED: علي; עלי.

¹⁰ ED: الوحدة; אלוחדה.

¹¹ ED: علمه; עלמה.

¹² ED: [هو]; [הו].

¹³ ED: [والفضل]; [ואלפצל].

¹⁴ ED: مفتتحهما; מפתתחהמא.

¹⁵ *ammā ba'du fa: ferner (ist zu sagen)*, Quelle: Fischer, Wolfdietrich (2006), § 336.

¹⁶ ED: فضلو علي [س]اير; فצללו עלי [ש]איר.

¹⁷ ED: [دون جميع حيوان العالم]; [דונ ג'מיע חיואן אלעמא]לם.

¹⁸ ED: فضل [علي]; فצלל [עלי].

¹⁹ ED: التي لهم وكما; אלתי להם וכמא.

²⁰ ED: نام; נאם.

²¹ ED: علي ساير موجودات; עלי שאיר מוג'ודאת אלעמאלם: العالم.

²² ED: danach folgt eine Lakune.

²³ EQ: Ijob 35,11.

³⁴⁰ Übersetzung des Vorwortes: Folgende Wörterbücher wurden verwendet: Blau, Yoshua 2006. *A Dictionary of Mediaeval Judaeo-Arabic Texts*. The Israel Academy of Sciences and Humanities. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language; Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: arabisch-deutsch. 5. Aufl., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1998; <http://ejtaal.net/aa/#hw4=14,ll=38,ls=1,la=1,sg=20,ha=21,pr=9,vi=51,mgf=33,mr=25,mn=1,aan=24,kz=10,uqq=2,ulq=247,uqa=17,uqw=106,umr=26,ums=14,umj=34,bdw=19,amr=7,asb=17,auh=37,dhq=2,mht=6,msb=8,tla=8,amj=22,ens=1,mis=1>, umfasst: Wehr, Hans: *A dictionary of modern written Arabic*: (Arabic-English). 4th Ed., Wiesbaden: Harrassowitz, 1979; Lane, Edward William: *An Arabic-English lexicon*: in eight parts. Reprint. Beirut: Librairie du Liban, 1997; Ibn-Manzūr, Muḥammad Ibn-Mukarram: *Lisān al-'arab*. 15. Bd., Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003; Steingass, Francis Joseph: *A comprehensive Persian-English dictionary*. Including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature. Reprint eight impr., London: Routledge, 2003; Biberstein-Kazimirski, Albert de: *Dictionnaire arabe-français*. Nachdruck der Ausg. Paris 1860, Beyrouth: Dar Albouraq, 2004;

Ein Vergleich der von S angeführten biblischen Zitate, insbesondere aus dem Buch der Sprüche, mit dem Aleppo Codex, legt nahe, dass ich dieser oder ein ihm sehr ähnlicher biblischer Text vorgelegen haben muss (evtl. via mündliche Überlieferung). Es finden sich wenige Abweichungen. Eine Ausnahme ist die Längung der Vokale. Dies lässt vermuten, dass S den biblischen Text im Kopf hatte (an dieser Stelle danke ich Axel Knauf für diesen Hinweis). Die Übersetzung der hebräischen Zitate aus der Bibel wurde prioritär, wenn möglich vollständig, mit der Übersetzung der Zürcher Bibel Online <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/zuercher-bibel/bibeltext/> (nachfolgend ZB) übertragen. Abweichungen von der Übersetzung der ZB, also einzelner oder mehrerer Termin und ganzer Verse, werden mit dem Symbol (°) als Übersetzung der Autorin gekennzeichnet. Eine solche Übersetzung orientiert sich auch an: Steurer, Rita Maria: *Das Alte Testament*. Interlinear-Übersetzung Hebräisch-Deutsch. Bd. 5, 4. Aufl.; Holzgerlingen; Hänssler Verlag, 2003. Verwendete Wörterbücher: Dietrich, Walter (Hrsg.) [et.al.]: *Konzise und aktualisierte Ausgabe des hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament*. (Kurztitel: KAHAL), Leiden: Brill, 2013; Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Begonnen von Rudolf Meyer, bearb. und hrsg. von Herbert Donner, 18. Aufl., Heidelberg: Springer, 2013. Das Vorwort des *Kitāb Ṭalab al-Ḥikma* beinhaltet Aussagen erkenntnistheoretischer und moralphilosophischer Positionen von S., die sich, bevor er explizit auf Methoden und Konzepte der rabbinischen Tradition verweist, an Sätzen des aristotelischen Organons orientieren. Dazu gehörten

neben den Kategorien, die 1. und die 2. Analytik, die Hermeneutik und die Topik, auch die Rhetorik und die Poetik, die in der spätantiken alexandrinischen und der arabischen Rezeption des frühen Mittelalters zu den logischen Schriften Aristoteles' gezählt wurden. Dieses methodische als auch didaktische Werkzeug hält S nicht davon ab, sich des platonischen Seelenbegriffes, zumindest der Terminologie nach, zu bedienen. Im *Amānāt* (195, 284) nennt er sie und unterscheidet zwischen den Kräften der Begierde *al-šahwa*, des Zorns *al-ğadab* und der Unterscheidungskraft *at-tamīz*. Im *Kitāb Talab al-ḥikma* jedoch wird die Unterscheidungskraft und das Denkvermögen, respektive der Verstand *ḥātīr* „den beiden andern Seelenkräften des Zorns und der Begierde“ (EQ, 273) gegenübergestellt. Uns andernorts werden insgesamt sechzehn Seelenkräfte genannt (EQ, 134); die Editionen weisen hier grosse Unterschiede auf), wobei die dort genannte Erinnerungskraft *ad-ḡikr* bereits im Vorwort durch die Kraft des Gedächtnisses *al-ḥifz* (EQ, S. 18; ED, S. 9) ergänzt wird. Der Mensch zeichnet sich jedoch nicht gegenüber den übrigen Bestien durch eine dieser sechzehn Seelenkräfte aus, sondern durch die Artikulation *an-nuṭq*. Auch das Tierische *al-ḥaywānīya* als Auszeichnung der Tiere, einschließlich des Menschen, den Pflanzen gegenüber, wird nicht als Seelenkraft genannt, stattdessen werden der Zorn und die Begierde hier im Vorwort als Charaktereigenschaften klassifiziert. Und die Pflanzen schliesslich versteht S trotz ihrer Auszeichnung durch das Wachstum zwar als äußerst nützlich, aber unbeseelt. Dies zeichnet einen Aspekt seines Seelenbegriffes aus, den S in seinem Genesis-Kommentar (Linetsky, Michael: Rabbi Saadia Gaon's

Commentary on the Book of Creation) expliziter bestimmt und sich in diesem Punkt wohl einer biblischen, möglicherweise auch einer stoischen Position anlehnt (Odparlik, Sabine: Die Würde der Pflanze. Freiburg/München; Herder Verlag, 2014, 26; Ingensiep, Hans-Werner: Geschichte der Pflanzenseele, Stuttgart 2001, 107-111, 142-148). Nicht im Vorwort, sondern in seinem Kommentar bestimmt er das Wachstum als eine Bewegung der Kategorie der Quantität (EQ, 53, 201). Umso erstaunlicher bleibt der Status der Bäume vordergründig unbestimmt, die S immer wieder zur Veranschaulichung komplexer Körper heranzieht, sei es nun implizit oder explizit, wie z.B. das Hervorbringen seiner Früchte, sofern er solche trägt, schreibt er mittelbar dem Wasser-Element der göttlichen Wirkkraft zu (*Amānāt*), und damit die Erschaffung der Dinge *ex-nihilo*, als eines seiner drei Axiome (*Amānāt*) für das Vorhandensein der Dinge, entgegensteht. In dem Sinne ist es dennoch schlüssig, wenn auch um diesen hohen Preis, dass S der natürlichen Disposition und Bewegung der Pflanze, also dem Wachstum, eine entscheidende Rolle bei der Erkenntnis im Allgemeinen und des Moralischen im Besonderen beimisst. So könnte man sagen, dass S u. a. die allgegenwärtige Zweckmäßigkeit eines aristotelischen Naturverständnisses mit der Kosmologie Platons überstülpt oder verbindet, allerdings ungeachtet der Annahme einer Weltseele. So integriert er weiterhin darin das biblische Konzept vom Nutzen der Dinge in der Welt für die Bestimmung des Menschen, um die komplexe Zusammensetzung der erschaffenen Dinge im Allgemeinen und des Menschen im Besonderen philosophisch auszurichten. Dennoch scheint die

Erkenntnis und damit das Wissen um das Gute und Schlechte zugleich grundlegend vom medizinisch-ethischen Prinzipien und Begrifflichkeiten, wie der Gesundheit geprägt zu sein. S versteht den Menschen als eine gesamte aufeinander abgestimmte Komposition, bestehend aus physischen Komponenten (Material und Kräfte) und geistiger Substanz mit ihren Kräften. Die Gesundheit wird nur durch das Equilibrium aller Anteile erreicht. Damit schließt S an Positionen von Galen und Hippokrates an. Es wird vermutet, dass S eine hippokratische Überlieferung als Grundlage seiner Argumentation dient. S sucht er medizinethisch zu begründen, dass Generationen von Experten, Weisheit und spezifisches Wissen vermitteln, was den prinzipiellen Ausgangspunkt für die Etablierung gesundheitsfördernder Reglemente für die eigene Generation setzt. Diese Lesart findet in der von S entworfenen Allegorie des sich Erhebenden (*an-nāhiḍ*) seinen Begriff und Ausdruck. Dieser steht als verwirklichte Aktivität für die Integration von physikalischen und metaphysischen Wirklichkeiten. Diese These vertritt die Studie „Der Sich-Erhebende (*an-nāhiḍ*)“. Sa'adyah Gaons Ethik: Der dynamische Übergang vom physischen zum metaphysischen Glück.“

³⁴¹ ED: Seine Lehre [oder: Ermahnung] wurde eingeleitet, indem er sagte (...).

³⁴² Hier identisch mit dem Terminus Wahrheit.

³⁴³ ED: (...) der nach der alleinigen Wirklichkeit Einzige, der Vorausgehende (...).

³⁴⁴ Im Terminus *ma'nā* schwingt die Konnotation eines vorhandenen Dinges, also einer Entität mit. Der Terminus wird stets mit tatsächlicher Bedeutung übersetzt.

الانسان اعدل وحكم عقله على طبعه ظهر²⁴ شرف انسانيته. وان هو جار وحكم طبعه علي عقله²⁵ صار فعله كالبهائم. وهذه القضية مع وضوح صحتها في الشاهد فان الله جل	Mensch Rechtes bewirkt und seinen Intellekt zum Herrscher über seine Natur einsetzt, zeigt sich das Ausgezeichnete seiner Menschlichkeit. Wenn er aber abweicht und seine Natur über seinen Intellekt herrscht³⁵⁶, wird seine Tätigkeit wie die der Bestien. Für den Bekennenden ist dieses Urteil offensichtlich richtig, denn wahrlich, Allāh – erhaben

³⁴⁵ Oder: der grundlegenden Wahrheit.

³⁴⁶ Wörtl.: er ist jeden Dinges mächtig.

³⁴⁷ ED: *al-faḍl*, die Güte oder das Ausgezeichnete.

³⁴⁸ ED: das sie haben.

³⁴⁹ Der kursive Textteil ist nur in der EQ vorhanden.

³⁵⁰ Wörtlich: Zeuge; das gilt für den gesamten Text.

³⁵¹ Hiob 35,11; Beflügelten (°) ersetzt Vögel der ZB; In dem Vers ist der Sprecher 'Elihu', den S als Propheten bezeichnet. Möglicherweise liest S hier das Partizip 'Fliegende' als Charakteristikum der Gattung, diese würde 'Engel' als fliegendes Wesen einschliessen. Das käme seiner Position in den *Amānāt* (Maqāla VI) gleich, wo die menschliche Seele, über die der Engel ausgezeichnet wird. Es würde erklären, dass er

anschliessend nur über die Charaktereigenschaften der Bestien spricht. S kommentiert diesen Vers nicht in seinem Hiob-Kommentar (Goodman, 1988, S. 337).

³⁵² oder Vögel, d.h. jegliches Subjekt mit Flügeln.

³⁵³ Variante 1: *mu'allimunā*: (...) dessen Aussage ist, dass unser Lehrer, insbesondere uns der Bestien und den Fliegenden vorzog, [denn] er übertrug uns das Urteilen. Variante 2: *ma'alamunā*, wenn *Lām* ohne *Šadda*: (...), dass unser spezifisches Merkmal insbesondere vorzüglicher als das, der Bestien und der Fliegenden ist (...);

³⁵⁴ Die Bedeutung des Terminus *tab'* ist die natürliche Disposition eines Körpers.

³⁵⁵ Eine Möglichkeit ist, dass er die Begierde und die Faulheit meint, da sie weiter unten im Text zuerst als Charaktereigenschaften genannt werden. Wahrscheinlicher aber meint S hier die Begierde und die Wut, die als übergeordnete Begriffe auch als Seelenkräfte verstanden. Doch hält sich S mit dem Seelenbegriff hier zurück und beginnt mit den Dingen, also den Charaktereigenschaften, die man als sinnlich wahrnehmbar annehmen kann.

²⁴ ED: erstes Wort nach Lakune.

²⁵ ED: فقمع عقله بطبعه, فقمع عقله بتبعه.

³⁵⁶ ED: (...) so wird sein Intellekt seiner Natur unterworfen (...).

ועז יקול פיהא פי כתב²⁶ אשכילך ואורך בדרך²⁷
 זו תלך, אל תהיו כסוס כפרד²⁸ אין הבין. ועבירה
 לאיתן (2)²⁹ אנה³⁰ אעלק³¹ ואדלק³² עלי طریق³³ התי³⁴
 תסלק פיה ואשיר עליך בענאיתי, פלא תכון³⁵
 קאלבהאם התי לא فهم להא תחתאג אלי
 לגמ וארסאן תלגמ בהא ללא³⁶ תקרוב אליך
 באדי. ואמשעור בה ענד גמיע הנאס אולא
 מן אמורם, הו מא קאן מן פנאן הטבע אז
 הו אקדם באלבניה ואלתרטיב, פאזא הם שערו
 בשי מן דלק פינבגי להם אנ³⁷ לא³⁸ יטאלעו³⁹
 בה עמלא⁴⁰ ולא ייאשרו בה פעלא⁴¹ חתי
 יערצוה עלי העל, פאן קצי העל בפעלה
 פעלוה, ואן קצא בטרקה זרכוה, ופי הזא יקול הקטאב
 בדרך חכמה הוריתך הדרכתך
 במעגלי יושר⁴². תם אנ העל זא חקם בפעל
 מא וקאן הטבע יכרה דלק הפעל ויאבאה,

und geehrt sei er – sagt darüber in seinen Büchern *Ich will dich lehren und dir den Weg weisen*³⁵⁷, *den du gehen sollst*³⁵⁸, *Seid nicht wie ein Ross, wie ein Maultier, ohne Verstehen*³⁵⁹. Die Aussage der beiden Verse ist (2): Wahrhaftig, ich werde dich verständig machen und dich auf dem Weg leiten, auf dem du schreitest und dir durch meine Voraussicht raten, damit du nicht wie die Bestien wirst³⁶⁰, die kein Verstehen haben und der Zügel und des Strickes bedürfen, um sie im Zaum zu halten, damit sie dir nicht näherkommen und dich verletzen. Das dadurch Verspürte ist bei der Gesamtheit der Menschen das Erste der Dinge, die sie angehen³⁶¹. Es ist eine Art, da es (nicht) die [physische] Konstitution und Komposition angreift. Sobald sie etwas davon verspüren, sollten sie sich auf Grund dessen weder mit einer Praxis vertraut machen noch sich einer Tätigkeit erfreuen,³⁶² sondern es dem Intellekt unterbreiten. Wenn dann der Intellekt urteilt es zu tun, sie es [auch] tun, doch, wenn er urteilt es zu unterlassen, sie es unterlassen. Darüber sagt das Buch *Den Weg der Weisheit habe ich dich gelehrt, ich habe dich auf geraden Pfaden geleitet*.³⁶³ Daraus folgt, dass der Intellekt, wenn er eine Tätigkeit beurteilt, die Natur aber diese Tätigkeit hasst und sie ablehnt, würde³⁶⁴ es

²⁶ ED: כתאבה, כתאבה.

²⁷ ED: Zitatende, gefolgt von 'וג'.

²⁸ ED: Tehilim 32, 8-9, Zitatende, gefolgt von 'וג'.

²⁹ Zahl in der Rundklammer entspricht der Seitenzahl der ED, das gilt für das gesamte Dokument.

³⁰ ED: אני, אני.

³¹ ED: אעלמך, אעלמך.

³² ED: Šadda auf ד, ד.

³³ ED: zuvor אי, אי.

³⁴ ED: nicht vorhanden.

³⁵ ED: תכן, תכן.

³⁶ ED: לילה, לילה.

³⁷ Nicht vorhanden.

³⁸ ED: אלא, אלא.

³⁹ ED: יטאלעו, יטאלעו.

⁴⁰ ED: פעלא, פעלא.

⁴¹ ED: עמלא, עמלא.

⁴² ED: Mishlei 4,11.

³⁵⁷ ED: Zitatende, gefolgt von etc.

³⁵⁸ Psalm 32,8, Teilvers.

³⁵⁹ Psalm 32,9, Teilvers; Verstehen (°).

³⁶⁰ ED: Sei nicht wie die Bestien (...).

³⁶¹ *amr* pl. *umūr*; nachfolgend stets mit Ding oder Dingen übersetzt.

³⁶² Oder: ausführst.

³⁶³ Sprüche 4,11; Pfaden (°).

³⁶⁴ ED: (...) obliegt es ihm (...).

فقد يجب⁴³ ان يفعل ولا يلتفت الى كره الطبع⁴⁴. وكذلك إذا نهى العقل عن فعل ما وكان الطبع يميل الى ذلك الفعل وينشط اليه فقد يجب⁴⁵ ان يترك ولا يلتفت الي محبة الطبع له، على ما هو معلوم من الحاكم العدل الذي انما يقصد الى ما وافق الحق وان سا الخصوم، ويدفع ما اباه الحق ولو [10] سر الخصوم، وقد قال في مثل ذلك **אז תבין צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב**⁴⁶. وينبغي ان يسر الانسان بما ارتضاه العقل وعلي ان الطبع يكرهه، ويبعد عما اباه العقل وان كان الطبع يانس به، وفي ذلك يقول **שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפעלי און**⁴⁷. والاصل الموضوع كالقطب لهذه المعاني التي تدور عليه، هو ان الطبع ينشط الى كل لذه عاجله ولا يبالي بان تكون عاقبتها ضاره. والعقل ينفر من سرور عاجل إذا علم بانه يجلب الما اجلا. وكذلك الطبع ينفر من الم

ihm [dem Intellekt] obliegen tätig zu werden und den Hass der Natur nicht berücksichtigen. Wie auch, wenn der Intellekt eine Tätigkeit verbietet, die Natur aber jener Tätigkeit zugeneigt ist und sich zu ihr bewegt, so würde es ihm obliegen³⁶⁵ sie zu unterlassen und die Liebe der Natur zu ihr, nicht zu berücksichtigen. So wie es vom gerechten Herrscher bekannt ist, beabsichtigt er das, was mit dem Recht³⁶⁶ übereinstimmt, wenn auch dem Widersacher es missfällt. Und er verwirft das, was das Recht ablehnt, auch wenn [10] den Widersacher es erfreuen würde. Dazu sagte er in einem Gleichnis jenes **Dann wirst du verstehen, was Gerechtigkeit ist und Recht, Geradheit und jeden guten Pfad**³⁶⁷. Der Mensch sollte sich über das, mit dem der Intellekt zufrieden ist, freuen, auch wenn die Natur es hasst und von dem fernbleiben, was der Intellekt ablehnt, auch wenn die Natur es in der Regel vergnügt. Darüber sagt er **Recht zu üben, macht einem Gerechten Freude, für Übeltäter aber ist es schrecklich**³⁶⁸. Das zugrundeliegende Prinzip ist wie eine Achse für diese Begriffe, die sich um sie drehen. Es ist die Natur, die sich nach jeder temporalen Lust regt und nicht darauf achtet, dass sie [die Lust] sich zum Schaden wenden kann. Der Intellekt aber meidet mit Freude Temporales, wenn er weiß, dass dadurch Schmerzen herbeigeführt werden. Desgleichen meidet die Natur den temporalen Schmerz, auch wenn Ruhe und Freude ihm folgen werden. Während der

⁴³ ED: וג'ב:.

⁴⁴ ED: לה, לא, folgt.

⁴⁵ ED: וג'ב:.

⁴⁶ ED: Mishlei 2,9.

⁴⁷ ED: Mishlei 21,15.

³⁶⁵ ED: (...) obliegt es ihm (...).

³⁶⁶ Recht, Wahrheit, Wirklichkeit sind synonym zu verstehen; das gilt auch für die davon abgeleiteten Formen der Verben etc. im gesamten Text.

³⁶⁷ Sprüche 2,9; jeden guten Pfad (°) ersetzt jede Bahn des Guten (ZB).

³⁶⁸ Sprüche 21,15; *Tafsīr Amṭāl*: So wie sich der Redliche einer Praxis des Gesetzes (*bi-'amal al-ḥukm*)

erfreut, wird er in gleicher Weise von einer Tat des Hasses (*fi'l al-ḡill*) erdrückt. Bemerkenswert ist hier, dass S die Praktizierung eines Gesetzes bzw. einer Regel oder Vorschrift terminologisch von der absichtlichen und gewählten Tat unterscheidet.

عاجل وعلى ان راحة وسرورا يتبعانه.
والعقل يري استعجال تعب والم إذا صح له
ان خير⁴⁸ ومصلحه يتلوانه. وانواع هاتين
المقدمتين لا تحصا، غير أنني اذكر من كل
ضرب منها بعضا⁴⁹.

ونقول، ان جميع ما ينفر عنه الطبع فهو
ما أتعبه والمه عاجلا، لان (3) في اخلاقه
ضربا يقال له الكسل. وجميع ما يميل اليه
وينشط فهو ما سره ولذذه بسرعه، لان في
اخلاقه ضربا يقال له الشهوة. فلذلك
احتاج الانسان الي تدبير حكيم⁵⁰ يكشف
له عاقبة ما سر الطبع وساء العقل، واخرة
ما ضر الطبع ونفع العقل فيصبر على التعب
والعناية بما عاقبته صالحه كقوله⁵¹ **כי**
אם יש אחרית⁵². وينزجر عما **דעתה אליה**
الشهوة لسو عاقبته كقوله⁵³ **יש דרך ישר**
לפני איש ואחריתه דרכי מות⁵⁴.

ولما كان هذا التدبير لو ترك الناس
على حال الاختيار للوقوف عليه، لامكن ان

Intellekt der begründeten Ansicht ist, ein Leiden und ein Schmerz schnell hinter sich zu bringen, wenn es [unausweichlich, also] richtig ist, dass Gutes und Wohlergehen ihm folgen. Die [spezifischen] Arten dieser beiden Prämissen sind unzählig, ich werde jedoch von jedem Typus einige erwähnen.

Und wir sagen, dass alles, was die Natur meidet, so sie daran leidet und sie es schmerzt, temporal ist. Weil es (3) in ihren Charaktereigenschaften einen Typus gibt, zu dem Faulheit gesagt wird. Auch ist alles, dem sie [die Natur] zugeneigt ist und von dem sie sich anregen lässt, das, was sie unmittelbar erfreut und ihr Lust bereitet, weil einer ihrer Charaktereigenschaften ein Typus ist, zu dem Begierde gesagt wird. Deswegen bedarf der Mensch einer weisen Führung, die ihm die Folgen von dem aufdeckt, was die Natur freut und dem Intellekt missfällt und andererseits das, was der Natur schadet und was dem Intellekt nützt. So erduldet er aufgrund ihrer redlichen Folge die Anstrengung und das Unbehagen, wie seine Rede **Denn wenn, gibt es ein Ende**³⁶⁹, wobei er von **seinem Wissen über** die schlechten Folgen der Begierde zurückgehalten wird, wie seine Rede, **es gibt einen geraden Weg, so scheint es einem Mann, aber am Ende sind es Wege des Todes**³⁷⁰. Wäre diese Führung üblich, würden die Menschen den Zustand der [guten] Wahl³⁷¹ belassen, um ihn zu begreifen³⁷². Da aber die Natur in ihnen sich

⁴⁸ ED: כ'ירא, خيرا.

⁴⁹ ED und EQ gleicher Absatz.

⁵⁰ ED: nicht vorhanden.

⁵¹ ED: كما قال, كما قال קאל.

⁵² ED: Zitat um drei Wörter länger: ותקותך לא תכרת: Mishlei 23,18.

⁵³ ED: كما قال, كما قال קאל.

⁵⁴ ED: Mishlei 14,12.

³⁶⁹ Sprüche 23,18, (°); *Tafsīr Amṭāl*: Denn es existiert eine Folge für dich (...)(°).

³⁷⁰ Sprüche 14,12, 1. Teilvers (°); *Tafsīr Amṭāl*: In dem Mass, wie dem Mann sein Weg rechtschaffen erscheint, führen seine Folgen zum Tod (°).

³⁷¹ *iḥṭiyār*, auch für griech. *prohairesis*.

³⁷² Oder: zuzustimmen.

يصرف بهم الطبع عنه، اوجب الحكيم جل وعز⁵⁵
 ان يرسم فيه كتابا على لسان الحكيم سليمان
 ابن داود "o" 56 يكشف فيه عواقب الامور التي [11]
 يضجر منها الطبع، وينشر حمدها وعزها
 وشرفها حتى ينشط اليها الانسان 57 إذا
 قاوم ذلك جز 58 الكسل الذي فيه، ويظهر اواخر
 الامور التي يانس اليها الطبع ويبسط
 مرها وشرفها 59 واقتها حتى ينفر الانسان
 عنها إذا قاوم ذلك جز 60 من 61 الشهوة التي
 فيه.

ومن شروح الامرين جميعا. اما دواعية⁶²
 الاولى، فان الطبع يكسل عن العناية بامور
 الدنيا التي تلزم الضرورة اليها، وهو
 القوت اعني الطعام، والستر اعني اللباس،
 والكنّ اعني المنزل. فاذا قصد الانسان نحو
 التعب في التكسب والتعيش انتصب الطبع
 امامه ليمنعه عن ذلك خوفا مما يلحقه
 بسرعه من الكد والاجتهاد⁶³، حتى يقبل
 العقل عليه فيذكره⁶⁴ عاقبه ذلك، انها توصل

davon abwenden kann, war es notwendig, dass der Weise – erhaben und geehrt sei er – darüber ein Buch im Wortlaut³⁷³ des Weisen Salomon, dem Sohn Davids - Friede sei mit ihm – entwarf³⁷⁴, in dem er die Folgen der Sachen aufdeckt, die die Natur [11] in Unruhe versetzen, dabei ihr Lob, ihre Ehre und ihre Auszeichnung [als Folgen dieser Sachen] veröffentlicht, sodass der Mensch sich von ihnen anregen lässt, wenn das dem Teil der Faulheit³⁷⁵, der in ihm ist, widersteht. Zudem macht er die äussersten Sachen sichtbar, die der Natur vertraut³⁷⁶ sind, er breitet ihre Bitterkeit, ihre Bosheit und ihr Unbehagen aus, sodass der Mensch sie meidet, wenn dieses einem Teil von der Begierde, der in ihm ist, widersteht³⁷⁷.

Die Erklärungen der beiden Sachen haben zwei Gemeinsamkeiten. Was das erste Motiv betrifft, so ist die Natur zu faul für die Sachen des Diesseits vorzusorgen, die zwingend notwendig sind. Zum einem sind das die Kräfte, ich meine die Speisen, und zum anderen der Schutz, ich meine die Kleidung, und das Obdach, ich meine die Unterkunft. Sobald der Mensch also beabsichtigt der Beschwerlichkeit des Erwerbs und des Lebensunterhalts nachzugehen, erhebt sich die Natur vor ihm, um jenes, was unmittelbar mit Anstrengung und Bemühen zusammenhängt, aus Angst zu meiden, bis dass der Intellekt sich ihm nähert und, jene Folge bedenkt, die vom Hunger zur Sättigung und vom Nacktsein zum Schutz und von Hitze

⁵⁵ ED: umgekehrt על וגל, عز وجل.

⁵⁶ ED: عليه السلام, עליה אלסלאם.

⁵⁷ ED: umgekehrt אליהא אלסלאם, الانسان اليها.

⁵⁸ ED: الجز, אלג'ז.

⁵⁹ ED: umgekehrt שרפה ומרה, שרפה ומרה.

⁶⁰ ED: الجز, אלג'ז.

⁶¹ ED: nicht vorhanden.

⁶² ED: الداعية, אלדאעיה.

⁶³ ED: والاجتهاد, ואלג'האד.

⁶⁴ ED: ohne Šadda.

³⁷³ Wörtlich: Zunge.

³⁷⁴ arab. *rasama*, auch: planen, regulieren.

³⁷⁵ Oder: (...) wenn das einem Teil widersteht, der die Faulheit in ihm ist. ED: (...) wenn das dem Teil widersteht, der die Faulheit in ihm ist.

³⁷⁶ Oder: gewohnt sein.

³⁷⁷ ED: (...) wenn dieser Teil der Begierde widersteht, die in ihm ist.

من جوع الى شبع⁶⁵, ومن عري الى وقا⁶⁶, ومن حر
وبرد الى ظلال⁶⁷, لان العقل يعلم بذلك
والطبع لا يعلم به, فاذا نبهه العقل على
ذلك انساق معه طائعا, وقهر طبعه الذي
من شأنه الكسل, وفي ذلك يقول الكتاب لا
يخرج رمיה צידו והון אדם יקר חרוץ⁶⁸, وعبارة⁶⁹
ذلك⁷⁰ ان الملول لا يصادف زاده ومال
المر⁷¹ العزيز هو النشاط. وكذلك الطبع⁷²
ايضا⁷³ يكسل بالعناية⁷⁴ بالامور الدينية
التي هي معرفة الفرائض العقلية والسمعية.
اعني بالعقلية, الامر (4) بجميع ما هو عند
العقل مستحسن, كالصدق والعدل والانصاف
والاحسان وما اشبه ذلك, والنهي عن جميع
ما هو عند العقل مستقبح كالكذب والفسق
والشرق وما شاكل ذلك. واعني بالسمعية,
الشرائع التي غا⁷⁵ بها خبر الرسول لا"O⁷⁶
من طهاره وقربان وسبت وعيد وما جري مجري
ذلك. فاذا راس الانسان العناية بالوقوف
[12] عليها وجد الطبع يقعه عنها لاستثقاله

und Kälte zum Schützenden führt.³⁷⁸ Denn der Intellekt erkennt durch jenes [dem Bedenken der Folge], die Natur aber nicht. Da also der Intellekt ihn zugleich auf jenes Treibenlassen und den Gehorsam, hinweist, bezwingt er damit seine Natur, deren Anliegen auch die Faulheit ist; darüber sagt das Buch *Trägheit erlegt kein Wild, das Gut eines geschätzten Menschen aber ist Fleiß*,³⁷⁹ dessen Aussage ist, dass der Lustlose nicht zufälligerweise seine Vorräte findet, der Besitz des geschätzten Mannes aber ist die Aktivität. Gleichermassen ist die Natur auch zu faul, um sich um die religiösen Sachen zu sorgen, d.h. um die Erkenntnis der intellektuellen und der überlieferten³⁸⁰ religiösen Verpflichtungen. Ich meine mit den Intellektuellen das Gebot (4) von all dem, was angesichts des Intellekts als schön erachtet wird, wie die Wahrhaftigkeit, die Gerechtigkeit, die Billigkeit, die Wohltätigkeit, und dergleichen mehr und [ich meine mit den Intellektuellen] das Verbot von all dem, was angesichts des Intellekts als hässlich erachtet wird, wie die Lüge, die Lasterhaftigkeit, das Stehlen und was jenem ähnlich ist. Und mit den Überlieferten meine ich die Gesetze, die mit dem Bericht des Gesandten – mit ihm sei Friede – hervorkamen; darunter fällt kultische Reinheit und Opfer, Sabbat und Feste und deren Durchführung. Sobald der Mensch also die Sorge um sie verstanden hat [12], befindet die Natur von ihnen [den Gesetzen] abzulassen, weil ihr das, was sich ihr gegenüberstellt – vom

⁶⁵ ED: من جوع, מן ג'וע steht vor ערי, א"ל שבע.

⁶⁶ ED: מן ערי, מן ערי steht vor ע"א, א"ל וקא.

⁶⁷ ED: מן statt ו"ל, מן חררה, מן חר, מן חר.

⁶⁸ ED: Mishlei 12,27.

⁶⁹ ED: ועבדתה, ועבדתה.

⁷⁰ ED: nicht vorhanden.

⁷¹ ED: האנסאן, האנסאן.

⁷² ED: nicht vorhanden.

⁷³ ED: nicht vorhanden.

⁷⁴ ED: עלן אלענאיה, עלן אלענאיה.

⁷⁵ ED: ג'א, ג'א.

⁷⁶ ED: עליה, עליה אלסלאם.

³⁷⁸ ED: (...) die zur Sättigung vor dem Hunger und zum Schutz vor dem Nacktsein und zum Schützenden vor der Hitze und Kälte führt.

³⁷⁹ Sprüche 12,27 (°).

³⁸⁰ Wörtl.: die gehörten religiösen Verpflichtungen.

ما يواقع من كثرة التفكير والسهر في⁷⁷
 الليل والكد في النهار في قراه الكتب
 والتحف في نكتها ومسايلة العلماء
 والتردد⁷⁸ في ما عني به للا⁷⁹ يندرس، فيهرب
 الطبع من هذا اشد⁸⁰ هرب، لأنه لا يعلم
 ما في ذلك من النفع، لكن العقل يعلم ذلك
 من حال جلالة اهل الحكمة في حال كمال
 المراد لهم، كما قال **שמע עצה וקבל מוסר
 למען תחכם באחריתך**⁸¹. ومن⁸² الاخره اعلي
 مرتبه وأصلح⁸³ حال عند الخالق عز وجل
 كقوله⁸⁴ **כן דעה חכמה לנפשך אם מצאת ויש
 אחרית ותקותך לא תכרת**⁸⁵, وعبارته كذلك
 اعلم الحكمة فأنها لنفسك فاذا وجدت
 وجدت العاقبة ورجاك لا ينقطع. فعند تنبيه
 العقل للإنسان على ذلك يدافعه⁸⁶ الطبع
 ويوهضه⁸⁷ حتى لا يطلب الحكمة⁸⁸.
 والداعية الثانية فان الطبع يميل الي
 التعدي والغصب والسرقة والخيانة وما نحي

vielen Denken, dem Wachsein in der Nacht, der Anstrengung des Lesens
 von Büchern am Tag mit der Beachtung ihrer Pointen, den Fragen der
 Gelehrten und der Wiederholung von dem, was gemeint ist, damit es nicht
 ausgelöscht wird – zu beschwerlich ist. So bleibt der Natur nur die Flucht,
 weil sie nicht weiß, dass dieses von Nutzen ist, während der Intellekt es aus
 dem Zustand eines Würdenträgers der Angehörigen der Weisheit weiß, der
 in einem vollendeten Zustand ist, der das Objekt ihres Wollens ist, so wie er
 sagte **Höre auf den Rat und nimm [sittliche] Unterweisung an, damit du an
 deinem Ende weise sein wirst**³⁸¹. Dabei gehört er³⁸² im Jenseits einem
 höheren Rang und einem besseren Zustand beim Schöpfer an – erhaben
 und geehrt sei er – wie seine Rede **Erkenne, dass so auch die Weisheit für
 dein Leben ist. Wenn du sie findest, gibt es ein Ende, und deine Hoffnung
 wird nicht zerschlagen**³⁸³, ihre Aussage ist gleichermaßen: Wisse,³⁸⁴ die
 Weisheit ist wahrlich für deine Seele³⁸⁵. Sobald du sie findest, findest du die
 Folge, und deine Hoffnung wird nicht zerbrechen. Der Intellekt also ist für
 den Menschen die Weisung, die Natur hingegen leistet ihm Widerstand und
 [...] ³⁸⁶, sodass er nicht nach der Weisheit sucht.
 Und das zweite Motiv ist die Neigung der Natur zur
 Rechtsverletzung, zur Wut, zum Stehlen und was in diese Richtung
 geht. Der Grund dafür ist, dass sie selbst ein Bedürfnis

⁷⁷ ED: בליל, באליל: ל.

⁷⁸ ED: התרדד, אלתרדד.

⁷⁹ ED: ליל, לילא.

⁸⁰ ED: Šadda.

⁸¹ ED: Mishlei 19,20.

⁸² ED: ופי, ופי.

⁸³ ED: אסעד, אסעד.

⁸⁴ ED: כמא קאל.

⁸⁵ ED: Mishlei 24,14.

⁸⁶ ED: ידאפע, ידאפע.

⁸⁷ ED: ויכט'מה ויחת'ה; EQ: evtl.

yuhda'uhu (unterdrückt ihn).

⁸⁸ ED und EQ: Absatz.

³⁸¹ Sprüche 19,20; 2. Teilvers (°).

³⁸² ED: Im Jenseits ist er jedoch in einem höheren Rang und beim Schöpfer in einem glücklicheren Zustand (...).

³⁸³ Sprüche 24,14; nur gibt es ein Ende (°).

³⁸⁴ Im Tafsīr steht אערף, اعرف.

³⁸⁵ Oder: für dich selbst.

³⁸⁶ ED: (...) unterdrückt und bedrängt ihn (...).

هذا النحو، والسبب في هذا هو انه يحس من نفسه بحاجة الى غذا ومول⁸⁹, ومع ذلك يكسل عن طلبها من جهتها فيسبب ذلك الجور والتعدي. فاذا كاد الانسان ان يميل مع الطبع الى شيء من ذلك ايقظه⁹⁰ العقل لينبئه على عاقبة ذلك انها افه وشقا وهتك ستر في الدنيا، والعذاب الاليم وسو المصير في الاخره، وفيه يقول **ערב לאיש לחם שקר ואחר ימלא פיהו חצץ**⁹¹, وشرحه يلذ للمر الطعام الحرام وبعد ذلك يمتلي فيه حصما. ويميل الطبع ايضا الي التلقيح بالغشيان والنكاح وما كان من هذه الابواب، والسبب في هذا هي الشهوة المركبة فيه لإقامة الصورة، ومعه مع ذلك قلة صبر، (5) فاذا لم [13] ينالها⁹² من وجهها طلبها كيف ما كان، فيسبب له ذلك اصراف شهوته كيف ما امكنه. فاذا الانسان خاف⁹³ غلبة طبعه عليه في شيء من ذلك فرجع الى العقل، وجده ينبئه على عاقبة تلك اللذة انها وان كانه⁹⁴ لها حلاوة سريعة فان لها مرارة آجلة، وفي ذلك يقول الكتاب **כי נפת תטפנה שפתי**

nach Nahrung und Besitz verspürt, gleichzeitig, aber zu faul ist danach zu suchen. Das also verursacht die Tyrannei und die Rechtsverletzung. Sobald aber der Mensch sich zusammen mit der Natur jenem zuneigt, alarmiert ihn der Intellekt, um ihn auf dessen Folge hinzuweisen, sei es Unbehagen, Unglück und die Bloßstellung des Schutzes im Diesseits oder die schmerzende Qual und das schlechte Schicksal im Jenseits. Darüber sagt er **Angenehm schmeckt dem Mann das Brot des Betrugs, danach aber füllt sein Mund sich mit Kieselsteinen**³⁸⁷, und erklärte damit, dass der Mann, den das verbotene Essen gelüstet, sich mit einer Sünde füllt. Die Natur neigt auch zur Befruchtung durch Beischlaf oder der Ehe und was zu diesen Kategorien zählt. Der Grund dafür ist die, mit ihr [der Natur] verbundene Begierde um die Form³⁸⁸ zu errichten, die von Ungeduld (5) begleitet ist. Falls er das, hinsichtlich dem, [13] was er suchte, nicht erreichen konnte³⁸⁹, wie auch immer es war, so wurde jenes durch das Abwenden seiner Begierde verursacht, wie auch immer es ihm möglich war. Sobald also der Mensch befürchtet, dass seine Natur ihn in einem dieser Dinge überkommt, so greift er auf den Intellekt zurück, der befindet, ihn auf die Folgen jener Lust hinzuweisen. Denn, wenn auch unmittelbare Süße ihr eigen ist, ist sie dennoch in ihrer Eigenschaft temporale Bitterkeit. Darüber sagt das Buch **Denn Honigseim träufelt von den Lippen der fremden Frau, und glatter als Öl ist ihr Gaumen. Ihr Ende aber ist bitter wie**

⁸⁹ ED: ומון, ומון.

⁹⁰ ED: יקט'ה, יקט'ה.

⁹¹ ED: Mishlei 20,17.

⁹² ED: ינלה, ינלה.

⁹³ ED: umgekehrt אלמנסאן, כ'אף אלמנסאן.

⁹⁴ ED: כ'אנת, כ'אנת.

³⁸⁷ Sprüche 20,17; 1.Teilvers (°).

³⁸⁸ Wörtlich: das Bild.

³⁸⁹ Übersetzung nach ED.

זרה וחלק משמן חכה, ואחריתה מרה כלענה

חדה כחרב פיות⁹⁵, ותפסירهما, **אן שפתי**

الأجنبية تقطر شهدا وحنكها الين من الدهن،⁹⁶

وعاقبتها مره كالعلقم وهي⁹⁷ حاده⁹⁸ كسيف

ذو⁹⁹ فمين. فعند هذا التيقظ يختار الانسان

ترك اللذة العاجلة لما فيها من الضرر¹⁰⁰

الاجل¹⁰¹ ويرتدع عن ارتكاب شهوته.

ثم ان العامة لما كان علم الحواس¹⁰²

عندهم أقرب وأسهل من علم العقل، اذ الته

معهم بالبنية، احتاجوا الي امثال تضرب

لهم حتى تتسوي عندهم واجبات العقل

مثل واجبات الحس. وشرح ذلك، ان الحاسة

إذا شاهدة¹⁰³ نارا هرب منها الحيوان لخوفه

من الاحتراق، وكذلك إذا سمعت صوتا

مرعبا نفرت عنه بالطبع، لان هذه الأشياء

ملاقيه لها¹⁰⁴، فلهذه العله إذا راي

العقل امرا مهلكا او سمع بشي مضر وكشف

ذلك الي الطبع فراه انه لم¹⁰⁵ يركن اليه

Wermut, mit Mündern scharf wie ein Schwert³⁹⁰. Die Übersetzung³⁹¹ beider [Verse] ist, dass **die Lippen** die Abtrünnige sind, die den Honig trüfeln, wobei ihr Gaumen schmiegsamer als Öl wird. Ihre Folge aber ist so bitter wie die Koloquinte³⁹², die so scharf ist, als hätten Münder Säbel. Mit dieser Wachsamkeit wählt der Mensch vorsätzlich die temporale Lust zu unterlassen, da sie späteren Schaden nach sich zieht³⁹³ um sich damit vor dem Treiben seiner Begierde schützen. Daraus folgt, da der Allgemeinheit das Wissen der Sinneswahrnehmungen näher und leichter als das Wissen des Intellekts zugänglich ist³⁹⁴, da es auf Grund der physischen Konstitution mit ihnen ist, so bedürfen sie der Gleichnisse, die ihnen gegeben werden, sodass bei ihnen die Pflichten des Intellekts, die den Pflichten der Sinneswahrnehmung gleichen, gleichgestellt sind. Er erklärte jenes: Die Sinneswahrnehmung, wenn sie Zeugin eines Feuers wird, fliehen die Tiere aus Angst vor dem Verbrennen. In gleicher Weise, wenn sie eine schreckenserregende Stimme hört, meidet sie sie von Natur aus, weil diese Dinge schädlich für sie sind. Auf Grund dieser Ursache ist es, dass wenn der Intellekt eine gefährliche Sache sieht oder von etwas Schädlichem hört, was sich der Natur aber entzieht, so ist er [der Intellekt] der begründeten Meinung, dass er sich weder auf sie verlassen,

⁹⁵ ED: Mishlei 5, 3-4.

⁹⁶ Ähnlichkeit zum Psalm 54,18, 1.

⁹⁷ ED: nicht vorhanden.

⁹⁸ ED: Šadda auf ד, ד.

⁹⁹ ED: ד, ד.

¹⁰⁰ ED: الضر, אצל'ר.

¹⁰¹ ED: Satzende, ohne folgenden Satzteil; Absatz.

¹⁰² ED: Šadda auf ס, ס.

¹⁰³ ED: שاهدة, שاهدة.

¹⁰⁴ ED: להד'א, להד'א.

¹⁰⁵ ED: לא, לא.

³⁹⁰ Sprüche 5,3; Sprüche 5,4 (°).

³⁹¹ Im hermeneutischen Sinn.

³⁹² Dt.: Bittergurke oder Bitterkürbis.

³⁹³ ED: Satzende, ohne folgenden Satzteil; Absatz.

³⁹⁴ Eine Aussage, die sich auch bei seinem Zeitgenossen al-Fārābī und der Rhetorik von Aristoteles findet.

ولم¹⁰⁶ يقبله منه، خاطبه من حيث يشعر ويقول¹⁰⁷
 له، ويحك ان هذا¹⁰⁸ الذي ا قوله لك هو مثل
 النار التي¹⁰⁹ قد رايتك تهرب عنها، ومثل
 الما العميق الذي من شأنك ان تحذره.
 فهذا منفوع الامثال، تقرب ما يحكم به
 العقل الي الطبع وتقول له ان مثله مثل
 ما تحسه. ولذلك الغالب علي لقب هذا¹¹⁰
 الكتاب بانه كتاب الامثال لما
 فيه من هذه الفنون، اذ يمثل الغضب¹¹¹ الذي
 ظهرت افته للعقل بالقتل¹¹² الذي ظهرت
 افته للطبع¹¹³، كقوله¹¹⁴ **كن ارحوت كل بضع**
[14] بضع ات نפש בעليو יקה¹¹⁵. ويمثل الفسق الذي
 قد وقف العقل علي تهلكته بالوقوع في
 البير الذي هو هلاك ظاهر للحس، كقوله¹¹⁶
כי שוחה עמוקה זונה ובאר צרה נכריה¹¹⁷. ويمثل
 من لم¹¹⁸ يطبق يحبس رايه الذي تبين (6) للعقل
 خطاه¹¹⁹ كقريه¹²⁰ لا سور لها التي هتكها

noch ihren Verkündungen über das, was sie verspürt, zustimmen kann, während er zu ihr sagt: Dieses, was ich dir sage, soll gleich dem Feuer, dem zu entfliehen du gesehen hattest oder [es soll] gleich dem tiefen Wasser, was deine Sache ist, sich davor in Acht zu nehmen, Eindruck machen. So ist dies der Nutzen der Gleichnisse, sie bringen der Natur das näher, was der Intellekt beurteilt und sprechen dann zu ihr [der Natur], wenn sein Gleichnis ein Gleichnis für das ist, was sie [Sinneswahrnehmung] sinnlich wahrnimmst. Deswegen wohl wurde dieses Buch mit dem Buch der Gleichnisse betitelt, da auch diese Arten [der Rede] in ihm sind: Denn, der Zorn³⁹⁵ gleicht dem, was sich als Wut über die Tötung³⁹⁶ zeigt, die der Intellekt hat, die [Tötung wiederum] zeigt die Wut, die die Natur hat. Wie seine Rede **So sind die Pfade aller, die hinter Gewinn her sind: [14] Er nimmt denen das Leben, die ihn an sich bringen**³⁹⁷. Und das Abweichen gleicht dem, was der Intellekt bereits kennt, dass der Fall in den Brunnen eine missliche Lage ist, die [wiederum] ein sichtbares Verderben für die Sinneswahrnehmung ist, wie seine Rede **Denn eine tiefe Grube ist die Hure und ein enger Brunnen die fremde Frau**³⁹⁸. Sie gleicht demjenigen, der sein Urteil nicht beherrscht zurückhält, was sich (6) für den Intellekt als sein Irrtum erweist, so wie ein Dorf, dass keine Einzäunung hat, deren Einreißen

¹⁰⁶ ED: ולא, ولا.

¹⁰⁷ ED: فقال, פקאל.

¹⁰⁸ ED: es folgt אלקול, القول.

¹⁰⁹ ED: الذي, אלד'י.

¹¹⁰ EQ: هذا, הדא.

¹¹¹ ED: الغضب, אלגצב.

¹¹² ED: يذهب النفس, בד'האב אלנפס.

¹¹³ Zorn ist das legitime Missvergnügen/Missfallen des Verstands wie der Mord das Missvergnügen/Missfallen der Natur ist.

¹¹⁴ ED: بقوله, בקולה.

¹¹⁵ ED: Mishlei 1,19.

¹¹⁶ ED: بقوله, בקולה.

¹¹⁷ ED: Mishlei 23,27.

¹¹⁸ ED: لا, לא.

¹¹⁹ ED: خطاوه, כ'טאזה.

¹²⁰ ED: بقرية, בקריה.

³⁹⁵ ED: 'Willkür' oder 'Nötigung' oder Druckfehler.

³⁹⁶ ED: (...) über den Fortgang der Seele (...).

³⁹⁷ Sprüche 1,19.

³⁹⁸ Sprüche 23:27.

ظاهر للحس، كقوله¹²¹ **עיר פרוצה אין חומה**
איש אשר אין מעצור לרוחו¹²².

وانا اقدم ههنا طرفا من كل فن ليكون
اصلا موضوعا في صدر الكتاب وسأشرح ما
ما شاكل كل واحد من هذه الفنون عند
الاستيطان في شرحه.

فاقول ههنا، وعوام الناس ايضا الذين
يستثقلون العناية بالحكمة لصعوبتها علي
الطبع اذ لم يقف علي نفعها، وينعكفون علي
جمع الذهب والفضه لان طبعهم قد وقف علي
منفوعهما¹²³, احتاجوا¹²⁴ الي ان يساوي لهم
الحكيم بينهما ويقول، ان هذا الامر الذي
يامرك¹²⁵ به العقل له نفع قد¹²⁶ خفي عنك

كنفع ما¹²⁷ ظهر¹²⁸ لك، بقوله **יש זהב ורב**
פנינים וכלי יקר שפתי דעת¹²⁹, بل الحكمه اجل¹³⁰
من ذلك اجمع لقوله **יקרה היא מפנינים**
וכל חפצך לא ישוו בה¹³¹.

واعلم اسعدك الله ان جميع الامور التي

[wiederum] für die Sinneswahrnehmung offensichtlich ist, wie seine Rede
Eine eingerissene Stadt, die keine ohne Mauer hat, ist [wie] ein Mann, der
seinem Geist nicht Einhalt gebietet.³⁹⁹ Und ich werde hier von jeder Art ein
Extrem vorausschicken, damit im Vorwort des Buches ein
zugrundeliegendes Prinzip sei; das aber, was jeder einzelnen Art ähnlich ist,
werde ich bei der [Text-] Erschließung im Kommentar erklären.

So sage ich hier, auch das gemeine Volk der Menschen sind
diejenigen, die wegen der Schwierigkeit der Weisheit Sorge zu tragen sie
[die Weisheit], wie die Natur, als lästig empfinden, da sie den Nutzen [der
Weisheit] nicht erfassen, während sie sich dem Anhäufen von Gold und
Silber vollständig hingeben, da ihre Natur das Nützliche von beiden erfasst
hat. Sie bedürfen des Weisen, der für sie zwischen beiden [Nutzen] einen
Ausgleich herstellt und sagt, dass dieses das Gebot ist, aufgrund dessen der
Intellekt dir gebietet, was von Nutzen ist und vor dir verborgen ist, wie der
Nutzen, der für dich durch seine Rede sichtbar ist **Gold gibt es und viele**
Perlen, aber ein kostbares Gefäß sind Lippen der Erkenntnis⁴⁰⁰. Doch
Weisheit ist erhabener⁴⁰¹ als jenes Zusammengesammelte, daher seine
Rede **Sie ist wertvoller als Perlen, und keine deiner Kostbarkeiten kommen**
ihr gleich⁴⁰².

Wisse, Allāh macht dich glücklich; denn die Gesamtheit der Dinge, nach

¹²¹ ED: בקולה, بقوله.

¹²² ED: Mishlei 25, 28.

¹²³ ED: zuvor (נפעהא) (נفعها).

¹²⁴ ED: א, ohne.

¹²⁵ ED: אמרך, امرك.

¹²⁶ ED: nicht vorhanden.

¹²⁷ ED: es folgt هو, هو.

¹²⁸ ED: ظاهر, ט'אהר.

¹²⁹ ED: Mishlei 20,15.

¹³⁰ ED: אנפע לך, انفع لك.

¹³¹ ED: Mishlei 3,15.

³⁹⁹ Sprüche 25,28 (°).

⁴⁰⁰ Sprüche 20,15; 2. Teilvers (°).

⁴⁰¹ ED: (...) ist für dich nützlicher als (...).

⁴⁰² Sprüche 3,15.

יבא¹³² אליה הטבע לא יחפא¹³³ שׁי מנח
 עלי העל. ואמא גמיע מא עלמ בה העל
 פאנח לא¹³⁴ יפחיר ללפכ, פענד זלכ יכונ העל
 חו המסדק אז ענדח עלומ לא ישער בה
 הפכ, ולא יכור ללפכ אנ ירוע העל בשׁי
 או יתעדדח בה יזעמ אנה חפי מנ¹³⁵ העל, אז
 כאן מא מנ שׁי אנכשׁפ ללפכ אל וחוו מכשׁופ
 ללעל מלח, פאפחמ חזא القول واستعمله.

פאזא אנט אקסט מא עלמ בה העל אלי מא [15]
 חסח הפכ וכדט ללאול פזיילח עלי الثانی
 כפצל הנור עלי الظلام, אז כאן חזא יעلم
 מא ענד חזא וחזא לא יעلم מא ענד חזא,

وفيه¹³⁶ يقول الحكيم **וראיתי אני שיש יתרון**

לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך¹³⁷.

פאזא קד תבין صدק העל פי מא¹³⁸ יזעמ אנה
 תפרד בעלמ מא דונ הפכ, וכזב הפכ אנ
 חוו זעמ אנה קד תפרד בעלמ¹³⁹ מא¹⁴⁰ דונ העל,
 כאן מא ינכרח הפכ עלי העל מנ אמור
 יבנדיחא פיטעב פיחא ירچוו עאקבתחא אנכארא

denen die Natur⁴⁰³ verlangt, ist dem Intellekt nicht verborgen; und was das betrifft, wodurch der Intellekt weiß, so ist es das, was für die Natur nicht sichtbar ist. In Bezug auf das ist der Intellekt derjenige, der der Wahrhafte ist, da bei ihm das Wissen [im Plural] ist, das die Natur nicht verspürt. Auch ist es der Natur nicht möglich, dass sie den Intellekt mit etwas überrascht oder ihn bedroht, indem sie behauptet, dass es dem Intellekt verborgen ist. Denn das, was für die Natur enthüllt wird, ist gleichermaßen für den Intellekt unverhüllt. So war mir diese Rede einsichtig und ich wendete sie an. Da ich also das, was der Intellekt weiß, mit dem vermase, was [15] die Natur sinnlich wahrnimmt, fand ich heraus, dass Ersteres gegenüber dem Zweiten vorzüglicher ist, wie der Vorzug des Lichts gegenüber der Finsternis. Denn es ist dieses, das weiß, was bei jenem ist, wobei jenes nicht weiß was bei diesem ist⁴⁰⁴. Darüber sagt der Weise **Und ich sah bei mir, dass die Weisheit mehr Gewinn gibt als die Torheit, so wie das Licht mehr Gewinn als die Finsternis gibt**⁴⁰⁵. Da die Wahrhaftigkeit des Intellekts bereits geklärt wurde, in dem, was er behauptet, einzig mittels Wissens möglich ist, das die Natur ausschließt, die Lüge der Natur aber das ist, was sie einzig mit Wissen⁴⁰⁶, das den Intellekt ausschließt, behauptet. Es ist das, was die Natur nicht wie der Intellekt von den Dingen kennt, die sie beginnt. So wird sie ihnen überdrüssig und hofft, nicht eines Irrtums wissend, auf ihre Folge.

¹³² ED: ובה, ובה.

¹³³ ED: למ יחפ, למ יחפ.

¹³⁴ ED: ליש, ליש.

¹³⁵ ED: ען, ען.

¹³⁶ ED: وفي ذلك, وفي ذلك.

¹³⁷ ED: Kohelet 2,13.

¹³⁸ ED: فیما, فیما.

¹³⁹ ED: به من العلوم, به من العلوم.

¹⁴⁰ ED: nicht vorhanden.

⁴⁰³ ED: (...) aufgrund dessen die Natur ihnen [nachgeht].

⁴⁰⁴ Wahrscheinlich ist gemeint: Der Intellekt kennt die Erkenntnis der Natur, die Natur aber nicht die des Intellekts.

⁴⁰⁵ Kohelet 2,13; gibt, bei mir (°).

⁴⁰⁶ ED: (...) was sie einzig aus den Wissenschaften heraus ohne den Intellekt behauptet (...).

خطا. وانما مثل ذلك كمن لم يشاهد ولدا
 ربي¹⁴¹, فهو¹⁴² ينكر (7) علي مربى ولد ويقول ما رجاء
 في ذلك، والمربى نفسه فهو عالم بما
 يفعل¹⁴³. او كمن لم يري¹⁴⁴ زرعاً، ينكر علي باذر
 الحنطه ويقول ضيعها، والزارع نفسه لم يعمل
 ما عمل الا بحكمه. وبعكس هذا يكون ما
 يدعي الطبع العقل الي الالتذاذ بفعل
 له عاقبه سو كالداعي الي شرب¹⁴⁵ عسل فيه
 سم، فله حلاوه سريعه واماته متعقبه¹⁴⁶,
 والاصل في هذه الامور جميعا¹⁴⁷ قول الله
 في التوره **لو حكمو يسكيلو זאת يبينو
 لاحرياتهم**¹⁴⁸.

وقد يعتبر عوام الناس ايضاً بعضهم
 بمصيبة¹⁴⁹ بعض، ولذلك كتب لنا ربنا
 تبارك¹⁵⁰ وتعالى في كتابه المنزل اخبار
 ناس¹⁵¹ محمودين لئلا نرغب مثلهم في الصلاح،
 واخبار قوم مذمومين لنحذر ما فعلوه من
 الطلاح¹⁵². ثم ما كان عنده¹⁵³ اسهل من ان
 يرسم في مثله افعال قوم اتى به سليمان

Dieses gleicht wahrhaftig einem, der das Heranwachsen eines Kindes nicht selbst gesehen hat⁴⁰⁷, und daher von (7) der guten Erziehung seines Kindes keine Kenntnis hat; über das, was er erhofft, sagt er jenes: Er ist der gute Erzieher seiner selbst, also durch das wissend, was er praktiziert; oder er ist wie einer, der [noch] keinen Samen sah, der nichts über das Aussäen des Weizens weiß, dabei sagte er, dass er es [das Aussäen] unterließ. Aber der Säemann selbst praktiziert das, was er praktiziert, nur mittels Weisheit. Im Gegensatz dazu lädt die Natur den Intellekt zu einer lustvollen Tätigkeit ein, die eine schlechte Folge in sich trägt, wie die Einladung Honig zu trinken, in dem Gift ist, der unmittelbare Süße und eine daraus folgende unbeabsichtigte Tötung⁴⁰⁸ in sich trägt. Das Prinzip dieser Dinge kommt in der Rede Gottes der Tora zusammen **Wären sie weise, so würden sie dies verstehen, würden begreifen, welches Ende es mit ihnen nehmen wird**⁴⁰⁹.

Die Allgemeinheit der Menschen kann sich ein Beispiel nehmen, einige von ihnen auch an den Sünden der anderen. Darum schrieb unser Herr – gesegnet und erhaben sei er – für uns in seinem herabgesandten Buch Berichte über lobenswerte Menschen, damit wir wie sie das Rechtschaffene begehren, und [er schrieb] Berichte über tadelnswerte Leute, damit wir uns vor dem Verwerflichen, was sie taten, in Acht nehmen. Nichts hätte leichter für ihn sein können, als dass er Tätigkeiten von Menschen in einem Gleichnis verfügt, die Salomon – Friede sei mit ihm – in diesem Buch durch eine Rede

¹⁴¹ ED: mit Šadda.

¹⁴² ED: nicht vorhanden.

¹⁴³ ED: يعمل, يعمل.

¹⁴⁴ ED: ير, ي.

¹⁴⁵ ED: اكل, آكل.

¹⁴⁶ ED: مع قبه, مع, قبه.

¹⁴⁷ ED: اجمع, آجم.

¹⁴⁸ ED: Devarim 32,29.

¹⁴⁹ ED: بمصايب, بمصايب.

¹⁵⁰ ED: تبرك, تبرك.

¹⁵¹ ED: قوم, قوم.

¹⁵² ED: indeterminiert.

¹⁵³ ED: gefolgt von אנה, انه.

⁴⁰⁷ Wörtlich: bezeugen.

⁴⁰⁸ ED: (...) der unmittelbare Süße und nach sich ziehende Schwäche in sich trägt.

⁴⁰⁹ Deuteronomium: 32,29.

ע"ס¹⁵⁴ في هذا الكتاب بقول حكمه, ووضع¹⁵⁵ له
 افعالا موجود مثلها, هو ما قال في
 الكسلان اني شاهدت اموره تاول الي
 التناقص¹⁵⁶ من حال الي اخري حتى خرب
 ماواه وهلك فاعتبرت به, اذ قال **על שדה**
איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב, והנה
עלה כלו קמשונים וגו', ואחזה אנכי אשית לבי
 [16] וגו'.¹⁵⁷ وكذلك في الزان¹⁵⁸ انه¹⁵⁹ ذكر انه شاهد¹⁶⁰
 لاهيا مخدوعا حتى نشب السهم في مقتل من
 جسمه, اذ قال **הטנו ברוב**¹⁶¹ **לקחה וגו', הולך**
אחריה פתאם וגו', עד יפלח חץ כבדו וגו'.¹⁶²
 وكما وصف الحكيم بانه يخلص بلدا من يد
 ملك عظيم يريد¹⁶³ اهلاکها¹⁶⁴ بلطفه وفهمه,
 كقوله¹⁶⁵ **עיר קטנה ואנשים בה מעט וגו', ומצא**
בה איש מסכן וחכם וגו'.¹⁶⁶ فان هذه الاحاديث
 التي تضربها الحكمة بالامثال¹⁶⁷ مما
 تجعل الانسان لها كالمشاهد وتستصلحه

einer Weisheit vollbringt, wobei die mit Tätigkeiten unterlegte Rede ihnen [den Tätigkeiten] gleich existiert. Das ist es, was er über den Faulen sagte: Siehe, ich sah mit eigenen Augen seine Angelegenheit, die auf eine stete Abnahme hinausliefen, von einem Zustand zum anderen, bis dass seine Zuflucht in Trümmern lag und er damit umkam. So nahm ich mir daran ein Beispiel, da er sagte **Am Feld eines Faulen ging ich vorüber und am Weinberg eines Menschen, der eines Herzens entbehrt, und sieh, er war ganz überwuchert von Nesseln usw., und ich sah es, nahm es mir zu Herzen, [16] usw.**⁴¹⁰. Desgleichen über den Ehe-brecher, dass er bedenke, dass er Zeuge einer trügerischen Nähe ist, bis der Pfeil seinen Körper tödlich trifft. Da er sagte **Mit viel Überredung lockt sie ihn usw., er folgt ihr augenblicklich**⁴¹¹ usw., bis ein Pfeil ihm die Leber durch-bohrt usw.⁴¹². So wie der Weise beschrieb, dass er ein Land aus den Händen eines mächtigen Herrschers, der es zugrunde richten wollte, mittels seinem sprachlichen Ausdruck und seiner Einsicht befreite, wie seine Rede **Es gab einmal eine kleine Stadt mit wenig Leuten darin usw., da fand er in ihr einen armen, weisen Mann usw.**⁴¹³. Wahrlich also, diese Hadithe⁴¹⁴ werden von der Weisheit durch Gleichnisse wiedergegeben, die dem Menschen das, was sie haben zuschreibt, wie den

¹⁵⁴ ED: ען אללה , gefolgt von עליה אלסלאם ,

عن الله ,

¹⁵⁵ ED: تضع ,תצ'ע ,

¹⁵⁶ ED: النقص ,אלנקץ ,

¹⁵⁷ ED: Mishlei 24,30-32.

¹⁵⁸ ED: . י , endet mit ,

¹⁵⁹ ED: nicht vorhanden.

¹⁶⁰ ED: קד , vorher

¹⁶¹ ED: ohne I.

¹⁶² ED: Mishlei 7,21-23.

¹⁶³ ED: يريد , יר'ד ,

¹⁶⁴ ED: اهلاکه ,אהלאכה ,

¹⁶⁵ ED: كما قال , כמא קאל ,

¹⁶⁶ ED: Kohelet 9,14-15.

¹⁶⁷ ED: كالامثال , כאלאמת'אל ,

⁴¹⁰ Sprüche 24,30-32; der eines Herzens entbehrt (°).

⁴¹¹ Sprüche 7, 21-22, Teilverse (°).

⁴¹² Sprüche 7, 23, Teilvers.

⁴¹³ Kohelet 9,14-15, Teilvers.

⁴¹⁴ Oder: *Ereignisse* oder *Vorkommnisse*; sie sind hier sowohl textlich als auch real gemeint, und sind beide temporal zu verstehen.

للطاعة استصلاحا تاما¹⁶⁸. وكمال العلم بفنون اربعة. الاول القبول، ثم الحفظ، ثم الخاطر، ثم التمييز. وهذان القسمان الاخران يخدمان¹⁶⁹ قسمي¹⁷⁰ المعرفة الذين هما التلقين والاستنباط. فاما التلقين فهو ان يتعلم الانسان مبادي العلوم واصولها ممن تقدمه فيها وسبقه (8) اليها، وفيه يامر في هذا السفر ويقول שמע בני מוסר אביר¹⁷¹, הט אזנך ושמע דברי חכמים¹⁷². واما الاستنباط¹⁷³ فهو ان يفرع المتعلم مما قد تعلمه¹⁷⁴ من معلمه ابوابا اخري¹⁷⁵ ما لم يفصح له بها معلمه¹⁷⁶, وفيه يقول قدماينا¹⁷⁷ ז"ל¹⁷⁸ מבין דבר מתוך דבר. وذلك ان العلماء لا يضعون في كتبهم المعاني الشخصية المجردة التي لم يبق¹⁷⁹ تحتها معان اخر، بل انما يضعون في كتبهم الاصول التي	Bekennenden [zum Beispiel], dabei eigenen sie sich vollkommen ihm zum Gehorsam zu bringen. Das Wissen aber wird durch vier [Wissens-] Arten vollendet. Die erste ist das Empfangen, dann folgt das Bewahren, dann der ordnende und begriffsbildende Verstand⁴¹⁵ und dann das Unterscheiden, wobei die beiden letzten Klassifikationen der Erkenntnis dienen, die die Lehre⁴¹⁶ und die Deduktion sind. Und was die Lehre betrifft, so muss der Mensch die Grundsätze der Wissenschaften und ihre Prinzipien von demjenigen, der ihm darin vorausgeht (8) und der ihn zu ihnen führt, erlernen. Dazu gebietet er in dieser Schrift und sagt: Höre, mein Sohn, auf die Unterweisung durch deinen Vater⁴¹⁷, Neige dein Ohr den Worten der Weisen und höre sie⁴¹⁸. Die Deduktion⁴¹⁹ betreffend, muss der Lernende von dem, was er bereits von seinem Lehrer gelernt hat, andere Kategorien ableiten, die ihm sein Lehrer nicht ausgebreitet hat. Darüber sagen unsere Vorgänger – sei ihre Erinnerung ein Segen – Verstehe ein Wort⁴²⁰ inmitten eines anderen Wortes. Das heißt, dass die Gelehrten in ihren Büchern nicht nur partikulare Bedeutungen darlegten, unter denen keine andere Bedeutung übrigblieb.

¹⁶⁸ EQ und ED Absatz identisch.

¹⁶⁹ ED: dieser vordere Satzteil ist nicht vorhanden.

¹⁷⁰ ED: **וקסמי**, **וקסמי**.

¹⁷¹ ED: es folgt **וג'** Mishlei 1,8.

¹⁷² ED: Mishlei 22,17.

¹⁷³ ED: **לאכתסאב**, **לאכתסאב**.

¹⁷⁴ ED: die letzten drei Worte nicht vorhanden.

¹⁷⁵ ED: **אכר**, **אכר**.

¹⁷⁶ ED: **מعلمه** **בהא** **מעלמה** **בהא**.

¹⁷⁷ ED: **קדמאונא**, **קדמאונא**.

¹⁷⁸ ED: nicht vorhanden.

¹⁷⁹ ED: **לא יבקה**, **לא יבקה**.

⁴¹⁵ Aus den Ausführungen im nächsten Satz wird deutlich, dass S hier wohl an ein erlerntes Potential des Verstandes denkt.

⁴¹⁶ Im arab. schwingen ebenfalls die Konnotationen 'Inspiration' und 'Unterweisung' mit.

⁴¹⁷ Sprüche 1,8, Halbvers.

⁴¹⁸ Sprüche 22,17, Halbvers.

⁴¹⁹ ED: das Erwerben [von Wissen].

⁴²⁰ Der hebr. Terminus *dvar* bedeutet auch Ding.

اذا وقف الانسان¹⁸⁰ المتعلم عليها¹⁸¹ وجد
 تحتها وفي طيها¹⁸² فنونا اخر كثيره، فلذلك
 احتيج الي الاستنباط، وفيه يقول سليمان
 في هذا الكتاب¹⁸³ **אם תבקשנה כסף¹⁸⁴ , אז
 תבין¹⁸⁵ יראת ה'**. وهذان القسمان اعني علم
 التعلم¹⁸⁶ والاستنباط¹⁸⁷ محتاجان الي هذه
 الاربعه فنون المقدم ذكرها، اعني قوة
 القبول والحفظ والكاظم¹⁸⁸ والتمييز.
 وشرح هذه الاربعه¹⁸⁹ علي ما اصف. اما
 قوة القبول فهي التي بها يقبل الانسان [17]
 ما يتعلمه، وهي المسماه بالعبرانية¹⁹⁰
שמיעה ולמידה كقوله¹⁹¹ **למען ישמעו ולמען
 ילמדו¹⁹²** فهو¹⁹³ في اول¹⁹⁴ جز منها وفي كل جز ثان
 تسمي **שמיעה**، فاذا تم التعليم¹⁹⁵ سميت
למידה. وقوة الحفظ هي التي بها يحفظ
 الانسان ما¹⁹⁶ تقدم¹⁹⁷ تعلمه من وقت الي اخر
 من الزمان، وهي تسمي **שמירה**، وفيها يقول

Vielmehr legten sie in ihren Büchern die Prinzipien fest,
 sodass der lernende Mensch, wenn er sie begriffen hat,
 unter ihnen und in ihren Winkeln⁴²¹ viele andere findet. Deswegen also
 braucht es die Deduktion und darüber sagt Salomon
 in diesem Buch, **wenn du sie wie Silber suchst, dann
 wirst du die Furcht des H' verstehen**⁴²². Diese beiden Klassifikationen,
 ich meine das Wissen der Lehre und die Deduktion,
 bedürfen den vier zuvor erwähnten Arten, ich meine die
 Vermögen des Empfangens, des Bewahrens, des Verstandes
 und des Unterscheidens.
 Und die Erklärung diese Vier, wie ich sie beschreiben [würde]: Das
 Vermögen des Empfangens betreffend, ist es dasjenige, kraft dessen der
 Mensch das empfängt, [17] was er lernt, wobei das Genannte im Hebrä-
 ischen *šmi'ah we-lemidah* [das Hören und das Lernen] ist, wie seine Rede
damit sie hören und lernen⁴²³, so nennt man das, was im ersten Teil von
 ihnen und was in jedem zweiten Teil ist *šmi'ah* [das Hören]. Sobald die
 Ausbildung vollendet ist, wird es *lemidah* [das Lernen/Studium] genannt.
 Und das Vermögen des Bewahrens ist dasjenige, kraft dessen der Mensch
 das bewahrt, was er fortschreitend erlernt, von einem Zeitpunkt zum

¹⁸⁰ ED: nicht vorhanden.

¹⁸¹ ED: steht nach וקף. وقف.

¹⁸² ED: Šadda auf י, ي.

¹⁸³ ED: السفر, אלספר.

¹⁸⁴ ED: es folgt וג.

¹⁸⁵ ED: Mishlei 2, 4-5; Zitatende, es folgt וג.

¹⁸⁶ ED: العلم المتعلم, אלעלם אלמתעלם.

¹⁸⁷ ED: المستنبط, אלמסתנבט.

¹⁸⁸ ED: الخاطر, אלכ'אטר. EQ: אלכ'אטר.

¹⁸⁹ ED: العربع, אלערבע.

¹⁹⁰ ED: عبرانية, עבראניה.

¹⁹¹ ED: كما يقول, כמא יקול.

¹⁹² ED: Devarim 31,12.

¹⁹³ ED: فهي, פהי.

¹⁹⁴ ED: כל, כל.

¹⁹⁵ ED: التعلم, אלתעלם (Lernen).

¹⁹⁶ ED: (م) ما, (מ)מא.

¹⁹⁷ ED: قد, קד.

⁴²¹ Wörtlich: Falten.

⁴²² Sprüche 2,4-5, ZB.

⁴²³ Deuteronomium 31,12, Teilvers.

كثيرا في التوريه¹⁹⁸ **ושמרתם** وفي هذا
السفر يقول¹⁹⁹ **שמרם בתוך לבבך**²⁰⁰ **קשרם על**
אצבעותיך כתבם על לוח לבך²⁰¹. وقوة خاطر
هي التي تجول اذا احتاجت الوقوف علي
امر، فتقسم ذلك التدبير ان كان لحادثه
اقساما، وتفنن ذلك التفسير ان كان المراد
عبارة كلام فنونا، حتي لا يبقا فن ولا
ضرب مما يحتمله ذلك الامر الا
واحظرته، وهذه تسمي بالعبرانية **מזמה**,
اذ يقول فيها **מזמה תשמר עליך**²⁰². وتسمي ايضا
מזמות حسب كثرة ما يحضره خاطر كما
يقول **לשמור מזמות**²⁰³. وقوة التمييز هي²⁰⁴ عاقبة
قوة²⁰⁵ خاطر، لانها انما تميز تلك
الفنون والضروب التي احضرتها قوة
الخاطر، فتفسد²⁰⁶ ما كان منها فاسدا،

nächsten und dies wird *šmirah* [das Bewahren] genannt. Darüber sagt er⁴²⁴
in der Tora oft *ušmartēm* [und bewahrt] und in dieser Schrift sagt er
*Bewahre sie in*⁴²⁵ *deinem Herzen*⁴²⁶, *Binde sie dir um deine Finger, schreibe*
*sie auf die Tafel deines Herzens*⁴²⁷. Und es ist das Vermögen des Verstandes,
das wandert, wenn es nach dem Verständnis eines Gebotes bedarf. So wird
die Führung unterteilt, wenn es sich um ein mehrteiliges Ereignis handelt.
Das [wiederum] variiert die Übersetzung⁴²⁸ in vielerlei Art, wenn die
beabsichtigte Aussage eines Begriffes vielschichtig ist, sodass weder eine
Art⁴²⁹ noch ein Typus⁴³⁰ [unberücksichtigt] bleibt, was jenes Gebot⁴³¹ mit
sich bringt, ausgenommen es wurde [bereits] eingegrenzt. Dieses wird im
Hebräischen *mezimmah*⁴³² genannt, da er darüber sagt *die Umsicht wird*
*dich bewahren*⁴³³. Auch nennt man *mezimmot*⁴³⁴, wenn das Viele
berücksichtigt wird, was sich dem [Vermögen des] Verstandes präsentiert,
so wie er sagt *damit du die Umsicht bewahrst*⁴³⁵. Und das
Unterscheidungsvermögen folgt dem Vermögen des Verstandes, weil es
tatsächlich jene Arten und Typen unterscheidet, die das Vermögen des

¹⁹⁸ ED: التوراه, ألتوراه.

¹⁹⁹ ED: nicht vorhanden.

²⁰⁰ ED: Mishlei 4,21.

²⁰¹ ED: Mishlei 3,3; gemäss Aleppo-Codex ist es jedoch Mishlei 3,7.

²⁰² ED: Mishlei 2,11.

²⁰³ ED: es folgt וג'.

²⁰⁴ ED: es folgt אבדא.

²⁰⁵ ED: nicht vorhanden.

²⁰⁶ ED: פ[תצלח מא כאן מנהא ג'איזא ו]תפסד.

ف[تصلح ما كان منها جايذا و] تفسد

folgender Textteil von תחיל מא כאן bis תחיל
nicht vorhanden

⁴²⁴ Ist mit dem Weisen die göttliche Instanz gemeint?
Für Eindeutigkeit fehlt die Preisung.

⁴²⁵ Wörtlich: inmitten.

⁴²⁶ Sprüche 4,21.

⁴²⁷ Sprüche 7,3. Korrelation zu Deuteronomium. 6,6-7 und zum Morgengebet. Ich bedanke mich bei Chaja V. Dürschnabel für diesen Hinweis.

⁴²⁸ Im hermeneutischen Sinn.

⁴²⁹ D.h.: eine Art der Gattungsbegriffe.

⁴³⁰ Wörtlich: Schlag.

⁴³¹ Oder: jene Sache.

⁴³² Power of devising, discretion, Erdenken

⁴³³ Sprüche 2,11 (°); Tafsīr Amṭāl: Es wird der Vorsatz (al-himma) sein, der dich behütet [und die Einsicht (al-fahm), die dich bewahrt].

⁴³⁴ Gesenius: counsel, prudence, craftiness, wickedness, Ränke schmieden.

⁴³⁵ Sprüche 5,2; Tafsīr Amṭāl: Wahre die erforderlichen Dinge (al-muhimmāt), so wird dein Artikulationsvermögen die Einsicht (al-fahm) bewahren.

وتصلح ما كان منها صالحا ان كان التفكير
لمشوره, وكذلك تحيل ما²⁰⁷ (9) كان منها محالا
وتجيز ما كان منها جايزا²⁰⁸ ان كان التفكير²⁰⁹
في خبر, وكذلك تحقق ما كان منها حقا
وتبطل ما كان منها باطلا ان كان التفكير²¹⁰
في معتقد, كثر المحققون والمصلحون ام قلو,
وكذلك المبطلون والمفسدون²¹¹, وهذه القصة
تسمي بالعبرانية **בינה**, وعلي ان ظاهرها
فهم, اذ يقول **חכמת ערום הבין דרכו ואולת**
כסילים מרמה²¹², ويقول
בינו בוברים בעם²¹³. فاذا
قصد طالب الحكمه اياها فليلق اولاً [18]
اهلها فيتعلم منهم ما امكنه بالقوه
الاولي, ثم يحفظه ويخزنه عنده بقوة الذكر
والحفظ التي هي ثانيه علي الجمل, ثم يفرّع
ما اختصره وذكره علي الجمل بالقوتين
الاخرتين, وذلك ان يقسم العبارات اقساماً
حتي يعلم انه لم يبق قسم تحتلمه العبارة
بقوة الخاطر. ثم يميز منها اياها الاولي

Verstandes ihm präsentiert. So verwirft es das, was davon verwerflich ist und heisst das rechtschaffen, was davon rechtschaffen ist, wenn das Nachdenken dazu rät. Gleichweise stellt es sich das vor, (9) was davon abwegig⁴³⁶ ist und gestattet das, was davon statthaft ist, wenn das Nachgedachte einen [überlieferten] Bericht betrifft. In gleicher Weise bewahrheitet es das, was wahr ist und erklärt als hinfällig das, was davon hinfällig ist. Wenn das Nachgedachte überzeugend ist, mehren sich diejenigen, die die Wahrheit sagen und rechtschaffen sind oder aber es werden weniger und in gleicher-weise diejenigen, die Hinfalliges sagen und verwerflich sind. Diese Ausführung wird im Hebräischen *bīnah*⁴³⁷ genannt und demnach ist ihr sichtbarer Wortsinn einsichtig, da er sagt **Die Weisheit des Klugen lässt ihn seinen Weg verstehen, aber die Torheit der Dummen ist trügerisch**⁴³⁸, und er sagt **Habt Einsicht, ihr Dummen im Volk**⁴³⁹. Sobald ein Suchender der Weisheit sie [die Weisheit] anstrebt, welche auch immer von ihr, muss er zuerst [18] ihre Vertreter treffen; so lernt er von ihnen das, was mittels des ersten Vermögens [Empfangen] möglich ist, dann bewahrt er und verwahrt es bei sich mittels der Vermögen der Erinnerung und des Gedächtnisses, die insgesamt zwei sind. Daraufhin leitet er das, was er zusammengefasst hat, ab und ruft es im Ganzen mittels der zwei anderen Vermögen wieder in Erinnerung. Das ist [die Voraussetzung dafür], dass er die Aussagen vollständig klassifiziert, sodass er kraft des Vermögens des Verstandes weiß, dass keine Klassifikation [unberücksichtigt] bleibt, die die

²⁰⁷ ED: von מא כאן bis מהאלא, identisch.

²⁰⁸ ED: Textteil von תג'יז bis ג'איזא nicht vorhanden.

²⁰⁹ ED: تفكر.

²¹⁰ ED: تفكر.

²¹¹ ED: es folgt eine Lakune.

²¹² Mishlei 14,8.

²¹³ Tehelim 94,8.

⁴³⁶ Oder: absurd; Lane (s. Fussnote 340) notiert auch, dass etwas als *bātil* (nichtig) bewertet wird.

⁴³⁷ Verstehen, Einsicht.

⁴³⁸ Sprüche 14,8; *Tafsīr Amṭāl*: Die Weisheit des sich Erhebenden (*an-nāhiḍ*) versteht seine Zustände und die Unwissenheit der Unwissenden ihre Arglist.

⁴³⁹ Psalm 94,8 (°).

والحق بالعمل عليه بقوة التمييز. فاذا هو فعل ذلك خرَج²¹⁴ العلم صحيحا. وان قصرت واحده من هذه الاربعة لم يصح ما يكتسبه من العلم. وبيان ذلك، ان التمييز قد يكون قويا ولا يصح ذلك العلم، وذلك ان يكون الخاطر ضعيفا فيحضر من الشيء الذي له عشره اقسام سبعة، ولعل الحق يكون في ما خلفه، فيجول الفكر في تلك السبعة الاقسام ليميز الصواب منها فلا يجده، فيتخير. وكذلك اذا كان التمييز ضعيفا لم تنفع قوة الخاطر وعلى انها قد حاشت الاقسام واحضرتها كملا، ما الذي ينفعها والتمييز ليس فيه طاقه ان يفصل صوابها من خطاها حتى ينماز²¹⁵ كل واحد منها في حوزة، فكيف ان قصرتا²¹⁶ جميعا. وضعف القبول والحفظ اشد من ذلك، اذ هما القوتان المتقدمتين ابدا. نسال الله حراسة الجميع لنا برحمته. وقد صدر الحكيم سليمان بهذه الستة الفنون في صدر هذا السفر كما سنبين ذلك ان شا الله.

Aussage in sich trägt. Dann unterscheidet er durch das Bemühen des Unterscheidungsvermögens, eine jede von ihnen, in die Ersten⁴⁴⁰ [Prinzipien] und die Wahrheit. Sobald er jenes tut, tritt das Wissen korrekt hervor. Wenn er aber eine dieser Vier [Vermögen] auslöst, ist es nicht korrekt, was er an Wissen erworben hat. Und ein [rhetorischer] Beweis von dem, dass das Unterscheiden möglicherweise stark, nicht aber korrektes Wissen ist, muss der Verstand eines Schwachen sein. Da ihm von dem Ding, das zehn Teile hat [nur] sieben präsent sind. Wahrscheinlich ist die Wahrheit dann in dem, was ihm folgt. So durchzieht das Denken jene sieben Klassifikationen, um das Richtige von ihnen zu unterscheiden, wird es [aber] nicht finden und folglich verwirrt sein. Gleicherweise ist es, wenn das Unterscheidungsvermögen schwach ist. Es nützt [jedoch] dem Verstandesvermögen nicht, auch wenn es bereits die Klassifikationen vollständig abgegrenzt, und das, was es braucht herbeigeschafft hat, was von ihnen nützlich wäre, [wenn] im Unterscheidungsvermögen aber keine Fähigkeit ist, die das Richtige vom Irrigen trennt, sodass jedes einzelne von ihnen, welches in seinen Besitz ist, unterschieden wird. Wie muss dann erst alles unvernünftig sein? Die Schwäche des Empfangens und des Bewahrens ist noch härter, da sie beide stets vorangehende Vermögen sind. Wir bitten Allāh auf Grund seiner Barmherzigkeit um den Schutz des Gesamten in uns. Der Weise Salomon leitete diese Schrift bereits am Anfang mit diesen sechs Arten [der Vermögen] ein, wie wir erklären werden

²¹⁴ Šadda (°).

²¹⁵ Gibt es einen siebten Stamm?

²¹⁶ alif nach dem šad?

⁴⁴⁰ Es ist nicht klar, ob S hier unter dem Ersten Prinzip die Sinneswahrnehmung meint oder aber den Intellekt 'aql.

والعلم بأسره وجميع فنونه مبني علي
 الحواس الخمس، وهي حاسة السمع والبصر
 والشم والذوق واللمس وله قوه كقوتها.
 وتفسير ذلك ان القضية بشي من المعرفه
 اذا هي طالعت العقل شعر منها بحقيقه
 كشعوره بالشئي المحسوس، ولذلك تمثل الكتب
 الامور المعقوله بالامور المحسوسه، اذ
 مثل الحكمه بما يراه البصر كقول **שלמה**
ולבי ראה הרבה חכמה ודעת²¹⁷. وتمثلها ايضا
 بما تسمعه الاذان كقول ايوب **כי آذن ملין**
תבחן²¹⁸. وتمثلها ايضا بما تذوقه الاحناك
 لقوله **וחיך יטעם לאכל**²¹⁹. وتشبهه ايضا بما [19]
 تشمه الخواشيم²²⁰ لقول الكتاب عن الحاكم
 العادل **והריחו ביראת ה'**. وتمثل ايضا
 التدبير بما تلمسه الايدي لقوله في
 القاصري التدبير **ימששו חשך ולא אור**,
 اذا كان خطأ. وسريرة هذا القول ان البصر
 فيه قوة الروح الباصر مكنونه، فاذا اتصلت
 بها المبصرات اثارتها فايقن الانسان
 ان هذا هو الشئي المبصور بلا شك. وكذلك

– so Allāh will.

Das vollständige Wissen und die Gesamtheit seiner Arten gründen auf den fünf Sinnen, die der Sinn des Gehörs, des Sehens, des Geruchs, des Geschmacks und des Tastens sind. Dabei hat es [das Wissen] ein Vermögen, so wie ihre Vermögen. Die Erläuterung⁴⁴¹ von dem ist, dass das Urteil durch eines der Dinge von der [sinnlichen] Erkenntnis zustande kommt, wenn es [das erkannte Ding] vor dem Intellekt erscheint, verspürt er es wahrhaftig, wie das Verspürte durch ein sinnliches Ding. Darum vergleichen die Bücher die intelligiblen Sachen mit den sinnlichen Sachen, da die Weisheit dem gleicht, was der Gesichtssinn sieht, wie die Rede **Salomos: und mein Herz hat viel Weisheit und Erkenntnis gesehen**⁴⁴². Auch vergleichen sie das mit dem, was die Ohren hören, wie die Rede Hiobs: **Denn das Ohr prüft die Worte**⁴⁴³. Sie vergleichen auch das mit dem, was der Kehle schmeckt, daher seine Rede **und der Rachen kostet, um zu essen**⁴⁴⁴. Auch setzten sie das mit dem gleich, [19] was die Nasen riechen, deswegen die Rede des Buches vom gerechten Herrscher **Und er wird die Furcht des H' atmen**⁴⁴⁵. Sie vergleichen auch die Führung mit dem, was die Hände ertasten, deswegen seine Rede über diejenigen, die der Führung unfähig sind **Sie tappen im Dunkeln ohne Licht**⁴⁴⁶, wenn es ein Irrtum war. Das Innere⁴⁴⁷ dieser Rede ist, dass im Geschichtssinn der sehende Geist ein verborgenes Vermögen ist. Sobald es sich mit den gesehenen Objekten verbindet, ist es erregt und der Mensch ist sicher,

²¹⁷ Kohelet 1,16.

²¹⁸ Ijob 34,3.

²¹⁹ Ijob 34,3.

²²⁰ *ḥayāštīm*?

⁴⁴¹ Fehlt zuvor ein Zitat?

⁴⁴² Kohelet 1,16.

⁴⁴³ Hiob 34,3.

⁴⁴⁴ Hiob 34,3 (°).

⁴⁴⁵ Jesaja 11,3, ausser *H'* nach S.

⁴⁴⁶ Hiob 12,25.

⁴⁴⁷ Auch: Geheimnis, Herz, Sinn.

في السمع قوة سامعه فاذا اتصلت بها
المسموعات²²¹ اظهرتها²²² فيشهد²²³ الانسان
على ذلك الشئ انه هو الشئ المسموع لا
غيره، وعلى هذا باقي الحواس. كذلك في
العقل قوة عالمه، فاذا طالعها الامور
المعقولة ايقنت بها وصح عند الانسان
انها هي المعقولة محالة²²⁴. فعلي هذا
المثال كل علم فهو مكنون في العقل، وانما
المراد بالتعليم²²⁵ والاستنباط²²⁶ جميعا
ليظهران ذلك بعد الاثارة، فاذا هو انتصب
للعقل شهد عليه انه الحق. فلذلك جعل هذا
الكتاب ونظرايه²²⁷ لينبهو عن ما²²⁸ في العقل،
ويبقتو على ما كان مغفولا عنه، وفي ذلك يقول
הבינו פתאים ערמה וכסילים הבינו לב²²⁹.
ووجدنا عند الرصد والاعتبار هذا
الكتاب يصم²³⁰ اثني عشر معني جليله من ابواب
الحكمة. الباب الاول امر كبير هو قوله
שמע בני מוסר אביר²³¹, **כבד את ה' מהונך**²³², **ירא**

dass dieses zweifellos das Gesehene Ding ist. In gleicher Weise ist im Gehör ein hörendes Vermögen, sobald es sich mit den gehörten Objekten verbindet, macht es [das Vermögen] sie sichtbar. So wird der Mensch Zeuge desjenigen Dinges, so es ein hörbares Ding und nichts Anderes ist, und demgemäß sind die übrigen Sinneswahrnehmungen. Gleicherweise gibt es im Intellekt ein wissendes Vermögen. Sobald ihm [dem Vermögen] die intelligiblen Dinge erscheinen, hat es sich ihnen versichert und der Mensch hält zweifellos für richtig, dass sie die Intelligiblen sind. Tatsächlich ist dieses Exempel, das eines jeden Wissens, und im Intellekt verborgen. Vielmehr ist es die Absicht durch die Lehre und die Deduktion zusammen jenes nach der Reizung sichtbar werden zu lassen. Sobald es sich zum Intellekt erhebt, wird ihm bezeugt, dass es die Wahrheit ist. Daher machte er dieses Buch und ihm vergleichbare [Bücher], damit sie [die Menschen] auf das, was im Intellekt ist, hingewiesen werden und gegenüber dem, was vernachlässigt wird, aufmerksam sind. Und darüber sagt er **Versteht Klugheit ihr Einfältigen, und ihr Dummen versteht [das] Herz**.⁴⁴⁸ Bei [genauerer] Beobachtung und Betrachtung⁴⁴⁹ fanden wir heraus, dass dieses Buch stillschweigend zwölf von den Bedeutungen der Weisheitskategorien umfasst, die bedeutsam sind. Die erste Kategorie ist

²²¹ ED: erstes Wort nach der Lakune; Demnach fehlt die Abhandlung über die Sinnesorgane und ihren Vermögen.

²²² ED: فظهر, פט'הר.

²²³ ED: فشهد, פשהד.

²²⁴ ED: steht vor אלמקולה, المقوله.

²²⁵ ED: التعلوم, אלתעלום.

²²⁶ ED: الاكتساب, אלאכתסאב.

²²⁷ ED: ونظراه, ונט'ראה.

²²⁸ ED: عما, עמא.

²²⁹ ED: Mishlei 8,5; nach dem Zitat folgt ein Absatz.

²³⁰ ED: يضم, יצ'ם.

²³¹ ED: vollständiger Vers, Mishlei 1,8: **שמע בני מוסר אביר** **ואל-תטש תורת אמך**.

²³² ED: Mishlei 3,9, es folgt **וג' או**.

⁴⁴⁸ Sprüche 8,5 (°).

⁴⁴⁹ *raṣd* als sinnliche Komponente und *i'tibāra* als intellektuelle Komponente.

את ה' בני ומלך²³³, ואשבא זה. וילאמה²³⁴ נהי²³⁵
 عن الخطأ, هو قوله **חדל בני לשמע מוסר**
לשגות מאמרי דעת²³⁶, وعبارته انتہ یا ابني²³⁷
 ان تقبل ادبا يسهيك عن اقوال المعرفه,
 وقال **אל תצא לריב מהר**²³⁸, ثم **אל תתהדר לפני**
מלך²³⁹, وامثال²⁴⁰ ذلك²⁴¹. والثاني اخبار
 [20] بعاقبة الصالح انها لخير, قوله²⁴² **תוחלת**
צדיקים שמחה²⁴³, ثم **זכר צדיק לברכה**²⁴⁴, وما
 شاكلهما. وينحاز الي ذلك اخبار بعاقبة
 الطالح انها شر لقوله²⁴⁵ **לא יכון אדם ברשע**²⁴⁶,
 ثم **כי לא תהיה אחרית לרע**²⁴⁷. والثالث اقامه
 شي ظاهر²⁴⁸ للعقل مقام شي ظاهر²⁴⁹ للطبع,
 اما محمود كقوله عن الحكمه **כי מצאי מצא**
חיים²⁵⁰, واما مذموم كقوله عنها **וחטאי חמס**

ein großes Gebot, das ist seine Rede: **Höre, mein Sohn, auf die Unterweisung durch deinen Vater**⁴⁵⁰, **Ehre H' mit deinem Gut**⁴⁵¹, **Fürchte H' mein Sohn und den König**⁴⁵², und was dem ähnlich ist. Damit stimmt ein Verbot vom Fehltritt überein, das seine Rede ist **Hör auf, mein Sohn, die Unterweisung anzuhören und dann doch abzuirren von den Worten der Erkenntnis**⁴⁵³, wobei ihre Aussage ist: Hörst du auf, mein Sohn, die sittliche Lehre zu empfangen, wird es dich die Worte der Erkenntnis vergessen lassen⁴⁵⁴, dabei sagte er **Eile nicht schnell zum Streit**⁴⁵⁵ und dann **Brüste dich nicht vor dem König**⁴⁵⁶, und der Gleichnisse⁴⁵⁷ mehr. Die Zweite sind Berichte [20] über die Folge des Rechtschaffenden, wenn es für Gutes ist, seine Rede ist **Die Gerechten erwartet Freude**⁴⁵⁸ und dann **Man gedenkt des Gerechten, um Segen zu wünschen**⁴⁵⁹ und was ihnen ähnlich ist. Daran schließen sich Berichte über die Folge des Verwerflichen an, wenn es Böses ist. Daher seine Rede **Kein Mensch wird durch Schlechtes bestehen**⁴⁶⁰, woraufhin folgt **Denn für den Bösen gibt es kein Ende**⁴⁶¹. Die Dritte ist das Erstellen von etwas, das für den Intellekt sichtbar ist, an die Stelle von etwas, das für

²³³ ED: Mishlei 24,21, es folgt 'וג'.

²³⁴ ED: يلايمه, يلايמה.

²³⁵ ED: النهي, آلنه.

²³⁶ ED: Mishlei 19,27.

²³⁷ ED: بني, بني.

²³⁸ ED: Mishlei 25,8.

²³⁹ ED: Mishlei 25,6.

²⁴⁰ ED: ما اشبه, ما اشبه.

²⁴¹ ED: [ذلك], [د'لر].

²⁴² ED: هو, هو.

²⁴³ ED: Mishlei 10,28.

²⁴⁴ ED: Mishlei 10,7.

²⁴⁵ ED: vorher [هو], [هو].

²⁴⁶ ED: Mishlei 12,3, es folgt 'וג'.

²⁴⁷ ED: Mishlei 24,20, es folgt 'וג'.

²⁴⁸ ED: ظهر, ت'هر.

²⁴⁹ ED: ظهر, ت'هر.

²⁵⁰ ED: Mishlei 8,35, es folgt 'וג'.

⁴⁵⁰ Sprüche 1,8; *Tafsīr Amṭāl* 24, 21: Fürchte Allah, mein Sohn, und seinen Nachfolger und verkehre nicht mit den Beigesellern (*al-mušrikīn*) (*). Ob mit *al-mušrikīn* Christen, Polytheisten oder allgemein Götzendiener gemeint sind, ist offen.

⁴⁵¹ Sprüche 3,9; H' (S).

⁴⁵² Sprüche 24,21; H' (S); *Tafsīr Amṭāl* 24, 21 lautet: Fürchte Allah, mein Sohn, und seinen Nachfolger

und verkehre nicht mit den Beigesellern (*al-mušrikīn*) (*); *al-mušrikīn* kann Christen, Polytheisten, Götzendiener und andere meinen.

⁴⁵³ Sprüche 19,27.

⁴⁵⁴ Diese Worte entsprechen *Tafsīr Amṭāl* des Spruches 19,27.

⁴⁵⁵ Sprüche 25,8 (*).

⁴⁵⁶ Sprüche 25,6, Teilvers.

⁴⁵⁷ ED: Und diesem ähnliches.

⁴⁵⁸ Sprüche 10,28, Teilvers.

⁴⁵⁹ Sprüche 10,7, Teilvers.

⁴⁶⁰ Sprüche 12,3, Teilvers (*).

⁴⁶¹ Sprüche 24,20, Teilvers (*).

נפשו²⁵¹. والرابع حكاية امر (10) وجده الحكيم وهو موجود كذا في²⁵² ما²⁵³ بين الناس وهو²⁵⁴ قوله **עשיר ברשים ימשול**²⁵⁵, وقوله **חכם בעיניו איש עשיר**²⁵⁶ فان هذا من الحكيم لا امر ولا نهى, وانما هو حكاية الوجدان, قال تري المياسير على هذه الصفة. وكذلك قوله **לא יחפוץ כסיל בתבונה**²⁵⁷ صفة الموجود. والخامس قول يخرج²⁵⁸ مخرج²⁵⁹ العام ومعناه خاص كقوله²⁶⁰ **מברך רעהו בקול גדול**²⁶¹, وشرحه كم من داعي²⁶² لصاحبه بصوت عال بالغذاء في دلجه وهي له عنده فرييه²⁶³ محسوبه, يعني في نفسه, فيصير هذا وامثاله نظير الفواسيق المكتوب في أولها **יש, مثل יש מפזר**²⁶⁴, **יש מתעשר**²⁶⁵. والسادس قول هو حتم على كل حال هو قوله **מכסה פשע מבקש אהבה**²⁶⁶, اذا اخرج²⁶⁷ الي التفسير قيل

die Natur sichtbar ist, sei es lobenswert, wie seine Rede von der Weisheit **Denn wer mich gefunden hat, hat das Leben gefunden**⁴⁶², oder tadelnswert, wie seine Rede über sie **Aber wer mich verfehlt, schädigt sich selbst**⁴⁶³. Die Vierte ist eine Allegorie einer Sache (10), die der Weise fand und als solches, wie das, was zwischen den Menschen ist, existiert; das ist seine Rede **Der Reiche herrscht über die Armen**⁴⁶⁴ und seine Rede **In seinen eigenen Augen ist der Reiche weise**⁴⁶⁵. Da dieses vom Weisen ist, ist es weder ein Gebot noch ein Verbot, sondern die Allegorie des Vorgefundenen. Er sagte: Die Wohlhabenden urteilen nach dieser Eigenschaft. Gleichweise ist seine Rede **Ein Dummer findet nichts an der Einsicht**⁴⁶⁶ die Eigenschaft des Existierenden. Die Fünfte ist eine Rede, die aus der Ableitung des Allgemeinen hervorgeht, die Bedeutung aber ist partikular, wie seine Rede **Wer seinem Nächsten allzu laut Glück wünscht**⁴⁶⁷, und er erklärte: Im gleichen Mass, wie jemand seinen Gefährten früh am Morgen in hohen Tönen lobt⁴⁶⁸, wird er der Verleumdung bezichtigt werden⁴⁶⁹, das heißt, in seiner Seele. So wird dieses und seine Gleichnisse zum Sichtbaren der geschriebenen Abschnitte über ihr Erstes⁴⁷⁰ **es gibt, was [den Versen] es gibt einen Freigiebigen**⁴⁷¹, [und] **es gibt einen, der sich für reich hält**⁴⁷² gleicht. Die Sechste ist die Rede

²⁵¹ ED: Mishlei 8,36, es folgt 'וג'.

²⁵² ED: nicht vorhanden

²⁵³ ED: nicht vorhanden.

²⁵⁴ ED: هو, هو.

²⁵⁵ ED: Mishlei 22,7, es folgt 'וג'.

²⁵⁶ ED: Mishlei 28,11.

²⁵⁷ ED: Mishlei 18,2, es folgt 'וג'.

²⁵⁸ ED: مخرج, מכ'רג'ה.

²⁵⁹ ED: مخرج, מכ'רג'.

²⁶⁰ ED: هو قوله, هو קולה.

²⁶¹ ED: Mishlei 27,14, das Zitat ist zwei Wörter länger

וג' und endet mit בבקר השכם

²⁶² ED: داع, داع.

²⁶³ ED: فرييه, פרי'ה.

²⁶⁴ ED: Mishlei 11,24, es folgt 'וג'.

²⁶⁵ ED: Mishlei 13,7, es folgt 'וג'.

²⁶⁶ ED: Mishlei 17,9.

²⁶⁷ ED: اخرج, מכ'רג'.

⁴⁶² Sprüche 8,35, Teilvers.

⁴⁶³ Sprüche 8,36, Teilvers.

⁴⁶⁴ Sprüche 22,7, Teilvers.

⁴⁶⁵ Sprüche 28,11 (°).

⁴⁶⁶ Sprüche 18,2 (°).

⁴⁶⁷ Sprüche 27,14, Teilvers.

⁴⁶⁸ Wörtlich: ruft.

⁴⁶⁹ Wörtlich: angerechnet.

⁴⁷⁰ Allgemeines Prinzip.

⁴⁷¹ Sprüche 11,24 (°).

⁴⁷² Sprüche 13,7, Teilvers (°).

لا يغطي الذنب²⁶⁸ الا طالب محبه، ومثله
לחכם לב יקרא נבון²⁶⁹, لا يقال فاهم²⁷⁰ الا
 لحكيم. والسابع قول يظن انه²⁷¹ خبر وهو امر
 او نهى، هو قوله **תועבת מלכים עשות רשע**²⁷²
כי בצדקה יכון כסא, وانما شرحه يجب ان
 يكره الملوك عمل الظلم اذ الكرسي بالعدل
 يثبت²⁷³. وكذلك²⁷⁴ **רצון מלכים שפתי צדק**²⁷⁵, يجب²⁷⁶ ان
 يرتضو²⁷⁷ الملوك اقوال الصدق. والثامن تمثيل
 الشئ الجليل²⁷⁸ بما هو ادني منه، وانما
 معناه ان هذا اجل من هذا، هو قوله **מגדל**
עז שם ה'²⁷⁹, شرحه ان اسم الله اجل من **מגדל**
עז اليه يحاضر الصالح فينصر. والتاسع
 اضافة شئ يقصد اعلامنا اياه الي شئ هو
 [21] مشهور عندنا للتسويه²⁸⁰ بينهما، هو قوله
שמן וקטרת ישמח לב²⁸¹, وعبارته كما ان
 الدهن والبخور اوكد لفرح²⁸² القلب من احدهما
 كذلك مشورة الصاحب احلا من مشورة النفس

eines Dekrets in jedem Fall, was seine Rede ist **Wer eine Verfehlung zu-**
deckt, sucht Liebe⁴⁷³, also überführte ich es in den Tafsīr, der besagt: Keiner
 verdeckt ein Vergehen, nur ein Suchender nach Liebe. Das gleicht, **Wer ein**
weises Herz hat, den nennt man verständig⁴⁷⁴, nur zum Weisen wird
 Verständiger gesagt. Die Siebte ist eine Rede, bei der man meint, dass es ein
 Bericht sei, doch ist es ein Gebot oder ein Verbot. Das ist seine Rede **Könige**
verabscheuen Freveltaten, denn durch Gerechtigkeit wird ein Thron
gefestigt⁴⁷⁵, dabei erklärte er, dass die Könige verpflichtet sind das Werk der
 Ungerechtigkeit zu hassen, da der Thron durch Gerechtigkeit gefestigt wird;
 wie auch [die Rede] **Königen gefallen gerechte Lippen**⁴⁷⁶, die Könige
 verpflichtet, sich in der wahrhaften Rede zu üben. Die Achte ist eine
 Analogie des erhabenen Dinges zu etwas Niedrigerem, wobei nur die
 Bedeutung erhabener sein muss, das ist seine Rede **Der Name des H' ist ein**
starker Turm⁴⁷⁷. Er erklärte, dass der Name Allāhs erhabener als **ein starker**
Turm ist, den der Rechtschaffende aufsucht und folglich errettet wird. Die
 Neunte ist Relation⁴⁷⁸ von einem Ding, das unsere Verkündigung
 beabsichtigt, zu einem [anderen] Ding und [21] bei uns für den Ausgleich
 zwischen beiden bekannt ist. Das ist seine Rede **Salböl und Räucherwerk**
erfreuen das Herz, usw.⁴⁷⁹, ihre Aussage ist: So wie das Öl und der

²⁶⁸ ED: الجرم, ألب'رام.

²⁶⁹ ED: Mishlei 16,21.

²⁷⁰ ED: فهم, فاهم.

²⁷¹ ED: بانه, באנה.

²⁷² ED: Mishlei 16,12, Zitatende.

²⁷³ ED: steht vor, בעדל, יעדל.

²⁷⁴ ED: וכדי, וכדי.

²⁷⁵ ED: Mishlei 16,13.

²⁷⁶ ED: ويجب, ויג'ב.

²⁷⁷ ED: يرتضي, ירתצי.

²⁷⁸ ED: شئ, ש' ג'ליל.

²⁷⁹ ED: Mishlei 18,10, es folgt 'וג'.

²⁸⁰ ED: والتسويه, ואל'תסויה.

²⁸¹ ED: Mishlei 27,9.

²⁸² ED: لفرحة, לפרחה.

⁴⁷³ Sprüche 17,9, Teilvers; sucht (°).

⁴⁷⁴ Sprüche 16,21, Teilvers.

⁴⁷⁵ Sprüche 16,12.

⁴⁷⁶ Sprüche 16,13, Teilvers.

⁴⁷⁷ Sprüche 18,10; H' (S).

⁴⁷⁸ Oder: Relation; eine der zehn aristotelischen Kategorien, was über das was es gibt oder ist ausgesagt werden kann. D.h. die Hinzufügung kann als eine solche relationale Aussage verstanden werden, ersteres wird zwar höher gewertet, doch ist das eine ohne das andere nicht möglich, nach S.

⁴⁷⁹ Sprüche 27,9.

وحدها. والعشر²⁸³ قول يظن سامعه ان ليس فيه
استثنا وفيه استثنا منطوي²⁸⁴ قوله **התרפית**
ביום צרה וגו'²⁸⁵, معناه ان استرخيت في يوم
ضيق ضاق قواك. وكذلك يقول²⁸⁶ **לך מנגד לאיש**
כסיל וגו'²⁸⁷, معناه اذهب من هذا الجاهل والا
فلن تعلم²⁸⁸ شي²⁸⁹ من اقوال المعرفه. والحادي
عشر آيتان يتوهم القار²⁹⁰ (11) انهما مفترقتان
وهما متصلتان، قوله **נחלה מבوهלת בראשונה**
ואחריתה לא תבורך²⁹¹, وهو²⁹² موصول بما قبله
מקלל אביו ואמו ידעך נרו באשון חשך²⁹³, وتكون
نحلتה مدهشه له²⁹⁴ في اولها ولا بارك²⁹⁵ له
في اخرها²⁹⁶. وكذلك **אח נפשע מקרית עז**²⁹⁷
ומדינים כבריה ארמון, وكذلك **בכל עת אהב**
הרע²⁹⁸ **ואח לצרה יולד**, متصله بما قبلها
كما سافسر عند توسطي الكتاب. والثاني
عشر تعريف طالب الحكمه كيف يطلبها، فرد
لهذا الباب مقاله كبيره **מן דברי אגור**

Weihrauch das Herz stärker erfreut als [nur] eines von ihnen, desgleichen ist der Rat des Gefährten zulässiger als der Rat der Seele allein. Die Zehnte ist eine Rede, die keine Ausnahme beinhaltet, meint der Hörende, dabei beinhaltet sie eine Ausnahme, die seine Rede **Bist du mutlos am Tag der Not, usw.**⁴⁸⁰ impliziert. Ihre Bedeutung ist, dass an einem bestimmten Tag deine Kräfte nachlassen. Wie der Weise sagt **Gehe aus dem Angesicht eines dummen Mannes, usw.**⁴⁸¹, dessen Bedeutung ist: Gehe, bevor du dem Beispiel eines Unwissenden folgst und von den Reden der Erkenntnis nichts lernen wirst. Die Elfte sind zwei Verse, die sich der Leser getrennt vorstellt, (11) aber miteinander verbunden sind. Seine Rede **Ein hastig erworbener Anteil zu Anfang, wird nicht gesegnet sein am Ende**⁴⁸² ist mit dem, was zuvor ist, verbunden **Wer seinen Vater und seine Mutter verflucht, dessen Leuchte wird erlöschen, wenn es finster wird.**⁴⁸³ Zuerst wird ihn seine Gabe in Staunen versetzen, zum Schluss jedoch bringt sie ihm keinen Segen. Wie auch **Ein getäuschter Bruder ist verschlossener als eine Festung, und Streitigkeiten sind wie der Riegel an einer festen Burg**⁴⁸⁴ und gleichermaßen ist [die Rede] **Ein Freund ist jederzeit liebevoll, und für die Bedrängnis wird ein Bruder geboren**⁴⁸⁵ eine Verbindung zu der vorherigen, wie ich inmitten des Buches übersetzen werde. Die Zwölfte ist die

²⁸³ ED: العاشر, ألعاشر.

²⁸⁴ ED: منطو, منطو.

²⁸⁵ ED: Mishlei 24,10.

²⁸⁶ ED: قوله, قول.

²⁸⁷ ED: Mishlei 14,7.

²⁸⁸ ED: تعرف, تعرف.

²⁸⁹ ED: شيا, شيا.

²⁹⁰ ED: القاري, ألقاري.

²⁹¹ ED: Mishlei 20,21.

²⁹² ED: هو, هو.

²⁹³ ED: Mishlei 20,20.

²⁹⁴ ED: nicht vorhanden.

²⁹⁵ ED: يبرك, يبرك. Stammform II? lā yubarriku/a lahu.

²⁹⁶ ED: عاقبتها, عاقبتها.

²⁹⁷ ED: Mishlei 18,1, 9, Zitatende.

²⁹⁸ ED: Mishlei 17,17, Zitatende.

⁴⁸⁰ Sprüche 24:10, der Vers fährt fort: (...), wird deine Kraft versagen.

⁴⁸¹ Sprüche 14,7, Teilvers (°); der Vers fährt fort: du lernst keine verständigen Lippen kennen. *Tafsīr Amṭāl* 14,7: (...) wenn nicht, so wirst du von den Reden der Erkenntnis nicht etwas erkennen (°).

⁴⁸² Sprüche 20,21, 1. Teilvers (°).

⁴⁸³ Sprüche 20,20, Teilvers.

⁴⁸⁴ Sprüche 18,19.

⁴⁸⁵ Sprüche 17,7.

בן יקה²⁹⁹ אלי אחר القصه. والذي دعاه الي
 هذا هو انه علم من طالب الحكمة انه
 يقصد نحوها بنشاط وحده³⁰⁰ فاذا هو خرج
 اليها مفاجاه³⁰¹ تحير³⁰² ولم يدري³⁰³ ما الذي
 يصلح ان يخوض فيه ويسال³⁰⁴ عنه، وما الذي لا
 يصلح كذاك من اجل انه ليس يدرك، فعمد
 الحكيم الي ما لا سبيل
 الي الوقوف عليه
 من العلوم³⁰⁵، فقطعه وعزله ناحيه، وقال
 للطالب لا تسال³⁰⁶ عن هذا فان خوضك فيه
 تعب وشغل قلب³⁰⁷، وذلك هو علم الاختراع
 والابداع³⁰⁸ وطبع الاشيا من الاصل،
 فقال في ذلك اجمع انه لله منفرد³⁰⁹
 به، وان الناس اجمعين يعجزون عنه وهو
 قوله **כי בער אנכי מאיש**³¹⁰ **ולא בינת אדם לי**³¹¹،
ולא למדתי חכמה וגו'، **מי עלה שמים וגו'**³¹²،
 وكما³¹³ ساشرح هذه الفواسيق في مواضعها

Belehrung des Suchenden der Weisheit, wie er sie suchen soll. Einzig dieses Kapitel hat eine grosse Abhandlung, von **Worte Agurs, des Sohns des Jake**⁴⁸⁶ bis zum letzten Sinnabschnitt. Und dieses lädt den Suchenden der Weisheit ein, zu wissen, dass nur mittels der Aktivität allein er nach ihr streben kann. Sobald er sie [die Weisheit] also zufälligerweise ableitet, ist er verwirrt und weiß nicht, worauf er sich einlässt und nach was zu fragen rechtens ist. Auch begreift er sie aus diesem Grunde nicht. Der Weise aber wendete sich dem zu, was nicht auf dem Wege der Wissenschaften verstanden wird, so trennte und sonderte er es unter einem Gesichtspunkt ab und sagte zum Suchenden: Frage nicht danach, denn wenn du dich darauf einlässt, wird [dein] Herz schwer und davon eingenommen⁴⁸⁷, [da] das, was Wissen der Erfindung, der anfänglichen Schöpfung⁴⁸⁸ und der Natur der Dinge ist, vom Ursprung her. So sagte er über jenes insgesamt, dass Allāh – gepriesen und erhaben sei er – aufgrund dessen einzigartig ist, die Menschen aber insgesamt nicht dazu fähig sind und das ist seine Rede **Ich bin zu töricht, um ein Mann zu sein, und habe keinen Menschenverstand**⁴⁸⁹ **und ich habe keine Weisheit gelernt usw.**⁴⁹⁰, **wer ist hinaufgestiegen in den**

²⁹⁹ ED: Mishlei 30,11.

³⁰⁰ ED: בצ'ראה וחדה, (durch Gewöhnung; Abrichten zur Jagd z.B. eines Hundes oder Abrichten zum Kampf).

³⁰¹ ED: פג'אה.

³⁰² ED: תחיר, EQ: Hā' anstatt Hā'?

³⁰³ ED: ירד.

³⁰⁴ ED: יסל.

³⁰⁵ ED: [العلوم], [אלעלום].

³⁰⁶ ED: תסל.

³⁰⁷ ED: nicht vorhanden.

³⁰⁸ ED: umgekehrt אלאבדאע ואלכ'תראע.

³⁰⁹ ED: מתפרד, (er alleine ist/macht/besitzt es).

³¹⁰ ED: es folgt וג'.

³¹¹ ED: Zitatteil nicht vorhanden.

³¹² ED: Mishlei 30, 2-4.

³¹³ ED: כמא.

⁴⁸⁶ Sprüche 30,1.

⁴⁸⁷ ED: (...) ist es schwer und vereinnahmend, da (...).

⁴⁸⁸ Veränderung und Bewegung als weitere physikalische Prinzipien werden im Vorwort und im Kommentar thematisiert.

⁴⁸⁹ Sprüche 30,2.

⁴⁹⁰ Sprüche 30,3, Teilvers; gelernt (°).

شرحا شافيا. فلما عزل الحكيم هذه ناحيه
 [22] التفت حينئذ الي طالب الحكمة فقال له،
 سال³¹⁴ عن ما³¹⁵ بعد هذه الحكمة مما امرك
 ربك ونهاك، وهو قوله **كل امרת الو**
حروفه וגו'، אל תוסף על דבריו³¹⁶ **פן יוכיח בך**
ונכזבת. ومما نقلو³¹⁷ اليك اباك³¹⁸ هو³¹⁹ قوله³²⁰
אל תלשן עבד אל אדניו³²¹ **פן יקללך ואשמת**³²² الي
 اخر القصه كما ساشرحها اذا وصلت اليها
 ان شا الله.
 ولذلك لقبت هذا الكتاب كتاب³²³ طلب
 الحكمة لانه يمحص³²⁴ طالبها النصيح كيف
 يصل اليها. واقول، يحتاج طالب الحكمة
 الي خمسة اشيا بها يحصل له مراده، الاول
 ان يكون ذكيا، وذلك ان تكون قريحته قابله
 للعلم³²⁵ فيها يقول **שלמה בלב נבון תנוח**
חכמה³²⁶، وفي خلوها يقول **למה זה מחיר ביד כסיל**
לקנות (12) **חכמה ולב אין**³²⁷. والثاني محبة الحكمة

Himmel usw.⁴⁹¹ So wie ich diese Verse an ihrer Stelle hinreichend erklären
 werde, nachdem der Weise diesen [Wissens-] Bereich abgesondert hat, [22]
 wende ich mich nun an den Suchenden der Weisheit, denn er sagte zu ihm:
 Er fragte nach dem, was hinter dieser Weisheit ist, nach dem, was dein Herr
 dir befiehlt und verbietet, und das ist seine Rede **Jedes Wort Eloahs ist im**
Feuer geläutert usw.⁴⁹², füge seinen Worten nichts hinzu, damit er dich nicht
 zurechtweist und du nicht als Lügner dastehst⁴⁹³, und nach dem, was dein
 Vater dir überlieferte, das ist seine Rede **Verleumde nicht einen Knecht bei**
seinem Herrn, sonst verflucht er dich, und du musst es büßen⁴⁹⁴ bis zum
 letzten Narrativ, wie ich es erklären werde, wenn ich dort hingelange, so
 Allāh will.

Deswegen gab ich diesem Buch den Titel „Das Buch der Suche nach der
 Weisheit“, weil es dem Suchenden den guten Rat ernstlich vor Augen führt,
 wie er sie erreichen wird; und ich sage, dass der Suchende der Weisheit
 nach fünf Dingen bedarf, um das Beabsichtigte zu erreichen. Als Erstes muss
 er intelligent sein, wobei seine Gabe⁴⁹⁵ für das Wissen empfänglich sein
 muss, darüber sagt **Salomo: Weisheit weilt im Herzen des Einsichtigen.**⁴⁹⁶
 Und darüber sie zu entbehren, sagt er **Für was ist der Preis in der Hand des**
Dummen um (12) **Weisheit zu erwerben, ein Herz jedoch nicht**

³¹⁴ ED: ولكن، ولكن سل

³¹⁵ ED: عما، عما

³¹⁶ ED: Zitatende.

³¹⁷ ED: نقل، نقل

³¹⁸ ED: اباءك، اباءك

³¹⁹ ED: nicht vorhanden.

³²⁰ ED: يقول، يقول

³²¹ ED: Zitatende.

³²² ED: Mishlei 30,5-6.

³²³ ED: بكتاب، بكتاب

³²⁴ ED: يمحض، يمحض

³²⁵ ED: للعلوم، للعلوم

³²⁶ ED: Mishlei 14,33.

³²⁷ ED: Mishlei 17,16.

⁴⁹¹ Sprüche 30,4, Teilvers.

⁴⁹² Sprüche 30,5; Eloah (S).

⁴⁹³ Sprüche 30,6.

⁴⁹⁴ Sprüche 30,10.

⁴⁹⁵ Oder: Begabung, Disposition; Qafih übersetzt 'ofi (hebr.: Charakter, Persönlichkeit) und vermerkt in der Fußnote, dass der arabische Terminus *qarīḥa* auch *ṭeva'* (hebr. für Natur) oder *mezeg* (hebr. für Mischung, Temperament) meinen kann. (EQ, S. 22).

⁴⁹⁶ Sprüche 14,33, Teilvers; Einsichtigen (°).

والاشتياق اليها، فان ذلك يعينه علي تعلمه،
فيه يقول **אוהב מוסר אוהב דעת**³²⁸, وفي ضده يقول
פורע מוסר מואס נפשו³²⁹. والثالث لقا موقف
يوقفه عليها ومبصر يبصره اياها، في ذلك
يقول **הולך את חכמים יחכם**³³⁰, وفي تركه يقول **לא**
יאהב לץ הוכח לו אל חכמים לא ילך³³¹. والرابع
كفاية المكاسب والمعاش حتى يخلو القلب
لها، في ذلك قال³³² **הכן בחוץ מלאכתך וגו'**³³³,
والخامس مده من الزمان يحتاج طالب
الحكمة اليها ليضم في كل جز منها كلمه³³⁴
الي اخري، قال فيها **אשרי אדם שומע לי**
לשקוד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות
פתחי³³⁵. فمن سعد باجتماع الخمسه وكمالها
فطوباه، فانه قد وافق³³⁶ الخير والرصا³³⁷, وهو
لا محاله يجد الحكمة وينالها، وفيه
يقول **אשרי אדם מצא חכמה ואדם יפיק**
תבונה³³⁸. تم الصدر³³⁹

vorhanden?⁴⁹⁷ Das Zweite ist die Liebe zur Weisheit und das Verlangen nach ihr. Wahrlich, so richtet er die Augen auf das, was sie lehrt. Darüber sagt er **Wer die [sittliche] Unterweisung liebt, liebt Erkenntnis**⁴⁹⁸. Und über das Gegenteil sagt er **Wer die [sittliche] Unterweisung in den Wind schlägt, verachtet sich selbst**⁴⁹⁹. Das Dritte ist, eine Position zu treffen, die sie [die Weisheit] kennt und ihm mit Hellsicht einen Einblick gewährt. Darüber sagt er **Wer mit Weisen geht, wird weise**⁵⁰⁰ und über den, der es unterlässt **Der Spötter liebt es nicht, dass man ihn rügt, zu den Weisen geht er nicht**⁵⁰¹. Das Vierte ist ein ausreichendes Mass an Erwerb und Lebensunterhalt, sodass das Herz für sie [Weisheit] frei ist. Über jenes sagte er **Verrichte draußen deine Arbeit** usw.⁵⁰² Das Fünfte ist eine Zeitspanne, die der Suchende der Weisheit bedarf, um jeden Teil von ihr, Wort um Wort, zusammen zu bringen. Darüber sagte er **Wohl dem Menschen, der auf mich hört, der Tag für Tag an meinen Türen wacht, die Pfosten meiner Tore hütet**⁵⁰³. So ist also derjenige glücklich, der Glück hatte die Fünf zu vereinen und zu vervollkommen. So hat er das Gute und die Zufriedenheit in Einklang gebracht und dabei zweifellos die Weisheit gefunden. Und darüber sagt er **Glücklich ist ein Mensch, der Weisheit gefunden hat und ein Mensch, der Einsicht erlangt**⁵⁰⁴. Das Vorwort ist vollendet.

³²⁸ ED: Mishlei 12,1.

³²⁹ ED: Mishlei 15,32.

³³⁰ ED: Mishlei 13,20, es folgt 'וג'.

³³¹ ED: Mishlei 15,12.

³³² ED: Mishlei 24,27, der Spruch fährt fort (...) und bestelle dein Feld, danach erst baue dir dein Haus.

³³³ ED: Mishlei 24,27, der Spruch fährt fort (...) und bestelle dein Feld, danach erst baue dir dein Haus.

³³⁴ ED: es folgt **אלחכמה**, מן **אלחכמה**, מן **אלחכמה**.

³³⁵ ED: Mishlei 8,34.

³³⁶ ED: **وفق**, **وفق**.

³³⁷ ED: **الرضا**, **الرضا**.

³³⁸ ED: Mishlei 3,13.

³³⁹ ED: beide Worte nicht vorhanden.

⁴⁹⁷ Sprüche 17,16 (°).

⁴⁹⁸ Sprüche 12,1, Teilvers; [sittliche] (°).

⁴⁹⁹ Sprüche 15,32, Teilvers; [sittliche] (°).

⁵⁰⁰ Sprüche 13,20, Teilvers.

⁵⁰¹ Sprüche 15,12, Teilvers.

⁵⁰² Sprüche 24,27, Teilvers.

⁵⁰³ Sprüche 8,34.

⁵⁰⁴ Sprüche 3,13 (°).

ANHANG II – TRANSLITERATION DES *KITĀB ṬALAB AL-ḤIKMA*

Dieser Teil des Buches ist die Grundlage für eine Edition mit Übersetzung im Paralleltext Arabisch – Deutsch oder Arabisch – Englisch. Der transliterierte Text dient ebenso dem interdisziplinären Ansatz der vorliegenden Studie zwischen den Disziplinen der Islamwissenschaft, der Arabischen Philosophie und der Judaistik.

Anhang II

كتاب طلب الحكمة

Kitāb Ṭalab al-ḥikma

Tafsīr wa-šarḥ Sefer Mišlei

*

Die Suche der Weisheit

Übersetzung und Kommentar der Sprüche Salomons

*

von

Saʿadyah Gaon

*

Transliteration

Judeo-Arabisch - Arabisch

Almuth Lahmann

Inhalt

الصدر.....	359
I.	367
1	367
2	374
3	378
4	383
5	387
6	390
7	396
8	400
9	404
II.	407
10	407
11	414
12	418
13	422
14	426
15	430
16	435
17	441
18	445
19	451
20	457
21	464
22	470
23	475
24	481
III.	488
25	488

26	496
27	502
28	508
29	514
30	520
31	530

الصدر¹

صدر² معبر³ أو⁴ لا⁵ بان⁵ قال: تبارك⁶ الله⁷ إسرانيل, الفرد على الحقيقة, (و) الواحد⁸, القديم على⁹ معني الأولية¹⁰, الذي حكمته¹¹ هو انه عالم بالكل, ومعني قدرته هو¹² انه قادر على كل شيء, المرید بنا الخير والسعادة¹³, ورأسهما ومفتاحهما¹⁴ المعرفة. اما بعد¹⁵, فان الناطقين انما فضلو على ساير¹⁶ الحيوان بمعني النطق الذي لهم الذي هو العلم¹⁷, كما ان جميع الحيوان انما شرف¹⁸ على سار الناميين بمعني الحيوانية الذي فيه¹⁹, وكما ان كل نامي²⁰ انما فضل على غيره من الاجسام²¹ بالنمو الذي هو له. وهذا قول مع ما هو حاضر للشاهد تنطق به الكتب المقدسة, اذ يقول النبي **ملفנו מבהמות הארץ ומעוף השמים יחכמו²³**, عبارة ذلك انه معلمنا خاصه أفضل من البهائم وأفضل من الطائر يحكمنا. 9 ولما كان الانسان مشارك للبهائم في طبع الحيوانية واخلقهما, ثم هو أشرف منها بالعلم والتميز الذي فيه, وجب ان يكون الحد الفاصل من حدوده متبرا للاندنا منها, أعني ان يكون العقل متبر للطبع, اذ العقل هو الأشرف والطبع هو الاوضع. فاذا الانسان اعدل وحكم عقله على طبعه ظهر²⁴ شرف انسانيته. وان هو جار وحكم طبعه على عقله²⁵ صار فعله كالبهائم. وهذه القضية مع وضوح صحتها في الشاهد فان الله جل وعز يقول فيها في كتبه²⁶ **אשכילך ואורך בדרך²⁷ זו תלך, אל תהיו כסוס כפרד²⁸ אין הבין**. وعبارة الايتان (2)²⁹ انما³⁰ اعقلك³¹ وادلك³² على طريق³³ التي³⁴ تسلك فيه واشير عليك بعنایتي, فلا تكون³⁵ كالبهائم التي لا فهم لها تحتاج الي لحم وارسان تلجم بها لل³⁶ تقرب اليك باذي. والمشعور به عند جميع الناس أو³⁷ لا من امورهم, هو ما كان من فنون الطبع اذ هو أقدم بالبنية والترتيب, فاذا هم شعرو بشي من ذلك فينبغي لهم ان³⁷ لا³⁸ يطالعوا³⁹ به عملا⁴⁰ ولا يباشرو به فعلا⁴¹ حتى يعرضوه على العقل, فان قضي العقل بفعله فعلوه, وان قضا بتركه تركوه, وفي هذا يقول الكتاب **בדרך חכמה הוריתך הדרכתך במעגלי יושר⁴²**. ثم ان

¹Das Wort *aṣ-ṣadr* (Vorwort) steht in der Edition nicht am Anfang, sondern zu Schluss des Vorwortes. Die Transliteration des Vorwortes des *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* (Die Suche der Weisheit), die Übersetzung und der Kommentar des biblischen Buches *Mišlei* von Sa'adyah Gaon (882-940). Als Vorlage des edierten Textes diente die Edition von: Qāfiḥ, Dawid Yosef (1975-76): *Mišlê: 'im Tirgūm ū-Pērūš Ha-Gā'ōn Rabbēnū Sa'adyāh Ben Jōsef Fajjūmī [Kitāb Ṭalab al-ḥikma]: We-Ḥēleq Had-Diqdūq Le-MaHaRiṣ. [Jerūšāljim]: Ha-wa'ad le-hōšā'at sifrē RāSaG, (nachfolgend EQ); im Vergleich zu der Edition von Joseph Derenbourg und Hartwig Derenbourg (1893) Kitāb Ṭalab al-hikma Oeuvres Complètes. [Nachdr.] Vol. Bd 2. Hildesheim: Olms, (nachfolgend ED); Die Transliteration erfolgt literal, d.h. beispielsweise wird *Ḥamza* nicht für *yud* oder *waw* übertagen. Ebenfalls wurden grammatikalische Unklarheiten der EQ nicht verändert. Hingegen gesetzt wurden die fehlenden diakritischen Zeichen, die im Judeo-Arabischen die arabischen Buchstaben *Ṭā', Gīm, Ḥā', Dāl, Dād, Zā'* wiedergeben und dementsprechend transkribiert, wenn ihr Fehlen auf den Druck zurückzuführen ist, beispielsweise wurde *idā* anstatt *idā* oder *ḥāṭir* anstatt *kāṭir* transliteriert; Der Text beginnt auf Seite 8 der EQ.*

²ED: صدر; صدر.

³ED: [ال-عبرة]; [אל-עברה].

⁴ED: nicht vorhanden.

⁵ED: בانه; באנה.

⁶ED: تبارك; [תבארך].

⁷ED: אלה; אלה.

⁸ED: [الواحد]; [אלו אחד]; [אין].

⁹ED: علي; עלי.

¹⁰ED: الوحدة; אלוחדה.

¹¹ED: علمه; עלמה.

¹²ED: [هو]; [הו].

¹³ED: [والفضل]; [ואלפזל].

¹⁴ED: مفتحتهما; מפתחתה.

¹⁵*ammā ba'du fa: ferner (ist zu sagen)*, Quelle: Fischer, Woldietrich (2006), S 336.

¹⁶ED: فضلو على [س]اير; פצלו על [ש]איר.

¹⁷ED: [دون جميع حيوان العالم]; [דון ג'מיע חיוואן אלעא]לם.

¹⁸ED: فضل [علي]; פצל [עלי].

¹⁹ED: التي لهم وكما; אלתی להם וכמה.

²⁰ED: نام; נאם.

²¹ED: علي ساير موجودات العالم; עלי שאיר מוג'ודאת אלעאלם.

²²ED: danach folgt eine Lakune (kursiv).

²³EQ: Ijob 35,11.

²⁴ED: erstes Wort nach Lakune.

²⁵ED: فقم عقله بطبعه, פקמע עקלה בטבעה.

²⁶ED: كتابه, כתאבה.

²⁷ED: Zitatende, gefolgt von 'וג'.

²⁸ED: Tehilim 32, 8-9, Zitatende, gefolgt von 'וג'.

²⁹Zahl in Rundklammer entspricht Seitenzahl ED.

³⁰ED: אני, אני.

³¹ED: اعلمك, אעלמך.

³²ED: Šadda auf ד, ד.

³³ED: zuvor א, א.

³⁴ED: nicht vorhanden.

³⁵ED: תכן, תכן.

³⁶ED: ليله, לילה.

³⁷ED: Nicht vorhanden.

³⁸ED: אלא, אלא.

³⁹ED: يطالعو, יטאלעו.

⁴⁰ED: فعلا, פעלא.

⁴¹ED: عملا, עמלא.

⁴²ED: Mishlei 4,11.

العقل إذا حكم بفعل ما وكان الطبع يكره ذلك الفعل ويأباه، فقد يجب⁴³ ان يفعل ولا يلتفت الى كره الطبع⁴⁴. وكذلك إذا نهي العقل عن فعل ما وكان الطبع يميل الى ذلك الفعل وينشط اليه فقد يجب⁴⁵ ان يترك ولا يلتفت الى محبة الطبع له، على ما هو معلوم من الحاكم العدل الذي انما يقصد الى ما وافق الحق وان سا الخصوم، ويدفع ما اباه الحق ولو [10] سر الخصوم، وقد قال في مثل ذلك **אז תבין צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב**⁴⁶. وينبغي ان يسر الانسان بما ارتضاه العقل وعلى ان الطبع يكرهه، ويبعد عما اباه العقل وان كان الطبع يانس به، وفي ذلك يقول **שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפעלי און**⁴⁷. والاصل الموضوع كالمقطب لهذه المعاني التي تدور عليه، هو ان الطبع ينشط الى كل لذه عاجله ولا يبالي بان تكون عاقبتها ضاره. والعقل ينفر من سرور عاجل إذا علم بانه يجلب الما اجلا. وكذلك الطبع ينفر من الم عاجل وعلى ان راحة وسرورا يتبعانه. والعقل يري استعجال تعب والم إذا صح له ان خير⁴⁸ ومصلحه يتلوانه. وانواع هاتين المقدمتين لا تحصا، غير أنني اذكر من كل ضرب منها بعضا.⁴⁹

ونقول، ان جميع ما ينفر عنه الطبع فهو ما أتعبه والمه عاجلا، لان (3) في اخلاقه ضربا يقال له الكسل. وجميع ما يميل اليه وينشط فهو ما سره ولذذه بسرعه، لان في اخلاقه ضربا يقال له الشهوة. فلذلك احتاج الانسان الى تدبير حكيم⁵⁰ يكشف له عاقبة ما سر الطبع وساء العقل، واخرة ما ضر الطبع ونفع العقل فيصبر على التعب والعناية بما عاقبته صالحه كقوله⁵¹ **כי אם יש אחרית**⁵². وينزجر عما **דעתה אליה** الشهوة لسوء عاقبته كقوله⁵³ **יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות**⁵⁴. ولما كان هذا التدبير لو ترك الناس على حال الاختيار للوقوف عليه، لا يمكن ان يصرف بهم الطبع عنه، اوجب الحكيم جل وعز⁵⁵ ان يرسم فيه كتابا على لسان الحكيم سليمان ابن داود **ע"ס**⁵⁶ يكشف فيه عواقب الامور التي [11] يضجر منها الطبع، وينشر حمدها وعزها وشرفها حتى ينشط اليها الانسان⁵⁷ إذا قاوم ذلك جز⁵⁸ الكسل الذي فيه، ويظهر او اخر الامور التي يانس اليها الطبع ويبسط مرها وشرفها⁵⁹ واقتها حتى ينفر الانسان عنها إذا قاوم ذلك جز⁶⁰ من⁶¹ الشهوة التي فيه. ومن شروح الامرين جميعا. اما دواعية⁶² الاولى، فان الطبع يكسل عن العناية بامور الدنيا التي تلزم الضرورة اليها، وهو القوت اعني الطعام، والستر اعني اللباس، والكنّ اعني المنزل. فاذا قصد الانسان نحو التعب في التكسب والتعيش انتصب الطبع امامه ليمانعه عن ذلك خوفا مما يلحقه بسرعه من الكد والاجتهاد⁶³، حتى يقبل العقل عليه فيذكره⁶⁴ عاقبه ذلك، انها توصل من جوع الى شبع⁶⁵، ومن عري الى وقا⁶⁶، ومن حر وبرد الى ظلال⁶⁷، لان العقل يعلم بذلك والطبع لا يعلم به، فاذا نبهه العقل على ذلك انساق معه طايعا، وقهر طبعه الذي من شأنه الكسل، وفي ذلك يقول الكتاب **לא יחרר רמיה צידו והון אדם יקר חרוץ**⁶⁸، وعبارة⁶⁹ ذلك⁷⁰ ان الملول لا يصادف زاده ومال المر⁷¹ العزيز هو النشاط. وكذلك الطبع⁷² ايضا⁷³ يكسل بالعناية⁷⁴ بالامور الدنيائية التي هي معرفة الفرائض العقلية والسمعية، اعني بالعقلية، الامر (4) بجميع ما هو عند العقل مستحسن، كالصدق والعدل والانصاف والاحسان وما اشبه ذلك، والنهي عن جميع ما هو عند العقل مستقبح كالكذب والفسق والشرق وما شاكل ذلك. واعني بالسمعية، الشرائع التي غا⁷⁵ بها خبر الرسول **ע"ס**⁷⁶ من طهاره وقربان وسبت وعيد وما جري مجري ذلك. فاذا راس الانسان العناية بالوقوف [12] عليها وجد الطبع يقعه عنها لاستنقاله ما يواقعه من كثرة التفكير

⁴³ ED: וג'ב: وجب.

⁴⁴ ED: es folgt له.

⁴⁵ ED: וג'ב: وجب.

⁴⁶ ED: Mishlei 2,9.

⁴⁷ ED: Mishlei 21,15.

⁴⁸ ED: خيرا، ב'ירא.

⁴⁹ ED und EQ gleicher Absatz.

⁵⁰ ED: nicht vorhanden.

⁵¹ ED: כמה קאל، كما قال.

⁵² ED: Zitat um drei Wörter länger: ותקוהך לא תכרת: Mishlei 23,18.

⁵³ ED: כמה קאל، كما قال.

⁵⁴ ED: Mishlei 14,12.

⁵⁵ ED: umgekehrt עז وجل، عز وجل.

⁵⁶ ED: عليه السلام، עליה אלסלאם.

⁵⁷ ED: umgekehrt אליה، אלסלאם אליה.

⁵⁸ ED: الجز، אלג'ז.

⁵⁹ ED: umgekehrt ומהא، שרהא ומהא.

⁶⁰ ED: الجز، אלג'ז.

⁶¹ ED: nicht vorhanden.

⁶² ED: الداعية، אלדאعية.

⁶³ ED: والجهد، ואלג'האד.

⁶⁴ ED: ohne Šadda.

⁶⁵ ED: من جوع، מן ג'וע steht vor الي شبع، אלי شبع.

⁶⁶ ED: من عري، מן ע'רי steht vor الي وقا، אלי وقا.

⁶⁷ ED: من، מן حر statt والي ظلال من حراره، ואלی ט'לאל מן حراره.

⁶⁸ ED: Mishlei 12,27.

⁶⁹ ED: وعبارته، ועבארته.

⁷⁰ ED: nicht vorhanden.

⁷¹ ED: الانسان، אלانسאן.

⁷² ED: nicht vorhanden.

⁷³ ED: nicht vorhanden.

⁷⁴ ED: عن العناية، ע'ן אלענאיה.

⁷⁵ ED: جا، ג'א.

⁷⁶ ED: عليه، עליה אלסלאם.

والسهر في⁷⁷ الليل والكد في النهار في قراء الكتب والتحف في نكتها ومسايلة العلماء والتردد⁷⁸ في ما عني به لل⁷⁹ يندرس, فيهرب الطبع من هذا اشد⁸⁰ هرب, لأنه لا يعلم ما في ذلك من النفع, لكن العقل يعلم ذلك من حال جلالة اهل الحكمة في حال كمال المراد لهم, كما قال שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך⁸¹. ومن⁸² الاخره اعلي مرتبه وأصلح⁸³ حال عند الخالق عز وجل كقوله⁸⁴ כן דעה חכמה לנפשך אם מצאת ויש אחרית ותקותך לא תכרת⁸⁵, وعبارته كذلك اعلم الحكمة فأنها لنفسك فاذا وجدتها وجدت العاقبة ورجاك لا ينقطع. فعند تنبيه العقل للإنسان على ذلك يدافعه⁸⁶ الطبع ويوهضه⁸⁷ حتى لا يطلب الحكمة.⁸⁸

والداعية الثانية فان الطبع يميل الي التعدي والغصب والسرقة والخيانة وما نحي هذا النحو, والسبب في هذا هو انه يحس من نفسه بحاجه الى غذا ومول⁸⁹, ومع ذلك يكسل عن طلبها من جهتها فيسبب ذلك الجور والتعدي. فاذا كاد الانسان ان يميل مع الطبع الى شيء من ذلك ايقظه⁹⁰ العقل لينبهه على عاقبة ذلك انها افه وشقا وهتك ستر في الدنيا, والعذاب الاليم وسو المصير في الاخره, وفيه يقول **ערב לאיש לחם שקר ואחר ימלא פיהו חצץ**⁹¹, وشرحه يلذ للمر الطعام الحرام وبعد ذلك يمتلي فيه حصما. ويميل الطبع ايضا الي التلقيح بالغشيان والنكاح وما كان من هذه الابواب, والسبب في هذا هي الشهوة المركبة فيه لإقامة الصورة, ومعه مع ذلك قلة صبر, (5) فاذا لم [13] ينالها⁹² من وجهها طلبها كيف ما كان, فيسبب له ذلك اصراف شهوته كيف ما امكنه. فاذا الانسان خاف⁹³ غلبة طبعه عليه في شيء من ذلك فرجع الى العقل, وجده ينبهه على عاقبة تلك اللذة انها وان كأنه⁹⁴ لها حلاوة سريعة فان لها مرارة آجلة. وفي ذلك يقول الكتاب **כי נפת תטפנה שפתי זרה וחלק משמן חכה, ואחריתה מרה כלענה חדה כחרב פיות**⁹⁵, وتفسيرهما, ان **שפתי** الأجنبية تقطر شهدا وحكها الين من الدهن,⁹⁶ وعاقبتها مره كالعقم وهي⁹⁷ حاده⁹⁸ كسيف ذو⁹⁹ فمين. فعند هذا التيقظ يختار الانسان ترك اللذة العاجلة لما فيها من الضرر¹⁰⁰ الاجل¹⁰¹ ويرتدع عن ارتكاب شهوته. ثم ان العامة لما كان علم الحواس¹⁰² عندهم أقرب وأسهل من علم العقل, اذ الته معهم بالبنية, احتاجوا الي امثال تضرب لهم حتى تتسوي عندهم واجبات العقل مثل واجبات الحس. وشرح ذلك, ان الحاسة إذا شاهدة¹⁰³ نارا هرب منها الحيوان لخوفه من الاحتراق, وكذلك إذا سمعت صوتا مرعبا نفرت عنه بالطبع, لان هذه الأشياء ملاقيه لها¹⁰⁴, فلهذه العلة إذا راي العقل امرا مهلكا او سمع بشي مضر وكشف ذلك الي الطبع فراه انه لم¹⁰⁵ يركن اليه ولم¹⁰⁶ يقبله منه, خاطبه من حيث يشعر ويقول¹⁰⁷ له, ويحك ان هذا¹⁰⁸ الذي ا قوله لك هو مثل النار التي¹⁰⁹ قد رايتك تهرب عنها, ومثل الما العميق الذي من شانك ان تحذره. فهذا منفع الامثال, تقرب ما يحكم به العقل الي الطبع وتقول له ان مثله مثل ما تحسه. ولذلك الغالب علي لقب هذا¹¹⁰ الكتاب بانه كتاب الامثال لما فيه من هذه الفنون, اذ يمثل الغضب¹¹¹ الذي ظهرت افته للعقل بالقتل¹¹² الذي ظهرت افته للطبع, كقوله¹¹³ **כן ארחות כל בצע [14] בצע את נפש בעליו יקח**¹¹⁴. ويمثل الفسق الذي قد وقف العقل علي تهلكته بالوقوع في البير الذي هو هلاك ظاهر للحس, كقوله¹¹⁵ **כי שוחה**

⁷⁷ ED: بالليل, באליל.

⁷⁸ ED: التردد, אלתרדאד.

⁷⁹ ED: ليلا, לילא.

⁸⁰ ED: Šadda.

⁸¹ ED: Mishlei 19,20.

⁸² ED: وفي, ופי.

⁸³ ED: اسعد, אסעד.

⁸⁴ ED: كما قال, כמא קאל.

⁸⁵ ED: Mishlei 24,14.

⁸⁶ ED: يدافع, ידאפע.

⁸⁷ ED: ويكظمه ويحثه, ויכظم ויחז'ה. EQ: wahrscheinlich Lesefehler statt ויחז'ה, für ינהז'ה, ינהז'ה.

⁸⁸ ED und EQ: Absatz.

⁸⁹ ED: ومون, ומון.

⁹⁰ ED: يقظه, יקט'ה.

⁹¹ ED: Mishlei 20,17.

⁹² ED: ينلها, ינלה.

⁹³ ED: خاف الانسان, כ'אף אלانسאן umgekehrt.

⁹⁴ ED: كانت, כאנת.

⁹⁵ ED: Mishlei 5, 3-4.

⁹⁶ Ähnlichkeit zum Psalm 54,18, 1.

⁹⁷ ED: nicht vorhanden.

⁹⁸ ED: Šadda auf ד, ד.

⁹⁹ ED: ذي, ד'י.

¹⁰⁰ ED: الضر, אצ'ר.

¹⁰¹ ED: Satzende, ohne folgenden Satzteil; Absatz.

¹⁰² ED: Šadda auf ס, ס.

¹⁰³ ED: شاهدة, שאהדת.

¹⁰⁴ ED: لهذا, להד'א.

¹⁰⁵ ED: لا, לא.

¹⁰⁶ ED: ولا, ולא.

¹⁰⁷ ED: فقال, פקאל.

¹⁰⁸ ED: القول, אלקול.

¹⁰⁹ ED: الذي, אلد'י.

¹¹⁰ EQ: هذا, הדא.

¹¹¹ ED: الغضب, אלגצב.

¹¹² ED: يذهب النفس, בד'האב אלنפס.

¹¹³ ED: يقوله, בקולה.

¹¹⁴ ED: Mishlei 1,19.

¹¹⁵ ED: يقوله, בקולה.

עמוקה זונה ובאר צרה נכריה¹¹⁶. וימנע מן למ¹¹⁷ יטפח יחבס ראייה הדי תיבין (6) לעלל חטא¹¹⁸ קפריה¹¹⁹ לא סור להא התי התיקה
 זאחר לחס, קפול¹²⁰ עיר פרוצה אין חומה איש אשר אין מעצור לרוחו¹²¹. ואנא אקדמ הנהא טרפא מן כל פן ליכונ אסלא מוסו עא
 פי סדר הכתאב וסאשרח מא שאכל כל ואחד מן הדי פנון ענד האסטיטאן פי שרחה. פאקול הנהא, ועואמ האסא איהא דינן יסטיקלונ
 הענאיה באלחמה לסעובתהא עלי הטבע אז למ יקפ עלי נפעהא, וינעקפון עלי כעמ האזב ואלפזיה לאן טבעהא קד וקפ עלי מנפו עמה¹²²,
 אהאגוא¹²³ אלי אנ יסאוי להמ החימ ביןמהא ויקול, אנ הדי האמר הדי יאמר¹²⁴ בה העל לה נפע קד¹²⁵ חפי ענק כנפע מא¹²⁶ זפיר¹²⁷ לך,
 בקולה יש זהב ורב פנינים וכלי יקר שפתי דעת¹²⁸, בל החמה אגל¹²⁹ מן דלכ אכע לקולה יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא
 ישוו בה¹³⁰. ואעל אסעדל אלל אנ כעמ האמר הדי יאבה¹³¹ אליהא הטבע לא יחפא¹³² שני מנהא עלי העל. ואמא כעמ מא עלמ בה העל פאנה לא¹³³
 יזפיר לטבע, פענד דלכ יכונ העל הו המסדק אז ענדה עולמ לא ישער בהא הטבע, ולא יכור לטבע אנ ירוע העל בשי או יתעדדה בה יזעמ
 אנה חפי מן¹³⁴ העל, אז כאן מא מן שני אנכשף לטבע הא והו מכשופ לעל מלה, פאפח הדי קול וסעמלה. פאזא אנט אקסט מא עלמ בה
 העל אלי מא [15] חסה הטבע וכדט ללאול פזיילה עלי האני כפזל הנור עלי הזלמ, אז כאן הדי יעלמ מא ענד הדי והדי לא יעלמ מא ענד
 הדי, ופיה¹³⁵ יקול החימ וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך¹³⁶. פאז קד תיבין סדק העל פי
 מא¹³⁷ יזעמ אנה תפרד בעלמ מא דונ הטבע, וכזב הטבע אנ הו זעמ אנה קד תפרד בעלמ¹³⁸ מא¹³⁹ דונ העל, כאן מא ינכרה הטבע עלי העל מן
 אמור יינדיהא פיטעב פיהא ירגו עאקבתהא אנכא אטא. ואנא מלל דלכ כמנ למ ישאחד ולדא רבי¹⁴⁰, פהו¹⁴¹ ינכר (7) עלי מריי ולד ויקול מא
 רגה פי דלכ, ומריי נפסה פהו עאלמ במא יפעל¹⁴². או כמנ למ ירי¹⁴³ זר עא, ינכר עלי באזר החנטה ויקול זייעהא, וזארג נפסה למ יעמל
 מא עמל הא בכמה. ובעס הדי יכונ מא ידעי הטבע העל אלי האלדאז בפעל לה עאקבה סו כאלדעי אלי שרב¹⁴⁴ עסל פיה סמ, פלה חלוה
 סריעה ואמאנה מעקבה¹⁴⁵, ואאלל פי הדי האמר כעמא¹⁴⁶ קול אלל פי התורה לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריהם¹⁴⁷. וקד יעטיר
 עואמ האסא איהא בעזמהא במסיבה¹⁴⁸ בעז, ולדלכ כתב לנא רבנא תבארכ¹⁴⁹ וטעאלי פי כתאבה המנזל אכארא נאס¹⁵⁰ מחמודין לנרגב מלהמ
 פי אלסאח, ואכארא קומ מזמומין לנחזר מא פעלוה מן אלסאח¹⁵¹. תמ מא כאן ענדה¹⁵² אסהל מן אנ ירסמ פי מלהא אפעל קומ אטי בה סלימאן
 ע"ס¹⁵³ פי הדי הכתאב בקול חמה, וזע¹⁵⁴ לה אפעלא מוכוד מלהא, הו מא קאל פי הכסלאן אני שאהדט אמורה טאול אלי התנאקס¹⁵⁵ מן
 חאל אלי אחרי חתי זרב מאוא והלכ פאעטירט בה, אז קאל על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב, והנה עלה כלו
 קמשונים וגו', ואחזה אנכי אשית לבי [16] וגו'¹⁵⁶. וכדלכ פי הזאן¹⁵⁷ אנה¹⁵⁸ זכר אנה שאהדה¹⁵⁹ לאהיא מחדו עא חתי נשב הסהמ פי
 מקטל מן כסמה, אז קאל הסטנו ברוב¹⁶⁰ לקחה וגו', הולך אחריה פתאם וגו', עד יפלח חץ כבדו וגו'¹⁶¹. וכמא וספ החימ באנה

¹¹⁶ ED: Mishlei 23,27.

¹¹⁷ ED: לא, .

¹¹⁸ ED: خطاوه, כ'טאווה.

¹¹⁹ ED: בקריה, בקריה.

¹²⁰ ED: בקולה, בקולה.

¹²¹ ED: Mishlei 25, 28.

¹²² ED: zuvor (נפעא). (נפעא).

¹²³ ED: א, א, ohne.

¹²⁴ ED: אמר, אמר.

¹²⁵ ED: nicht vorhanden.

¹²⁶ ED: es folgt, הו, הו.

¹²⁷ ED: זאחר, ט'אהר.

¹²⁸ ED: Mishlei 20,15.

¹²⁹ ED: אנפע לך, אנפע לך.

¹³⁰ ED: Mishlei 3,15.

¹³¹ ED: ובה, ובה.

¹³² ED: למ יחפ, לם יכ'ף.

¹³³ ED: לים, לים.

¹³⁴ ED: ען, ען.

¹³⁵ ED: ופי דלך, ופי דלך.

¹³⁶ ED: Kohelet 2,13.

¹³⁷ ED: פימא, פימא.

¹³⁸ ED: בה מן אלעלום, בה מן אלעלום.

¹³⁹ ED: nicht vorhanden.

¹⁴⁰ ED: mit Šadda.

¹⁴¹ ED: nicht vorhanden.

¹⁴² ED: יעמל, יעמל.

¹⁴³ ED: יר, יר.

¹⁴⁴ ED: אכל, אכל.

¹⁴⁵ ED: מע, מע, קבה.

¹⁴⁶ ED: אכע, אכע, מע.

¹⁴⁷ ED: Devarim 32,29.

¹⁴⁸ ED: במצאית, במצאית.

¹⁴⁹ ED: תברך, תברך.

¹⁵⁰ ED: קום, קום.

¹⁵¹ ED: indeterminiert.

¹⁵² ED: אנה, אנה, gefolgt von.

¹⁵³ ED: ען אללה, gefolgt von, ען אללה, עליה אללה, עליה אללה.

¹⁵⁴ ED: תצע, תצע, תצע.

¹⁵⁵ ED: הנפש, הנפש.

¹⁵⁶ ED: Mishlei 24,30-32.

¹⁵⁷ ED: י, י, endet mit.

¹⁵⁸ ED: nicht vorhanden.

¹⁵⁹ ED: קד, קד, vorher.

¹⁶⁰ ED: ohne.

¹⁶¹ ED: Mishlei 7,21-23.

יخلص بلدا من يد ملك عظيم مرید¹⁶² אהלאכה¹⁶³ בלطفه وفهمه, כפולה¹⁶⁴ עיר קטנה ואנשים בה מעט וגו', ומצא בה איש מסכן וחכם וגו'¹⁶⁵. فان هذه الاحاديث التي تضربها الحكمه بالامثال¹⁶⁶ مما تجعل الانسان لها كالمشاهد وتستصلحه للطاعة استصلاحا تاما.¹⁶⁷

وكمال العلم بفنون اربعة. الاول القبول, ثم الحفظ, ثم الخاطر, ثم التمييز. وهذان القسمان الاخران يخدمان¹⁶⁸ قسمي¹⁶⁹ المعرفة الذين هما التلقين والاستنباط. فاما التلقين فهو ان يتعلم الانسان مبادي العلوم واصولها ممن تقدمه فيها وسبقه (8) اليها, وفيه يامر في هذا السفر ويقول سمع بني موسر ابيך¹⁷⁰, הט אזנך ושמע דברי חכמים¹⁷¹. واما الاستنباط¹⁷² فهو ان يفرغ المتعلم مما قد تعلمه¹⁷³ من معلمه ابوابا اخري¹⁷⁴ ما لم يفصح له بها معلمه¹⁷⁵, وفيه يقول قدماينا¹⁷⁶ ז"ל¹⁷⁷ מבין דבר מתוך דבר. وذلك ان العلما لا يضعون في كتبهم المعاني الشخصية المجردة التي لم يبق¹⁷⁸ تحتها معان اخر, بل انما يضعون في كتبهم الاصول التي اذا وقف الانسان¹⁷⁹ المتعلم عليها¹⁸⁰ وجد تحتها وفي طيها¹⁸¹ فنونا اخر كثيره, فلذلك احتيج الي الاستنباط, وفيه يقول سليمان في هذا الكتاب¹⁸² אם תבקשנה כנסך¹⁸³, אז תבין¹⁸⁴ יראת ה'. وهذان القسمان اعني علم التعلم¹⁸⁵ والاستنباط¹⁸⁶ محتاجان الي هذه الاربعة فنون المقدم ذكرها, اعني قوة القبول والحفظ وال خاطر والتمييز, وشرح هذه الاربعة¹⁸⁷ علي ما اصف. اما قوة القبول فهي التي بها يقبل الانسان [17] ما يتعلمه, وهي المسماة بالعبرانية¹⁸⁸ שמיעה ולמידה כפולה¹⁸⁹ למען ישמעו ולמען ילמדו¹⁹⁰ فهو¹⁹¹ في اول¹⁹² جز منها وفي كل جز ثاں تسمى שמיעה, فاذا تم التعليم¹⁹³ سميت למידה. وقوة الحفظ هي التي بها يحفظ الانسان ما¹⁹⁴ تقدم¹⁹⁵ تعلمه من وقت الي اخر من الزمان, وهي تسمى שמירה, وفيها يقول كثيرا في التوریه¹⁹⁶ ושמרתם وفي هذا السفر يقول¹⁹⁷ שמרם בתוך לבבך¹⁹⁸ קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך¹⁹⁹. وقوة الخاطر هي التي تجول اذا احتاجت الوقوف علي امر, فتقسم ذلك التدبير ان كان لحادته اقسامًا, وتفنن ذلك التفسير ان كان المراد عبارة كلام فنونا, حتي لا يبقا فن ولا ضرب مما يحتمله ذلك الامر الا واحظرته, وهذه تسمى بالعبرانية מזמה, اذ يقول فيها מזמה תשמר עליך²⁰⁰. وتسمى ايضا מזמות حسب كثرة ما يحضره الخاطر كما يقول לשמור מזמות²⁰¹. وقوة التمييز هي²⁰² עاقبة قوة²⁰³ الخاطر, لانها انما تميز تلك الفنون والضروب التي احضرتها قوة الخاطر, فتفسد²⁰⁴ (9) ما كان منها فاسدا, وتصلح ما كان منها صالحا ان كان التفكير لمشوره, وكذلك تحيل ما²⁰⁵ كان منها محالا وتجزئ ما كان منها جايذا²⁰⁶ ان كان التفكير²⁰⁷ في خبر, وكذلك تحقق ما كان منها حقا وتبطل ما كان منها باطلا ان كان التفكير²⁰⁸ في معتقد, كثر المحققون والمصلحون ام قلو, وكذلك المبطلون والمفسدون²⁰⁹, وهذه القصه

¹⁶² ED: ירید, ירید.

¹⁶³ ED: אהלאכה, אהלאכה.

¹⁶⁴ ED: כמה קאל, כמה קאל.

¹⁶⁵ ED: Kohelet 9,14-15.

¹⁶⁶ ED: כאמאל, כאמאל'אל.

¹⁶⁷ EQ und ED Absatz identisch.

¹⁶⁸ ED: dieser vordere Satzteil ist nicht vorhanden.

¹⁶⁹ ED: وقسمي, וקסמי.

¹⁷⁰ ED: es folgt וגו' Mishlei 1,8.

¹⁷¹ ED: Mishlei 22,17.

¹⁷² ED: האקטנאב, אלאכתסאב.

¹⁷³ ED: die letzten drei Worte nicht vorhanden.

¹⁷⁴ ED: אחר, אחר.

¹⁷⁵ ED: מעלמה בה, מעלמה בה.

¹⁷⁶ ED: קדמונא, קדמונא.

¹⁷⁷ ED: nicht vorhanden.

¹⁷⁸ ED: לא יבא, לא יבא.

¹⁷⁹ ED: nicht vorhanden.

¹⁸⁰ ED: steht nach וקף, וקף.

¹⁸¹ ED: Šadda auf י, י.

¹⁸² ED: السفر, אלספר.

¹⁸³ ED: es folgt וגו'.

¹⁸⁴ Ed: Mishlei 2, 4-5; Zitatende, es folgt וגו'.

¹⁸⁵ ED: العلم المتعلم, אלעלם אלמתעלם.

¹⁸⁶ ED: المستنبط, אלמסתנבט.

¹⁸⁷ ED: العربع, אלערבע.

¹⁸⁸ ED: עבראניה, עבראניה.

¹⁸⁹ ED: כמה יקול, כמה יקול.

¹⁹⁰ ED: Devarim 31,12.

¹⁹¹ ED: פהי, פהי.

¹⁹² ED: כל, כל.

¹⁹³ ED: (Lernen) التعلم, אלתעלם.

¹⁹⁴ ED: (מ) , (מ) , (מ) .

¹⁹⁵ ED: קד, קד.

¹⁹⁶ ED: התורה, אלתורה.

¹⁹⁷ ED: nicht vorhanden.

¹⁹⁸ ED: Mishlei 4,21.

¹⁹⁹ ED: Mishlei 3,3; gemäss Aleppo-Codex ist es Mishlei 3,7.

²⁰⁰ ED: Mishlei 2,11.

²⁰¹ ED: es folgt וגו'.

²⁰² ED: es folgt אבדא, אבדא.

²⁰³ ED: nicht vorhanden.

²⁰⁴ ED: , [פ]תצלח מא כאן מנהא ג'איזא [ו]תפסד,

[פ]תצלח מא כאן מנהא ג'איזא [ו]תפסד
nicht تحيل, תחיל bis ما كان, מא כאן folgender Textteil von vorhanden.

²⁰⁵ ED: von כאן, מא כאן bis, מחאלא.

²⁰⁶ ED: Textteil von תג'יז, תג'יז bis תג'יז, תג'יז nicht جايذا, ג'איזא.

²⁰⁷ ED: تفكر, תפכר.

²⁰⁸ ED: تفكر, תפכר.

²⁰⁹ ED: es folgt eine Lakune.

تسمى بالعبرانية **בינה**, وعلي ان ظاهرها فهم, اذ يقول **חכמת ערום הבין דרכו ואולת כסילים מרמה**²¹⁰, ويقول **בינו בוערים בעם**²¹¹. فاذا قصد طالب الحكمة اياها فليقلق أولا [18] اهلها فيتعلم منهم ما امكنه بالقوه الاولى, ثم يحفظه ويخزنه عنده بقوة الذكر والحفظ التي هي ثانيه علي الجمل, ثم يفرّغ ما اختصره وذكره علي الجمل بالقوتين الاخرتين, وذلك ان يقسم العبارات اقساماً حتي يعلم انه لم يبق قسم تحتلمه العبارة بقوة الخاطر. ثم يميز منها اياها الاولى والحق بالعمل عليه بقوة التمييز. فاذا هو فعل ذلك خرج²¹² العلم صحيحاً. وان قصرت واحدة من هذه الاربعة لم يصح ما يكتسبه من العلم, وبيان ذلك, ان التمييز قد يكون قويا ولا يصح ذلك العلم, وذلك ان يكون الخاطر ضعيفاً فيحضر من الشئ الذي له عشره اقسام سبعة, ولعل الحق يكون في ما خلفه, فيجول الفكر في تلك السبعة الاقسام ليميز الصواب منها فلا يجده, فيتحير. وكذلك اذا كان التمييز ضعيفاً لم تنفع قوة الخاطر وعلى انها قد حاشت الاقسام واحضرتها كمالاً, ما الذي ينفعها والتمييز ليس فيه طاقه ان يفصل صوابها من خطاها حتى ينماز كل واحد منها في حوزة, فكيف ان قصرتا²¹³ جميعاً. وضعف القبول والحفظ اشد من ذلك, اذ هما القوتان المتقدمتين ابداً. نسال الله حراسة الجميع لنا برحمته. وقد صدر الحكيم سليمان بهذه الستة الفنون في صدر هذا السفر كما سنبين ذلك ان شا الله. والعلم باسره وجميع فنونه مبني علي الحواس الخمس, وهي حاسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس وله قوه كقوتها. وتفسير ذلك ان القضية بشي من المعرفة اذا هي طالعت العقل شعر منها بحقيقه كشعوره بالشئ المحسوس, ولذلك تمثل الكتب الامور المعقولة بالامور المحسوسة, اذ مثل الحكمة بما يراه البصر كقول **שלמה ולבי ראה הרבה חכמה ודעת**²¹⁴. وتمثلها ايضا بما تسمعه الاذان كقول **איוב כי אזן מלין תבחן**²¹⁵. وتمثلها ايضا بما تذوقه الاحناك لقوله **וחיך יטעם לאכל**²¹⁶. وتشبهه ايضا بما [19] تشمه الخواشيم²¹⁷ لقول الكتاب عن الحاكم العادل **והריחו ביראת ה'**. وتمثل ايضا التدبير بما تلمسه الايدي لقوله في القاصري **ה' ימששו חשך ולא אור**, اذا كان خطا. وسريرة هذا القول ان البصر فيه قوة الروح الباصر مكنونه, فاذا اتصلت بها المبصرات اثارها فايقن الانسان ان هذا هو الشئ المبصّر بلا شك. وكذلك في السمع قوة سامعه فاذا اتصلت بها المسموعات²¹⁸ اظهرتها²¹⁹ فيشهد²²⁰ الانسان على ذلك الشئ انه هو الشئ المسموع لا غيره, وعلى هذا باقي الحواس. كذلك في العقل قوه عالمه, فاذا طالعته الامور المعقولة ايقنت بها وصح عند الانسان انها هي المعقولة لا محاله²²¹. فعلي هذا المثال كل علم فهو مكنون في العقل, وانما المراد بالتعليم²²² والاستنباط²²³ جميعاً ليظهر ان ذلك بعد الاثارة, فاذا هو انتصب للعقل شهد عليه انه الحق. فلذلك جعل هذا الكتاب ونظرايه²²⁴ لينبهو عن ما²²⁵ في العقل, ويبقظو على ما كان مغفولاً عنه, وفي ذلك يقول **הבין ערמה וכסילים הבינו לב**²²⁶. ووجدنا عند الرصد والاعتبار هذا الكتاب يصم²²⁷ اثني عشر معني جليله من ابواب الحكمة. الباب الاول امر كبير هو قوله **שמע בני מוסר אבך**²²⁸, **כד את ה' מהונך**²²⁹, **ירא את ה' בני ומלך**²³⁰, واشباه ذلك. وبلا²³¹ نه²³² عن الخطا, هو قوله **חדל בני לשמע מוסר לשגות מאמרי דעת**²³³, **ועברته أنته يا ابني**²³⁴ ان تقبل ادبا يسهيك عن اقوال المعرفة, وقال **אל תצא לריב מהר**²³⁵, ثم **אל תתהדר לפני מלך**²³⁶, وامثال²³⁷ ذلك²³⁸. والثاني اخبار [20] بعاقبة الصالح انها لخير, قوله²³⁹ **תוחלת צדיקים שמחה**²⁴⁰, ثم **זכר צדיק לברכה**²⁴¹, وما شاكلهما. وينحاز الي ذلك اخبار بعاقبة الطالح انها شر لقوله²⁴² **לא יכון אדם ברשע**²⁴³, ثم **כי לא תהיה אחרית לרע**²⁴⁴. والثالث

²¹⁰ Mishlei 14,8.

²¹¹ Tehelim 94,8.

²¹² Šadda (°).

²¹³ alif nach šad?

²¹⁴ Kohelet 1,16.

²¹⁵ Ijob 34,3.

²¹⁶ Ijob 34,3.

²¹⁷ ḥayāštim?

²¹⁸ ED: erstes Wort nach Lakune; der ED fehlt also die Abhandlung über die Sinnesorgane und ihre Vermögen.

²¹⁹ فظهر, פט'הר ED.

²²⁰ فشهد, פשהד ED.

²²¹ ED: steht vor אלקוה

²²² ED: התלום, אלתעלום.

²²³ ED: האכנסאב, אלקנסאב.

²²⁴ ED: ונז'ראה, ونظراه.

²²⁵ ED: עמא, عما.

²²⁶ ED: Mishlei 8,5; nach dem Zitat folgt ein Absatz.

²²⁷ ED: يضم, יצ'ם.

²²⁸ ED: vollständiger Vers, Mishlei 1,8: **שמע בני מוסר אבך** **ואל-חשך תורת אמך**.

²²⁹ ED: Mishlei 3,9, es folgt **וג'**.

²³⁰ ED: Mishlei 24,21, es folgt **וג'**.

²³¹ ED: ילאימה, يلايما.

²³² ED: النهي, ألهي.

²³³ ED: Mishlei 19,27.

²³⁴ ED: בני, بني.

²³⁵ ED: Mishlei 25,8.

²³⁶ ED: Mishlei 25,6.

²³⁷ ED: מא אשבה, ما أشبه.

²³⁸ ED: [ד'לך], [ذلك].

²³⁹ ED: vorher **هو**, هو.

²⁴⁰ ED: Mishlei 10,28.

²⁴¹ ED: Mishlei 10,7.

²⁴² ED: vorher [הו], [هو].

²⁴³ ED: Mishlei 12,3, es folgt **וג'**.

²⁴⁴ ED: Mishlei 24,20, es folgt **וג'**.

אقامה שני זאָהר²⁴⁵ לעלל מקאם שני זאָהר²⁴⁶ ללטיע, אַמא ממוּד קקוּלע ען חכמה כי מצאי מצא חיים²⁴⁷, ואמא מזמוּד קקוּלע ענהא וחטאי חמס נפשו²⁴⁸. ורררר חכאיה אַמר (10) וַדּוּה חכִּים וְהוּ מוּדוּד כּזאֵק פּי²⁴⁹ מַא²⁵⁰ בֵּין הָנָס וְהוּ²⁵¹ קוּלע עשיר ברשים ימשול²⁵², וקוּלע חכּם בעיניו איש עשיר²⁵³ פּאן הַזֶּה מן חכִּים לֹא אַמר וְלֹא נִהְי, ואנא הוּ חכאיה הוּדאן, קאֵל טרי מִיָּסִיר עָלֵי הַזֶּה הַשֶּׁפֶּה. וְכֵלֶּק קוּלע לֹא יִחְפּוֹץ כִּסִּיל בְּתוֹבוֹנָה²⁵⁴ שֶׁפֶּט הַמוּדוּד. וְהַחֲמִס קוּל יִבְרַגְה²⁵⁵ מִיֶּרֶג²⁵⁶ הָעָם וּמַעֲנָה חֲסֵץ קִקוּלע²⁵⁷ מִבְּרַךְ רַעְהוּ בְּקוּל גְּדוּל²⁵⁸, וְשִׁרְחֵה כֶּם מן דַּעִי²⁵⁹ לַסֹּחֲבֵה בִּסּוֹט עָל בַּלְגָּדָה פּי דִּלְגֵה וְהִי לֵה עֲנֵדֶה פִּרְיֵה²⁶⁰ מִחְסוּבֵה, יַעֲנִי פּי נִפְשֵׁה, פִּיבְסִיר הַזֶּה וּמִתָּלֶה נִזְטִיר הַפּוֹסִיץ הַמִּכְתּוּב פּי אִוְלֵהָ יֵשׁ, מִתֵּל יֵשׁ מִפְזֵר²⁶¹, יֵשׁ מִתְעַשֵּׂר²⁶². וְהַסֹּדֶס קוּלְהוּ חֲטָם עָלֵי כָל חָל הוּ קוּלע מִכֶּסֶה פִּשְׁעֵמִבְקֵשׁ אַהֲבָה²⁶³, אִדָּא אִיֶּרֶג²⁶⁴ אֵלֵי הַתְּפִסִּיר קִיֵּל לֹא יַעֲטִי הַזֵּנֶב²⁶⁵ אִלָּא טָלֵב מִחְבֵּה, וּמִתֵּלֶה לַחֲכָם לֵב יִקְרָא נִבּוֹן²⁶⁶, לֹא יִקָּל פֹּאֲהֵם²⁶⁷ אִלָּא לַחֲכִים. וְהַסֹּבִיע קוּל יִזְטֵן אִנֶּה²⁶⁸ חֲבֵר וְהוּ אַמר אוֹ נִהְי, הוּ קוּלע תּוֹעֵבֶת מַלְכִּים עֲשׂוֹת רִשְׁע²⁶⁹ כִּי בִצְדָקָה יִכּוֹן כֶּסֶם, ואנא שִׁרְחֵה יִבְגַּב אִן יִכְרֵה הַמְּלוֹךְ עֵמֶל הַזֵּלֶם אִדּוּ הַכְּרִסִּי בַּלְעֵדֶל יִתְבַּת²⁷⁰. וְכֵלֶּק²⁷¹ רַצּוֹן מַלְכִּים שִׁפְטֵי צְדָק²⁷², יִבְגַּב²⁷³ אִן יִרְטֻצוּ²⁷⁴ הַמְּלוֹךְ אִקּוּל הַצִּדִּיק. וְהַתָּמֵן תְּמִיתִיל הַשִּׁי הַגְּלִיל²⁷⁵ בַּמָּה הוּ אֲדִנִּי מִנֶּה, ואנא מַעֲנָה אִן הַזֶּה אִגַּל מן הַזֶּה, הוּ קוּלע מַגְדֵּל עַז שֵׁם ה'²⁷⁶, שִׁרְחֵה אִן אִסֵּם אֱלֹהֵי אִגַּל מן מַגְדֵּל עַז אֵלֵיֶה יַחַצֵּר הַסֹּחֲלֵץ פִּינְצֵר. וְהַתָּסַע אִזְשָׁפָה שִׁי יַקְצֵד אַעֲלָמָא אֵיָה אֵלֵי שִׁי הוּ 21 מִשְׁהוּר עֲנִדָּנָא לַלְתְּסוּיֵה²⁷⁷ בֵּינֵהֶם, הוּ קוּלע שִׁמֵּן וְקִטְרֵת יִשְׁמַח לֵב וְגו'²⁷⁸, וְעִבָּרְתֵּה כֶּם אִן הַדֵּהן וְהַבְּחוּר אוֹכֵד לִפְרַח²⁷⁹ הַלֵּב מן אֲחֵדְהָם כֵּלֶּק מִשּׁוּרָה הַסֹּחֲבֵץ אַחַל מן מִשּׁוּרָה הַנֶּפֶס וְחֵדְהָ. וְהַעֲשֵׂר²⁸⁰ קוּל יִזְטֵן סָמַעֵה אִן לִיֵּס פִּיֶּה אִסְתִּנָּא וּפִיֶּה אִסְתִּנָּא מִנְטוּי²⁸¹ קוּלע הַתְּרַפִּית בְּיוֹם צָרָה וְגו'²⁸², מַעֲנָה אִן אִסְטְרִיחִית פּי יוֹם צִנִּיק צָאק קוֹאֵק. וְכֵלֶּק יִקּוּל²⁸³ לֶךְ מִנְגַּד לַאִישׁ כִּסִּיל וְגו'²⁸⁴, מַעֲנָה אִזְהַב מן חֲדָ הַיָּהֵל וְאִלָּא פִלֵּן תַּעֲלֵם²⁸⁵ שִׁי²⁸⁶ מן אִקּוּל הַמַּעֲרָפֶה. וְהַחֲדָי עֲשֵׂר אֵיִתָּאן יִתּוּהֶם הַקָּאר²⁸⁷ (11) אִנֵּהֶם מִפְּתִרְקָתָן וְהֵם מִתְּסִלְתָּן, קוּלע נַחֲלָה מִבוֹהֶלֶת בְּרַאשׁוֹנָה וְאַחֲרִיתָהּ לֹא תִבוּרֶךְ²⁸⁸, וְהוּ²⁸⁹ מוּסוּל בַּמָּה קִיֵּלֶל אֲבִיו וְאִמּוֹ יִדְעַךְ נִרוּ בַּאֲשׁוֹן חֲשֵׁךְ²⁹⁰, וְתִכּוֹן נַחֲלָתֵה מִדֶּשֶׁשֶׁה לֵה²⁹¹ פּי אִוְלֵהָ וְלֹא בָּאֵרֶךְ²⁹² לֵה פּי אֲחֵרָה²⁹³. וְכֵלֶּק אַחַּח נִפְשֵׁע מִקְרִית עַז²⁹⁴ וּמִדִּינִים כְּבִרִיחַ אַרְמּוֹן, וְכֵלֶּק בְּכָל עֵת אַהֲב הַרַע²⁹⁵ וְאַחַח לַצָּרָה יוֹלֵד, מִתְּסִלֵּה בַּמָּה קִיֵּלֶהָ כֶּם סָפִסֵּר עֲנֵד תּוֹסְטִי הַכְּתָב. וְהַתָּאנִי עֲשֵׂר תַעֲרִיף טָלֵב הַחֲכֵמָה כִּיֶּף יִטְלִיבָהּ, פִּרְד לְהַזֶּה הַבָּאב מִקָּלֵה כִּיֶּרֶה מן דְּבָרֵי אִגּוּר בֵּן יִקָּה²⁹⁶ אֵלֵי אֲחֵר הַקְּסֵה. וְהַזִּי דַּעָה אֵלֵי הַזֶּה הוּ אִנֶּה עֵלֶם מן טָלֵב הַחֲכֵמָה אִנֶּה יַקְצֵד נַחוּהָ בְּנִשְׁטָאֵךְ וְחֵדֶה²⁹⁷ פֹּאֲדָא הוּ חֲרַג אֵלֵיָהּ מִפְּגָאֵה²⁹⁸

²⁴⁵ ED: זָהר, ט'הר.

²⁴⁶ ED: זָהר, ט'הר.

²⁴⁷ ED: Mishlei 8,35, es folgt וגו'.

²⁴⁸ ED: Mishlei 8,36, es folgt וגו'.

²⁴⁹ ED: nicht vorhanden

²⁵⁰ ED: nicht vorhanden.

²⁵¹ ED: הוּ, הוּ.

²⁵² ED: Mishlei 22,7, es folgt וגו'.

²⁵³ ED: Mishlei 28,11.

²⁵⁴ ED: Mishlei 18,2, es folgt וגו'.

²⁵⁵ ED: מִיֶּרֶג, מִכ'רִג'.

²⁵⁶ ED: מִיֶּרֶג, מִכ'רִג'.

²⁵⁷ ED: הוּ קוּלע, הוּ קוּלע.

²⁵⁸ ED: Mishlei 27,14; es folgt בבקר השכם und endet mit וגו'.

²⁵⁹ ED: דַּע, דַּע.

²⁶⁰ ED: פִּרְיָה, פִּרְיָה.

²⁶¹ ED: Mishlei 11,24, es folgt וגו'.

²⁶² ED: Mishlei 13,7, es folgt וגו'.

²⁶³ ED: Mishlei 17,9.

²⁶⁴ ED: אִיֶּרֶג, אִכ'רִג'.

²⁶⁵ ED: הַחֲרֵם, אִלְג'רִם.

²⁶⁶ ED: Mishlei 16,21.

²⁶⁷ ED: פִּהֵם, פִּהֵם.

²⁶⁸ ED: בָּאֵה, בָּאֵה.

²⁶⁹ ED: Mishlei 16,12, Zitatende.

²⁷⁰ ED: steht vor בעדל, בעדל.

²⁷¹ ED: וְכִזִּי, וְכִזִּי.

²⁷² ED: Mishlei 16,13.

²⁷³ ED: וְיִגַּב, וְיִגַּב.

²⁷⁴ ED: יִרְטֻצִי, יִרְטֻצִי.

²⁷⁵ ED: שִׁי ג'לִיל, שִׁי ג'לִיל.

²⁷⁶ ED: Mishlei 18,10, es folgt וגו'.

²⁷⁷ ED: וְהַתְּסוּיָה, וְהַתְּסוּיָה.

²⁷⁸ ED: Mishlei 27,9.

²⁷⁹ ED: לִפְרִיחָה, לִפְרִיחָה.

²⁸⁰ ED: הַעֲשֵׂר, אִלְעָאֲשֵׁר.

²⁸¹ ED: מִנְטוּ, מִנְטוּ.

²⁸² ED: Mishlei 24,10.

²⁸³ ED: קוּלע, קוּלע.

²⁸⁴ ED: Mishlei 14,7.

²⁸⁵ ED: תַּעֲרֵף, תַּעֲרֵף.

²⁸⁶ ED: שִׁיָּא, שִׁיָּא.

²⁸⁷ ED: הַקָּארִי, אִלְקָארִי.

²⁸⁸ ED: Mishlei 20,21.

²⁸⁹ ED: הוּ, הוּ.

²⁹⁰ ED: Mishlei 20,20.

²⁹¹ ED: nicht vorhanden.

²⁹² ED: יִבְרַךְ, יִבְרַךְ. (Stammform II?).

²⁹³ ED: עֲאִיִּתָּהּ, עֲאִיִּתָּהּ.

²⁹⁴ ED: Mishlei 18,1, 9, Zitatende.

²⁹⁵ ED: Mishlei 17,17, Zitatende.

²⁹⁶ ED: Mishlei 30,11.

²⁹⁷ ED: בִּצְרָא וְחֵדָּה, בִּצְרָא וְחֵדָּה.

²⁹⁸ ED: פְּגָאֵה, פְּגָאֵה.

תחיר²⁹⁹ ولم يدري³⁰⁰ ما الذي يصلح ان يخوض فيه ويسال³⁰¹ عنه, وما الذي لا يصلح كذاك من اجل انه ليس يدرك, فعمد الحكيم الي ما لا سبيل الي الوقوف عليه من العلوم³⁰², فقطعه وعزله ناحيه, وقال للطالب لا تسال³⁰³ عن هذا فان خوضك فيه تعب وشغل قلب³⁰⁴, وذلك هو علم الاختراع والابداع³⁰⁵ وطبع الاشيا من الاصل, فقال في ذلك اجمع انه الله منفرد³⁰⁶ به, وان الناس اجمعين يعجزون عنه وهو قوله כי בער אנכי מאיש³⁰⁷ ולא בינת אדם לי³⁰⁸, ולא למדתי חכמה וגו', מי עלה שמים וגו'³⁰⁹, וכמא³¹⁰ שאشرح هذه الفواسيق في مواضعها شرحا شافيا. فلما عزل الحكيم هذه ناحيه [22] التفت حينئذ الي طالب الحكمة فقال له, سال³¹¹ عن ما³¹² بعد هذه الحكمة مما امرك ربك ونهاك, وهو قوله كل امרת אלוה צרופה וגו', אל תוסף על דבריו³¹³ פן יוכיח בך ונכזבת. וממא נקלו³¹⁴ הליק אבא³¹⁵ هو³¹⁶ قوله³¹⁷ אל תלשן עבד אל אדניו³¹⁸ פן יקללך ואשממת³¹⁹ אלי אחר القصه كما ساشرحها اذا وصلت اليها ان شا الله. ولذلك لقبتم هذا الكتاب كتاب³²⁰ طلب الحكمة لانه يحص³²¹ طالبها النصح كيف يصل اليها. واقول, يحتاج طالب الحكمة الي خمسة اشيا بها يحصل له مراده, الاول ان يكون ذكيا, وذلك ان تكون قريحته قابله للعلم³²² فيها يقول שלמה בלב נבון תנוח חכמה³²³, وفي خلوها يقول לממה זה מחיר ביד כסיל לקנות (12) חכמה ולב אין³²⁴. والثاني محبة الحكمة والاشتياق اليها, فان ذلك يعينه علي تعلمه, فيه يقول **אוהב מוסר אוהב דעת**³²⁵, وفي ضده يقول **פורע מוסר מואס נפשו**³²⁶. والثالث لقا موقف يوقفه عليها ومبصر يبصره اياها, في ذلك يقول **הולך את חכמים יחכם**³²⁷, وفي تركه يقول **לא יאהב לץ הוכח לו אל חכמים לא ילך**³²⁸. والرابع كفاية المكاسب والمعاش حتى يخلو القلب لها, في ذلك قال³²⁹ **הכן בחוץ מלאכתך וגו'**³³⁰, والخامس مده من الزمان يحتاج طالب الحكمة اليها ليضم في كل جز منها كلمه³³¹ الي اخري, قال فيها **אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחיו**³³². فمن سعد باجتماع الخمسه وكمالها فطوباه, فانه قد وافق³³³ الخير والرصا³³⁴, وهو لا محاله يجد الحكمة وينالها, وفيه يقول **אשרי אדם מצא חכמה ואדם יפיק תבונה**³³⁵. **تم الصدر**³³⁶

²⁹⁹ ED: תחיר, תחיר; EQ: *Hā' anstatt Hā'*?

³⁰⁰ ED: ירד, ירד.

³⁰¹ ED: יסל, יסל.

³⁰² ED: [العلوم], [אלעלום].

³⁰³ ED: תסל, תסל.

³⁰⁴ ED: nicht vorhanden.

³⁰⁵ ED: umgekehrt **אלאבדאע ואלכ'תראע**.

³⁰⁶ ED: מתפרד, מתפרד.

³⁰⁷ ED: es folgt 'וגו'.

³⁰⁸ ED: Zitatteil nicht vorhanden.

³⁰⁹ ED: Mishlei 30, 2-4.

³¹⁰ ED: כמא, כמא.

³¹¹ ED: ולכן סל, ולכן סל.

³¹² ED: עמא, עמא.

³¹³ ED: Zitatende.

³¹⁴ ED: נקל, נקל.

³¹⁵ ED: אבא, אבא.

³¹⁶ ED: nicht vorhanden.

³¹⁷ ED: يقول, בקול.

³¹⁸ ED: Zitatende.

³¹⁹ ED: Mishlei 30,5-6.

³²⁰ ED: בכתאב, בכתאב.

³²¹ ED: ימחצ, ימחצ.

³²² ED: للعلوم, ללעלום.

³²³ ED: Mishlei 14,33.

³²⁴ ED: Mishlei 17,16.

³²⁵ ED: Mishlei 12,1.

³²⁶ ED: Mishlei 15,32.

³²⁷ ED: Mishlei 13,20, es folgt 'וגו'.

³²⁸ ED: Mishlei 15,12.

³²⁹ ED: **פי ד'לך** vor **קאל**, **קאל**.

³³⁰ ED: Mishlei 24,27.

³³¹ ED: es folgt **מן אלחכמה**.

³³² ED: Mishlei 8,34.

³³³ ED: وفق, وفق.

³³⁴ ED: **الرضا**, **אלרצ'א**.

³³⁵ ED: Mishlei 3,13.

³³⁶ ED: beide Worte nicht vorhanden.

I.

1

١ امثال سليمان ابن داود, ملك الإسرائيل.³³⁷

א משלי שלמה בן-דוד - מלך ישראל

٢ لتعريف الحكمة والادب, وتفهم أقوال الذهن.

ב לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה

٣ وقبول الادب العقلي, والعدل والحكم والمستقيم.

ג לקחת מוסר השכל צדק ומשפט ומשרים

٤ واعطا الغفال النهضة, والحدث [24] المعرفة والهمه.

ד לתת לפתאים ערמה לנער דעת ומזמה

٥ يسمع ذلك الحكيم فيزداد بثًا, والفاهم يكتسب الحيل.

ה ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבלות יקנה

٦ لتفهم المثل والفطنة, [25] كلام الحكماء وأحاديثهم.

ו להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידתם

٧ تقوي الله اول ما تامر به المعرفة, الحكمة والادب الجهال ازدروها. [26]

ז יראת יהוה ראשית דעת חכמה ומוסר אוילים בזו

شرح ٧-١ لقب هذا الكتاب بانه امثالا علي ما قدمنا ان العقل اذا قصد تاديب الطبع مثل له ما هو ظاهر للعقل وخفا عن الطبع بما هو ظاهر لهما جميعا, وقال له ان هذا مثل هذا, ولذلك اتبعه بقوله لدעת حכמה ומוסר, فاما חכמה هو ما ظهر للعقل وصح عنده. واما מוסר فهو الادب الذي يودب هو به الطبع ويكفه ويعفه. فوصف

³³⁷ Die Manuskripte des biblischen Textes weisen verschiedene Varianten für die schriftliche Gestaltung der hebräischen Vorlage und Sa'adyahs arabische Übersetzung auf: 1) Das Manuskript 'Ms. Or. Qu. 958 [14./15. Jahrhundert]' der Staatsbibliothek Berlin beginnt mit dem punktierten hebräischen Vers, dem die judeoarabische Übersetzung folgt. Dies gilt für den gesamten Text der Sprüche (*Mišlei / Amṭāl*). Zusätzlich weist das Manuskript einen klaren Abstand zwischen dem übersetzten achten Vers und dem neunten hebräischen Vers auf. Dies entspricht Sa'adyahs ersten Kommentar, der sich auf die ersten acht Verse bezieht. Jedoch wird diese optische Einteilung der

kommentierten Abschnitte nicht beibehalten; Auch das Manuskript 'Ms. Evr. Antonin B 933 [ohne Datierung]', aus der russischen Nationalbibliothek in Petersburg, das ein Fragment des gesamten Kommentars enthält (zu den Sprüchen 25,11 – 25,20-22), führt erst den hebräischen Vers und dann den übersetzten arabischen auf; Joshua Blau bemerkte, dass schon früh neben Sa'adyahs judeoarabischen Versionen seiner Schriften transliterierte Versionen in arabischer Schrift zirkulierten, die Sa'adyah wahrscheinlich für nicht-jüdische Kreise geschrieben hatte, vgl. ders. 2002. *A Handbook of Early Middle Arabic*. The Hebrew University of Jerusalem, 99.

الحكيم ان هذا يكمل باجتماع اربعة اشيا، الاول להבין אמרי בינה وهو التمييز الذي به يفهم الصواب من الخطأ. والثاني לקחת מוסר השכל، وهو القبول اعني التعلم، وقد يسما ايضا بذلك اذ يقول את כל דברי אשר אדבר אליך קח בלבבך، وقال קח נא מפיו תורה. وجمع في هذا الشرح اربعة اشيا، השכל، צדק، משפט، מישרים. فمعني השכל هو ما يتعلمه المتعلم من الحكيم ومن الامور المعقولة التي تقوم بنفسها، كقسمه العدد والمقابلة والجزر فانها تعرف بنفسها ان المايه تقابل المايه، وان المايه نصف المايه. ومعني צדק هو ما يقبله المتعلم بحجه عادله اعني بمستخرج من محمول وموضوع، كالأشكال الهندسيه التي منها ما يعلم بحجه، ومنها باثنتان، ومنها بثلاث وبما فوق ذلك. ومعني משפט هو ما يتلقنه²⁴ المتعلم من الامور الديانيه التي يقضي بها العقل، فيأمره بما قد غرسه الباري في عقله مستحسنا، وينهاه عن كل ما ركبه الخاطر في تمييزه مستقبحا، ولذلك سمي משפט. ومعني מישרים هي الشرايع التي لا يوجبها العقل ولا يمنعها، بل هي عنده مستقيمه ان جا الخبر بفعلها او تركها لم ياب ذلك. والثالث לתת לפתאים ערמה، وهو استعمال الخاطر، لان جميع ما تحظره الخواطر من شأن الانسان ان يكون غافلا عنه قبل انتصابه في الاوهام فلذلك قال فيه פתאים، ولقبها بنهضه لانها تنهض الفكر وتحركه حتي يجول. وفصح في هذا الباب بقوله לנער، لان الاحداث لم تمر عليهم التجارب الكثيره فهم يحتاجون الي فضل استعمال الخاطر ليقوم ذلك لهم كالخطوب المجربه. والرابع ישמע חכם ויוסף לקח، ذلك قوه الحفظ والذكر، وهي تحتاج الي سياستين، الاولى ان يكون المتعلم مع ازدياده في كل وقت من العلم لا يذر مذاكره ما تقدم من ذلك، وفيها يقول ויוסף לקח. والثانيه يحتاج الي حيل ولطف وتدبير كيف يحرسها حتي لا تنسا، وذلك كالجوامع التي تفعلها العلماء. واما السفرا فوضعו المساره واشباهها، والفلاسفه قسمو كلامهم اقساما. ثم وصف علم التقريب الذي به يقرب العقل للطبع ما بعد عنه، فقال انه يكون علي اربعة ضروب، משל، ומליצה، דברי חכמים،²⁵ וחידותם. فاما משל، فهو كما ضرب يותם لاهل שכם הלוח הלכו העצים למשח עליהם מלך، وجميع القصه. وكما ضرب יואש מלך ישראל مثلا לאמציה מלך יהודה החוח אשר בלבנון שלח אל הארז אשר בלבנון، وجميع القصه، وهذا اضعف الاقسام اذ كان ظاهره ليس كونه ممكن بته. واقوي منه ומליצה، وهي الفطنه لتاويل الامثال المضروبه التي تحتل وجوها كثيره، فيقصد منها الصحيح كما تاول יוסף חלום פרעה שבע פרות ושבע שבלים، وذاك بان حل التاليف وولفه تاليف اخر فقال שבע פרות טובות תאכל שבע שבלים טובות هذا يدل علي خصب وشبع، ושבע פרות רעות תאכל שבע שבלים רעות هذا يدل علي جذب وجوع. وكما تاول המדיני حلم رفيقه كقوله והנה צליל לחם שעורים. وكما عبر דניאל חלום נבוכדנצר الاول والثاني. واقوي منه דברי חכמים وهي الامثال التي يضربها الله عز وجل علي ידי انبياء، كقوله לדוד علي ידי נתן שני אנשים היו בעיר אחת אחד עשיר ואחד ראש، وسائر القصه، واقتضاه الحكم. وكقوله علي ידי ישעיה عن ישראל כرم היה לידידי، وسائر القصه، واقتضا الامه الحكم. واقوي من ذلك וחידותם وهي الامثال التي يضربها الله نسختين، المثل وتفسيره، كقوله علي ידי יחז قال בן אדם חוד חידה ומשל משל אל בני ישראל ואמרת כה אמר אדני ה' הנשר הגדול، ثم فسر ذلك اذ قال אמר נא לבית המרי הלא ידעתם מה אלה אמר הנה בא מלך בבל ירושלם

وساير التفسير. فعلي هذه الاربعه الانحا يكون المتمثيل والتاويل.²⁶ واما قوله 'يرאת ה' ראשית דעת, وكذلك قول דוד ראשית חכמה יראת ה' فانهما لا يعنيا بذلك ان يكون تقوي الله اسبق من معرفه, لانه من المحال ان يكون تقوي الله بلا معرفه, ولكن معناه في ذلك علي ما رسمناه, ان المعرفة اول ما توجهه وابلغه واشرفه هو تقوي الله جل ثناءه, فكما تقع للانسان المعرفة فقد وقع له وجوب الطاعه تلاوتها وعاقبتها سواا. وقوله حכמה ومוסר אוילים בזו هو من اقواله الحتم, يعني بذلك لا يزري بالحكمه والادب الا الجاهل, وذلك ان الادب من انكره من الناس فقد اباح التعدي, وانما يبيح التعدي لانه عنده يسر المتعدي, فان كان الامر علي ما يقول ان كل شي يسر الطبع فهو حكمه وما يولمه فهو جهل, فان الجور والتعدي يسران الظالم ويولمان المظلوم, فقد وجب ان يكونان حكمه وجهل معا, وهذا القول في غايه الجهل لا يطلقه الا جاهل. فقد تبين جهل من انكر الادب. وكذلك من انكر الحكمه فقال اني قد علمت ان العلوم لا تنفع اذ ليس لها حقيقه, فقد اقر بان ههنا علما قد كشف له حقيقه ما, فيكون فصيح قوله ان العلم يوجب حقيقه هي ان العلم لا يوجب حقيقه, وهذا مبالغه في الجهل لا يقولها الا جاهل. ثم قال:

٨ اسمع يا ابني ادب ابيك, ولا تذر دلالة امك.

ח שמע בני מוסר אביך ואל-תטש תורת אמך

٩ فانهما لواءا من هواه [27] علي راسك, وعقود علي غيبك.

ט כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרתך

شرح ٨-٩ عاده العبرانيين ان ينسبون شيين الي شخصين بمعنى انهما جميعا منسوبان الي كل واحد منهما, ذلك كقول الله عز وجل اور زروا لزيدك وليشري لب שמחה, لم ينف ما اوجبه لصديق عن يشري لب, ولا ما اوجبه ليشري لب عن الصديق, بل الجميع لكل واحد منهما, فيكون النظام اور وشمחה زروا لزيدك وليشري لب. كذلك ههنا لم يفرد الاب بموسر والام بتورته, بل كلاهما منسوبان الي الاب والام, فيكون النظام في التفسير שמע בני מוסר אביך ואמך ותורתם אל תטוש. وقوله כי לוית חן וכי اراد به ان العلم والدين ادب جميعهما زين الانسان في الدارين جميعا كما يتزين باللؤلؤ والعقود. فاما في دار الدنيا فهو ما يفزع الناس الي العلما عند كل ناييه ويقبلون رايهم ومشورتهم وفتياهم, ويحقرون الجهال ويخسونهم. واما في الاخره فان المثيب عز وجل يجازيهم باحسن الجزا علي ما كدو وشقيو حتي شحذو افكارهم وتحفظو كتبهم وعقلو منه امره ونهيه, فكيف ان هم اضافو الي ذلك استصلاح الناس لطاعته واستردادهم من الخطا. ثم قال:

١٠ يا بني ان خدعوك الخاطيين فلا تشا ذلك.

י בני-- אם-יפתוך חטאים אל-תבא

١١ بان يقولون تعال معنا نكمن لدم, نطالع برياً مجاناً.

יא אם-יאמר לכה אתנו נארכב לדם נצפנה לנקי חנם

١٢ نهلكهم كالثري احيا, واصحاح كواردي البير. [28]

370

בצלע וגו', מולפهما ان اغترار الانسان بالظلم يراه العقل انه مساوي لاغترار الطائر بالحب فيوقعه في الفك, وذلك ان الطائر الذي هو בעל כנף يحسب ان الحب الذي في الشراك نصب مجانا فينقض عليه, وليس يعلم انه انما جعل لاخذ نفسه, وكذلك المال الحرام والطمع يتوهم الانسان انه يكتسبه مجانا, وانما بنفسه يكتسب ذلك لقوله את נפש בעליו יקח. וכמה קל في الزنا مثل هذا כמה צפור אל פח ולא ידע כי בנפשו הוא. وقد وجدنا في مواضع من المقرא פואסיק לא תעטף עלי האקרב אליה בל עלי الذي قبله كقوله עיני ה' אל צדיקים, פני ה' בעושי רע, צעקו וה' שמע, هذا نسق המכתוב, وانما نظام المقصود فهو עיני ה' אל צדיקים, צעקו וה' שמע, פני ה' בעושי רע, קרוב ה' לנשברי לב. كذلك ههنا الترتيب المراد כי רגליהם לרע ירוצו, והם לדמם יארבו, כי חנם, כן ארחות. 30 ופסרת מזורה מבסوط, لان الاصل فيه التذرية, فلما لم تطلق اللغة المخرج اليها ذلك علي الشراك نقلته الي البسط. ثم قال:

٢٠ الحكمة تنادي في السوق, وفي الرحاب تعلن صوتها.

כ חכמות בחוץ תרנה ברחבות תתן קולה

٢١ وفي رووس الازقه تدعو, وفي فتوح الأبواب في القرية تقول اقوالها.

כא ראש המיות תקרא בפתחי שערים בעיר-- אמריה תאמר

٢٢ الي كم يا غفال تحبون الغفلة, والدهاء قد تمنو الدها لانفسهم, والجهال يشنون المعرفة.

כב עד-מתי פתים-- תאהבו-פתי ולצים--לצון חמדו להם וכסילים ישנאו-דעת

٢٣ وان رجعت الية عظتي, ساروي لكم رايب, واعرفكم كلامي.

בג תשובו לתוכחתי הנה אביעה לכם רוחי אודיעה דברי אתכם

٢٤ لاجل ما دعيتكم فابيتكم, ومددت ידי وليس مصغي منكم.

בד יען קראתי ותמאנו נטיתי ידי ואין מקשיב

٢٥ واجذبتم جميع مشورتی, وعظتي لم تشو.

בה ותפרעו כל-עצתי ותוכחתי לא אביתם

٢٦ انا ايضا اضحك بتعسكم, واهزو بمجي ما فز عتموه.

בו גם-אני באידכם אשחק אלעג בבא פחדכם

٢٧ واذا اقبل كالدوي فز عكم, وتعسكم كالزوبعه ياتي, وحل بكم الضر والضيقه.

בז בבא כשאווה (כשואה) פחדכם-- ואידכם כסופה יאתה בבא עליכם צרה וצוקה

٢٨ حينئذ يدعوني ولا اجيبهم, يطلبوني ولا يجدوني.

כח אז יקראנני ולא אענה ישחרנני ולא ימצאנני

٢٩ بدل ما شنو المعرفه, وتقوي الله لم يختارو.

כט תחת כי-שנאו דעת ויראת יהוה לא בחרו

٣٠ ولم يشو مشورتی, رفضو بجميع عظتي.

ל לא-אבו לעצתי נאצו כל-תוכחתי

٣١ فلياكلون من ثمر مذهبهم, ومن مشوراتهم يشبعون.

לא ויאכלו מפרי דרכם וממעצתיים ישבעו

٣٢ لان عتيان الغفال يقتلهم, وزله الجهال تبیدهم.

לב כי משובת פחים תהרגם ושלוח כסילים תאבדם

٣٣ ومن قبل مني يسكن واثقا, ومودعا من فزع الشر.

לג ושמע לי ישכן-בטח ושאנן מפחד רעה

شرح ٢٠-٣٣ فسرت תרנה תנאדי, لاني صرفته من قوله ויעבר הרנה במחנה الذي هو المنادي. واشتقت ושלוח כסילים תאבדם من 31 قوله די ימר שלו, الذي هو زله بلغة الترغوم. وفسرت דרכם مذهبهم, مثل היטיבו דרכיכם ומעלליכם. وغرض هذه القصة التي فسرت نصها في التدبير والاستعداد من اوائل الامور الي اواخرها, فان العناية بذلك هي السعادة التامة, واهمال ذلك واغفاله غايه الشقا. والتدبير علي اربعة ضروب كل واحد مقدم هو اجل واعلا من الموفر بعده. فالاول ترك الدخول فيما يحتاج الي حيله ليتخلص منه. والثاني التماس الحيله بعد الدخول فيه قبل ورود الالفه. والثالث طلبه الحيله مع حلول الالفه. والرابع طلب الاصلاح بعد الافساد وهو اضعفها واخسها. وكل واحد من هذه الاربعة الضروب ينقسم قسمين تلقا امور الدين والدنيا. وقد ينبغي ان نضع لها مثالات من القسمين جميعا, ونقول ان مثلها من امور الدنيا, اما استدفاع الحاجة الي الحيله فهو كالانسان البصير بالطبع والاغديه وقوه الادويه وصلاح الرياضه فهو يدبر جسمه بما يستدفع به العلل من ان تحدث به, بما يعدل المزاج حتي لا تعلق منه كيفيه علي كيفيه. ومثله من الامور الديانيه العبد العالم بما امره الله ونهاه الذي يروض نفسه رياضه الطاعة ويعودها فعل الخير حتي يصير لها ذلك كالتطبيع الثانيه, فقد امن ان يغلب شره او غضبه او ايه داعيه كانت من دواعيه علي دينه, وقد صار كانه ما يعرف الشر, وفي مثله يقول לבב לקש יסור ממני וגו'. واما حيله قبل, فمثلها من امور الدنيا كمن لم يعن بتعديل كيفيات مزاجه حتي شعر بغلبه الدم, فلما شعر بذلك تخوف ان تنصب الي بعض الاعضا فتحدث اوراما او ما اشبه ذلك مما شأنها ان 32 تفعله, فبادر بتنقيصها او بتطقيتها, ومثله من الامور الديانيه كمن لم يطبع نفسه بالعاده علي الاشتماز من المعاصي, لكنه لما احس بالمعصيه انها تحضر بين يديه اعتصم وقطع الماده ببعد يوم او يومين او بيومين او بما اشبه ذلك مما يحسمه عن فعلها, كما حسم 706 الطمع بقتل שאול بيمين لقوله חי ה' כי אם ה' יגפנו, وكما دفع יוסף طمع سيدته بالهروب لقوله וינס ויצא החוצה, وما شاكل ذلك. واما حيله مع, فهو لمن ترك الامرين الاولين جميعا وهما حيله الاحتراز وحيله قبل, فاحتاج الي حيله

مع. ومثله في امور الدنيا مثل من اهمل تدبير جسمه حتي ظهر فيه بعض الالام الذي ان هو تركه الامر الي عطب وفساد، فالوجه في ذلك ان يبادر قبل ان يستحكم الوجع فيعالجه ويستنفذ بليته او بعضه. ومثله من امور الدين كمن اهمل مجانبه المعاصي حتي البه الامر الي ان ابتدي فيها، فالصواب ان يرجع عن قريب قبل ان تبعد عليه المسافه، وفي مثل ذلك امر الله يقول *המלו לה' והסירו ערלות לבבכם*. والرابع الذي هو حيله بعد، وهي التلافي الذي يتلافي الانسان ما قد عمله، ومثاله من امور الدنيا من بدا به مرض فتركه حتي استحكم فلا حيله له الا بالقطع للعضو او الكي او البطر، فالاصح ان يمتثل ذلك ولا يضر بجميع جسده. ومثله من امور الديانه من اسرف في المعاصي حتي غمرته فلا حيله له الا التوبه، بل هي اصلح من التماذي في الخطا، وفيه يقول رب לכם מכל תועבותיכם בית ישראל. وهذه الاربعه ضروب التي وصفنا كما ان استعمالها في الطب كذلك استعمالها في تدبير الملك والسلطان، فاما الاحتراز³³ فهو شحنة المدن بالعساكر، والا يعقد لوا الا للامنا من الناس، وما نحي هذا النحو. وحيله قبل، فهي كما قد يشعر الملك بخارج يقصد الخروج عليه. وحيله مع، فهي مع خروجه وقصده بالحروب والملاحم. وحيله بعد، فهي بعد الهزيمه ان اهملت الامور حتي تكون، ولكل واحد من هذه الاشيا شروح نختصر شرحها للا نطول. وكذلك استعمال هذه الاربعه ضروب في امور التجاره علي ما يعملها الاستاذين فيها، لا اطول. واستعمالها ايضا في الجدل والنظر بين واضح يعملوه الناظرين من الاحتراز بالمقدمات الذي تحفظ المذاهب، ودون ذلك عند الشعور بالطعن انه يرد، ودونهما اذا هو ورد، ودون الجميع بعد انقطاع الحجه. فاي فن من هذه الفنون اعني الطب والملك والتجاره والجدل وضعناها مثلا وشبهنا به حوادث الديانه كان جايزا غير مستتكر، بل اوضع الابواب من امور الديانه الذي هو التوبه لا يكون خسيسا نظير هذا الباب مع غيره بعد ان تكون التوبه نصوحا وهي التضمن ان لا يعاود الخطا. فلما كان للتدبير هذه الاربع منازل، جعل *שלמה* لظهور الحكمه ومخاطبتها اربع منازل الاول في الاول اقوي، قال *חכמות בחוץ תרנה* تلقا التدبير والاحتراز، لان المنادي ينذر بالشئ قبل كونه لذلك قال *תרנה*. وقوله *ברחובות תתן* قوله *באיזא* حيله قبل، الذي الامر حينئذ واسع كالرحبه الواسعه والصوت له بعد الاعلان. وقوله *בראש הומיות תקרא* مقابل تدبير مع، الذي قد ضاق الامر فيه كضيق الازقه وليس فيه *תתן* كולה. والرابع *בפתחי שערים* يحاذي تدبير بعد، الذي هو اضيق الجميع كفتح باب المنزل الذي هو اضيق من الازقه وليس فيه الا قول فقط، *אמריה תאמר*، *לא תקרא*³⁴ ولا *תתן* كולה فكيف *תרנה*، فاعلمنا ان الاول في الاول افضل. ثم ذم الثلاثه تدابير المتاخره بان سمي اصحابهم *פתאים* و*לצים* و*כסילים*، فمن ترك الاحتراز سمي *פתי*، لانه غفل عن فهم شئ كان يجب ان ينتبه له، ومن ترك الاحتراز وترك معه التدبير القبل، سمي *לץ*، اذ يتداها ويثق براهيه. ومن تركها مع تدبير المع، سمي *כשיל*، اذ جهل ثلاث طبقات. وكما ان هذا الكلام في امور الدنيا مشاهدا كذاك هو في امور الدين معقولا، ولذلك شبه عاقبه اهمال تدبير الدين والدنيا بشيين *איד* و*פחד*، فاما *איד*، فهي المصيبه الدنيايه كقوله *קרוב איד מואב* لبوا وרעתו מהרה מאד، وقال *אל תבא בשער עמי ביום אידם* *וגו'*، واشباه ذلك كثير، فمن ترك تدبير الدنيا حل به ذلك كقوله *גם אני באידכם אשחק*. واما *פחד*، فهو عقاب الله لتاركي الدين كقوله *פחדו בציון חטאים*، وايضا *שם פחדו פחד וגו'* وما اشبه ذلك.

فمن ترك تدبير الدين حل به ذلك كقوله אלעג בבוא פחדכם. ויביד תפסיר איד انه في امور الدنيا اذ شبهه بسوفه وقال ואידכם כסופה יאתה, كما سبيله ان يمثل مصايب الدنيا ويقول בסער ביום סופה, ואיضا וגלגליו כסופה, وما اشبههما. ويقوي تفسير פחד انه في امور الاخره اذ شبهه بشواه لقوله בבא כשואה פחדכם, كما يشبه يوم القيامة اذ يقول ומה תעשו ליום פקדה ולשואה ממרחק תבוא, وقال في الظالم תבאהו שואה לא ידע, وامثال ذلك. فان انساق الانسان مع جهله حتي يهمل هذه الاربعه تدابير كلها, طلب الحكمه بعد ذلك فلم يجدها, كقوله بالمثل אז יקראנני ולא אענה וגו'. فان كان التدبير في طب فسد الجسم, وان كان في ملك زال, وان كان في تجاره خسر, وان كان في 35 جدل غلب اصحابه, واصعب من ذلك اجمع ان كان في دين وفاته التوبه ايضا فيبشر بطول العقاب. وجعل في هذا الموضع ترغيب وترهيب, فاما الترغيب فقوله תשובו לתוכחתי באזמאר אם תשוב. والترهيب قوله יען קראתי ותמאנו אלי אחר القصه, ما خلا ושומע לי ישכן בטח فانه مضموم الي الترغيب. وفسرت هנה ابيعه ساروي, لان هذه من الالفاظ العزيزه التي ليس هي مستقيضه, لان السنين المزاده في الوعد مقامها في العبراني هن وهנה اذ يقول הנה ישכיל עבדי, הנה יום בא לה', הן גוי לא תדע תקרא, واشكال ذلك كثير. وكما روع الحكيم وخوف الجاهل عن التدبير بما يحل به من سو تدبيره غفله كقوله כי משובת פתאים וגו', كذلك قرر وسكن المستعمل التدبير في امر الدين والدنيا كقوله ושומע לי ישכן בטח. فمن دبر امر دنياه امن العواقب في ملكه او تجارته او طبه او جدله. ومن كان علي حذر في امر دينه لم يهوله الموت ولا القدوم الي الاخره.

2

١ يا ابني ان قبلت كلامي, وخزنت وصاياي عندك.

א בני אם-תקח אמרי ומצותי תצפן אתך

٢ واصغيت للحكمه اذنك, وميلت قلبك للفهم.

ב להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה

٣ وان دعوت بالذهن, واعلنت صوتك للفهم.

ג כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך

٤ وطلبتهما كطلب الفضه, وكالدفاین تفتش عليهما.

ד אם-תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה

٥ حينئذ تفهم تقوي [36] الله, ومعرفة الله تجد.

ה אז--תבין יראת יהוה ודעת אלהים תמצא

٦ لان الله معطي الحكمه, ومن قوله المعرفة والفهم.

ו כי-יהוה יתן חכמה מפיו דעת ותבונה

٧ ويكنز للمستقيمين الفقه, وهو ترس للسالكين في صحه.

ז וצפן (יצפן) לישרים תושיה מגן להלכי תם

٨ يحفظ سبل الحكم, وطرق ابراره يحرسها.

ח לנצר ארחות משפט ודרך חסידו ישמר

٩ حينئذ تفهم العدل والحكم والمستقيم كل مسلك جيد.

ט אז--תבין צדק ומשפט ומישרים כל-מעגל-טוב

١٠ اذا دخلت الحكمة في قلبك, ولذه المعرفة لنفسك.

י כי-תבוא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם

١١ صارت الهمة [37] تحرسك, والفهم يحفظك.

יא מזמה תשמר עליך תבונה תנצרכה

شرح ١١-١ غرض هذا الفصل هو ان اوائل³⁶ العلوم اكتساب, وتماها بخاطر وتمييز, ولذلك صدر اولاً بني
 أم תקח אמרי, ثم قال أم תבקשנה, ثم قال اذا فعلت يا طالب الحكمة هذين الامرين אז תבין יראת ה' וגו'
 אז תבין צדק וגו'. واما بلا تعلم من عالم فليس ينفع التفكير شياً, وكذلك تعلم بلا تفكر وتمييز لا ينفع شياً,
 وباجتماعهما يكمل المراد. وقوله כי ה' יתן חכמה هذا عطا بسبب وهو الطلب, مثل قوله نותן לחם לכל
 בשר وهو بسبب وهو الطلب ومثل قوله האני אשביר ולא אוליך وذلك بسبب. ثم اخبر بعد هذا بان النفس
 تلتذ بالحكمة كما يلتذ الجسم بما يحسه اذ قال ודעת לנפשך ינעם, وذلك ان النفس انما تدور على ملاذها, فاذا
 هي وجدت السرور واللذة في الحكمة مع شرفها وعزها وطهارتها ونظافتها فقد كمل لها جميع ما تريد, ولكن
 بين لذة الحكمة ولذة الحاسة فرقا, وهو ان الحواس³⁷ تلتذ بما هو لها من العادة بما يوقعها ولذلك ينشط اليها
 كل طبع, والحكمة فليس يلتذ بها الانسان الا بعد تأمل وتصفح ولذلك ليس ينشط اليها كل طبع, فلهذه العلة كتب
 الحكيم هذا الفصل ليصبر طالب الحكمة ويقول له, لا تظن انك من اول ما تعني بها تجد نفعها وتلتذ بها, بل
 اصبر, فان لها مقدمات تعبه, فاذا عنيت بها وصلت بعد ذلك الى راحه ولذة وسرور دائم. وانما مثل الحاسة
 والحكمة في سرعه الالتذاذ وبعده, كملك قصد بنا قصر فالذي ياخذون الفعله والعابدين في كل يوم اجرتهم
 ينتفعون بها على سرعه, والملك فهو لا ينتفع بقصره الا بعد مده من الزمان تتي تتم صنعته, ولكن الملك اذا
 هو تم قصره دام له النفع والسرور, وكان حينئذ جميع منافع الفعله قد تقضت. وقال في اخر الفصل ان الحكمة
 اذا دخلت في قلب الانسان صارت له كالحافظ تحفظه من الخطا وهو قوله מזמה תשמר עליך.

١٢ يخلصانك من طريق سو, ورجل متكلم بالتقلب.

יב להצילך מדרך רע מאיש מדבר תהפכות

١٣ والتاركين سبل المستقيم, والذاهبين في طرق مظلمه.

יג העוזבים ארחות ישר-- ללכת בדרכי-חשך

١٤ والفرحين بعمل الشر, وهم يجذلون بالتقلب فيه.

יד השמחים לעשות רע יגילו בתהפכות רע

١٥ الذين سبلهم عسره, والرايغين في مسالكهم. [38]

טו אשר ארחתיהם עקשים וגלויים במעגלותם

١٦ وينجيانك من امراه اجنبيه, وغريبه قد لينت اقوالها.

טז להצילך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה

١٧ التاركة اليف صبايها, وعهد ربها قد نست.

יז העזבת אלוף נעוריה ואת-ברית אלהיה שכחה

١٨ وقد خفضت الي الموت بيتها, والي الهالكين مسالكها.

יח כי שחה אל-מות ביתה ואל-רפאים מעגלתיה

١٩ كل داخلوها لا يرجعون, ولا يدركون سبل الحيوة.

יט כל-באה לא ישובון ולא-ישיגו ארחות חיים

٢٠ لقبل ان تسلك في طرق الجياد, [41] وسبل الصالحين تحفظها.

כ למען--תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמר

شرح ٢٠-١٢ جعلت في اول القول يخلصانك وينجيانك لاني كنت انتهيت في التفسير الي מזמה ותבונה, فبديت بالعطف عليهما فقلت يخلصانك وينجيانك. فمما بسطه الحكيم انه يكون من ثمر الحكمه ان صاحبها يصير باغضا لاهل الشر رجالا كانوا ام 38 نساء, فاما الرجال قال فيهم להצילך מדרך רע מאיש מדבר תהפוכות, نسب דרך רע אלי الرجال خاصه لانهم ذوي المذاهب خاصه ومضمونها وحاملوها, فاول ما يكره من افعالهم ان يسنو سنه سو او يضعو ناموس سو ما تنكره العقول, فكيف ان كثر تعب مع ذلك, فانهم يتعبون تابعيهم وينصبوهم بلا نفع وقد يلحق به الضرر, وفي البابين جميعا يقول الله عن الامم ויגיעו למים בדי ריק, هذا الناموس الكثير التعب غير قبيح, ثم قال ולאמים בדי אש ויעפו זהו הנאמוס الكثير التعبه منكر في العقل. ومن اخلاقهم المنكره התقلب قال فيه מאיש מדבר תהפוכות, אז يقول لك نعم ולא تحصل منه עלי شي, ويقول لك لا ولا تثق بها, قال الحكيم فيه انه يقع في شره لقوله ונהפך בלשונו יפל ברעה. وقد علمت ما كان من פרעה ותقلبه עלי رسول الله عشر مرات, ומנזלתה לה عشر منازل, وما حل به עלי ذلك. ومن خطاهم انهم ما يكفيهم ترك الحق الا حتي يتبعون الباطل فيهم يقول העוזבים ארחות ישר וגו', فصار عليهم عقابين, لانهم لو تركوا الحق والباطل جميعا في شي ما ولم يعرضوا له كان عليهم اثم واحد, فلما عكسوا الحق بادخالهم مكانه الباطل صار الاثم اثمين, ولذلك 39 يقولو علمאנא ע"ס הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר לעברה כנגד הפסדה, وشرحه ان العاقل يصرف نفسه ما بين ان ياتي حسنه فتكتب له الي ان يقصر عنها فتكتب عليه فخرس خسارتين, وما بين ان يدع معصيه فتكتب له حسنه الي ان ياتيها فتكتب عليه فيربح ربحين. ولذلك الحق في القول ללכת בדרך חשך. ومن اشكالهم ايضا השמחים לעשות רע וגו', قد تراهם يفعلون الحسنات زمانا طويلا وهم כאלמכרהון ווوجهם כזימה, فاذا هم عصو فرحو بذلك واسفرت وجوههم, وكذلك كل ما تقلبوا فيه من حال الي اخري. ومن صنایעهم ايضا אשר ארחותיהם עקשים, معני العسره والرغوان هو انهم ان ناظروك باهتوك, وان عاملوك خاتلوك, وان تكلموا كلمه جعلوها كالمعلقه حتي لا يخرج قولهم الي تحقيق بته, وهذه الامور مما يكرها الله عز وجل ولا يحب الا السلامه والسداجه والاستقامه אז قال תועבת ה 'עקשי לב ורצונו תמימי דרך. ואם הנסא קל פיהן להצילך מאשה זרה וגו' למה אגרי החכם עמרן העולם ואقامה الصورة بتوسط ذکر ואנשי למ יגזר אן קול להצילך מאשה מרסלא, בל אנה אנקר אשה זרה אמרה גריבה מנך, פاول خطאיהא אנהא מע גרבתה מנך תכלמך בכלאמ לין ורפק الذي ياول الي المزاح والقبيح, ثم في حال ما تمازحك قد تركت بعلها لقوله העוזבת אלוף נעוריה ونסתה, ולעלה تسهل

לנפשה ותقول אנה נסית אנסאנא מלי فقط, פלעלם אן אלמר ליס כזלכ, בל למ تنס עהד בעלה א ובלה قد נסית עהד רבה השאד ביניהם כקולה ואת ברית אלהיה⁴⁰ שכחה. אלה תרי אנה כמה جعل الرجل الذي ليس ينافس زوجته تاركاً لعهد ربه الذي شهد بينهما فأوجب لذلك أن لا يقبل قربانه ولا صلوته, اذ قال מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם ואמרתם על מה על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעורריך אשר אתה בגדת בה וגו', כזלכ جعل الامراه الخاينه בעלה في هذه المنزله. وقوله כי שחה אל מות ביתה וגו' يعني ان المجتمعين معها يرو عاجلاً انهم قد نالوا حيوه وقد عاشت انفسهم باللهو, وذلك في العاقبه موت مميت. وفسرت רפאים هالكون, لانها كذاك في مواضع شتي, רפאים בל יקומו, וארץ רפאים תפיל, בקהל רפאים ינוח, ואל רפאים מעגלותיה, ולא ידע כי רפאים שם, والاصل في ذلك الاسترخاء, ثم ياول الي الموت. وقوله כל באיה לא ישובון يعني به تلك مسالك الموت الذي من دخلها لم يمكنه ان يرجع هو من نفسه, حتي ياذن الله له ويحشره وقت الحشر ويحييه, هذا القول في الصالحين. واما الطالحين الذي لم يتوبون فانهم لا يستطيعون الرجوع من الموت بحالهم لقوله כל באיה לא ישובון, والله ايضا اذا احياهم لا يلحقهم بسبل الحيوه بل يخلدهم في عذاب اليم, فلذلك زاد في القول ולא ישיגו ארחות חיים. فمن حيث نهى الحكيم مستمعه عن مخالطه رجال هم بهذه الصوره ونسا هم بهذه الصفه, من ثم نهى اولاك الرجال والنسا عن استعمال هذه الاعمال التي شرحنا جميعها. ثم ختم القول بالامر بعكس هذه الامور والرسوم ان قال למען תלך בדרך טובים וגו' فقوله טובים يشير به الي الصالحات من النسا كما يقول והאשה טובת שכל. ويومي بقوله⁴¹ צדיקים الي الصالحين من الرجال كما يقول איש צדיק תמים. ثم قال:

٢١ ان المستقيمين يسكنون الدار, والاصحا يبقون فيها.

כא כי-ישרים ישכנו-ארץ ותמימים יותרו בה

٢٢ والظالمين منها ينقطعون, والغدارين منها يندرسون. [42]

כב ורשעים מארץ יכרתו ובוגדים יסחו ממנה

شرح ٢١-٢٢ قد ينبغي ان تعلم ان الدار في لغة العرب دارين, الدنيا والاخره, وكذلك في لغة العبرانيين دارين الدنيا والاخره. فاما دار الدنيا فرما نالها من تغلب كما يقول ואיש זרוע לו הארץ, واما دار الاخره فلا ينالها الا المتقيون كقوله וענויים יירשו ארץ, فلذلك افسر ארץ الدار. واما قوله في هذا الموضع כי ישרים ישכנו ארץ, ורשעים מארץ יכרתו, فانه يحتمل الدارين جميعاً, فاذا فسر علي دار الدنيا فقد يجب ان يخصص ويقال ان النبي انما اراد بهذا الثبات العاقبه لا اوائل الامور, وذلك ان الملوك لا يثبت ملكهم الا بعدل كقوله כי בצדקה יכון כסא, وكذلك الوجهين وذوي الاموال لا تدوم نعمتهم الا ان يحسنون جيارهم كقوله לא יכון אדם ברשע, لان الزمان مبني علي ذلك, كما ان اجسام الحيوان مبنيه علي عدل من الاربعه الممتزجين, وكما ان النبات ينمو علي عدل من برد وحر, وكما ان الارض تستقر في مركزها علي عدل واعتدال من حركات المحيط, فمن حجه العقل نعلم ان العالم ماسس علي عدل كقوله כי אמרתי עולם חסד יבנה. واشرح ذلك شرحاً شافياً في قصه ה' בחכמה יסד ארץ. فقدّم ههنا وقال لا تغتر يا مغرور باول الظلم والجور, فانه لا

יִשָּׁבֵט אִזְ הוּ מִנְּפֶרֶ לְבִנְיֵה הָעָלָם. וְאִזָּא פֶסֶר עָלֵי דָר אַחֲרֵהּ פְּלִיּוּדָע⁴² עָמָא וְלֹא יִכְסֹּס, אִזְ כָּאן אוּלְהָא וְאַחֲרֵהָ שְׂיָא וְאַחַד לֹא יִסְלַח לִיהָ אֶל הַפְּאִיזִין בַּלְּסֻלָּח, וּפִיּוּהָ יִנְקָטַע הַזָּאֲלִימוֹן אֲכַמְעִין כְּקוּלֵה שְׁמֵר תָּם וְרָאָה יִשְׂרָאֵל כִּי אַחֲרִית לֵאִישׁ שְׁלוֹם, וְקָל וּפּוֹשְׁעִים נִשְׁמְדוּ יַחַדוּ אַחֲרִית רְשָׁעִים נִכְרְתָה. תָּם קָל:

3

א יֹא בְנֵי לֹא תִנְס תּוֹרָתִי, וְלִיִּחְפֹּץ לְבָבְךָ וְסֻלָּחִי.

א בְּנֵי תּוֹרָתִי אֶל-תִּשְׁכַּח וּמִצְוֹתַי יִצַּר לְבָבְךָ

ב פֶּאֶנְהָא טוֹל עֵמֶר וְסֻנִּי חַיּוּה, וְסֻלָּמֵה תְּרִידְכָּ.

ב כִּי אֶרֶךְ יָמִים וְשָׁנוֹת חַיִּים-- וְשְׁלוֹם יוֹסִיפוּ לְךָ

ג וְהַפְּזֻל וְהַחֵץ לֹא יִתְּרַכְּנֶכָּ, בִּלְעֵדָהּ מֵאֵלֵי גִבְיֶכָּ, וְאִכְתִּבְהֵם עָלֵי לֹחַ לְבָבְךָ.

ג חֲסֵד וְאִמְתּ אֶל-יַעֲזֹבְךָ קֶשֶׁרֶם עַל-גְּרִירוּתֶיךָ כְּתִבְכֶּם עַל-לֹחַ לְבָבְךָ

ד תִּגְד הַחֲזוּה וְהָעֵקֶל הַיָּבִיד, עֵד הָאֱלֹהִים [43] וְהַנָּאֵס.

ד וּמִצָּא-חֵן וְשִׁכֹּל-טוֹב-- בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאָדָם

שֵׁרַח א-4 עָד הַחֲכִים אֵלֵי הַתְּרִיבִּיּוֹת בְּהַחֲמֵהּ בְּזֻרֹב אַחֲרֵהּ פִּקָּל כִּי אֶרֶךְ יָמִים וְגו', פֶּהֲזֵה תִּסְרֹף אֵלֵי הַדָּרִינִים כֻּמְעָא. פֶּאֶם בְּדָר הַדְּנִיָּא פִּמְעֻלֹּם אִן הַחֲמֵה הַדִּיאֲנִיָּה קִד תְּרִיד בְּחַיּוּה הַדְּנִיָּא בְּמָא תִּדְפַּע עַן הָעֵבֶד הַמּוֹת הַפְּגָה אֵעִנִי הַמְּגֻפֵּה כְּמָא עִלְמַת מִן הַמְּרַגְלִים וְיָמוּתוּ הָאֲנָשִׁים, וְיִהְיוּשַׁע בֶּן נֹון וְכָלֵב בֶּן יְפֹנֶה חִי. וְכִזְכָּךְ אִזָּא הוּ לֹם יִקְרַתְּרַף מַעֲשִׂיָּה לֹם יִקְרַתְּרַף הַחֲאֲכָם בְּשִׁי מִן זֻרֹב אַרְבַּע מִיתוּת. וְאַיִשָּׁא קִד יִסָּל הָעֵבֶד רַבֵּה פִּזִּירִיד בְּחַיּוּתֵה כְּמָא זָאד בְּחַיּוּה חֲזָקִידָהוּ. בִּלְעֵדָהּ יָמוּת הָאֲנָשִׁים וְיִשָּׂא הָאֱלֹהִים אֲחִיָּא לִפְעֻלֵּה אוּ לִפְעֻל וְהַדִּיָּה בְּשִׁי מִן מוֹכְבָּת הַחֲמֵה, כְּמָא לִפְעֻל לִלְעָרְפִּית עָלֵי יָדֵי אֱלֹהִיָּהוּ, וְלִלְשׁוֹנִיָּת עָלֵי יָדֵי אֱלֹהִיָּשָׁע. וְאַמָּא דָּר אַחֲרֵהּ פֶּהֲזֵה הַדִּיאֲנִיָּה הַטּוֹיִלֵה הַתִּי לֹא תִּנְקָטַע, הַמְּעֵדֵה לְלִסְאֲלִינִים, כְּקוּלֵה בְּכִלְכָּ הַמְּלֹךְ חַיִּים שְׂאֵל מִמֶּךָ וְגו'. וְהַחֲמֵה הַדְּנִיָּאִיָּה אִישָׁא קִד תִּחְלֹס מִן הַקְּתִל בִּיד הַסֻּלְטָאן, כְּמָא חֲלָסַת הָאֲמֵרָה הַחֲכִימֵה הַתִּי כָּאֲנַת בְּיָא בֵּית מַעֲכָה אֵהֶל מִדִּינְתָּהּ מִן יָד יוֹאֵב כְּקוּלֵה וְתִקְרָא אִשָּׁה חֲכָמָה מִן הָעִיר וְגו', וְיִקְרַב אֱלֹהִיָּה⁴³ וְגו', וְתִאֲמַר לֵאמֹר דְּבַר יִדְבְּרוּ בְּרֵאשׁוֹנָה וְגו', שֵׁרַח תִּלְכָּ הַקְּסֵה בֶּאֱחֻסָּר, אִנְהָ קָאֲלַת לִיּוֹאֵב קִד כָּאן יִכְבֹּד עָלֵי אֲשָׁחֶיךָ אִן יִכְלֹמוּנָא אוּלָּא בַּלְּסֻלָּח וְיִסָּלּוּנָא מָא יִרְיֹדוּ, תָּם יִחְפְּקוּ אֵלֵינוּ הַטָּאֵעַ אוּ הַמַּעֲשִׂיָּה בַּעַד גְּוֹאֲבָנָא, כְּמָא קָאֲלַת הַתּוֹרִיָּה כִּי תִקְרַב אֶל הָעִיר לְהִלָּחֵם לְעִלְיָה. וְכְּמָא חֲלָסַת הַחֲמֵה הַרְגֵּל הַזִּי קָל לְמֶלֶךְ אִן הָאֱלֹהִים קִד שִׁנַּע לְכָּ מָא אֲרִדְתָּה מִן הַזִּפְרָה פֶּאֶשְׁנַע מָא יִרְיֵדֵה מִן הָעֲפֹר. וְהַזִּי קָל אִיָּה הַמֶּלֶךְ אִן הָאֻלָּא קִד אִסּוּ פֶּמָּא הַזִּי תִּחְסֵן אַנְתָּ, וְאַמְתָּלָּהָ כְּתִיר. בִּלְעֵדָהּ תִּחְלֹס הַחֲמֵה הַדְּנִיָּאִיָּה הַתִּי הִי דוֹן הַדִּיאֲנִיָּה מִן עֲקָב הָאֱלֹהִים אִישָׁא, כְּמָא עִלְמַת אִן הַפְּאִיזִינִים אֲשִׁיָּא הָאֲדָב עָלֵי הַיְּהוּ וְקָלָלָהּ כִּי אֲמַר הַמֶּלֶךְ מִהֲרָה רְדֵה כִּיִּף אֲחֻרְקָא בַּנָּאֵר, וְהַפְּאִיזִינִים הַתִּלְכָּ הַלְּאִיב בְּלִפְזֵה וְתִגְוֹתֵה וְתִחְנֵנֵה בֵּין יָדֵי הַנְּבִיָּיָה פִּתְחֹל מִן הָרִיק. וְאַמָּא קוּלֵה חֲסֵד וְאִמְתּ אֶל יַעֲזֹבְךָ תָּם קֶשֶׁרֶם עַל גְּרִירוּתֶיךָ ת'ם כְּתִבְכֶּם עַל לֹחַ לְבָבְךָ פֶּאֶנְהָה יִשְׁיִיר בְּזִלְכָּ אֵלֵי הָרָגָל וְהַנְּסָא כֻּמְעָא, פֶּאֶם הַנְּסָא פֶּהֲזֵה מִן שְׁאֲנֵהן אִן יִתְּרִינִים בַּעֲקוּד מִן דָּר וְלֹלּוּ עָלֵי אֲגָבָהֵן, פִּקָּל לֵהֶן אֲנִי תִּפְעֹלֵן זִלְכָּ תְּרִידֵן הַזִּינֵה, וְלֹא יִזְבִּינְכֶּם זִלְכָּ דוֹן הַחֲמֵה, בִּלְעֵדָהּ הִי אֲפֻסֵּל

לאנכן תחזון בהא ענד אללה ואלנאס אגמעין כקולה בעיני אלהים ואדם, وهذه العقود فلا حظا بها عند الله بته, وقد يشك في هواتها عند الملوك. واما الرجال الذي ليس من شأنهم عقود ولا حلي قال فيهم כתבם על לוח לבך يعني احفظوها في صدوركم.

ה תב אללה מכלסא, ולא תתכן עלי פהמך.

ה בטח אל-יהוה בכל-לבך ואל-בינתך אל-תשען

٦ وفي جميع طرقك [44] اعترف به, فانه يسهل سبلك.

ו בכל-דרכך דעהו והוא יישר ארחתיך

٧ لا تكون حكيما عند نفسك, اتق الله وزل عن الشر.

ז אל-תהי חכם בעיניך ירא את-יהוה וסור מרע

٨ تكون شفا لاوصالك, [45] وشرابا لعظامك.

ח רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך

شرح ٥-٨ امر في هذه الايات 44 باخلاص الثقة بالله, ومعني ذلك ان لا يمتحن العبد ربه بان يقول اجره هل يقدر علي خلاصي ام لا. وقد علمت ما كان من اخبار الممتحنين دائما. وقوله وאל בינתך אל תשען נהי בה القوم الحويلين الذين يتوهمون انهم مستغنيين عن تدبير مدبر ولطف لطيف بهم, بل يقدرון انهم بحيلهم وقوتهم يستفيدون الفوائد, وهذا نظير ما نهى الله في التوريه ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי, وان بذلك يستفتحون البلدان ويظفرون بالملوك نظير قوله כי אמר בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבנותי וגו', وان بذلك يشفون من الامراض والاوراجاع كقوله וירא אפרים את חליו וגו'. وقوله בכל דרכך דעהו يعني اعترف له بحقه, ليس يريد اعرفه هو في ذاته, وكذلك قال ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך, وكذلك ובני עלי בני בליעל לא ידעו את ה', وكذلك في פרעה אשר לא ידע את יוסף ليس يعني انه لم يعرف خبره, وانما يعني انه لم يعترف له بحقه وان الله احيا المصريين علي يديه, لانه لو عرف له ذلك لم يستد اخوته. وقال אל תהי חכם בעיניך וגו' ثم اتبعه بقوله רפאות תהי לשרך, يقول للموصא ان مثلي معك كالطبيب الحاذق الذي يوصي العليل ليبريه او الصحيح ليحفظ صحته, فيقول له كل هذا ولا تاكل هذا 45 اشرب هذا ولا تشرب هذا. وانت تعلم انه من التعدي اعراض المعالج علي معالجه وظنه بنفسه انه ابصر بدوايه من طبيبه, كذلك المودب المعترض علي مودبه والظان انه ابصر منه جاير ظالم, فلذلك قال אל תהי חכם בעיניך וגו' רפאות וגו'. ولم يعن بقوله שרך הסره وحدها, بل اراد جميع الاعضا ولذلك فسرته اوصالا, وانما نسب الجميع الي הסره اذ كان الجنين بها معلق في حال مكثه في بطن امه ومنها يغتذي كالثمره في الشجره.

٩ اكرم الله من مالك, ومن اوایل جميع غلتك.

ט כבוד את-יהוה מהונך ומראשית כל-תבואתך

١٠ تمتلي اهرایک خصبأ، وتفیض تغارك [46] عصیرا.

י וימלאו אסמיד שבע ותירוש יקבד יפרצו

شرح ٩-١٠ مراده براءشית تبואה خاصه لانها اعز الثمار عند الانسان اذ هي مشتياه مستظرفه اذ يقول فيها كبכורה بטרם קיץ וגו'. كذلك ينبغي ان تكون طاعات الانسان لربه من اعز ما يملكه، من ذلك الصلوات في اول النهار اذ هو عزيز عند الانسان ليتصرف فيه في حوايجه، وكذلك اعطا البر ووفاء النذور من اجود النقد لقوله وكل מבחר נדריכם، وكذلك ما جا من السمع باقداس بكور الناس والبهائم جميعا. واتبعه بقوله וימלאו אסמיד שבע يعني المامور، يقول له لا تتوهم انك تضيع ما تقدسه لله اما باطعامك اياه النار او الحيوان، بل انت بذلك مكتسب اضعاف ما تتوهم انك ضيعته لقوله וימלאו אסמיד، فلا تجاره اربح من هذه، اذ تعطي ربك حسب طاقتك يعطيك هو حسب 46 قدرته.

١١ لا تزهد يا بني في ادب الله، ولا تضجر من عظته.

יא מוסר יהוה בני אל-תמאס ואל-תקץ בתוכחתו

١٢ لان الله يعظ من يحبه، فيصنع به كما يرضا الاب لابنه.

יב כי את אשר יאהב יהוה יוכיח וכאב את-בן ירצה

شرح 11-12 هذان الشرحان هما الذي شرحنا معناه في صدر كتاب آيوب، وقلنا ان الالام التي يفعلها الحكيم جل ثناء في عبادته علي جميع فنونها هي عدل لا جور فيها، لانه انما يفعل ذلك لاحدي علتين، اما لتمحيص ما سلف من سيئات واذهابها، او لتعويض يتلو الصبر الذي يصبره العبد علي المحن، الا ان الامر كيف ما كان فهو لصالح، كما ان الاب المشفق يفعل بولده ما هو لمصلحته اما لاذهاب امراضه بسقي الادويه المره الكريهه، واما لتعليمه الكتاب والحساب والصنایع والمكاسب بالضرب والقسر، فلذلك قال וכאב את בן ירצה، ونظير قوله כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אליהך מיסרך الهيک میسرک. ثم قال:

١٣ طوبا انسان وجد الحكمه، ووفق له الفهم.

יג אשרי אדם מצא חכמה ואדם יפיק תבונה

١٤ لان متجرها خير من متجر الورق، وغلتها خير من القراضه.

יד כי טוב סחרה מסחר-כסף ומחרוץ תבואתה

١٥ وهي اعز من الجواهر، وكل مراداتك لا تساويها. [47]

טו יקרה היא מפניים (מפנינים) וכל-חפציד לא ישוו-בה

١٦ طول العمر عن يمينها، وعن يسارها الغنا والكرم.

טז אך ימים בימינה בשמאולה עשר וכבוד

١٧ وطرقها طرق النعمه، وجميع مسالكها سلامه.

יז דרכיה דרכי-נעם וכל-נתיבותיה שלום

١٨ והי שגרה החייה למתמסקין בה, ודאעמוהא ראשדון.

יח עץ-חיים היא למחזיקים בה ותמכיה מאשר

شرح ١٨-١٣ لما كانت الفنون التي بها تتال الحكمه منها ما هو في البنيه والعنصر, ومنها ما هو اكتساب, قسم الحكيم القول فقال في الانواع الاكتسابيه אשרي آدم مآذ حכמה, لانه طلب فوجد. وقال في الفنون العنصريه ואדם יפיק תבונה, لأنها توفيقاً من المخترع. ولم يومي بقوله כי טוב סחרה⁴⁷ الي التکسب بالعلم, لكنه اراد به متاجره الحكمه وهو العمل بها, اعني بما تامر به. ففضل امتلاكها علي الفضة والذهب والجواهر وعلي الملك اجمع لوجوه شتي, منها ان المال يحتاج صاحبه ان يحفظه والحكمه هي تحفظ صاحبها كقوله מזמה תשמר עליוך. والمال لا يتهيا لك قضا حواييك به الا باخراجه عن يدك, والحكمه تقضي ما تريده بها وهي ثابتة لك. والمال قد يربح فيه وقد يخسر, والحكمه ربحها دايم. والمال لا يزيديك حيوه ولا يدخلك الجنه, والحكمه تفعلهما جميعا. وقد يكون المال مضره, وقد تخلفه لغيرك, وقد تغصب عليه, وليس الحكمه كذلك, فمنها قال ארך ימים בימינה, דרכיה דרכי נעם, עץ חיים.

١٩ الله أسس الارض بحكمه, وهيا السماوات بفهم.

יט יהוה--בחכמה יסד-ארץ כונן שמים בתבונה

٢٠ وبمعرفته انشقت الغمر, وبها الشواهد تدر الطل.

כ בדעתו תהומות נבקעו ושחקים ירעפו-טל

٢١ يا بني لا تروغ من عينيك, احفظ الفقه والمهمات.

כא בני אל-ילזו מעיניך נצר תשיה ומזמה

٢٢ تكون حيوه لنفسك, [48] وحظوه علي غيبك.

כב ויהיו חיים לנפשך וכן לגררותיך

شرح ٢٢-١٩ هذا الفصل هو ما قدمنا ان المخترع جل ثناء خلق عالمه بحكمه, اعني خلقه محكما لا نقص فيه. وكذلك جعل اساسه الذي عليه يثبت العدل الذي به تامر الحكمه. فوصف الحكيم ههنا اربعة اشيا, رسوب الارض في مركزها لقوله יסד ארץ, واحاطه الافلاك بها لقوله כונן שמים בתבונה, وت فجر العيون التي تسقي الارض لقوله תהומות נבקעו, ونزول الغيث والطل من العلو لقوله ירעפו טל. وجعل قاعده الجميع ومعتمده الحكمه الامر بالعدل, فقال فاذا كان الامر كذلك فیا אבני אל ילזו וגו' فهي חיים לנפשך في الاخره וכן לגררותיך في الدنيا.

٢٣ حينئذ تسير في طريقك واثقا, ولا تصدم رجلك بشي.

כג אז תלך לבטח דרכך ורגלך לא תגוף

٢٤ وان انضجعت لم تفرع, وان نمت هنتك سنتك.

כד אם-תשכב לא-תפחד ושכבת וערבה שנתך

٢٥ لا تخاف من الفزع غفله, ومن دوي الظالمين اذا اقبل.

כה אל-תירא מפחד פתאם ומשאת רשעים כי תבא

٢٦ لان الله يكون تكلانك, يحفظ قدمك من التعلق.

כו כי-יהיה יהיה בכסלך ושמר רגלך מלכד

شرح ٢٦-٢٣ لما كان الحيوان عند نيامه وعند انتقاله من مثوي الي اخر هو اشد خوفا منه اذا اعتمد علي وطن بعينه, اعطاه الحكيم الامان في الحاليين جميعا, اعني حال الطعون والمنام بقوله אז תלך, אם תשכב, وذلك اذا استعمل الحكمه فهو لا يخاف افه سماويه تحل به غفله اذا كان صالحا وفيه يقول פחד פתאם, ולא ינאלה ظلم الظالمين من الناس ايضا كقوله ומשאת רשעים.

٢٧ لا تمنع الخير من اهله, اذا اطاعت يدك [49] عمله.

כז אל-תמנע-טוב מבעליו-- בהיות לאל ידיך (ידך) לעשות

شرح ٢٧ يظن سامع هذه الايه ان الحكيم اشترط في فعل الخير الا يصطنع الا الي قوم هم له اهل, ولو كان الامر كذلك لبطل المعروف والبر بته, اذ لا وقوف منا علي اهل الاحسان المستحقه. ولكن المعني في قوله בעליו الذين هم اهله بالطلب, فليكون الطالب هو المخاطر به لا المطلوب اليه. 49

٢٨ لا تقول لصاحبك امض وعد وغدا اعطيك وموجود معك.

כח אל-תאמר לרעיד (לרעד) לך ושוב--ומחר אתך ויש אתך

شرح ٢٨ نهانا في هذا الشرح عن المدافعه في قضا حقوق الناس, فكيف في حقوق الله جل ثناؤه.

٢٩ لا تعترضن الشر بصاحبك, سيما وهو جالس معك واثقا.

כט אל-תחרש על-רעד רעה והוא-יושב לבטח אתך

شرح ٢٩ لم يطلق بقوله هذا تعريض الشر المستفيق لفعلك به, لكنه جعل الكتاب عقاب المعترض شر المظمان اليه اشد من الحذر منه, كما ان ظفره به اقرب واسرع.

٣٠ لا تخاصمن انسان مجانا, سيما اذا لم يوليك شرا.

ל אל-תרוב (תריב) עם-אדם חנם-- אם-לא גמלך רעה

شرح ٣٠ لم يبيح بهذا أيضا خصومه من قد اولاك شرا, لكنه جعل عقوبه موزي من لم يسي اليه اشد وامر.

٣١ لا تغار علي رجل ظالم, ولا تختار شيا من طرقه.

לא אל-תקנא באיש חמס ואל-תבחר בכל-דרכיו

٣٢ لان الله يكره الرايغين, وسره مع المستقيمين.

לב כי תועבת יהוה נלוז ואת-ישרים סודו

٣٣ ومحقه الله في منازل الظالمين, وبيارك علي ماوي الصالحين.

לג מארת יהוה בבית רשע ונוה צדיקים יברך

شرح ٣١-٣٣ احتجنا الي تنبيه الحكيم لنا علي ذلك لان في طبعنا خلق يسمي الغيره, يهيج اذا نظر الي دشي هو ممنوع منه قد فعله سواه, فقصد النبي تسكينه بكشف عواقب الامر له فقال אל תקנא, כי תועבת ה' נלוז, מארת ה'.

٣٤ انه ليدهي الدهاه, ويعطي الخاشعين الحظا.

לד אם-ללצים הוא-יליץ ולעניים (ולענוים) יתן-חן

٣٥ والحكما ينحلون الكرامه, والجهال يعظم هوانهم. [50]

לה כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון

شرح ٣٤-٣٥ للعبرانيون كلام مستعمل في لغتهم يقال له التنزيل والترتيب, وهو كقول العرب ان القاضي ظلم فلان وزور كتاب فلان وكذب قول فلان, وليس معناهم في ذلك ان الحاكم جعل فلان ان يظلم, ولا ان يزور, ولا ان يكذب, وانما يريدون بجميع ذلك ان الحاكم نزل فلانا منزله الظالمين او الكاذبين او الصادقين. كذلك في لغه اباينا يقولون عن القضاء والصدوق את הצדיק והרשעו את הרשע יענון ان يرتبون כל واحد في مرتبته. وكذلك قول الله אני ה' פתיתי את הנביא שהוא יעני אני انزله منزله המדועים, ומסאלה האבא למה תתעונו ה' מדרכיך, אנו ירیدונ לא תחלנו מחל הצאלים, ועלי מכל דלל קאל הנהא אם ללצים הוא יליץ אנה ירלב הדאה פי מרלבתם, וכדלל אל-חכמים ואל-ענוים ואל-כשילים אכמע, ולים פי דלל שיי מן הגבר.

4

١ يا ايها البنين اسمعو ادب الأباء, واصغو لمعرفة الفهم.

א שמעו בנים מוסר אב והקשיבו לדעת בינה

٢ فاني قد اعطيتكم بثا جيدا, هي توراتي لا تتركوها.

ב כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל-תעזבו

٣ فانا ايضا كنت مثلکم ابنا لابي, رخضا واحدا لامي.

ג כיו-בן הייתי לאבי רך ויחיד לפני אמי

٤ فدلני وقال لي, يدعم كلامي قلبك, احفظ وصاياي تحيا.

ד וירני--ויאמר לי יתמד-דברי לבך שמר מצותי וחייה

٥ اقتني الحكمة واشتري الفهم, لا تنس ولا تميل من اقوال فاي.

ה קנה חכמה קנה בינה אל-תשכח ואל-תט מאמרי-פי

٦ لا تتركها فانها تحرسك, احببها تحفظك.

ו אל-תעזבה ותשמרך אהבה ותצרך

٧ اول الحكمة هو ان تقتنيها, فتصير تشتريها بكل مالك.

ז ראשית חכמה קנה חכמה ובכל-קנינך קנה בינה

٨ اخلصها [51] ترفعك, وتكرمك اذ تلازمها.

ח סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה

٩ تضع علي راسك لو اا من حظا, وبتاج من فخر تجنك.

ט תתן לראשך לוית-חן עטרת תפארת תמגנך

شرح ٩-١ هذه الاقوال يقصها الاب علي ولده, ويقول له, تراني قد بلغت في العلوم هذه البلاغه انما كنت مثلك في اوائل امري ولقد كان ابوي يشفقان علي لاني كنت⁵¹ وحيدهم ورقيق البدن عندهم, ومع ذلك لم يشفقو علي من ادب, بل كان من نصحتهم ويورني ويامر لي וגו'. وقوله אל תשכח ואל תט, لا تنس سهوا ولا تميل متعمدا. ومعني ראשית חכמה קנה חכמה, هو ان الانسان لا يعرف قدر الحكمة والعدل مهما لم يعن بشي منهما, فاذا هو ابتدي بشي يسير لذا له حتي يوترهما علي جميع املاكه, لانه يصير حينئذ كمن له راس مال يحرص في الزيادة عليه. ونظير هذا ينال العبد في الطاعات اذا علم ان الحسنات قد حصلت له اشتاق الي الزيادة عليها, ومنها يقولو علمانا ז"ל ששכר מצוה מצוה, وايضا שמצוה גוררת מצוה. وقال תתן לראשך לוית חן וגו' ذکر اللוא والتاج, يعني السامع منه انك لو كنت ملكا لم يكون لتاجك ولااك بها ونور الا بالحكمه, كما ضرب مثله في غير هذا الموضع وقال טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל. فلما تلي الاب ذلك علي الابن عطف عليه وقال:

١٠ اسمع يا بني ايضا وخذ اقوالي, تكثر لك سني الحيوه.

י שמע בני וקח אמרי וירבו לך שנות חיים

١١ فاني قد دلتك علي طريق الحكمة, واسلكتك مسالك الاستقامه.

יא בדרך חכמה הריתיך הדרכתיך במעגלי-ישר

١٢ ما في سيرك لا تضيق خطاك, وان حاضرت لم تعثر.

יב בלכתך לא-יצר צעדך ואם-תרוץ לא תכשל

١٣ فاشتد بالادب لا تمل منه, واحفظ الحكمة فانها [52] حيوتك.

יג החזק במוסר אל-תרף נצרה כי-היא חייד

شرح ١٣-١ قوله بـلـكـتـكـ, ואם תרוץ, אֶשָׁר בֵּה אֵלֵי נֹעִי הַתְּדִבִּיר הַזֶּה יִחְתָּאֵךְ 52 המר אליהם, ואחד عاجל والاخر بطيء, فقال ان الحكمه تعرفكهما حتي ان اردت التدبير الرفيق لم يضيق بك فيفوتك بتباطئك. وان اردت السريع لم تعثر فيه فتهجم وتنقم علي الامور الرديه ثم عاد الي النهي عن سبل الفاسقين وقال:

١٤ في سبل الفاسقين لا تدخل, ولا تسترشدن في طرقهم.

יד בארח רשעים אל-תבא ואל-תאשר בדרך רעים

١٥ فاهتكه لا تمر طريقه, وتعمد عنه وجز مسرعا.

טו פרעהו אל-תעבר-בו שטה מעליו ועבר

١٦ لانهم لا ينامون ان لم يسو, وينفر نومهم ان لم يعثرو.

טז כי לא ישנו אם-לא ירעו ונגזלה שנתם אם-לא יכשולו (יכשילו)

١٧ لما قد اغتذو طعام [53] الظلم, وخمر المظالم يشربون.

יז כי לחמו לחם רשע ויין חמסים ישתו

شرح ١٧-١٤ بالغ في النهي عن مخالطه الأشرار بسنه ضرور من القول, الاول אל תבא, لا تدخل دخولا. ثم אל תאשר, لا تسترشد به ولا تمل. ثم פרעהו, اصرفه عن قلبك واعتقذك. ثم אל תעבר בו, مر الطريق. ثم שטה מעליו, تعمد الحياء عنه. ثم قال ועבר, جز مسرعا ללא تتدرج من شيء الي شيء. وكما قال דוד אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים, فقال לא הלך, ثم לא למד, ثم לא ישב, فان كان هو مشي فمصييره ان يقوم, وان هو قام فمصييره ان يجلس. واخبر عن شرهم انهم مما قد اعتادوه قد صارت المعاصي لهم كالطبع, حتي ان نومهم لا يغشيه دون ان يرتكبونها, نظير الحيوان الذاعر الذي قال فيه لا ישכב עד יאכל טרף, كذلك هاولا כי לא ישנו אם לא ירעו. وبمعكس ذلك يفعل الصالحين لا ينامون دون ان يحسنو ويطيعو كقول دוד אם אתן שנת לעיני 53 לעפעפי תנומה עד אמצא מקום לה'. وكما صار الظلم لهاولا كالطعام والشراب دايمًا كذلك الخير للصالحين مستديما كما نادتهم الحكمه فقالت لכו לחמו בלחמי וגו'.

١٨ وسبل الصالحين كسفر النور, كل ما مر اضي الي ثبات النهار.

יח וארח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד-נכון היום

١٩ وطريق الفاسقين شبيهه بافل, لا يعلمون بما ذا يعثرون.

יט דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו

شرح ١٨-١٩ مثل الطاعة والصلاح بالنور لوجه شتي, منها لان الصالح يعمل عمله لوجه الله ليس يريد ان ينستر, بل يظهر له امامه كنهه يقول فيهم مبرקשי פניך, والفاسق بعكس ذلك והיה במחשך מעשיהם ויאמרו מי רואינו. والصلحا مرادهم التباهي باعمالهم ليمثلوها الناس, والفاسق بعكس ذلك يخافو ظهور الناس عليهم كقوله ועם נעלמים לא אכוא. والصلحا عملهم علي عدل ونظام وترتيب كما يعمل العمل في النور الباهر باتقان, والטالحין عملهم الجراف والظلامه والغطرسه كالساير في الليل فهو يعثر ويتخبط. واستجاد للصلחין המثل אז ימלמם بالنور המתزايد الذي هو من اول الصباح الي الزوال كقوله הולך ואור עד נכון היום. ثم قطع המל מן هناك وترك ان ימלם بالنور الذي بعد الزوال لتقصه, فاشטרط עד נכון היום וخصصה. ثم قال:

٢٠ يا بني اصغ لكلامي, وميل سمعك لاوالي.

כ בני לדברי הקשיבה לאמרי הט-אזנך

٢١ لا يروغو عن عينك, احفظهم داخل قلبك.

כא אל-יליזו מעיניך שמרם בתוך לבבך

٢٢ فانهم حيوه لواجديهم, وشفا لكل ابدانهم.

כב כי-חיים הם למצאיהם ולכל-בשרו מרפא

٢٣ ومن كل [54] محترس احفظ قلبك, فان منه تخرج لك الحيوه.

כג מכל-משמר נצר לבך כי-ממנו תוצאות חיים

٢٤ ازل عنك عسره القول, وابعد عنك رواغ النطق.

כד הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך

٢٥ عينيك تلتفت حيالك, ومقلتك تستقيم حذاك.

כה עיניך לנכח יביטו ועפעפיך יישרו נגדך

٢٦ سقم مسالك قديمك, وجميع طرقك تثبت.

כו פלס מעגל רגלך וכל-דרכיך יכנו

٢٧ لا تميل يمنه ولا يسره, ازل قدمك من الشر.

כז אל-תט-ימין ושמאול הסר רגלך מרע

شرح ٢٠-٢٧ وإذ كان فعل الحكمه هو الامر بما يصلح والنهي⁵⁴ عما يقبح, جمعهما الحكيم وقال عن الامر
 كي حיים הם למוצאיהם, وقال عن النهي مכל משמר נצר לכך. ولما كان فعل الشرار هو كلاف ذلك, اعني
 فعل ما يقبح وترك ما يصلح, نهى عن ذلك بنهيين, احدهما לקשות وهي العسر, اعني امتناع المر مما يسام
 فعله. والآخر ולזות وهو الرواغ, اعني به ميل المر الي ما قد صد عنه. وكذلك في الثلاثة فواسيق الآخر اعني
 עיניך, פלס, ואל תט, יומי الي هذين الجنسین.

5

١ يا بني اصغ لحكمتي, وميل سمعك لفهمي.

א בני לחכמתי הקשיבה לתבונתי הט-אזנך

٢ واحرس المهمات, ونطقك يحفظ الفهم.

ב לשמר מזמות ודעת שפתיך ינצרו

٣ لان شفتي الاجنبية تقطر شهدا, وحنكها الين من الدهن. [55]

ג כי נפת תטפנה שפתי זרה וחלק משמן חכה

٤ وعاقبتها مره كالعقم, وهي حاده كسيف ذو فمين.

ד ואחריתה מרה כלענה חדה כחרב פיות

٥ ورجليها ينزلان الموت, وخطاها تدعم الثري.

ה רגליה ירדות מות שאול צעדיה יתמכו

٦ سبل الحيوه لا تسقم, واذا اضطربت مسالكها لا تعلم.

ו ארח חיים פן-תפلس נעו מעגלותיה לא تدע

شرح ١-٦ قال في الفصل الاول بني לדברי הקשיבה لانه وصف فيه امر ونهي حاضر نفعهما, وقال في هذا
 לחכמתי לתבונתי لانه وصف فيه امر حاضر اللذه غايب التهلكه, وهو قوله נפת, ואחריתה. فلذلك صدر
 בחכמה ותבונה يعني الذي يوصيه ان هذا القول الذي اصفه لك ليس هو شي يقع عليه حسك, انما هو شي
 تفهمه بفهمك وتعقله بعقلك, اما حسك فانه يقع علي لهو وسرور, ولكن عاقبته⁵⁵ تشبه اربعة اشيا, احدها يولم
 الحاسه وهو العلقم اذ يمر الذوق, والثاني اصعب منه اذ يقطع الاعضا وهو السيف, والثالث اصعب منه وهو
 الموت اذ يفرق بين الروح والجسد, والرابع اصعب من الجميع وهو الثري اذ يبلي الجسد ويفنيه. وكان قصده
 بهذا المثل جميع دواعي الدنيا التي تخدع الانسان بلذتها الحاضره, الا انه راي هذا المثل احدها فخطبنا به.
 ثم قال ארח חיים וגו' يعني وما دعتك اليه دار الدنيا من قبيح فلا تظن ان فيه ضربا ياول الي خير او حيوه,
 وما اوهمتاك انها تعلم عاقبتها لا تصدقها, فانها غير عارفه به نעו מעגלותיה לא تدע.

٧ والآن يا معاشر البنين اسمعو مني, ولا تزولو من اقوال فاي.

ז ועתה בנים שמעו-לי ואל-תסורו מאמרי-פי

٨ ابعد عنها طريقك, ولا تتقرين بباب بيتها.

ח הרחק מעליה דרךך ואל-תקרב אל-פתח ביתה

٩ كي لا تعطي بهاك لآخرين, وسنيك للضراء.

ט פן-תתן לאחרים הודך ושנתיך לאכזרי

١٠ كي لا يشبع الاجنبيين من قواك, وتصير اكسابك في بيت غريب. [56]

י פן-ישבעו זרים כחך ועצביך בבית נכרי

١١ وتنتهم في اخرتك, اذا فني لحمك وجسمك.

יא ונהמת באחריתך בכלות בשרך ושארך

١٢ تقول يا لهفاه كيف شنوت الادب, ورفض قلبي العظه.

יב ואמרת--איך שנאתי מוסר ותוכחת נאץ לבי

١٣ ولم اسمع دالي, ولم اميل سمعي لمعلمي.

יג ולא-שמעתי בקול מורי ולמלמדי לא-הייתי אזני

١٤ عن قليل صرت في كل شر, في وسط الجوق والجماعه.

יד כמעט הייתי בכל-רע-- בתוך קהל ועדה

شرح ٧-١٤ لقبه لمن يوصيه بقوله بني ובנים لمعاني, منها ان المقدم في التعلم هو 56 زمان الشباب ليستعمل ذلك في طول العمر, وايضا انهم ملتجئون الي وصيته كما ان الولد ملتجي الي مونه ابيه له, وأيضا لانه يحصصهم النصيح كالاب لولده. ولم يعني بقوله פן תתן, وقوله פן ישבעו זרים, ان حيوة الانسان تصرف الي اخر ولا بهايه, لكنه يخوفه ويقول كيلا تعطي بهاك لآخر فيطفيه, وسنيك لضاري يقطعها ويبتترها, ولا يشبع الاجنبيين من قواك بالغنيمة واكسابك في بيت غريب بالتهب. وقد تجري هذه الافعال علي ظاهرها كما يستحل السلطان والعامه قتل الفساق ونهبهم. وعلي خفيها بما يسلط الله عليهم من ذلك. ثم وصف نداهم العاصي المارد عند ذهاب اللذات وبقا الاوزار كقوله בכלות בשרך ושארך, فهو يندم علي ما عدم الحكمه لقوله ואמרת איך שנאתי מוסר, وعلي ما قاوم الواعظين له لقوله ולא שמעתי לקול מורי, وعلي ما احتمل العار والفضيحة وهو يظن انه في شي له معني دايم لقوله כמעט, وقوله כמעט, هو ان العاصي يري كل ما يمر به من الهتيكه والشهره قليلا في هواه.

١٥ اشرب الما من بئرک, والهواطل من صهاريجک. [57]

טו שתה-מים מבורך ונזלים מתוך באר

١٦ تقيض عيونك خارجا, ويكون في الرحاب اقسام ما.

טז יפוצו מעינתך חוצה ברחבות פלגי-מים

١٧ تكون لك وحدك, ولا لاجنبيين معك.

יז יהיו-לך לבדך ואין לזרים אתך

١٨ يكون نبيعك مباركا, وافرح بزوجه صبايك.

יח יהי-מקורך ברוך ושמח מאשת נעורך

١٩ والايله ذات المحبه والوعله ذات الهواده, ثدياها يرويانك في كل وقت, بحبها تمهج دايمًا.

יט אילת אהבים ויעלת-חן דדיה ירוך בכל-עת באהבתה תשגה תמיד

٢٠ ولا تمهج يا بني باجنبيه, وتلازم حجر [58] غريبه.

כ ולמה תשגה בני בזרה ותחבק חק נכריה

شرح ١٥- ٢٠ هذه الفواسيق تعبر اولا علي 57 ظاهرها في الزوجه المطهره المقدسه لبعلمها التي هي له خاصه, واذا هو اقبل عليها سره الله بها وجعل ولده مباركا لقوله هي מקורך ברוך, ومثلها بالايله او الوعله لان هاتين بهيمتين من الحلال, وايضا لحسنهما, وأيضا لاستظرافهما, وايضا لسرعتهما في الحضار. وقد يفسر ايضا علي باطن له, وهو ان يقبل المتعلم علي معلم له الذي من الامه المختاره, لانهم مثلو بنبيع الما ومجراه, اد يقول מקורך חיים פי צדיק, תורת חכם מקורך חיים, נחל נובע מקורך חכמה. فقال انك اذا شربت العلم اولا من معلمك قويت به حتي تنبسط وتستنبط كقوله יפוצו מעינותך חוצה, وتنشي علوما تنسب اليك خاصه لقوله יהיו לך לבדך, ويتبارك بك ولدك, وتسر في شيخوختك بما عنيت في صبايك, وتكون الحكمه الممثلה بالايله 58 والوعله للخلال التي وصفناها ترويك وتمدك دايمًا.

٢١ لان حيال عينا الله طرق المر, وجميع مسالكه يسقمها.

כא כי נכח עיני יהוה--דרכי-איש וכל-מעגלתיו מפלס

٢٢ وذنوب الفاسق تعلقه, وبحبال خطيته يدعم ضباطه.

כב עוונותיו--ילכדנו את-הרשע ובחבלי חטאתו יתמד

٢٣ فهو يموت بغير ادب, وبكثره جهله يغلط.

כג הוא--ימות באין מוסר וברב אולתו ישגה

شرح ٢١-٢٣ هذا اشد التخويف اذا حقق المر في قلبه ان عليه رقبيا يحفظ عليه جميع اعماله, كقوله כי נכח
 עיני ה', حتي انها مقام المكتوب في ديوان, وكما نقلوا قدمائنا דע מה למעלה ממך עין רואה ואזן שומעת
 וכל מעשיך בספר נכתבין. وقوله לעונתיו نظير ما نال شمشון من حيث احب, وما نال ابيמלך من בעלי
 שכם, وما نال ישראל من آشור ובבל كقوله לכן נתתיה ביד מאהביה, وقال في ذلك اجمع ואמר אליו מה
 המכות האלה בין ידיך ואמר אשר הכיתי בית מאהבי. وكذلك الصالحين ينالوا خيرا من الصلاح الذي
 احبوه كقوله אהבו את ה' כל חסידיו.

6

١ يا بني ان ضمننت شيئا لصاحبك, او صفحت لغريب بكفك في ذلك.

א בני אם-ערבת לרעך תקעת לזר כפיד

٢ فقد وهقت باقوال فاك, وقد علقت بها.

ב נוקשת באמרי-פיד גלכדת באמרי-פיד

٣ فاصنع خله يا بني وانج بها, اذ قد حصلت في كف صاحبك, امض تمهل وارغبه.

ג עשה זאת אפוא בני והנצל-- כי באת בכף-רעך לך התרפס ורהב רעיד

٤ لا تعط عيناك السنه, ولا مقلتك النوم.

ד אל-תתן שנה לעיניך ותנומה לעפעפיך

٥ تخلص [60] كالظبي من اليد, وكالعصفور من الوهق.

ה הנצל כצבי מיד וכצפור מיד יקוש

شرح ١-٥ صرف الحكيم كلامه ههنا الي⁵⁹ الافعال الاختيارية التي يختارها الانسان فيلزمها نفسه, ثم يضجر
 منها فيحاول فسخها, فاهب عليه ههنا وقال انها قد صارت عليك كالفرض اللازم لا بد لكمن الوفا به. وكذلك
 الضمان الذي تضمنه لاختيك المومن بالقول ولو لم تضمنه بكتاب وشهود الا بما اصطلح عليه التجار من
 المصافحه او دفع خاتم او ما اشبه ذلك, لقوله תקעת לזר כפיד, فكيف دفع النعل الذي كان الایا مصطلحين
 عليه لتصحيح معاملتهم لقوله וזאת לפנים בישראל לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו, فكيف
 القتين الذي اتفق عليه القدماء من بعد ذلك وهو اجل من كل لباس اذ هو تذكره المصوت. ثم بالغ في القول وقال,
 ولو لم يكون المضمون له مومنا الا غريبا, لم يجوز لك الرجوع عن ما ضمننت له لقوله תקעת לזר. فكيف
 من انذر نذرا لله عز وجل. واوكد منه من يحلف ليقیم فرضا. واوكد منهما من حلف ان لا ياتي معصيه. واما
 تاهيبه بقوله נוקשת ונלכדת, يعني المضمن انه في ما بين حاليين صعبين, اذا سألته الحكام هل ضمننت ام لا,
 فان هو قال لا جدد وحلف وكذب, وفي ذلك قال נוקשת. وان هو قال نعم دفع وفيه قال נלכדת. فالاصح له
 ان يصلح الامر بينه وبين صاحبه كقوله עשה זאת אפוא בני והנצל ولا يناظره, فانه ان قاومه حصل في

יד خصمه كما قال כי 60 באת. ופסרת התרפס תמלה, לانهא לפזתאן מפרדתאן, הזה, وصاحبته מתרפס ברצי כסף. واشتقت ورهب من قوله ולא פנה אל רהבים ואיضا ורהבם למל ואון. وفي قوله אל תתן שנה לעיניך اعتبار, ان الذي يكون عليه دين لا يجوز له ان ينام مطمئنا (او) [الي ان] يقضيه, واصعب منه من كان لله عليه دين كقوله في דוד אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב אם אבוא, אם אתן שנת לעיני. ואסב منهما מן לרבה عليه مطالبه بمعاصי اقترفהא קאל פייה יגעתי באנחתי וגו'. ثم نبه الناطقين علي التخلص من مرادهم وتلافي ما قد لزمهم باعتبار من الحيوان المراد صيده, وحشا كان ام طائرا, انه يحذر ابدا اصطياده ووهوقه كقوله הנצל כלבי מיד. فمن الناس من لا يحذر ان يفلج عليه خصمه فيصيده بالحكم والحجه, فهو اسي حالا من البهايم. ולסנא נריד אנ יפלג עליה בחילה או بجריזה, بل ينصفه ويعمل معه بالقسط حتي لا تبقا له ولا عليه حجه. ووصل الحكيم بهذا اعتبارا اخر من هوام الارض التي هي ادني من الطائر والوحوش, فقال:

٦ امض الي النملة يا كسلان, انظر طرقها وتحكم.

ו לך-אל-נמלה עצל ראה דרכיה וחכם

٧ الذي ليس لها مدبر, ولا عريف ولا سلطان.

ז אשר אין-לה קצין-- שטר ומשל

٨ وهي تهيي في القبط طعامها, وقد اوعت في الحصاد ماكلها.

ח תכין בקיץ לחמה אגרה בקציר מאכלה

٩ الي كم يا كسلان تنضع, ومتي تقوم من سنئك.

ט עד-מתי עצל תשכב מתי תקום משנתך

١٠ عن قليل من السنه والنوم, ولزوم اليدين والانضجاع

י מעט שנות מעט תנומות מעט חבק ידיים לשכב

١١ ياتي ففرك كالساير, وعوزك كرجل ذو ترس. [61]

יא ובא-כמהלך ראשך ומחסרך כאיש מגן

شرح ١-١١ ضرب هذا المثل للكسلان الذي يعجز عن التكسب⁶¹ وقال له, هوذا النمل وكذلك النحل بطبعهم بغير تمييز يوعون طعامهم من وقت الي وقت, فكيف انت يا من له النطق والحكمه. واعتبار اخر, انهم يجتمعون بغير رايس, فانتم يا ناس لم تتفرقون ولكم الرويسا, لذلك قال אשר אין לה קצין. وقوله עד מתי לצלל תשכב, ينبهه قايلا, اعلم ان النوم تتلوه يقظه, فما عساک يا صانع ان تعني في غذاك, ولعلك تتكل علي مال لك مجموعا, اعلم انك ليس تدمن علي ذلك الا وافتقرت علي سرعه, لذلك شبه الفقر كالرجل الساير, וכمن معه ترس فهو ليس يخاف احد فيلبث في سيره, بل يسارع. واستنهاض الحكيم للكسلان, يعني به

הקסלנין כמיעא מן אָמור הדניא ואלאחר, פיקון קולו מלעט שנות ובא כמהלך פי עבאר האחר עניי המקסר
ען הפאע המנהמך פי המעאסי, אנך פי אגל מא תכון חתי קד דני אכלך כרכל סאיר ומע סלח פליס
יבטי פי פריקו פמא עסאך אנ תסנע חנינז, וכמא יקול ומה אעשה כי יקום אל, ומה תעשו ליום פקודה
פפודה, ומא שאכל דלך מן תחזיר המוט.

יב אדם בליעל איש און הולך עקשות פה

יג קרץ בעינו מלל ברגלו מרה באצבעתיו

יד תהפכות בלבו--חרש רע בכל-עת מדינים (מדינים) ישלח

טו על-כן--פתאם יבוא אידו פתע ישבר ואין מרפא

שרח יב-יב הא סבס כלל וספפא הנבי אנה חכאא לינפיי ענהא ויחזר מנהא, ופי אבוב ודרג
ומפאטיח ללסבס התואני התי תליה. אולחא הגל ופו הפכר הסו קקולו און יחשב על משכבו. תם עקשות פה
ופי עסר האבאב, ⁶² אנ לא יסרע יקול נעם ועלי אנ המושע מסחקא, וכדלך לא. תם קורץ בעיניו, הא
אשכאל האמור הסריה קאנת עלי ריביו או מזלמו יתגאמר פיחא בלעינן אנ אמכן דלך, ואלא רכל בלרגלינן, ואלא
אשאר בלאסבאב עלי קדר האמכאן, וקד נפיי אלל ען כמיע דלך וקרנח בלגור, אז קאל אם חסיר מתוכך מוטה
שלח אצבע ודבר און, לננו לו קאן לחיר לא עלן. תם תהפכות בלבו, ופי וקת ישרט השروط ליס ינוי
אממא בל התקלב. תם חורש רע, יקסד מן ליס לה מעו פיטלב שר. תם מדינים ישלח, ינשי הסכב אמה בכזב
או בסדק. וקד עלמת מן דואג וגירי אנח מע סדקחם נזל אלל עליהם העקאב אז קסדו כדלך איקאע החסאימ
והסחיב. ווספ אנ כרזא מן פל דלך אנ תעסו יאטיח בגתו כמא גמר ואשאר וסרוב ביין הנאס והם גאפליין,
אז קאל הנה פתע ישבר, ושרח דלך ישעיה ע"ס לכן יהיה לכם העון הזה כפרץ נופל נבעה כחומה נשגבה
אשר פתאם לפתע יבוא שברה ושברה כשבר נבל יוצרים כחות לא יחמול ולא ימצא במכתתו חרש
לחתות אש מיקוד ולחשוף מים מגבא, וביין הא האמאל כתלמו מן סור מדינה תע מן העלו עלי אני מן
פקאר כקיפ יכון חאלו ופל תבקי לה בקיח. ואתב הא סבס התי מן דקאיכ החא בסבס כבאיר, פקאל אנ תלך
תפתח לך הא ותעטיכ המאד עליה, ופו קולו:

יב סת ממה ישנא אלל, וסלסב ^[63] ממה יכררו.

١٧ عینان رفیعتان ولسان مبطل, ويدان تسفك دم بري.

יז עינים רמות לשון שקר וידים שפכות דם-נקי

١٨ وقلب معترض افكار الغل, ورجلان مسرعتان الحضار للشر.

יח לב--חרש מחשבות און רגלים ממהרות לרוץ לרעה

١٩ والتقوه بالكذب شاهد زور, وانشا الصخب بين الاصدقاء.

יט יפיה כזבים עד שקר ומשלח מדנים בין אחים

شرح ١٦-١٩ اقول ان قسمته للسبع قسمين, لان الواحد منها مقابل الستة⁶³ كلها وهو לשון שקר, وذلك ان
עינים רמות هو العجب والصلف, ولا يتهيا ذلك الا بالكذب, ان يقول الانسان علي نفسه من الحسب والادب
والعلم والمال والصلاح ما ليس لها, كما علمت من ابعشולם يقول ועלי יבא כל איש אשר יהיה לו ריב
ומשפט והצדקותיו, وهو كاذب في ذلك. وسفك الدم ايضا بالكذب, كما בעת יואב ורא אבנר علي لسان דוד
פרדה כפולה וישיבו אותו מבור הסירה ודוד לא ידע. والكذب ايضا ماده للغل والخيانة كقوله כי ראיתי חמס
וריב בעי ثم قال ואון ועמל בקרבה, وكما كذب גיחזי. وهو ماده للمسارعه الي المعاصي وكما كذب אמנון
وقال انه مريض ولم يكون عليا لقوله וישכב אמנון ויתחל. وهو ينبوع شهادة الزور كما فعلت איזבל בנבות
היזרעאל. وهو اصل التضريب وانشا الصخب كما فعل אמציה כהן בית אל ותقول علي עמוס ما لم يقول
ليضرب بينه وبين يربعام בן יואש. فقد تبين ان לשון הרע يفعل الستة جميعها, بل لا تلتام الا به.

٢٠ احفظ يا بني وصيه ابيك, ولا تذر دلاله امك.

כ נצר בני מצות אביך ואל-תשש תורת אמך

٢١ اعقدها علي قلبك دايمًا, وتزين بها علي غيبك.

כא קשרם על-לבך תמיד ענדם על-גרגרתך

٢٢ فانها تسابيرك [64] في انطلاقتك, وتحرسك في نومك, وتحادثك في يقظتك.

כב בהתהלךך תנחה אתך-- בשכבך תשמר עליך והקיצות היא תשיחך

٢٣ لان الوصيه سراج والتوريه نور, وطريق الحيوه هي عظه الادب.

כג כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר

شرح ٢٠-٢٣ نظام كلام نצר بني كنظام كلام⁶⁴ שמע בני. واشتقت لعنדם من اعنחנו לעטרות לי, فجعلتها
زينه. وقوله בהתהלךך يفسر علي الدنيا فقط اولًا, لان الانسان فيها علي ثلاثه ضروب, اما نوم واما يقظه
واما ظعون, والحكمه في الجميع تحفظه يعلم بها كيف يسير واين ينام وحيث يقوم. ويفسر علي الدنيا والاخره
جميعًا, فيكون ايماء بهتהלךך الي دار الدنيا التي يتصرف المر فيها في اسبابه واشغاله, وبقوله בשכבך الي

حال الموت الذي يقول فيه ابدا וישכב עם אבותיו, وبقوله והקיצות אלי לאחרه وهو يوم البعث الذي يقول فيه הקיצו ורננו. فقد نفعت الحكمة في الدنيا. ودبرت مستعملها في الآخره, في قبره ارحته من اليم العذاب, وفي الآخره احيته مع الصالحين. ثم شبه وصيه الاب لولده بضو السراج وتورات الله الذي نصبها لعباده كالنور الاعظم, ذلك لوجوه, منها ان السراج يطفأ علي سرعه ونور الشمس لا يطفأ الا مع العالم, كذلك الاب يفنا والتوريه لا تفنا. وايضا ان السراج لمن هو في منزله خاصه كذلك الاب لولده خاصه, والنور لجميع الخلق كذلك التوريه لهم اجمعين. وايضا ان السراج يحتاج مداراه ولطف كذلك الاب يحتاج الي بر وكرامه ورفق, والنور عام دايم والتوريه مثله. وهذا القول في الاب الفراد, واما جملة الابا فلولاهم لم تعرف التوريه لقوله שאל אביך ויגדך.

٢٤ يحفظوك من امراه سو, [65] ومن لين لسان الغريبه.

כד לשמרך מאשת רע מחלקת לשון נכריה

٢٥ لا تتمن حسننها في قلبك, ولا تاخذك بمقلتيها.

כה אל-תחמד יפיה בלבבך ואל-תקחך בעפעפיה

٢٦ فانه يظن الزان انه قد نال الامراه الزانيه في زواده رغيغ خبز, وهي انما تصطاد به النفس العزيزه.

כו כי בעד-אשה זונה עד-ככר-לחם ואשת איש-- נפש יקרה תצוד

شرح ٢٤-٢٦ صدرت 65 فقلت يحفظوك لان المقدمين جماعه מצוה ותורה ותוכחות מוסר. والاقرب في تصديره מאשת רע قبل נכריه ان يكون يومي به الي زوجه الرجل السيه التي لا تحفظ نفسها ولا حيضتها ولا دينها, فقد يجب التحفظ منها بالتسريح لها. ثم ذكر الغريبه بعد ذلك محصنه كانت ام عازبه لقوله זונה ואשת איש. واما نهيه אל תחמד יפיה, تقع لفظه יפיה علي خمسہ معاني, استحسان الصوره والقامه كقوله יפה תאר ויפה מראה, والمنظر كقوله יפה עינים, والصوت كقوله והנך להם כשיר עגבים יפה קול ומטיב נגן, والشعر كقوله في אבשלום וכאבשלום לא היה איש יפה, وبגלחו את ראשו. ولقوله בעד אשה זונה ثلاثه معاني, الأول ان الجاهل يظن انه نال الزانيه باكله من الطعام, ولم يعلم انه ما نالها الا باعز ما عليه وهي نفسه. والثاني انه يتوهم ان مقامها مقام رغيغ خبز يغتذيه ليسد جوعه وليس عليه اثم, ولم يعلم ان فعلها بصد فعل الرغيغ, لان الرغيغ يمسك النفس وهي تهلكها. والثالث لعله يحسب ان كفاره فعله ذلك واصلاحه برغيغ من خبز, وهو غافل ان ليس قضاءه الا نفسه العزيزه.

٢٧ هل يحتو المر نارا [66] في حجره, ولا تحترق ثيابه.

כז היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תשרפנה

٢٨ او يمشي علي غمر, ولا تنكوي رجلاه.

כח אם-יהלך איש על-הגחלים ורגליו לא תכוונה

٢٩ كذاك من اتي زوجه صاحبه, لا يبرو كل من دني منها.

כט כן--הבא אל-אשת רעהו לא-ינקה כל-הנגע בה

شرح ٢٧-٢٩ وضع مثلين وركب عليهما فعلين, المثل الاول حتو النار في الثوب ولم⁶⁶ تصل الي الجسم فان الثوب يحترق لا الجسم, كذاك الداني من امراه صاحبه ولو بولع لا بغشيان لا يبرو من عقاب ما. والثاني المشي علي الغمر الذي يصل به الالم الي الجسم يشبه به כן הבא אל-אשת רעהו وهو الاتيها الذي لا خلاص له من نار جهنم.

٣٠ لا يزرر بالسارق اذا هو سرق, فانه رب ما كان ذلك ليشتبع نفسه من الجوع.

ל לא-יבוזו לגנב כי יגנוב-- למלא נפשו כי ירעב

٣١ فاذا وجد قد يغرم كثيرا, او جميع ماله يعطيه فيتخلص.

לא ונמצא ישרם שבעתים את-כל-הון ביתו יתן

٣٢ مثل سافح مره ناقص العقل, مهلك نفسه هو يفعل ذلك.

לב נאף אשה חסר-לב משחית נפשו הוא יעשנה

٣٣ البلا والهوان يجدهما, وعاره لا يمحي.

לג נגע-וקלון ימצא וחרפתו לא תמחה

شرح ٣٠-٣٣ قد يتحير كثير من الناس في هتين الايتين, يقولون كيف لا يزرر بالسارق, ثم كيف لزمه ان يغرم سبعة^{٦٧} اشياء. فاقول كما نصصت ان الحكيم لم يقل لا يزرر بالسارق ويمسك, بل قال لا يבוזو לגנב כי יגנוב מת'ל נאף אשה חסר לב, يعني ان هاتين الايتين مصيبتين الزنا والسرقة, وبليه الزان اصعب من السارق, وهذا كقول السلطان لا تعاقب السكران مثل الصالح. وتفسير שבעתים كثير, وليس هي سبعة واحدة ولا سبعتين, وكذلك كثير من الاعداد الجبريه في المقرات مثل عشره وماه والالف^{٦٨} ومאה^{٦٩} وאלף وكما ساببن^{٦٧} في وسط هذا الكتاب, وضم السبعة اليها اذ هي مشهوره في اكثر الشرايع. فقول النبي عن السارق ישרם שבעתים ليس هو حكم حكم عليه به وانما وصف حالين, ان افه السارق فيهما اخف من الزان, الاول ان الطعام والشراب داعيتهما لا يمكن مدافعتها كمدافعه شهوه التلقيح. والثاني ان السارق قد يشا ان يغرم كثيرا او جميع ماله باختياره هو فيتخلص عند الله وعند الناس, واما الزان فليس يقدر علي رد ما قد عمل ولا اصلاح ما افسده كقوله וחרפתו לא תמחה. وبعد وصفه ما يحل بالزان في دار الدنيا من البلا والعار والخسه والرزاله وصف ما يناله في الاخره وقال:

٣٤ ان العقاب كحميه الرجل, [67] ولا يشفق في يوم النقمه.

לד כי-קנאה חמת-גבר ולא-יחמול ביום נקם

٣٥ ולא ישفع فيه كل ديه, ולא يشאן כתר הרשא.

לה לא-ישא פני כל-כפר ולא-יאבה כי תרבה-שחד

شرح ٣٤-٣٥ وضع الحكيم عقاب الفاسق مثلا لجميع مرتكبي الكبائر انهم لا مخلص لهم من نار جهنم ولا ديه ولا شفاعه كقوله כי חמה פן יסיתך בשפק ורב כפר אל יטך.

7

١ يا ابني احترس اقوالي, ووصاياي تدخرها عندك.

א בני שמר אמרי ומצותי תצפן אתך

٢ احفظها تحيا بها, وتوراتي كجنين عيناك.

ב שמר מצותי וחייה ותורתי כאישון עיניך

٣ واعقدها علي اصابعك, واكتبها علي لوح قلبك.

ג קשרם על-אצבעתיך כתבם על-לוח לבך

٤ قل للحكمة انت اختي, وادع الفهم [68] معرفه.

ד אמר לחכמה אחתי את ומדע לבונה תקרא

شرح ١-٤ في قوله تظفן ויوضح ان العلم هو الكنز الشريف, والذخير الفاضله الادب, ولقد جود المثال في حفظ الادب والعلم⁶⁸ اذ قال כאישון עיניך, اذ لا شي عند الانسان اعز من حدقته, بل موضع مخرج الروح الباصر منها, وكذلك يعز الله من يعزهما كقوله יצרנהו כאישון עינו, ويبيذل مجذبيهما كقوله כי הנוגע בכם נגע בבבת עינו. ومثل مراعاتهما باربعة اشيا, بالشي المعقود علي الاصبع فهو لا ينسا كما يصنع الناس التذكيره لاسباب لهم في اصابعهم, وكالشي المكتوب علي الصدر الذي يظهر لكل من استقبل صاحبه, وكلاخت والقربا التي لا يقدر المر علي الانتفي منهم مع كونه لزمته انسابهم, ثم بالمعرفه والصدق الذي هو ساكن داخل القلب لا يزول شعفه. فطوبا من جعل طاعه الله وحكمته منزله هذه الاربعه اشيا فانه لا يميل الي خطا وذلك من بعض استحقاقها.

٥ ينجيانك من امراه اجنبيه, ومن غريبه قد لينت اقوالها.

ה לשמרך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה

٦ فاني بينما اطلع من كوه في منزلي, واتشرف من المشكاه.

ו כי בחלון ביתי-- בעד אשנבי נשקפתי

٧ رايت من الغفال, وتفهمت من البنين بحدث ناقص العقل.

ז וארא בפתאים אבינה בבנים-- נער חסר-לב

٨ مار في الطريق عند زاويتها, وفي طريق منزلها يخطو.

ח עבר בשוק אצל פנה ודרך ביתה יצעד

٩ في غلس من عشيهِ يوم, وعند تجنين الليل والافل.

ט בנשף-בערב יום באישון לילה ואפלה

١٠ فاذا بامراه تلقاه, في هياه زانيه سالبه القلوب.

ט בנשף-בערב יום באישון לילה ואפלה

١١ هايمة هي وزايله, في منزلها لا يسكنا رجليها.

י והנה אשה לקראתו שית זונה ונצרת לב

١٢ مره في [71]السوق ومره في الرحاب, وعند كل زاويه تكمن.

יא המיה היא וסררת בביתה לא-ישכנו רגליה

١٣ فامسكته وقبلته, ووقحت وجهها فقالت له.

יג והחזיקה בו ונשקה לו העזה פניה ותאמר לו

١٤ لله علي ذبايح سلامه, اليوم افي بنذوري.

יד זבחי שלמים עלי היום שלמתי נדרי

١٥ علي ما خرجت تلقاك, وطلبت وجهك فوجدتك.

טו על-כן יצאתי לקראתך לשחר פניך ואמצאך

١٦ وقد نجدت سريري نجودا, واروكا من حشو مصر.

טז מרבדים רבדתי ערשי חטבות אטון מצרים

١٧ وقد بخرت مضجعي, بمسك وعنبر وعود طيب.

יז נפתי משכבי-- מר אהלים וקנמון

١٨ تعال نروي من الودود ليلنا الي الصباح, ونتمتع بالمحاب.

יח לכה נרוה דדים עד-הבקר נתעלסה באהבים

١٩ فان الرجل ليس في بيته, وقد سار في طريق بعيد.

יט כי אין האיש בביתו הלך בדרך מרחוק

٢٠ وقد اخذ معه كيسه, فليس يجي الي يوم الاضحا.

כ צרור-הכסף לקח בידו ליום הכסא יבא ביתו

٢١ فمिलته بكثره بثها, ودحت به بليانه نطقها.

כא הטתו ברב לקחה בחלק שפתיה תדיחנו

٢٢ رايته منطلقا وراها وهو غافل, كثر يدخل الي القصاب, وكعكس الي ادب الجهال.

כב הולך אחריה פתאם כשור אל-טבח יבא וכעכס אל-מוסר אויל

٢٣ الي ان يفلع السهم كبده, كسر عه الطير الي الفخ, [72] ولا يعلم انه بنفسه.

כג עד יפלה חץ כבדו-- כמהר צפור אל-פח ולא-ידע כי-בנפשו הוא

شرح ٢٣-٥ قد 69 كنا قدمنا في صدر الكتاب ان الحكيم يضرب امثالا يلفظ بها علي مخرج حادثه حدثت, وانما ذلك الشي راه بالحكمه. فعلي هذا 70 قال כי בחלון ביתי. طوي في درج كلام هذا المثل معاني كثيره من قبح الفجور والمعاصي وشنوعها, وكل ما امعن في القصه اتي بقول اوكد واقوي من الاول, فمن هذه القبايح ما انكرها علي النساء, ومنها ما انكرها علي لرجال, ومنها ما انكرها علي الجميع. كقوله כי בחלון ביתי, هذا اول هوانهم اشراف الناس عليهم من المطالع. وقوله וארא בפתאים, طوي في هذا ما يتقرسهم الناس ويقولون اتري هذا فلان وهل هذه فلانه. وقوله لاבר בשוק, درج فيه الخطر والتمشي والتعرض. وفي طي بل فصيح بنسוף בערב יום قبح هذين الشیین اذ لا تلتمس الا في الوحشات والظلمات. وفي درج והנה אשה לקראתו سماجه اشكال الفاسقه الداعيه اليها. وتحت הומיה היא تذכיר سماجتها انه لا يروיה شي. وفي ظاهر פלעם בחוץ التنبيه عليها انه لا يستقر قرارها. والواضح في והחזיקה בו قبح ما تتكلم بالمنكر علانية بغير اكني, كما تقول אשת פוטיפרע שכבה עמי مثل البهايم. وينبه قوله זכחי שלמים ما يحلف الماجن باسم الله عز وجل ويتعاهدون بها علي معاصيهم ومع ذلك لم يذكرونها فيرجعون. وفي قوله לל כן, تقول له انما انا كملا لك, بل توهمه ان الدنيا كلها له معها. ولما كانت ملاذ الناس هي ما وقعت عليه الخمس الحواس اعني السمع والبصر والشم والذوق واللمس جمعت خمستها في ترغيها هذا, فاما الذوق فاومت اليه בזכחי שלמים, والنظر اشارت اليه برويا وجهها اذ قالت יצאתי לקראתך, وحاسه اللمس من لين المهاد ونعيمه من قوله מרבדים, وطيب الرايحه من قوله נפתי משכבי מור, وصوتها مع ذاك هوذا يقرع سمعه بتליين وترقيق كما قدم وقال אמריה החליקה, فتقول له یا 71 لك هذه الخمسه حواس. وتممت ذلك بلذه سادسه לכה נרוה דודים, ثم تبسط له الامل اذ تقول עד הבקר, وتومن خوفه بقولها כי אין האיש בביתו, وتقول לعلך תظن انه سرور منقطع, قد مضى صاحب الي سفر طويل, فهي لا محاله تميله بذلك. فالمغتفل عند سماعه هذا الكلام او بعضه او اكثر منه ينساق معها, وهو لا يعلم ان انسياقه كالثور للذبح ولعله ان يدارا بشي من القت او بمسح وجهه وبين عينيه, او كمن يساق الي تعليم الجهال وادبهم, او الي حرب ويظنه ملعب فيغتر باللعب وينتشب فيه

السهم, او كالطير يغتر بالحنطه فيقع في الفخ, او بما شاكل ذلك. وانما خصص الكبد لانها مقتل من المقاتل ومنها تنتشر الاوراد في جميع البدن. فجمع الحكيم هذه الفواش المنكره فحذر منها. وانما تقدم لنا بها لان المر اذا لقي من الكلام بما قد علمه كان اسهل عليه من ان يلقا بما ليس يعلمه. وسراير هذه القصه في غرورات الدنيا الممثله באשה זונה, ومعني נער חסר לב لانه لا يغتر بها الا كل من لم يسلم الي المجربين الذين مضو من قبله حتي احتاج ان يجربها هو بنفسه. ويومي بقوله بنشف الي هذه الدار التي الجهال فيها في حيره وظلام. وقوله عن الدنيا הומיה, פעם בחוץ, يعني به قلبها, لانها لا تثبت علي حال بل مره فرح ومره حزن, مره לראובן ومره לשמעון, وعلي معني זאת ללדת الي اخر القول. وكما تطرح الفاسقه للرجل بالخمس الحواس كذلك تلهيه الدنيا هم بها. وكما تويسه الزانيه من زوجها كذلك يويسه الخاطر السو من عقاب الله, كالذين قالوا اכל ושתה כי מחר נמות, كالذين قالوا לא ייטיב ה' ולא ירע. فلا يزال الغرير 72 لاهيا بالدنيا حتي ياتيئه سهمه اعني يوم الموت يقبضه كالطير في الفخ او غيره من ساير السمك كقوله כי לא ידע האדם את עתו. فانما الحذر قبل الوقوع, فكان كلام النبي مصلحه لنا علي ظاهره وعلي باطنه.

٢٤ والان يا معاشر البنين اسمعو لي, واطيعو واصغو لاقوال فاي.

כד ועתה בנים שמעו-לי והקשיבו לאמרי-פי

٢٥ لا يحيد قلبك الي طرقها, ولا تضل في سككها.

כה אל-ישט אל-דרכיה לבך אל-תתע בנתיבותיה

٢٦ لانها اوقعت صرعا كثيرين, وقتلاها عظيمين.

כו כי-רבים חללים הפילה ועצמים כל-הרגיה

٢٧ انما بيتها طريق لالثرى, مورده الي خدور الموت.[73]

כז דרכי שאול ביתה ירדות אל-חדרי-מות

شرح ٢٤-٢٧ اما علي الظاهر فقد اهلكت معاصي الزنا والفساد كثيرا, فاما غيل الطوفان لحال ويكحوا להם نשים مכל אשר بחרו, واهل سدوم لحال משכב זכור لقوله הוציאם אלינו ונדעה אותם, ولوט וזמרי ושמשון وامنون ואבשלום, والالوف الهالكين في שטים, والالوف المقتولين في גבעת בנימין, واهل قريه شکم اجمعين, هذا مما دوون لنا للاعتبار, وما لم يدوون فاکثر واكثر. وعلي الباطن فان الدنيا قد اهلكت القرون الاوائل وسيما المتمسكين بها والفايلين بدهرها لقوله הארח עולם תשמר, אשר קמטו בלא עת. وكما علمت من פרעה وسנחריב ونבוכדנצר וחیرם الذي شقو العصا وادعو الربوبيه, كيف اورد الله عليهم 73 عذابا الیما وجعلهم عبره للسايلين. فقد قتل الطمع في الحريه الاحزاب الاولين, ومن لم نعرفه ولا نذكره فاکثر عددا.

8

١ الا ان الحكمة تنادي, وذات الفهم تعلن صوتها.

א הלא-חכמה תקרא ותבונה תתן קולה

٢ في رووس الارتفاع علي طرقها, وفي سككها منتصبه.

ב בראש-מרמים עלי-דרך בית נתיבות נצבה

٣ ومكان الابواب وعند السقوف, وفي مداخل الفتوح ترن.

ג ליד-שערים לפי-קרת מבוא פתחים תרנה

٤ تقول اناديكم يا معاشر الرجال, وارفع صوتي الي ساير بني ادم.

ד אליכם אישים אקרא וקולי אל-בני אדם

٥ افهمو يا غفال النهضه, ويا جهال افهمو قلوبكم.

ה הבינו פתאים ערמה וכסילים הבינו לב

٦ اسمعو اني بتدبير اتكلم, وافتتاح نطقي المستقيم.

ו שמעו כי-נגידים אדבר ומפתח שפתי מישרים

٧ ولساني يدرس الحق, وشفتي تكره الظلم.

ז כי-אמת יהגה חכי ותועבת שפתי רשע

٨ وجميع اقوال فاي بصدق, وليس فيها منفتل ولا عسر.

ח בצדק כל-אמרי-פי אין בהם נפתל ועקש

٩ كلها صواب للفاهم, وسهله لواجدي المعرفه.

ט כלם נכחים למבין וישרים למצאי דעת

١٠ خذو ادبي لا الورق, والمعرفه [74] اخير من القراضه.

י קחו-מוסרי ואל-כסף ודעת מחרון נבחר

١١ والحكمه اخير من الجواهر, وكل المرادات لا تاسويها.

יא כי-טובה חכמה מפנינים וכל-חפצים לא ישוו-בה

شرح ١- ١١ قوله اولاً بראש מרומים ثم قال ליד שערים, يعني بذلك ان الحكمه يراها طالبيها أولاً بعيدة عنه كأنها في مانتظر رفيعه, فاذا هو عني بها سهلت عنده حتي تصير كالشي الموضوع علي الارض بين يديه, 74 وقد قال الله تبارك وتعالى ان الحكمه ليس بعيدة لقوله لا نفلאת היא ממך ולא רחוקה היא, وقال שלמה انها بعيدة كقوله אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, وليس القولین متناقضין, لأنها من غير عنایה تري كأنها بعيدה, فاذا عني بها تبينت انها قریبه كقوله כי קרוב אליך הדבר. اتبع الحکیم تلك القصه المجوب کلامها المد

خمس الذي لا يريد قابله ان ينتقد عليه ولا يمتحن, بكلام الحكمة التي انما غرضها وغايتها ان يمتحن قولها, لعلمها بان الممتحن كل ما بله يزداد فيه رغبة اذ يظهر له غيره, فلذلك تنادي שמעו כי נגידים אדבר, כי אמת יהגה חכי, בצדק כל אמרי פי. وقد صدقت الحكمة ان جميع معانيها طاهره ورشد وخير وصلاح وفلاح ونجاح وسكينه وحظوه وبر وحق وعدل وانصاف وما لا يحصا من أبواب الفضل والجلاله. وعادت الي شرح כי טוב סחרה ان ليس معناها فيه ان يكتسب المال بها, وانما معناه ان تبذل عنايه تكسب بالعنايه بتعلمها والوقوف علي ما تامر به, فعمدت الي شيين, الجواهر وهو اعز المال, ثم الامر الجامع وهو כל חפצים.

١٢ انا الحكمة اسكن النهضه, والمعرفه اجد المهمات.

יב אני-חכמה שכנתי ערמה ודעת מזמות אמצא

١٣ واذا تقوي الله شنات الشر, فالز هو [75] والاقتدار وطرق السو, وقول التقلب شنييت ذلك.

יג יראת יהוה שנאת-רע גאה וגאון ודרך רע ופי תהפכות שנאתי

١٤ لي المشوره والفقه, انا الفهم لي الجبروه.

יד לי-עצה ותושיה אני בינה לי גבורה

١٥ بي تملك الملوك, والوزرا ترسم العدل.

טו בי מלכים ימלכו ורזנים יחקקו צדק

١٦ وبي تروس الروسا, والنبل وجميع قضاہ الأرض.

טז בי שרים ישרו ונדיבים כל-שפטי צדק

١٧ انا احب محبي, ومن طلبني وجدني.

יז אני אהביה (אהבי) אהב ומשחרי ימצאנני

١٨ الغنا والكرم معي, والمال الجسيم بالنصفه.

יח עשר-וכבוד אתי הון עתק וצדקה

١٩ وثمرتي اخير من القراضه والفوز, وغلتي مختاره من الأوراق.

יט טוב פריי מחרוץ ומפז ותבואתי מכסף נבחר

٢٠ وفي سبل من الصلاح اسير, في وسط سكك الحكم.

כ בארה-צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט

٢١ لآنحل محبي الوجود, [77] وخزاینهم املاها.

כא להנחיל אהבי יש ואצרתיהם אמלא

شرح ١٢-٢١ اما قوله اني حكמה שכנתי ערמה, فليس ذلك خبت من جهة المنكر, لكنه 75 فطنه ونهضه في الطاعة كما يقولو الحكميم ז"ל לעולם יהא האדם ערום ביראה, וכמה فعل חושי הארכי מן המורה حتي خلص דוד, וכמה فعل ר' אליעזר حين قال لقاضييه الرومي ان الحاكم عدل, يعني رب العالمين, וכמה فعل ר' מאיר حين كان مطلوباً ليقتل فوق في ايديهم فقدموا له בשר חזיר فكان يغمس احد اصابعه في مرقه ويمص غيرها, וכמה فعل بعض تلاميذ ר' מאיר אז تحرم به رجل فاخفاه, ثم وقف وقال لطالبه مد وقفت لم اراه, ونظير هاولا كثير, ففي هذه الفنون ערמה מחמודה. والערמה التي في غير ذلك من الخطا قال לוכד חכמים בערמם. 76 ومن كان فيه واحده من هذه الاربع خلال فيجب ان يبغضه الناس كقوله שנאת רע, بل بغضته عبادה, وهي גאה וגאון ודרך רע ופי תהפכות. فتفسير גאה اعجاب المر بنفسه, וגאון اقتداره علي قومه, ודרך רע اتباع الريب, ופי תהפכות كلام غير محصل ولا ثابت. ثم نعتت الحكمه نفسها بخمسه اوصاف متواليه, الاول المشوره التي يضطر اليها جميع الناس انما تنفزع من فروعها كما قالت לי עצמה וגו', ولا تنفع قوه الجبابره الا مع جوده الراي. ثم القضاء والحكام واتباعهم من الفقها والعدول فهي עצמתהם אז منها يستمدون الفتوا في الدم والفروج والاموال والشرایع. ثم ان الملوك وحاشيتهم من وزرا وكتاب لا بد لهم من استعمالها, אז بها يسوسون امورهم ويدبرونها. ثم ان المتكسبين وطالبي الاموال مضطرون اليها, لانهم لا يعلمون كيف يتجرون بعدل وانصاف الا من جهة الحكمه, الهم الا ان يكسبون من حيث ما اتفق ولو بتغلب فليس يسما ذلك تجاره بل لصوصيه. ثم ان الاشيا التي يفوز بها الفايז بالحكمه خير منها للوجوه التي وصفناها כי טוב סחרה. وقولها בארח צדקה אהלך تعني انها تسوق الي صلاح وتدعو الي خير, لان المستعان علي الخير خير والمستعان علي الشر شر, אז كل شي يايذ شكله ويقويه. وختمت علي להנחיל אהבי יישי ומعني ישי الوجود لانه ضد اين, جمعت في هذه القول كل موجود, وذلك ان الاشيا تنفرد في ما بين شخص ونوع وجنس, ويجمع جميعها الوجود, فمن كان قادرا علي ذات الوجود فهو يفي بما وعد من ملو الخزائن خيرا كقوله 77 ואוצרותיהם אמלא, ولها وقت تفتح فيه كقوله יפתח ה' לך את אוצרו הטוב, وكذلك تنم ما تواعدت بملو الخزائن شرا للعصاه אז قال פתח ה' את אוצרו ויוצא את כלי זעמו, وايضا הלא הוא כמס עמדי חתום באצרותי. وبالغت في شرفها الي انها خلقت اول الخلايق, ومعناها في ذلك אז لم يخلق شي الا محكم ومن تدبير حكيم فهي اذن اول المخلوقين.

٢٢ الله اختر عني اول خلقه, وقديم فعله اول حين.

כב יהוה--קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז

٢٣ ومن اول الدهر انتخبت, وقديم الارض من الان.

כג מעולם נסכתי מראש-- מקדמי-ארץ

٢٤ בדי בי وليس غمر, ولا عيون مع غزر الما.

כד באין-תהמות חוללתי באין מעינות נכבדי-מים

כה בטרם הרים הטבעו לפני גבעות חוללתי

כו עד-לא עשה ארץ וחוצות וראש עפרות תבל

כז בהכינו שמים שם אני בחקו חוג על-פני תהום

כח באמצו שחקים ממעל בעזוז עינות תהום

כט בשומו לים חקו ומים לא יעברו-פיו בחוקו מוסדי ארץ

ל ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל-עת

לֹא מִשְׁחָקָת בַּתְּבֵל אֶרְצוֹ וְשַׁעֲשַׁעִי אֶת-בְּנֵי אָדָם

403

٣٢ والان يا معاشر البنين اسمعو مني, وطوبا الذين يحفظون طريقي.

לב ועתה בנים שמעו-לי ואשרי דרכי ישמרו

٣٣ اسمعو الادب وتحكمو, ولا تجذبوه.

לג שמעו מוסר וחכמו ואל-תפרעו

٣٤ طوبا انسان يسمع لي, ان يربط علي مصاريعي يوم يوم, ويحفظ عضادات فتوح.

לד אשרי אדם שמע-לי לשקד על-דלתתי יום-יום--לשמר מזוזות פתחי

٣٥ لان من وجدني فقد وجد الحيوه, ووافق الرضا من عند الله.

לה כי מצאי מצאי (מצא) חיים ויפק רצון מיהוה

٣٦ ومن اخطاني فقد ظلم نفسه, وكل شائي قد احبو الموت. [80]

לו וחטאי חמס נפשו כל-משנאי אהבו מות

شرح ٣٢-٣٦ تقول الان قول دال, فمن هو بهذه الاحوال ينبغي ان يقبل قوله ولا يجذبه. ثم اعلمت ان السرور بها في الدنيا والحيوه في الاخره لا ينالوا الا بمرابطه ولزوم اذ قالت لشكד לשמר. والذي دعاها الي هذا لان البنا والنجار والصايغ وكل من يعمل صناعه تتم في عشره ايام مثلا فهو في كل يوم يرتفع له منها العشر بمقدار متساوي, والحكمه ليس كذلك, بل لو نزلنا الامر علي انها تكمل في عشر سنين لم يكن العشر متكاملًا في السنه الاولى, بل يكون في العام الأول الوقوف علي جز منها يسير, وفي الثاني علي اضعافه, وفي الثالث علي اضعاف المضاعف, وفي الرابع علي اضعاف المضاعفين, حتي يفوق الامر والوصف, فلذلك احتاج طالبيها ان يصبر الي زمان ويطمأن لئلا يقلق فيقل صبره. وكذلك الصلاح والحسنات تحتاج لزوم وصبر لقوله חזקו ויאמץ לבבכם, وكذلك الصلوه تحتاج الي لزوم وصبر كقوله קוה אל ה', وكذلك ساير الطاعات ورجا الثواب كقوله חסד ומשפט שמור וקוה. 80 وبعد هذه الخطوب وضع الحكيم قولين في المحقين والمبطلين من اصحاب المذاهب كيف كل فريق منهم يدعو الناس الي اتباعه والقول بمذهبه. قال في اهل الحق وهم ذوي الحكمه.

9

١ الحكمة قد بنت بيتها, ونحتت عمدها سبعة.

א חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה

٢ وذبحت ذبحها ومزجت خمرها, ونضدت مايدتها ايضا.

ב טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה

٣ ثم بعثت بجوارها تنادي, علي ظهور اعلي السقوف.

ג שלחה נערתיה תקרא-- על-גפי מרמי קרת

٤ تقول من كان غافلا يعدل الي هنا, ومن كان ناقص العقل اقول له.

ד מי-פתי יסר הנה חסר-לב אמרה לו

٥ هالكم اغتذو من طعامي, واشربو من خمر مزجته.

ה לכו לחמו בלחמי ושתו ביינ מסכתי

٦ اتركو الغفلات واحيو, واسترشدو في طرق الفهم.

ו עזבו פתאים וחיו ואשרו בדרך בינה

٧ كم من مودب الداهي يتخذ لنفسه الهوان, وواعظ ظالم ذاك عيبه.

ז יסר לץ--לקח לו קלון ומוכיח לרשע מומו

٨ لا تعظ الداهي بما يشناك به, بل عظ العالم فانه يحبك.

ח אל-תוכח לץ פן-ישנאך הוכח לחכם ויאהבך

٩ واعظ الحكيم بما يتحكم به ايضا, وعرف الصالح بما يزداد به بثا.

ט תן לחכם ויחכם-עוד הודע לצדיק ויוסף לקח

١٠ اول ما تامر به المعرفة تقوي الله, وفور ما يوجبه الفهم معرفه القدوس.

י תחלת חכמה יראת יהוה ודעת קדשים בינה

١١ تقول ان بي تكثر ايامك, ويزداد لك سني الحيوه.

יא כי-בי ירבו ימך ויוסיפו לך שנות חיים

١٢ فان تحكمت فلنفسك, وان تداهית حملت وزر.

יב אם-חכמת חכמת לך ולצת לבדך תשא

شرح ١- ١٢ وقال في المبطلون وهم اهل الجهل.81

١٣ والجهل كامراه [81] هايمه, غافله لا تعرف ما ذا.

יג אשת כסילות המיה פתיות ובל-ידעה מה

١٤ وقد جلست علي باب بيتها, علي كرسي في اعلي السقوف.

יד וישבה לפתח ביתה-- על-כסא מרמי קרת

١٥ تدعو بماره الطريق, المستقيمه طرقيهم.

טו לקרא לעברי-דרך המישרים ארחותם

١٦ من كان غافلا يعدل الي, ومن كان ناقص العقل اقول له.

טז מי-פתי יסר הנח וחסר-לב ואמרה לו

١٧ الما المسروق ما احلاه, والطعام المستور ما اذنه.

יז מים-גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם

١٨ ولم يعلم ان الهالكين هناك, وفي اعماق الجحيم مداعبيها. [85]

יח ולא-ידע כי-רפאים שם בעמקי שאול קראיה

شرح ١٣-١٨ ينبغي ان نشرح القصتين باشتراك علي المقابل والموازاه. اما اهل الحق فانهم لا يدعون احدا الي القول بمذاهبهم الا وقد عنوهم بها اولا فحررو ما كان فيها مما توجهه العقول, وحفظوا ما حملته الاخبار منها, فذبوا عنها, فدفعوا المطاعن التي ينشبهها مخالفهم فيها, وسدوا الثغر التي يكاد ان يتسلق عليهم منها, فحينئذ استوي الامر لهم ولمن يستعطفونه. وهم يشبهون من لم يدعي ندماء واصدقاء حتي ابتنا البيت واصلح فيه اله وذبح وطبخ وخبز حتي الخوان اصلحه وهياه ثم دعي اخوانه, كقوله هنا بناته حצבה טבחה מסכה ערכה ثم שלחה לערותיה. وكذلك فعلوا الموحدون, اوضحوا دلائل حدث الاشياء بعد بيانهم ان للاشياء حقايقا, وان النظر يكشفها ويوضحها, ثم ردو علي الدهريين, ثم علي اصحاب الاثنيين, ثم علي اصحاب الثلاثة, ثم علي ساير أصناف 82 الملحدين, وكان ذلك بعد الرد علي المتجاهله بازاله شبههم, ثم حينئذ دعو الناس الي قولهم. وكما فعلوا الربونيون 83 "لحررو الكتاب كم هو سورة وايه وكلمه وحرف وقسموه اقساماً وجزوه اجزاً بالقسط, واحصوا كلاماً كثيراً كم يقع فيه منها, ثم حفظوا الآثار المحمولة معهم من انبياء الله في الفقه والمواريث والاحكام والحلال والحرام وسائر الشرايع, حتي صار الامر كالخبز المخبوز الموضوع بين يدي الجايح الذي لم يبق الا اكله, حينئذ دعو الامه الي الاستماع منهم. واما اهل الباطل فانهم عكسوا هذه الامور فهم يشبهون من لم يبني بيتاً ولم يصلح الته ولم يهيئ طعاماً ولا شراباً وانما هو مستظل علي باب منزل, وهو مع ذلك يدعي قوما الي ما لا يعلم فكيف يكون من امورهم, كما لم يقول الحكيم في اשת כסילות לא בנתה ולא חצבה ולא טבחה ולא מסכה ולא ערכה, وانما قال ويشבה לפתח ביתה فقط. كذلك امر جميع الملحدين من عبده الاوثان والاصنام وغيرهم, وكقول بعض العلماء اعني 84 'יהושע בן חנניה לملك الروم الهتك هذه ان كنتم عابدها فاعبدوها خارجاً من العالم الذي خلقه ربنا عز وجل في عوالم تصطنعها هي لها, واما من تستظل في منزل غيركم فلا يستقيم ذلك. وكذلك جميع المتجاهلين والدهريين لا يعنون بطلب الحكمه بته, وانما قصدهم ان يوردون شبهه ضعيفه علي غرير او غبي. وكذلك المحدثين من امتنا مع جميع المخالفين 83 للجماعه, لا يعني واحد منهم بحوطه الكتاب وتحريره وزوايده ونقصانه واعرابه واشكاله, ولا بشي من الفقه والاحكام, ولا ساير ما

تضمنته الآثار من الطاعات, وانما قد وافو هذه الاشيا اجمعين محكمه مصلحه, فحصلوا بعضها من غير تعب, واخذوا في ان يتعقبوا التعيين فيها الحاملوها, في فروع يسيره بشبهه ضعيفه, علي مثال ما جود الحكيم التمثيل لهم, ثم هم مع ذلك يتعصمون كقوله **לול כסא מרומי קרת**, لا يرضون بما رضى الاولين عل غفي, وانما يقصدون الاغنيا والاغرا ليزيلونهم عن طرقهم السهله كقوله **לקרא לעברי דרך**, **מי פתי**, كما قصد الحكماء من كان غافلا ليستثيونه ويردونه, وكما يريد الموحدون والربوبيون ترك الجهل كقوله **לזכו פתאים**, كذلك يريد الملحدین والمخالفين اباحتها كقوله **מים גנובים ימתקו**, فمثل بالما المسروق المال الحرام, وشبهه بالطعام المستور الغشيان الحرام. فالملحدین يطلقون كليهما, والمخالفين ابعاضا منهما كما مشروح في تفسير التوریه. واما قوله **יסר לץ לוקח לו קלון** فهذا قول خاص لا عام, اذ كان المشاهد يوجدها مودبا وبخ الجاهل لا يناله لا عار ولا باس, ولذلك زدت في الاخراج كم من. وانما هذا خاصه في من لا يحسن ان يعظ فتاؤل عظته به وبالموعوظ الي المنازعه, نعم والمشاجرہ, نعم حتي الفرييه والقذيفه, وذلك يكون اما من تحامله عليه, او من اضعافه حجج العظه, او من وعظه له في ملا من جماعه, فمنه ما قال **לוקח לו קלון**. واما من يحسن يعظ فليوبخ **לץ ורשלא** وغيرهما من اجناس الناس المخطيئون. وقد علمت ان ابيه⁸⁴ وبخ القوم في جماعه فانقلب عليه ذلك خطا, وان حنني هرواه وعظ اسأ في جماعه فغضب عليه كقوله ويكعس اسأ ال هرواه, وقد قال الله هوكح توكيح ات عميتك من حيث ولا تشأ عليو خطا. واما الصالح فانك كيف ما عدلته يحبك علي ذلك, كمثل حزقيهو حين وبخه يشعيه قال له **טוב דבר ה'** **אשר דברת**. وقوله **תן לחכם ויחכם עוד** هو ما قدمنا ذكره ان الذكي يسمع الشئ اليسير فيستنبط منه اشيا اخر بالتفريع والتنتيج, وهو الذي نسميه **מבין דבר מתוך דבר**. وفي ما بين القصتين اعني **חכמות ואשת כסילות** قال **ثلاثه فواسيق**, **تخلت حכמה**, **כי בי ירבו ימיד**, **אם חכמת**, وتفسير **קדושים** ههنا فراد لا جمع وهو قدوس مثل الهيم الله فراد, وكذلك **אדונים** سييد فراد, وفي لغتنا كثير من هذا, **ליל שמורים** حفظ, **יום כפורים** غفران, **איל מלואים** كمال, واشباه ذلك. وقوله **ולצת לבדך** **תשא** فيه كلمه مضمره وهي **לון**, كانه يقول **לבדך** **תשא** **לון**, نظير ما يقول في عده مواضع من التوریه **ונשא** **לון**, **والحجه** فيه كجميع المضمرات. وقوله **אם חכמת** **חכמת** **לך** يمنع المتعلم من السطوه علي معلمه والامتنان عليه ولا علي ساير الناس, اذ كان المتعلم انما يعمل في نفع نفسه لقول **אל חכמים ז"ל** **אם** **עשית תורה הרבה** **אל** **תחזק טובה** **בעצמך** **כי** **לכך** **נוצרת**, وذلك عن **רבן יוחנן בן זכאי ז"ל**.

تم الجزء الاول من كتاب طلب الحكمه. والجزو الثاني امثال واداب مفرد كلامهما⁸⁵.

II.

شرح ١ תוגת מל יגון. وقضيه الاب تجب للام, وكذلك بالعكس علي ما قدمنا. وفي قوله בן חכם امران
مجموعان, احدهما حث لابويه علي تعليم ولدتهما العلم بما اخبرهما انه زينتهما وفخرهما, والثاني حث للابن
علي طلب العلم والحكمه اذ كان يجب عليه بر ابويه, ثم ان علمه مما يفرحان به, فقد لزمه ان يتعلم ايضا
ليفرحهما, ولا يتجاهل للا يغيطهما.

٢ لا تنفع خزائن الظلم, والنصفه تنجي من الموت.

ב לא-יועילו אוצרות רשע וצדקה תציל ממות

شرح ٢ هذا علي الدنيا كما تشاهد ذوي الريب والمعاصي رعبين خافين فزعين زعجين, واهل الصلاح
والعفه مطمئنين هاديين. وعلي الاخره كما وعد الله من هلاك هاولا ونجاه هاولا, قال משוך חסדך ליודעך,
אל תבואני רגל גאווה, שם נפלו פעלי און.

٣ لا يجيع الله نفس الصالح, وافه الظالمين يدفع عنه [86].

ג לא-ירעיב יהוה נפש צדיק והות רשעים יהדף

شرح ٣ وقد يحسن ان نقول وشهوه الظالمين يدفعها عنهم, بحجه مستعمل الابدال, اذ يقوم الهي مقام الالف,
حتي يصير ما في نصف الشرح الثاني ضد ما في النصف الاول, وذلك في الدنيا كما وعد الله الصالحين غير
الممتحنين بانه لا يخذلهم, وكما في אם בחקתי תלכו ואם בחקתי תמאסו اجمع. وتواعد الطالحين الغير
المهلين لاحد السبعه ابواب العقوبه التي شرحناها في 86 تفسير ה' ארך אפים ורב חסד. وهو في الاخره
ايضا كقوله ممثلا הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו וסאיר القصه.

٤ الفقر من عمل كف الملوله, ويد النشطين تستغني.

ד ראש--עשה כף-רמיה ויד חרוצים תעשיר

شرح ٤ ذلك في الدنيا بما يرزق المكتسبين, وفي الاخره بما يثاب العاملون بالطاعه. وقد يكون فقر من غير
كسل, وغنا من غير عمل, الا ان هذه بنيته الاولى.

٥ الابن العاقل يوعي في القيظ, والابن المسي يسبت في وقت الحصاد.

ה אגר בקיץ בן משכיל נרדם בקציר בן מביש

شرح ٥ ينصرف ايضا علي اعمال الدنيا والاخره وان لم يكسل الا انه ترك فالامر واحد.

٦ تحل البركات براس الصالح, ووجوه الظالمين يغطيها ظلمهم.

ו ברכות לראש צדיק ופי רשעים יכסה חמס

شرح ٦ رغب الناس في الخير أيضا لما فيه من الثنا الحسن عند الله وعند الناس, وحذرهم من الشر زياده لما فيه من الذكر السو عند الله والناس.

٧ ذكر الصالح بركه, [87] واسم الطالحين يبلا.

ז זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב

شرح ٧ وضع البلي في موضع العفن والعفن في موضع البلي. ومعني ذلك ان الاختيار محبوبين حتي اسمائهم, وذلك ان الناس يسمون ابراهيم ويصالح ويصالح ويصالح ومשה ואהרן ומאיר ועקיבה وامثال ذلك, ولا يسمون פרעה ولا סנחריב ولا המן ولا טיטוס ولا ביתוס ولا ما اشبههم.⁸⁷

٨ الحكيم القلب يقبل الوصايا, وجاهل المنطق يتلبط.

ח חכם-לב יקח מצות ואויל שפתים ילבט

شرح ٨ اومي بهذا الي الشرايع السمعيه التي انما سبيلها ان تقبل قبولاً, والجاهل يماري عنها ولا يحصل من مراده علي شي كقوله ولاء لا يبين يلبط.

٩ السالك في صحه يسير واثقا, والمعسر طريقه يعرف بذلك.

ט הולך בתם ילך בטח ומעקש דרכיו יודע

شرح ٩ ومما زهد في الشر ان الشرير لا يقبل الناس صدقه مما قد عرفوه بالكذب. ووجه اخر في ذلك الذي يطلب الصحه والحق لا يحتاج الي حيل لانه يعلم انه يفلج بالمستقيم, ومن طلب غير الحق فهو يعسر طريقه ويعوجها ثم يعرف ولا ينفعه ذلك شيا, وهذا عند الله وعند الناس, كما عوجت امراه يربعم علي احيه هشيلاوني ولم ينفعها شيا, اذ قال لها لמה זה את מתנכרה ואנכי שלוח אליך קשה. وكما عوجا السلفتان المختصمتان في صبي حي وصبي ميت علي سلمه ولم ينفعهن شيا, بل قال غزروا את הילד החי לשנים. ووجه ثالث في لزوم العفه والورع, من فعل ذلك امن شر السلطان وعقاب الله, كمن عاير ميازينه وصنجاته فلا يخاف له محتسبا, وان كان ذو ريبه فهو يعرف بخجله وتفزع.

١٠ الغامز بعينه يصنع مشقه, والجاهل [88] بنطقه يتلبط أيضا.

י קרז עין יתן עצבת ואויל שפתים ילבט

شرح ١٠ معناه. علي ان التسارر صعب علي العلماء, وكذلك جميع انواع الريب, والجهال هم متلوثون⁸⁸ بذلك, فقله لا لا لا يعني علي الحكماء.

١١ قول الصالحين ينبوع الحيوه, وقول الظالمين يغطيهم ظلمهم.

יא מקור חיים פי צדיק ופי רשעים יכסה חמס

شرح ١١ فيه معاني, منها ان الصالحين كلامهم متتابع كالمعين, والظالمين كلامهم ليس كذاك بل يقصرون وان تعرضوه مده ما. وايضا ان الاخيار يامرون بالمعروف دايما. والاشرار يخافون ان يامرو به مما قد غمرهم خطاهم. وايضا ان الناس يقبلون قول الصالح لانه يامرهم بما يفعل, ويخالفون الطالح لانه يامر بما لا يفعل.

١٢ الشناه تثير الصخب, والمحبه تغطي جميع الجروم.

יב שנאה תערר מדנים ועל כל-פושעים תכסה אהבה

شرح ١٢ ذلك اولا من الناس, كما علمت من جور فرעה, وישראל علي عهد صدقيه في باب شناه, ومن امر شمشون ودليله في باب اهبه. وبعد ذلك في الدين, كما علمت من قول משה לבני גד ולבני ראובן כה עשו אבתיכם, وقول שלמה לשמעי אתה ידעת את כל הרעה, في باب شناه. والاحتمال الكثير לבني دוד, بل لجميع الامه, في باب اهبه, كما يقول כי למען דוד נתן ה' אלהיו לו ניר וגו', וישלח ה' אלהי אבותיהם אליהם.

١٣ في نطق الفاهم توجد الحكمة, والقضيب لظهر ناقص العقل.

יג בשפתי נבון תמצא חכמה ושבת לגו חסר-לב

شرح ١٣ هذا القول فيه من رزق قريحه ذكيه او حرמה.

١٤ الحكماء يذخرون المعرفه, وقول الجاهل يندق عن قريب.

יד חכמים יצפנו-דעת ופי-אויל מחתה קרבה

١٥ كما ان مال الغني قريه [89] عزه, واندقاق الفقرا رثاثهم.

טו הון עשיר קרית עזו מחתת דלים רישם

شرح ١٤-١٥ لهتين الايتين معانيين, ٨٩ الاول ان الحكيم ينبغي له ان يحفظ علمه ويصونه كما يحفظ الغني ماله, فان لم يحفظه صار كالفقير بلا مال. والثاني ان العلم من شأنه ان يحصن صاحبه ويستره كما يستر الحصن والمال اصحابهما, بل افضل من ذلك.

١٦ اجر الصالح حيوه, وغله الفاسق جزا خطيه.

טז פעלת צדיק לחיים תבואת רשע לחטאת

شرح ١٦ مثل ثواب الصالحين بالغله والثمار كقوله אמרו צדיק כי טוב. وعقاب الظالمين ايضا بهما كقوله הנני מביא רעה אל העם הזה פרי מחשבותם.

١٧ سبيل الحيوه حفظ الادب, وتارك العظه مضل.

טז פעלת צדיק לחיים תבואת רשע לחטאת

شرح ١٧ يحتمل ان يكون مضل نفسه ومضل غيره.

١٨ مغطي الشناه ذو نطق باطل, ومخرج شناعه هو جاهل.

יח מכסה שנאה שפתי-שקר ומוצא דבה הוא כסיל

شرح ١٨ ذلك لان المبغض المرابي هو اشد من المكاشف المظاهر, وقد علمت ان الاسباط و علي انهم قد ذمو ببغضه יוסף فقد بانت حالتهم اذ ظاهره بذلك كقوله ולא יכלו דברו לשלום, اصلح من حال אבשלום الذي كتم [من] אמנון بغضته له كقوله ולא דבר אבשלום עם אמנון למרע ועד טוב, وقال ايضا בפיו שלום את רעהו ידבר ובקרבו ישים ארבו. ואמא תגהלה למשנע فهو علي الحاليں جميعا حق كان ام باطلا, فاما الباطل فكما فعلوا ال מרגלים, ואמא الحق فكما فعل יוסף, حتي انه لو شهد عليه بشهاده وهو واحد لكان مخطيا ולزمه هو الحد. وهذا القول في من يشهد علي اخيه بجنايه من الجنايات هو واحد, ואמא من يشهد عليه במال او ما كان من المعاملات فليس يلزمه حد, بل يكون لشهادته اثر, اما وجوب ימין او غيرها مما 90 هو مشروح في الفقه.

١٩ بكثره الكلام لا يعدم [90] جرم, والصاد شفتيه عن ذلك عاقل.

יט ברב דברים לא יחדל-פשע וחושך שפתיו משכיל

شرح ١٩ كما علمت من יוסף حين زاد في كلامه כי אם זכרתני וחר بعد ذلك سنتين, وكما علمت من משה ואהרן حين زادا في كلامهما وقالوا שמעו נא המרים لم يدخل البلد, ليس لان القوم لم يكونو מורים, بل قد قال الله قبل ذلك לאות לבני מרי, لكن لاיהامهم القوم انهم يرحمون وهم מורים.

٢٠ لسان الصالح كالفصه المختاره, وقلب الطالحين صغير.

כ כסף נבחר לשון צדיק לב רשעים כמעט

شرح ٢٠ معني ذلك ان الصالح قلبه واثق بكلامه انه محرر كالفصه المسبوكة אמרות ה' אמרות טהורות, بل المسبوك علي الغايه كقوله צרופה אמרתך מאד. ואמא الظالم قلبه صغير مما هو يعلم ان امره مظلم.

٢١ نطق الصالح يدبر الكثيرين, والجهال بقله عقولهم يميئونهم.

כא שפתי צדיק ירעו רבים ואוילים בחסר-לב ימותו

شرح ٢١ نظير ما علمت من تدبير משה ואהרן ושמואל ודוד ויוחנן כהן גדול ושמעון בן שטח ونظراهم لصالح الامه, وبعكس ذلك يهلكونها الجاهل مثل ירבעם ואחז ויהויקים וצדקיה וغيرهم. 91

٢٢ برکه الله [91] مغنا, ولا تزيد المشقه معها.

כב ברכת יהוה היא תעשיר ולא-יוסף עצב עמה

شرح ٢٢ كما بارك للصرفيت في كد הקמח וצפחת השמן, וללרמלה الاخري في אסוך שמן, בغير تعب ولا عנא.

٢٣ فعل الفاحشه عند الجاهل كالضحك, والحكمة لذو الفهم.

כג כשחוק לכסיל עשות זמה וחכמה לאיש תבונה

شرح ٢٣ هذا مما يشاهد من الجهال الذي ياتون المعاصي ويقولون انما هو لعب ومزاح, كما سمت مره פוט־פרע הזנא לעבא כקולה בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי, حتي لو سفכו الدما لكان عندهم هزوا كما قال ابنر אבנר יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו, حتي لو عبدו الاصنام كان عندهم لهوا כקולה في قصه العغل ויקומו לצחק. וחכמה לאיש תבונה, החכם ינظر في العاقبه وينزل المعصيه منزلتها.

٢٤ حذر الظالم يحل به, وشهوه الصالحين يعطيهم الله.

כד מגורת רשע היא תבואנו ותאות צדיקים יתן

شرح ٢٤ انظر كيف وصف الصالحين بكثرة فعلهم اذ قد اتو حسنه فانما بالهم مصروف الي التمني, وكذلك يعطيهم الله, كقوله לדוד יען אשר היה עם לבבך לבנות בית לשמי. ووصف הרשעים בثمره فعلهم لما اتו السبيه فان قلبهم مشغول بالحذر وهو يحل بهم كقوله ללעצאה והיתה החרב אשר אתם יראים ממנה שם תשיג אתכם, ولذلك لم يقل מגורת צדיק לא תבואנו ותאות רשעים לא יתן, ועלי ان هذا ايضا صحيح.

٢٥ كمرور زوبعه يعدم الفاسق, والصالح اساس العالم. [92]

כה כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם

شرح ٢٥ هذا اولاً في الدنيا كما هلك جيل الطوفان وبقي نوح, وشتت لغاه 92 اهل الصرح وبقو بني عبر, وهلك قرح وبقو بنيه, وامثال هاولا. وفي الاخره يهلكون הרשעים ויבקו الصديقם כקולה ועסותם רשעים, ומעני ההلاك العذاب.

٢٦ كالخل للاسنان والدخان للعينان, كذلك الكسلان لراسليه.

כו כחמץ לשנים--וכעשן לעינים כן העצל לשלחיו

شرح ٢٦ انما مثله بما يوذي هذين العضوين خاصه لانهما المستعملين في الرساله, اعني ان ينظر بعيني هو יחכי בفيه. والكسلان יעם תארק הענייה بالدنيا ותארק الطاعه وكما علمت من אל מרגלים ואשבاهם.

٢٧ تقوي الله يزيد في العمر, وسني الفاسقين تقصر.

כז יראת יהוה תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה

شرح ٢٧ ليس هذا القول حتم اعني ان يكون كل صالح مزاد في حيوته ولا كل طالح منقوص منها, لكنه علي المشييه, فقد يشا الله ان يزيّد صالحا في عمره كما زاد חזקיהו, وقد يشا يبتر عمر רשע كما فعل في מגפת זמרי וקרח, الا انه ان لم يزد صالحا في الدنيا ولا ينقص طالحا لقيا عملهما في الاخره كاملا, وقد علمت ان بيت راشون لصالح الكهنيم انما خدم فيه ثمانيه عشر كهن, والثاني لفسادهم خدم فيه ثلاث مايه كهن وفضل.

٢٨ صبر الصالحين الي فرح, ورجا الظالحين يبيد.

כח תוחלת צדיקים שמחה ותקות רשעים תאבד

شرح ٢٨ هذا في الاخره بالحكم, وفي الدنيا علي سبيل الايه.

٢٩ طريق الله عز لذوي الصحه, واندقاق لفعله الغل.

כט מעוז לחם דרך יהוה ומחתה לפעלי און

شرح ٢٩ ذلك ان الصالح من حيث تقول له افعل يطيع, ومن حيث تقول له انتّه يمتنع. والרשע انما يرصدك بما امرته عكسه كقول הושע כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם.

٣٠ الصالح الي الدهر لا يميل, والظالمين لا يسكنون الدار. [93]

ל צדיק לעולם בל-ימוט ורשעים לא ישכנו-ארץ

شرح ٣٠ هذا أيضا 93 في دار الدنيا علي سبيل الايه والمعجزه بما يهلك منها ظلمه بخره, وفي الاخره بحكم واجب.

٣١ فم الصالح ينمو الحكمه, واللسان المتقلب ينقطع.

לא פי-צדיק ינוב חכמה ולשון תהפכות תכרת

شرح ٣١ ינוב يتصرف من תנובה ותנובות الذي هو النمو. فالصالح اذ كلامه باصل وعلي قانون فهو ينمو ويرتفع, وذو الباطل اذ كلامه لا اصل له ينقطع ولا يثبت بحضره الحق.

٣٢ شفتي الصالح قد تعودت الرضا, وفم الظالمين قد تعود التقلب.

לב שפתי צדיק ידעון רצון ופי רשעים תהפכות

شرح ٣٢ ידיעה عاده, مثل قول اليهو כי לא ידעתי אכנה, وهو يحسن ان يكني, ولكنه لم يعتاد ذلك, فمما تعود الجميع ذلك قد صار لهم كالتبعية الثانيه وصعب عليهم الانتقال عنها كقول الله היהפך כושי עורו ונמר חברברותיו.

11

א מִיָּאֲזִין הַמֶּכֶר מִמָּא יִכְרֶה אֱלֹהִים, וְהַصְנָגָת הַתָּמֶה רִצָּה.

א מאזני מרמה תועבת יהוה ואבן שלמה רצונו

شرح ١ هذا أولا علي ظاهره. وفي باطنه ان مقابله الاحسان بالاحسان مقام الوزن العادل, ومقابلته بالسفيه كالوزن الباخس, سوا في ذلك احسان الله او الناس.

ב אִذَا אַתָּה הַלְכָה אֶתָּה הֶהוּא, וּמִעַ [94] הַמִּתְוַאֲצֵעִין הַחֲכָמִים.

ב בא-זדון ויבא קלון ואת-צנועים חכמה

شرح ٢ هذا ايضا في الدنيا, كما تجد الناس يستثقلون الوقح ويستخفون به. وفي الاخره قال وهيو كل زדים وكل عوشي رשעה קש, وقال הנני אליך זדון, וכשל זדון ונפל.

ג אִם הַמִּשְׁתַּיִמִּין תִּסְיֶרְהֶם, וְזִיף הַגְּדָרִין יִנְהִיֶּם.

ג תמת ישרים תנחם וסלף בגדים ושדם (ישדם)

شرح ٣ نظير قوله في الصالح وهلך לפניך צדקך, وقال في الرשעים وهيو החסון לנעורת.

ד לֹא יִנְפַע הָאֵל בְּיוֹם הַקְּיָאָה, וְהַצְדָּקָה תִּנְצֵחַ מִן הַמּוֹת.

ד לא-יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות

شرح ٤ سمي يوم القيامة كذلك كقوله كي קרוב יום ה' הגדול, יום עברה היום ההוא. وقد تخلص الصدقه من الموت الدنيאי كما عاشت ال צרפית في سنين الجوع مع אליהו. ومن عقاب الاخره المسمي موت كما خلصت יתרו بقوله קראן לו ויאכל לחם, ومن هو من نظيره.

ה אִם הַמִּשְׁתַּיִמִּין יִנְהִיֶּם, וְהַצְדָּקָה יִנְצֵחַ מִן הַמּוֹת.

ה צדקת תמים תישר דרכו וברשעתו יפל רשע

ו אִם הַמִּשְׁתַּיִמִּין יִנְהִיֶּם, וְהַצְדָּקָה יִנְצֵחַ מִן הַמּוֹת.

ו צדקת ישרים תצילם ובהות בגדים ילכדו

شرح ٦ يعني الافات والمظالم التي كانوا يستعملونها في الناس كقول أدני בזק שבעים מלכים בהנות ידיהם ורגליהם מקצצים היו מלקטים תחת שלחני.

ז אִם הַמִּשְׁתַּיִמִּין יִנְהִיֶּם, וְהַצְדָּקָה יִנְצֵחַ מִן הַמּוֹת.

ז במות אדם רשע תאבד תקוה ותוחלת אונים אבדה

شرح ٧ في هذا الشرح معنایین في اوله ان الرشح یرجا له ان یتوب مهما هو هي, فاذا هو مات اویس منه اذ لا توبه في الاخره. واخره ان الرشح انما رجاه عند نفسه دنياه, فمهما هو هي فهو عند نفسه في النعيم, فاذا مات فقد هلك وانقطع رجاه عند نفسه. فكل ما تقدم الصالح يوما في الزمان قرب الي ما یرجوه, 95 وكل ما تقدم الرشح بعد عن ما عينه اليه.

ح یخلص الصالح من الشده, ويدخل الفاسق مكانه.

ח צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו

٩ الدنس یهلك صاحبه بقوله, وبمعرفة الصالحین یتخلصون.

ט בפה--חנף ישחת רעהו ובעדת צדיקים יחלצו

شرح ٩ هذا باب الغرور في الدين. تري الذين لا دين لهم یفتون بما لا یعلمون, ویجیبون بما لا یقفون علیه, فیغرون الناس. والصالح بمعرفته یقول الحق.

١٠ ببركه المستقیمین یرتفع السقف, وبقول الظالمین ینهدم.

י בטוב צדיקים תעלץ קריה ובאבד רשעים רנה

شرح ١١ یعنی ان الرشح اذا بارك انسان ودعي له فهو شر علیه, كما علمت من الکفار الذين دعو لربقه وقالو لها אחותינו את היי לאלפי רבבה פאקמת עשרین سنه עاقر حتي دעי لها יצחק קפوله ויעתר יצחק לה ' לנכח אשתו.

١٢ المزري بصاحبه ناقص العقل, وذو الفهم یمسك عنه.

יב בז-לרעהו חסר-לב ואיש תבונות יחריש

شرح ١٢ هذا الامساك اذا كان یسمعه في نفسه هو كما فعل دוד مع שמעי בן גרא اذ قال הניחו לו ויקלל כי ה' אמר לו. واما اذا ازرا به في باب الدين فلیجيبه תחת קללתו קפوله في غליט ויבט הפלשתי וירא את דוד ויבזהו, فرد علیه אתה בא אלי בחרב ובחנית.

١٣ كاشف السر كالمنطلق ماهلا, وكاتمہ امین الروح.

יג הולך רכיל מגלה-סוד ונאמן-רוח מכסה דבר

شرح ١٣ هذا القول في الاسرار الديانية التي هي غير مباحه.

١٤ بغير حیل [96] يقع القوم, والمغوثة بكثره المشوره.

יד באין תחבולות יפל-עם ותשועה ברב יועץ

شرح ١٤ الحيل ضربين, والمشوره نوعين, 96 بجميعهما تتم الامور الديانيه والدينيه كما تتم الحيوه والرزق وما مائلهما بهما.

١٥ شر يشر لمن ضمن اجنبيا, وشاني المصافحين هو واثقا.

טו רע-ירוע כּי-ערב זר ושנא תקעים בוטח

شرح ١٥ كما وصفنا اولاً. ويمكن ان نفسره رض يرض مثل وكفرز لا دي مرع, فالشر من الخصم والرض من الحكم.

١٦ تجد داعمه الوقار ذات حظا, وداعمي الغنا راهبين.

טז אשת-חן תתמד כבוד ועריצים יתמכו-עשר

شرح ١٦ لم يوجب الحكيم هذين, وانما حكي ما وجد الناس عليه من ان اهل الوقار ينالون حظا ومن ان الاغنيا يرهبون.

١٧ المحسن لاهل ذو فضل, وفاضح اقرباه هو القاسي.

יז גמל נפשו איש חסד ועכר שארו אכזרי

شرح ١٧ ويتجه ان نقول فاطم نفسه ذو الفضل وفاضح جسمه هو القاسي. الاول يتصرف من قوله لا اهل غملا, والثاني من ويגדל הילד ויגמל, يعني ان يفطمها من المعاصي.

١٨ الظالم يفعل ما أجرته الباطل, [97] وزارع النصفه أجرته الحق.

יח רשע--עשה פעלת-שקר וזרע צדקה שכר אמת

شرح ١٨ معني ذلك ان الرشح انما يستعين علي شره بالشر, كما يستعين بالسرقة علي الزنا, وبالقتل علي السرقة. والصالح يستعين بالخير علي الخير, يستعين بالصوم علي ترك الخطا, وبالصلاه والقراه 97 علي قطع الظلم, ولذلك قالوا الحكميم שכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה.

١٩ كذاك الصالح للحيوه, وكالب الشر لموته.

יט כן-צדקה לחיים ומרדף רעה למותו

٢٠ يكره الله عسري القلب, ورضاه اصحا الطريق.

כ תועבת יהוה עקשי-לב ורצונו תמימי דרך

٢١ كتقلب يد ليد لا يبرو الردي, ونسل الصالحين ينجو.

כא יד ליד לא-ינקה רע וזרע צדיקים נמלט

شرح ٢١ يعني لا تسال عن الصالح نفسه في انه ينجو, الا نسله ايضا كقوله نצר חסד לאלפים.

٢٢ כִּשְׁנָף מִן זָהָב בַּאֲף חֲזִיר, כְּזֹאֵךְ אִמְרָה חֲסִנֶּה זָאִילֶה הַרְאִי.

כב נזם זהב באף חזיר-- אשה יפה וסרת טעם

شرح ٢٢ أولا, هذا علي ظاهره, ولموضع انه مثل يجري علي عبد له مال لا يحسن يدبره ولا كيف ينفقه. وعلي عبد له علم ولا يعمل به. وعلي عبد له حسب ونسب ويضيعه ويخسه, وما نحي هذا النحو, فهذا هو المثل.

٢٣ شهوه الصالحين الي خير, ورجا الظالمين عبره.

כג תאות צדיקים אך-טוב תקות רשעים עברה

شرح ٢٣ هذا في الدارين جميعا.

٢٤ كم من مبدد يزداد ايضا, والصاد من السماح فهو الي نقص.

כד יש מפזר ונוסף עוד וחשך מיישר אך-למחסור

شرح ٢٤ هذا يجري مجري الصدقات التي قيل فيها כי בגלל הדבר הזה יברכה ה' אלהיך בכל תבואתך, قال اذا تصدقت بشي ووزنت الدراهم فوجدتها قد نقصت فلا تتوهم ان قد تلف منها شي, بل انما هو شي قد نقلته من دنياك الي اخرتك, من حيث لا يبقي الي حيث يبقي, من حيث تحتاج ان تحفظه الي حيث لا تحتاج ان تحفظه بل هو يحفظك.

٢٥ النفس المباركة تدسم, والمرويه [98] هي ايضا تروي.

כה נפש-ברכה תדשן ומרוה גם-הוא יורא

شرح ٢٥ يعني كما تطعم وتسقي في 98 الدنيا ينعم الله عليك في الاخره بما قد مثله بالدمم والروا اذ يقول يروיון מדשן ביתך.

٢٦ مانع البر تذمه المله, والبركه تحل براس الممير.

כו מנע בר יקבהו לאום וברכה לראש משביר

شرح ٢٦ الظاهر صحيح في الطعام, والباطن في العالمين الذي احدهما يبخل بعلمه والثاني يفيض به, وقد علمت ان ר' עקיבא كان يبيع علمه علي كثرته, وهو גדש בן לוי בخل به علي قلته.

٢٧ طالب الخير يطلب الرضا, وملتمس البلاء يحل به.

כז שחר טוב יבקש רצון ודרש רעה תבואנו

٢٨ الواثق ببساره هو يقع, والصالحين يفرعون كالورق.

כח בוטח בעשרו הוא יפול וכעלה צדיקים יפרחו

شرح ٢٨ ما يشبه التمثيل بالورق حتي جعل عكس בוטח בעשרו הוא יפול, الا لان الصالحين لا يثقون بانفسهم ولا يرونها اصلا بل فرعا بل كالورق الضعيف كقول איוב העלה נדף תערץ. وقد علمت من קרח וינחריב והמן كيف اقتدرو باموالهم فهلكوا.

٢٩ المنتحل الجهل فاضح اهله, فيجب ان يكون الجاهل عبدا للحكيم.

כט עכר ביתו ינחל-רוח ועבד אויל לחכם-לב

شرح ٢٩ الجهل يسمي روح علي معني انه كالرياح الهابه كما يقول החכם יענה דעת רוח, ולרוח אמרי נואש.

٣٠ ثمر الصالح شجره الحيوه, ومقتني النفوس حكيم.

ל פרי-צדיק עץ חיים ולקח נפשות חכם

شرح ٣٠ يقع اقتنا النفوس علي وجوه كلها محموده, منها ان العناية بالولد لا قامه الصورة كقوله ואתם פרו ורבו. واقامه التلاميذ لقوله ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה. واصطناع المعروف والاحسان كقول איוב ברכת אובד עלי תבוא, والقضا بالحق والانصاف كقوله מתוך ומחמס יגאל נפשם, وما شاكل ذلك.

٣١ ليت الصالح في الدار يسلم, فكيف الظالم والخاطي. [99]

לא הן צדיק בארץ ישרם אף כי-רשע וחוטא

شرح ٣١ يعني ان الصالح لا بد 99 مما ان يناله في دار الدنيا غم, اما في الطبع, او في القرايه, او في اهل البلد, او في الولد, او محنه ما, كما علمت كثير من الصالحين בליו מלך אברהם ויצחק ויעקב ומשה ואהרן ושמואל ודוד, فكيف يلوم الفاسق تدبير الحكيم اذا صيب بشي وهو اهل له.

12

١ المحب الادب محب المعرفة, وشاني العظه هو جاهل

א אהב מוסר אהב דעת ושונא תוכחת בער

٢ الخير يوفق الرضا من عند الله, وذو الهمم يفلج.

ב טוב--יפיק רצון מיהוה ואיש מזמות ירשיע

شرح ٢ يعني من كانت له همه جيده وهو الخاطر الذي قدمناه في الصدر, وبه امر الحكيم לשמר מזמות, فهو يفلج في حخته ويغلب خصمه.

٣ لا يثبت انسان بفسق, واصل الصادقين لا يميل.

ג לא-יכון אדם ברשע ושרש צדיקים בל-ימוט

شرح ٣ علي ما قدمنا.

٤ مره ذات حيل تاج בעלها, וכאלעפן פי עצאמה המסיה.

ד אשת-חיל עטרת בעלה וכרכב בעצמותיו מבישה

شرح ٤ وكذلك كل عشيرين يتعاشران من اشراك وجيران وغير ذلك, وانما مثل بالزوجه اذ هي اول عشير اعني حוה.

٥ افكار الصالحين في الحكم, وحيل الطالحين في المكر.

ה מחשבות צדיקים משפט תחבולות רשעים מרמה

شرح ٥ معني هذا ان الصالح يحرر الشرط فاذا راي انه يخرج الي الحكم اقتعه. والرشع لا ينفع ذلك معه شيا بل هو يتقلب ويحتال, كما علمت من יעקב אז وثق الشرط مع לבן فقال אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה, فقوله ברחל يخصصها هي, وزيادته בתך ليلا ياتي به غيرا يقال لها רחל, وزيادته הקטנה ללא יقلب اسمها, ولم ينفعه شيا بل قال ולמה רמיתני.

٦ كلام الطالمين الكمون للدم, وقول [100] المستقيمين ينجيهم.

ו דברי רשעים ארב-דם ופי ישרים יצילם

شرح ٦ لانك تعلم ان 100 אחיתופל اشار بقتל דוד لقوله אבחרה נא שנים עשר אלף, פאתי חושי פחל המורה.

٧ يقلب الظالمين فيعدمون, وبيوت الصالحين تقف.

ז הפוך רשעים ואינם ובית צדיקים יעמד

٨ علي قدر عقله يمدح المر, والمعوج القلب يصير مزدرا.

ח לפי-שכלו יהלל-איש ונעוה-לב יהיה לבוז

٩ الهين وله عبد, خير من متنبل ذو عوز الطعام.

ט טוב נקלה ועבד לו-- ממתכבד וחסר-לחם

شرح ٩ هذا في الظاهر معلوم. وباطنه صالح لا يوجب له الناس حقا اصلح من رشع يكرمونه. وقد علمت من אחאב كيف אكرم צדקיה בן כנענה ואזל מיכיהו

١٠ يتعاهد الصالح حتي نفس بهيمته, ورحمه الفاسقين القساوه.

י יודע צדיק נפש בהמתו ורחמי רשעים אכזרי

شرح ١٠ لم يريد ان الصالح يفتقد بهيمته وحدها, بل جميع عياله حتي البهايم, وهذا نظير قول اברהם אם מחוט ועד שרוך נעל, ونظير قوله ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשוננו.

١١ فالح ارضه يشبع طعاما, وكالب الفراغ ناقص العقل.

יא עבד אדמתו ישבע-לחם ומרדף ריקים חסר-לב

شرح ١١ ظاهره صحيح, وباطنه وخاصته المقبل علي العباده والعلوم المطهره والكتب المقدسه هو ينال الثواب. والمتشاغل بكتب المحال وكلام المتقحين المبطلين هو جاهل كقوله فيهم לעשות חנף ולדבר אל ה' תועה.

١٢ يتمنا الفاسق محجز الاشرار, والصالحين يعطون علي اصولهم.

יב חמד רשע מצוד רעים ושרש צדיקים יתן

شرح ١٢ מצוד ههنا مثل מצודת ציון, فهذا يطلب مجمع اصحابه, والصالحين اشباههم.

١٣ ذنب المنطق وهق سو [101] والصالح يخرج من شدته.

יג בפשע שפתים מוקש רע ויצא מצרה צדיק

شرح ١٣ لان اشد ما رد علي المر ان يقال له انت قلت كذا, فهو وهق سو من جهات شتي, وخروج الصالح منه 101 اجود خروج هو الا يقوله.

١٤ من ثمر قول المر يشبع خيرا, وايلا يدي الانسان يجزيه الله.

יד מפרי פי-איש ישבע-טוב וגמול ידי-אדם ישוב (ישיב) לו

١٥ طريق الجاهل مستقيم عنده, وقابل المشوره حكيم.

טו דרך אויל ישר בעיניו ושמע לעצה חכם

شرح ١٥ ليس كل مشوره. لكن مشوره من ناصح وهو ديين عالم. فاما نصحه لك فتتبينه من حسن استسماعه ومسألته عن ما تركته لم تشرحه له اعاد ذلك, والعلم والدين من المشهور.

١٦ الجاهل في يوم يعرف جهله, وسائر الهوان هو ناهض.

טז אויל--ביום יודע כעסו וכסה קלון ערום

شرح ١٦ هذا قول الممثلين الاحمق علي عثراته دليل.

١٧ المنقوه بالامانه يخبر بالصدق, والشاهد الزور بالمكر.

יז יפיח אמונה יגיד צדק ועד שקרים מרמה

شرح ١٧ هذه درجات, قال الامانه تودي الي الصدق, والمكر ياول الي شهاده الزور.

١٨ كم من لافظ كبعجات السيف, ولسان الحكماء شفا.

יח יש בוטה כמדקרות חרב ולשון חכמים מרפא

شرح ١٨ هذا في امر الدين كالمفتري والكافر والمشير بالسو والماحل والغامر, وكما في كل فن من ذلك فواسيق مجرده. وفي امر الدنيا الذي يزيد وينقص بالكلام في غير موضعه في البيع والشرا, ويقر بما لا يلزمه في الحكم, ويضمن ويدخل بين الناس والخصوم بغير معرفه, وما اشبه ذلك.

١٩ منطق الحق يثبت الي الابد, والي طرفه اللسان المبطل.

יט שפת-אמת תכון לעד ועד-ארגיעה לשון שקר

شرح ١٩ يتصرف ارجיעה من رגע.

٢٠ المكر في قلب معترضي الشر, وللمشيرين بالسلام الفرح.

כ מרמה בלב-חרשי רע וליעצי שלום שמחה

٢١ لا يصل الي الصالح شي من الغل, [102] والظالمين يعمهم الشر.

כא לא-יאנה לצדיק כל-און ורשעים מלאו רע

سرح ٢١ في الدنيا بالايه وفي الاخره 102 بالحكم.

٢٢ يكره الله نطق الباطل, وعاملي الامانه رضاه.

כב תועבת יהוה שפתי-שקר ועשי אמונה רצונו

٢٣ الانسان الناهض هو المحظوظ بالمعرفه, وقلب الجاهل يدعو الجهل.

כג אדם ערום כסה דעת ולב כסילים יקרא אולת

شرح ٢٣ يتصرف כסה من במכסת נפשות.

٢٤ يد النشطين تتسلط, والملوله تصير ذمه.

כד יד-חרוצים תמשול ורמיה תהיה למס

شرح ٢٤ كل ما في משلي من لفظ خروץ وחרוצים فهو نشاط, وبعبسه كل رمיה ملول. وهذا في الدارين جميعا.

٢٥ الهم في قلب المر يخفضه, والامر الجيد يفرحه.

כה דאגה בלב-איש ישחנה ודבר טוב ישמחנה

شرح ٢٥ كقول ارتحسنا لنحميه מדוע פניך רעים היום ואתה אינך חולה, فالفايده, ترك الهم المسرف.

٢٦ الصالح افضل من صاحبه, وطرق الظالمين تضلهم.

כו יתר מרעהו צדיק ודרך רשעים תתעם

شرح ٢٦ يعني انه يبقي عليه ان خاصمه كما ابقي يعقوب علي لوب, ويحسن الضفر به بما امكنه كما احسن
דוד בשאול, ويوسع عليه اذا عامله كما اشار רבן יוחנן עלי תלמידה.

٢٧ لا يصادف الملول زاده, ومال المر العزيز هو النشاط.

כו לא-יחרך רמיה צידו והון-אדם יקר חרוץ

شرح ٢٧ في الدارين جميعا.

٢٨ في طرق العدل الحيوه, وهي سكه لا موت فيها. [103]

כח בארח-צדקה חיים ודרך נתיבה אל-מות

شرح ٢٨ يريد ان الشر 103 وان قارنته الحيوه فتلك بعدها موت, وثواب الصالحين لا موت بعده.

13

١ الابن الحكيم قابل ادب الالب, والداهي من لا يقبل زجرته.

א בן חכם מוסר אב ולץ לא-שמע גערה

٢ من ثمر قول المر ينبغي ان ياكل الخير, وتجد في نفس الغدارين الظلم.

ב מפרי פו-איש יאכל טוב ונפש בגדים חמס

شرح ٢ نصف هذا الشرح الاول امر, والثاني وصف, ولذلك وصلت به تجد.

٣ الحافظ فاه هو حارس نفسه, وكم من شاق شفتاه بما هو اندقاق له.

ג נצר פיו שמר נפשו פשק שפתיו מחתה-לו

شرح ٣ هذان القولان مخصوصان في الكلام المنهي عنه.

٤ الكسلان نفسه متشبهه وليس شي, ونفس النشطين تدسم.

ד מתאוה ואין נפשו עצל ונפש חרצים תדשן

شرح ٤ في الدارين جميعا, اذ قال שמעו שמוע אלי ואכלו טוב ותתענג בדשן נפשכם, وقال הנה עבדי
יאכלו ואתם תרעבו.

٥ القول الباطل يشناه الصالح, والطالح يسي ويخجل.

ה דבר-שקר ישנא צדיק ורשע יבאיש ויחפיר

شرح ٥ كذي يشاهد من يسي الي صاحبه ويخلجه ويبهته كقول אחאב לאליהו האתה זה עכר ישראל, ואחאב עלי الحقيقة هو الذي كان לוكر كما رد عليه אליהו לא עכרתי.

٦ الزكوه تحفظ صحيح الطريق, والطلاح والخطيه يزيغان.

ו צדקה תצר תם-דרך ורשעה תסלף חטאת

٧ كم من مستغني بغير مال, ومتفاقر بما [104] كثير.

ז יש מתעשר ואין כל מתרושש והון רב

شرح ٧ هذا علي وجوه, منها علي طريق الوجدان, انك تري من يدعي انه فقير وله مال, او انه غني وليس له شي. ومنها كم من له اليسير يصلحه ويبقي عليه, ومن يفسد الكثير فيتلفه. ومنها كم من مسكين يستغني وغني يفتقر, في امر الدنيا. وكذلك في الطاعات ובשוב צדיק מצדקתו, 104 ובשוב רשע מרשעתו.

٨ فدا نفس المر ماله, والفقير من لم يسمع زجره الله.

ח כפר נפש-איש עשרו ורש לא-שמע גערה

شرح ٨ هذا في النداور والصدقات والقرايين. ومعني زجره الله ههنا ان المصايب هي زجرات الله, فمن نبه لها ونذر وتصدق وقرب تخلص كقوله זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך וקראני ביום צרה.

٩ نور الصالحين يتزايد, وسراج الظالمين يخمد.

شرح ٩ لقب التزييد ههنا بالفرح.

١٠ عدا ان بالقحه تصنع المناصاه, ومع المتشاورين الحكمه.

י רק-בזדון יתן מצה ואת-נועצים חכמה

شرح ١٠ يريد بذلك بهته المشغبين في النصر ومكابرتهم, ويمنع من ذلك.

١١ المال من قبل الغرور يقل, والجامع الي يده يكثر ماله.

יא הון מהבל ימעט וקבץ על-יד ירבה

شرح ١١ في مال الدنيا وحسنات الاخره.

١٢ الصبر المتמדי يمرض القلب, وشجره الحيوه الشهوه الحاضره.

יב תוחלת ממשכה מחלה-לב ועץ חיים תאוה באה

شرح ١٢ كما تشاهد الصابر والمنتظر في عذاب, ولذلك ضمن الله عز وجل للصابرين خيرا كقوله אשרي كل حوكي لو, لכן חכו לי, אשר לא יבשו קוי.

١٣ المزري بامر يرتهن له, ومتقي الوصيه هو يسلم.

יג בז לדבר יחבל לו וירא מצוה הוא ישלם

شرح ١٣ هذا كما ازرا ملك فلשתים ביצחק, واخوه يوسف به, واهل גלעד ביפתח, واخوه דוד به אז قال له אליאב אני ידעתי את זדונך, والجى الجميع الي الجميع. وكما ازرا סנבלט וטוביה בנחמיה ואصحابه כقوله וילעיגו לנו ויבזו עלינו, والتجو 105 اليهم אז يقول في טוביה לעשות לו נשכה בחצרות בית האלהים.

יד شريعة الحكيم ينبوع الحيوه, للزوال [105] من اوهاق الموت.

יד תורת חכם מקור חיים-- לסור ממקשי מות

١٥ العقل الجيد يعطي الحظوه, وطريق الغدارين صعب.

טו שכל-טוב יתן-חן ודרך בגדים איתן

شرح ١٥ يعني ان يجب ان يستصعب ولا يسلك فيها. هذا الصعوبه مثل صعوبه الاوديه المضافه الي غله عروفه حتي لا تقلح كقوله אל נחל איתן.

١٦ كل ناهض يعمل امره بمعرفه, والجاهل يبسط جهله.

טז כל-ערום יעשה בדעת וכסיל יפרש אולת

شرح ١٦ كما علمت من דוד انه نادا من له ابنه يحظرها الي الملك كقوله ויבקשו נערה יפה. ו אחשורש ايضا امر بطلبهن وشنع الامر فكنتمو كقوله ויפקד המלך פקידים.

١٧ الرسول الظالم يقع في شر, والسفير الامين شفا.

יז מלאך רשע יפל ברע וציר אמונים מרפא

شرح ١٧ هذا في توديه الرساله لله والناس جميعا.

١٨ الفقر والهوان لمجذب الادب, وحافظ العظه يكرم.

יח ריש וקלון פורע מוסר ושמר תוכחת יכבד

شرح ١٨ ذلك في الدارين.

١٩ تري الشهوه الحاضره تلد للنفس, ولذلك يكره الجاهل الزوال عن الشر.

יט תאוה נהיה תערב לנפש ותועבת כסילים סור מרע

شرح ١٩ قد كنا قدمنا ان الجهال انما استخفوا الله واللعب لان لذته حاضره, واستتقلوا الحكمه وما تامر به لبعده لذتها ونعيمها من بالهم.

٢٠ مسابير الحكماء يتحكم, ومراعي الجهال يردو.

כ הלוח (הלוח) את-חכמים וחכם (יחכם) ורעה כסילים ירוע

شرح ٢٠ للنفس خلق يقال له الالف لابد ان يتعلم من من يجاوره ويعاشره شيئا, قليلا كان ام كثيرا.

٢١ الخاطييين يكلبهم شرهم, والله يكافي الصالحين بخير.

כא חטאים תרדף רעה ואת-צדיקים ישלם-טוב

٢٢ الخير ينحل بني بنيه ايضا, وقد [106] يذخر للصالح اثاره الخاطي.

כב טוב--ינחיל בני-בנים וצפון לצדיק חיל חוטא

شرح ٢٢ كما ذكر ليشرال مال سبعة غوים اذ قال وبתים ملائيم كل 106 טוב. وليس هذا شرط, بل قد يشا الحكميم ان يفعل ذلك.

٢٣ كم من طعام يكون من سيما الفقر, وكم من منساف بغير حكم.

כג רב-אכל ניר ראשים ויש נספה בלא משפט

شرح ٢٣ معناه ربما ياكل المر اكله يكون فيها فقره, كالرغوب بحضرة الملوك في الدنيا, او كفاعل معصيه فتهلكه في الآخرة. والذي يبيد بغير حكم, ليس بحكم من عند الله, بل لا يعرف حكم الله, نظير قوله هوذا يموت באין מוסר, وايضا ويגועו בבלי דעת. ويتجه ان يقول انه يموت بغير حكم العاده, اعني بغرق او بحريق او ما مثلهما.

٢٤ الصاد قضيبه شاني ولده, والمحبه المباركه بالادب.

כד חושך שבטו שונא בנו ואהבו שחרו מוסר

شرح ٢٤ لعله يظن ان ذلك شفه, وانما هي قسوه, اذ يجريه علي الفسق والسرقة والهنك.

٢٥ الصالح ياكل شبع نفسه, وبطون الظالمين تنقص.

כה צדיק--אכל לשבע נפשו ובטן רשעים תחסר

شرح ٢٥ كما علمت من نحميه والاوليا الذين من قبله اذ قال והפחות הראשונים אשר לפני הכבידו על העלם, ואما هو فقال לחם הפחה לא אכלתי.

14

א החכמה מן הנסא תבני ביתה, ואלהה בידה תהדמה.

א חכמות נשים בנתה ביתה ואולת בידיה תהרסנו

شرح ١ لانك تعلم ان ميكل خلصت دود من القتل, وأبيجيل خلصت نكل ونعمته من التلف كقوله ותפל לפני רגליו, אל נא ישים אדני את לבו, שא נא לפשע אמתך. وان ايزبل اشارت بقتل נבות פאהלכת בית אחאב ونفسהא כقوله ותכתב ספרים בשם אחאב¹⁰⁷ وسایر القصه.

٢ السالك [107] باستقامه تقي الله, والرايع في طرقة مزري به.

ב הולך בישרו ירא יהוה ונלוז דרכיו בזהו

٣ في قول الجاهل عصا الاقتدار, ونطق الحكما يحفظهم.

ג כפי-אויל חטר גאוה ושפתי חכמים תשמורם

شرح ٣ لانك تراه يتكلم بفضاظه وبشاعه, والعلماء برفق ودعه.

٤ كما ان من عدم البقر يندحض البر, وكثره الغلات بقوتها.

ד באין אלפים אבוס בר ורב-תבואות בכח שור

شرح ٤ يقول في هذا المثل ان الجاهل يتوهم ان الامور انما بابها وسبيلها والتطرق اليها من العنف والكدر والصعوبه مثل فلاحه الارض التي لا تكون الا بتعب واجتهاد, ولا يعلم ان الرفق ابلغ. وقد وبخ الله بمثل ذلك وقال ואפרים עגלה מלמדה אהבתי לדוש זרעו לכם לצדקה, חרשתם רשע עולתה קצרתם, طال ما توهمتم ذلك, فابدלוه بالرفق والبر.

٥ الشاهد الامين من لا يكذب, والمتفوه بالكذب شاهد زور.

ה עד אמונים לא יכזב ויפיח כזבים עד שקר

شرح ٥ معناه, لان المتحدث بالباطل يظن انها لا تكتب عليه شهاده زور, وهي عليه كذاك, اذ السامعين يحققونها.

٦ يطلب الداهي الحكمه فلا يجدها, والمعرفه علي الفاهم سهله.

ו בקש-לץ חכמה ואין ודעת לנבון נקל

شرح ٦ يريد ان اجتمع له الخمسه الامور.

٧ سر من مقابله الرجل الجاهل, والا فلم تعرف شيا من اقوال المعرفه.

ז לך מנגד לאיש כסיל ובל-ידעת שפתי-דעת

شرح ٧ ذلك كما قال دוד אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי. وفي هذا الشرح كلمه مضمرة وهي والا.

٨ حكمه الناهض تفهم [108] احواله, وجهل الجهال مكرهم.

ח חכמת ערום הבין דרכו ואולת כסילים מרמה

شرح ٨ يعني 108 ان مكرهم هو جهلهم.

٩ يترجم عن الجهال اثمهم, وبين المستقيمين الرضا.

ט אולים יליץ אשם ובין ישרים רצון

شرح ٩ هذا قول تحذير, يقول ان اثمك يشهد عليك ويترجم عنك.

١٠ القلب يعلم مراره نفسه, وفي فرحه لا يخالطه اجنبي.

י לב--יודע מרת נפשו ובשמחתו לא-יתערב זר

شرح ١٠ يعني هو ينفرد بغمه. وسروره لو شكى او شكر اضعافا لم يقف المشكا اليه ولا المشكور عنده علي الحقيقه كهو, فاذا كان الامر كذاك فلا تشكي الي الناس, فانهم مع ما لا ينفعوك رب ما لا يصدقوك.

١١ بيت الظالمين ينفذ, واخبيه المستقيمين تفرع.

יא בית רשעים ישמד ואהל ישרים יפריח

شرح ١١ في الدنيا علي سبيل الايه, وفي الاخره بالحكم.

١٢ كم من طريقه مستقيمه بين يدي المر, وعاقبتها طريق الموت.

יב יש דרך ישר לפני-איש ואחריתה דרכי-מות

شرح ١٢ ذلك ما سر الطبع وسا العقل.

١٣ والضحك ايضا يوجع القلب, وعاقبه الفرحة ترحه.

יג גם-בשחק יכאב-לב ואחריתה שמחה תוגה

شرح ١٣ هذا خاص في ما نهى عنه من الضحك والفرح.

١٤ سيستكثر من طرقة الغاش القلب, ومن فوقه الرجل الجيد.

יד מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש טוב

شرح ١٤ ذلك كما يضجر الغاش من غشه بالواجب, وليس ينبغي للصالح ان يضجر من حسناته.

١٥ الغافل يصدق بكل امر, [109] والناهض يفهم رشده.

טז חכם ירא וסר מרע וכסיל מתעבר ובוטח

شرح ١٥ كما صدق حنون قول اصحابه في دود حين قالوا له המכבד דוד את אביך הלא בעבור לחקור ולהפוך ולרגל את הארץ, فوثب الي رسله, فحلق لحاهم وقطع اقبیتهم كما ذكر. والصالح لا يقبل كقول גדליה ליוחנן בן קרח כי שקר אתה דובר אל ישמעאל, بل يفعل¹⁰⁹ كما امر الله ודרשת וחקרת.

١٦ الحكيم يتقي فيزول عن الشر, والجاهل يتجاوز ويثق.

טז חכם ירא וסר מרע וכסיל מתעבר ובוטח

شرح ١٦ فاول الجهال من يتكل علي التسهيل, واجهل منه من يتكل علي بعض حسناته, واجهل منهما من يتكل علي الرحمة, واجهل الجميع من يتكل علي التعطيل. ففي الاول يقول الكتاب דברו לנו חלקות חזו מהתלות. وفي الثاني يقول דברו לנו חלקות חזו מהתלות. وفي الثالث يقول ויזכרו כי אלהים צורם ויפתוהו בפיהם ולבם לא נכון עמו והוא רחום. وفي الرابع يقول ויאמרו לא יראה יה. والحكيم يتقي ذلك اجمع.

١٧ قصر المهل من عمل الجهل, وكم من رجل ذو همم مبغوض.

יז קצר-אפים יעשה אולת ואיש מזמות ישנא

شرح ١٧ يعني كم ممن معه اناه وتاييد يبغيضونه الناس ويقولون ما اشد توانيه, ويامر ويقول لا تلتفت الي قولهم اصبر وترفق اذ صح عندك ان العجله من اوصاف الجهل.

١٨ ترا الغفال قد انتحلوا الجهل, والناهضين يتتوجون بالمعرفه.

יח נחלו פתאים אולת וערומים יכתרו דעת

١٩ ينبغي ان ينخفض الاشرار بين يدي الجياد, والطلحا علي ابواب الصالحين.

יט שחו רעים לפני טובים ורשעים על-שערי צדיק

شرح ١٩ يعني ليتعلمون من جودهم وصلاحهم.

٢٠ حتي لصاحبه يبغيض الفقير, ومحبي الاغنيا كثيرين.

כ גם-לרעהו ישנא רש ואהבי עשיר רבים

شرح ٢٠ هذا أيضا حكاية الوجدان, وهو عندهم مذموم.

٢١ المزري^[110] بصاحبه كذاك هو المخطي, والراوف بالمسكين طوباه.

כא בז-לרעהו חוטא ומחונן עניים (ענוים) אשריו

شرح ٢١ زدت في الاخراج كذاك, لاني عطفت به علي الشرح¹¹⁰ الاول الذي قيل فيه ان اصحاب المسكين يشنونه ويزרו به, فسماهم النبي مخطيين.

٢٢ الا يضل معترضي الشر, وينال البر والحق معترضي الخير.

כב הלוא-יתעו חרשי רע וחסד ואמת חרשי טוב

شرح ٢٢ هنا كلمه مضمره وهي ويمصاو.

٢٣ كثير الجهد يكون لفضل, وكم من كلام هو الي نقصان.

כג בכל-עצב יהיה מותר ודבר-שפתים אך-למחסור

شرح ٢٣ مما هو معلوم ان المر علي ما لم يتكلم به اقدر منه علي ما قد تكلم به, وانه ان تكلم بكلمه ملكته, وقبل ان يتكلم بها هو مالکها.

٢٤ تاج الحكماء ذلك غناهم, وجهل الجهال جهلهم.

כד עטרת חכמים עשרם אולת כסילים אולת

شرح ٢٤ مراده في هذا ان العلماء يسرون بعلمهم, ومن الجهال من يجهل انه جاهل بل يتوهم انه عاقل, وذلك انهم علي ثلاثه ضروب, الاول جاهل يعلم بانه جاهل, اياه نادى الحكمه وقالت وكسילים הבינו לב. وجاهل يتوهم انه عالم, فيه قالت رايت ايش חכם בעיניו. وجاهل يقدر علي ساير الناس الجهل, فيه قالت וגם בדרך כשהסכל הולך לבו חסר. وهذان القريبان يجهلان جهلها.

٢٥ الشاهد الحق يخلص النفوس, والمتفوه بالكذب ذو مكر.

כה מציל נפשות עד אמת ויפח כזבים מרמה

٢٦ السالك بتقوي الله له ميثاق عز, ولبنيه يكون مكنًا.

כו ביראת יהוה מבטח-עז ולבניו יהיה מחסה

شرح ٢٦ في هذا كلمه مضمره وهي هولاك.

٢٧ تقوي الله ينبوع الحيوه, للزوال عن اوهاق الموت.

כז יראת יהוה מקור חיים-- לסור ממקשי מות

٢٨ بكثره القوم بها الملك, وبخلو الحزب اندقاق الوزير.

כח ברב-עם הדרת-מלך ובאפס לאם מחתת רזון

٢٩ طويل [111] المهل كثير الفهم, والقصير الروح كثير الجهل.

כט ארך אפים רב-תבונה וקצר-רוח מרים אולת

شرح ٢٩ لقب الكثره هنا بالارتفاع اذ قال 111 مרים اولת.

٣٠ القلب المعافي حيوه البدن, والغيره سوس العظام.

ל חיי בשרים לב מרפא ורקב עצמות קנאה

شرح ٣٠ هذا مشاهد في امور الدنيا ان الحاسدين في جهد وبلا, وفي امور الدين من يحسد اهل الغضب والمعاصي في بلا وعذاب ومنها قال آل תקנא באיש חמס, وايضا قال آل יקנא לבך בחטאים.

٣١ غاشم الفقير قد غير صانعه, والمكرمه هو الراوف بالمسكين.

לא עשק דל חרף עשהו ומכבדו חנן אביון

شرح ٣١ هذا الغشم ليس هو في المال, وانما هو في اللقا والسلام والمنظاره, لانه ضد ומכבדו, والاشاره بالواو التي في ומכבדו תומי אלי الله جل ثناؤه.

٣٢ في شره يندحي الفاسق, واما الصالح فهو يستكن في نكبته.

לב ברעמו ידחה רשע וחסה במותו צדיק

شرح ٣٢ معناه ان الرشح اذا حلت به افه ازداد في طغيانه كقوله في אחז ובעת הצר לו ויוסף למעל בה' הוא המלך אחז. واما דוד ותצר לדוד מאד ויתחזק דוד בה' אלהיו. وكذلك חזקיהו وغيرهما.

٣٣ في قلب الفاهم تحل الحكمة, وعند الجهال تعلم غربتها.

לג בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע

شرح ٣٣ الا تري ان العامي اذا سمع كلمه من العلم فهو يطلب التباهي بها, فيقولها في غير موضعها من المجالس, وفي غير وقتها من الزمان, ولا يوديعها علي ما ينبغي, وان عورض فيها بادني شي وقف.

٣٤ الزكوه ترفع امتها, وعار الاحزاب الخطيه.

לד צדקה תרומם-גוי וחסד לאמים חטאת

شرح ٣٤ חסד هنا مثل חסד הוא ונכרתו, واشتقاقهما من قوله פן יחסדך שומע. وقد علمت ان زكوة القيني خلصتهم, ويعيرون اهل سدوم וכנען ומצרים وغيرهم بما اخطאו.¹¹²

٣٥ رضا الملك لعبد عاقل, وعبرته تكون علي المسي. [112]

לה רצון-מלך לעבד משכיל ועברתו תהיה מביש

شرح ٣٥ هذا في ملك الملوك عز وجل, وفي ملوك الناس ايضا.

15

١ المرد اللين يرد الحميه, والكلام الشاق يصعد الغضب.

א מענה-רך ישיב חמה ודבר-עצב יעלה-אף

شرح ١ كما علمت من رجبهم انه قال لقومه قطني عבה ممتني ابي, قالو له מה לנו חלק בדוד. ومن قايد احزيه الثالث وما رد علي אליהו قال תיקר נא נפשי בעיניך, كيف ناله خلاف القايدین الاولين. وفي امور الدين ان שמעיה הנביא وعظ ירבעם وقومه فردו عليه مردا حسنا لقوله ויכנעו שרי ישראל והמלך ויאמרו צדיק ה' كيف نالهم خلاف ما נאל יוחנן ושריה ובני עיפי הנטופתי الذي רדו علي ירמיה מרד שאقا وقالו הדבר אשר דברת אלינו בשם ה' איננו שומעים אליך.

٢ لسان العلما وجود المعرفة, وفم الجهال يروي الجهل.

ב לשון חכמים תיטיב דעת ופי כסילים יביע אולת

شرح ٢ معناه ان العالم وجود العباره ويقرب الأمور المستغلقه الي الافهام, والجاهل يروي الشي علي اسمج عباره واقبح تاويل.

٣ كل موضع عينا الله تطالع الاشرار والاخيار.

ג בכל-מקום עיני יהוה צפות רעים וטובים

شرح ٣ معني ذلك علمه.

٤ صدق اللسان شجره الحيوه, والزيف فيه كسر الروح.

ד מרפא לשון עץ חיים וסלף בה שבר ברוח

شرح ٤ لقب الصدق هنا بالشفاء. ذلك كالمفتي الذي يساله احد الخصمين, فان هو صدقه الفتيا قلل تعبته, وان هو قصد التقرب اليه وقال له الحق معك اتعبه وعذبه والحق به الاثم والاسم السو, ولم ينفعه ذلك مع الحاكم شيا.

٥ الجاهل يرفض بادب ابيه, وحافظ العظه ينهض.

ה אויל--נאמן מוסר אביו ושמר תוכחת יערים

٦ في بيت الصالح الوثاق الكثير, وفي غله [113] الفاسق الفضيحه.

ו בית צדיק חסן רב ובתבואת רשע נעכרת

شرح ٦ في العاجل ايه 113 معجزه, وفي الاجل حكم قاطع.

٧ شفتنا العلما تذري المعرفة, وقلوب الجهال ليس كذاك.

ז שפתי חכמים יזרו דעת ולב כסילים לא-כן

شرح ٧ يعني ان العلما יבייחון كثير من علمهم, والجهال ישחון علي הנקته الفردیه التي تقع لهم.

٨ ذبح الفاسقين مما יכרה الله, وصلاه المستقيمين رضاه.

ח זבח רשעים תועבת יהוה ותפלת ישרים רצונו

شرح ٨ معني ذلك ان الصلاه هي اخف مونه من الذبايح, وهو ان الصلوه من الصالح افضل من الذبايح من الطالح, لان الصالح يصلي علي غير ذنوب, والرشع انما يقرب علي خطييه, كقوله הנה שמע מזבח טוב.

٩ يكره الله طريق الفاسق, ويحب كالب الزكوه.

ט תועבת יהוה דרך רשע ומרדף צדקה יאהב

شرح ٩ يعني بالكالب شديد الطلب.

١٠ ادب سو لتارك السبيل, وشاني العظه يهلك.

י מוסר רע לעזב ארח שונא תוכחת ימות

شرح ١٠ في الدنيا بمعجزه, وفي الاخره بفصل الحكم. والادب السو هو الافه العظيمه.

١١ الثري ودار الابداه مكشوفان عند الله, فكيف قلوب بني ادم.

יא שאול ואבדון נגד יהוה אף כי-לבות בני-אדם

شرح ١١ الثري هو التراب, ودار الابداه هو القبر. وانما ضرب المثل بهذين لانهما اعمق شي نعلمه, يقول للناس لا تتوهمو بان ما تسروه في قلوبكم انه يخفي علي الله, فهل يكون اعمق من هذين, ونظير قوله לאדם שאול נגדו ואין כסות לאבדון.

١٢ تجد الداهي لا يشا ان تعظه, ولا يمضي الي الحكماء.

יב לא יאהב-לץ הוכח לו אל-חכמים לא ילך

شرح ١٢ الاول انه لا يريد ان تعظه خاصه. والثاني لا يحضر مجلس العلم فيشترك في عظته مع عوام الناس.

١٣ القلب الفرح يجود السحنه, [114] وبمشق القلب يكتب الروح.

יג לב שמח ייטב פנים ובעצבת-לב רוח נכאה

شرح ١٣ كما ظهر יוסף علي ما في قلوب סריסי פרעה, لما رای 114 وجوههما كالحه لقوله והנם זועפים, وكذلك شر הסריסים قال לדניאל חנניה מישאל ועזריה אשר למה יראה את פניכם זעפים.

١٤ قلب الفاهم يطلب المعرفه, وقصد الجهال يرفعو الجهل.

יד לב נבון יבקש-דעת ופני (ופי) כסילים ירעה אולת

شرح ١٤ هذا ايضا حكايه ما وجد.

١٥ كل ايام ضعيف الراي رديه, وجوده القلب شرب دايم.

טז כל-ימי עני רעים וטוב-לב משתה תמיד

شرح ١٥ هذا ال لذي ليس هو فقير بل ضعيف العقل. والجيد العقل سروره دايم افضل من الشراب كقوله ذي טובים דודיך מייך.

١٦ القليل بتقوي الله, خير من كنز كثير فيه الاهامه.

טז טוב-מעט ביראת יהוה-- מאוצר רב וממהומה בו

شرح ١٦ هذان في المال الحلال القليل والحرام الكثير, وقوله هذا في اخراج العشور وحقوق الله.

١٧ لباقة من بقل ومحبه هناك, خير من ثور معلوف معه شناه.

יז טוב ארחת ירק ואהבה-שם-- משור אבוס ושנאה-בו

شرح ١٧ هذا علي ضربان, اما في محبه الناس فكما كان اخذ דוד خمسہ رغفان من אחימלך كان احب اليه من الاكل عند שאול طعام الملك. وفي محبه الله كان جوع לדוד החוזה اصلح من الاكل عند ירבעם אז عرض عليه, فاجابه אם תתן לי את חצי ביתך.

١٨ ذو الحميه يحرض الصخب, والطويل المهل يقرر الخصومه.

יח איש חמה יגרה מדון וארך אפים ישקוט ריב

١٩ طريق الكسلان كالمسيجه بالحدق, وطريق [115] المستقيمين خالصه.

יט דרך עצל כמשכת חדק וארח ישרים סללה

شرح ١٩ الحدق نوع من الشوك, والموجود في اسمايه في المقرأ 115 عشرين اسم. وهذا القول يعم الكسلان في التكبس والطاعه, فهو كانه يمشي علي شوك ليس ينبعث.

٢٠ الابن العالم يفرح اباه, والانسان الجاهل يزري بامه.

כ בן חכם ישמח-אב וכסיל אדם בוזח אמו

شرح ٢٠ ما قيل في الاب مفرد او في الام مفردة فهو لجميعهما كما قد صدرنا.

٢١ الجهل فرحه لناقص العقل, وذو الفهم يسهل مسيره.

כא אולת שמחה לחסר-לב ואיש תבונה יישר-לכת

٢٢ فسخ الافكار من عدم كتم السر, وبكثره المشيرين تثبت.

כב הפר מחשבות באין סוד וברב יועצים תקום

شرح ٢٢ كتمان الامور التي لا خطا فيها ليس بمنكر اذ هو احد وجوه التدبير, سيما ان كانت هناك تقيه اعني خوف, كما اخاف اברהם ويزחק ودוד ويرمיהו فكتמו امورهم, اعني قصه אחתי היא, והיא גם היא, وقصه המלך צוני דבר, وقصه מפיל אני תחנתי.

٢٣ للمر سرور بجواب فيه, والكلام في وقته ما احسنه.

כג שמחה לאיש במענה-פיו ודבר בעתו מה-טוב

شرح ٢٣ يريد به حظور الجواب وسرعه ليس من غير جهته, لانه لو كان كذاك لكان الناس باجمعهم ناظرون محاججون, لكن من جهته.

٢٤ سبيل الحيوه في العلو للعاقل, لكي يزول من الجحيم السفلي.

כד ארח חיים למעלה למשכיל-- למען סור משאול מטה

شرح ٢٤ في الدارين جميعا.

٢٥ الله يقلع بيت [116] المقتدرين, وينصب تخوم الضعفا.

כה בית גאים יסח יהוה ויצב גבול אלמנה

شرح ٢٥ ذكر من جمله الضعفا الارمله كما ذكر من جمله الحديد حرب لقوله כי חרבך הנפת עליה 116 ותחלליה, ومن جميع الاصنام مولك وشبيه هذا من المستعمل.

٢٦ يكره الله افكار السوء, واقوال الحكمة طاهره.

כו תועבת יהוה מחשבות רע וטהרים אמרי-נעם

شرح ٢٦ لقب الحكمة ههنا بالنعمة علي ما قدم דרכיה דרכי נעם.

٢٧ الطامع طمع هو فاضح اله, وشاني المواهب يحيا.

כז עכר ביתו בוצע בצע ושונא מתנת יחיה

شرح ٢٧ اراد به المواهب الحرام مثل ما نهب אמרפל واصحابه من ברע וברשע واصحابهما, وعلي انها كانت حلالا لابرهم اباها وقال אם מחוט ועד שרוך נעל, وكما علمت ان אלישע رد علي نعمن البدور الذهب والفضه, גיחזי اسف عليها وما كان من كسبه حتي نزل به صرعت نعمن.

٢٨ قلب الصالح يدرس ما به يجيب, وفم الظالمين يروي الشرور.

כח לב צדיק יהגה לענות ופי רשעים יביע רעות

شرح ٢٨ معني هذا هو ما يتعب الموحدين والربوبيون في ما يردون به علي الملحدين والمخالفين, وهوذا تري خصوماتهم انما هم في طلب عنتهم.

٢٩ الله بعيد من الظالمين, وصلوه الصالحين يسمع

כט רחוק יהיה מרשעים ותפלת צדיקים ישמע

٣٠ كما ان نور العينين يفرح القلب, كذلك الخبر الصالح يدسم العظم.

ל מאור-עינים ישמח-לב שמועה טובה תדשן-עצם

شرح ٣٠ القياس في ذلك قريب, اذ هما حاستان يوديان الي العصيان.

٣١ اذن سامعه عظه الحيوه, عند العلماء توجد.

לא אذن--שמעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין

شرح ٣١ يعني ان العظه لا يستمعها الا حكيم.

٣٢ ان مجذب الادب³³⁸ لزاهد في نفسه, وقابل العظه^[117] لمقتني قلبا.

לב פורע מוסר מואס בפשו ושומע תוכחת קונה

شرح ٣٢ يلقب الحكمه بالقلب اذ هي تحل في القلب, كما تسمي¹¹⁷ العرب المطر سما لنزوله من السما.

٣٣ تقوي الله ادب الحكمه, وعاقبه الخشوع الكرامه.

לג יראת יהוה מוסר חכמה ולפני כבוד ענוה

شرح ٣٣ قوله 'يرأته' عرفنا به انه لا تقوي الا بالحكمه, وما تودب هي به وتسوس المر. واومي بقوله 'ولفني

כבוד ענוה' الي عكسه الذي هو واحר ענוה כבוד, والقولان واحد.

16

١ للانسان مصاف قلبه, ومن عند الله نطق لسانه.

א לאדם מערכי-לב ומיהוה מענה לשון

شرح ١ اما قوله 'لاדם' מערכי לב فصيح القول بالاختيار اذ نسب فعل قلب الانسان له. ولكن 'مه' מענה לשון

هو يوهم القول بالجبر, وليس حقيقته كذلك, لانه انما اشار الي البنيه الاصلية الي ان الله عز وجل اعطا الانسان

قوه النطق, نظير قوله 'أذن' שמעת ועין רואה, فاهب به الانسان وقال اذ هو مخير فينبغي له ان يفكر في ان

الله خلقه ناطقا.

٢ جميع طرق المر يراها ذكيه عنده, ولكن الله مهبي الارواح.

³³⁸ Eine anonyme frühere Übersetzung verwendete bereits *adab* ([litarisch-]sittliche Bildung) für den hebräischen Terminus *musar* (moralische Disziplinierung

oder Züchtigung), vgl. Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, 147.

ב כל-דרכי-איש זך בעיניו ותכן רוחות יהוה

شرح ٢ حكي في هذا ما وجد الناس عليه من قله الاعتراف بخطاياهم بل يرون ذلك صوابا, ولكن الله هو البصير باعمالهم وضمائرهم.

٣ جل الي الله [118] اعمالك, تثبت افكارك.

ג גל אל-יהוה מעשיך ויכנו מחשבתך

شرح ٣ التجليه له علي ضربين, ان كان العمل الذي قصدته من المباح فاستخره فيه واساله النجاح كما كان الاولين يفعلون اذا حضرت اوريم وتوميم سالو بها كما علمت من יהושע ושמואל ושاول ודוד. والا فيسالون الانبيا كقول יהושפט דרש נא כיום את 118 דבר ה'. والا صامו ودעו كقوله في עזרא ונצומה ונבקשה מאלהינו על זאת ויעתר לנו. وان كان مما فيه امر ونهي فاعرضه علي كتابه واثار انبياه, فما كان يجب فافعله وما لم يحل فاتركه.

٤ كل فعل الله لسببه, والظالم ايضا ليوم سو.

ד כל פעל יהוה למענהו וגם-רשע ליום רעה

شرح ٤ يعني ان ما من شي الا وله معني اوجبته حكمه الباري عز وجل حتي اليوم السو والعقوبات فهي للظالم, وفي ذلك صلاح له ليمحص منه الخطا, وللعباد ليعتبرو به. وهذا قول מעכוס ויום רעה לרשע.

٥ يكره الله كل شامخ القلب, كتقلب يد ليد لا يبرو.

ה תועבת יהוה כל-גבה-לב יד ליד לא ינקה

شرح ٥ يعني انه يبيد بسرعه.

٦ بالبر والاحسان يغفر الذنوب, وبتقوي الله الزوال من الشر.

ו בחסד ואמת יכפר עון וביראת יהוה סור מרע

شرح ٦ اراد ان الصالحين ما بين اثنين, تايب قد غفر ذنبه بندمه وصومه وصلاته وصدقته, وتقي لم يزل زايلًا من الشر.

٧ اذا رضي الله احوال المرء, سلم له اعداءه.

ז ברצות יהוה דרכי-איש גם-אויביו ישלם אתו

شرح ٧ לאבימלך לאברמם ויצחק, ועבדי הדר עזר ותועי וגירهم לדוד, וקול רבנו הקדוש לר' חייא.

٨ القليل بالنصفه, خير من غلات كثيره بغير حكم.

ח טוב-מעט בצדקה-- מרב תבואות בלא משפט

شرح ٨ هذا في الوارث الاخذ شيه وشي قسيمه, والشريك المتعدي علي مال شريكه, وسائر الخلطا والمعاملين, لذلك قرن به משפט וצדקה.

٩ قلب المر يفكر في امره, والله [119] يهيي خطاه.

ט לב אדם יחשב דרכו ויהיה יכין צעד

شرح ٩ هذا قول خاص في امور الرزق والفايده والشفاء والولد والنعمة¹¹⁹ الدنيايه التي لا ينفع الانسان التقلب فيها, او يشاركه عون الله فيها لقول يرمיהו ידעתי ה' כי לא לאדם דרכו.

١٠ ينبغي ان يكون الحتم علي نطق الملك, وبالحكم لا ينكت بقوله.

י קסם על-שפתי-מלך במשפט לא ימעל-פיו

شرح ١٠ هذا ايضا خاص اذا امرك الملك بشي مباح من عند الله فحظره او اوجبه فلا تخالفه, فاحري واوكد ملك الملوك ورب الارباب وسيد الساده الا تخالفه, وكما جعله الحكيم اعتبارا اذ يقول אני פי מלך שמר.

١١ لان التسقيم وميزان الحق لله, وعمله كما يوزن بالصنجات.

יא פלס ומאזני משפט--ליהוה מעשהו כל-אבני-כיס

شرح ١١ هذا زياده في الاعتبار, اذا وجب ان تطيع من يقع في اعماله الهجوم والجفاف, فكيف من عمله بالميزان والقسط يجب ان يطاع ولا يعصا.

١٢ يجب ان يكره الملوك عمل الظلم, لان الكرسي انما يثبت بالعدل.

יב תועבת מלכים עשות רשע כי בצדקה יכון כסא

١٣ ويجب ان يكون رضاهم علي نطق الصدق, والكلام المستقيم يحبون.

יג רצון מלכים שפתי-צדק ודבר ישרים יאהב

شرح ١٢-١٣ هذان الشرحان علي ما قدمنا ان الطابع جل ثناء طبع بنيه العالم علي الحق, الخاتم ختمه بالعدل لا يثبت بغيره.

١٤ حميه الملك كرسل الموت, والرجل الحكيم يزيلها.

יד חמת-מלך מלאכי-מות ואיש חכם יכפרנה

شرح ١٤ ذلك في الانسان كما لطف יהודה ביוסף اذ قال ויגש אליו יהודה, وقواد ملك ارم باحاب اذ قال ויחגרו שקים במתניהם וחבלים בראשיהם, وفي ملك الملوك عز وجل كما فعل سيידنا משה ע"ס في هر سيني وفي مدبر פארן ופינחס בשטים وامثالهما.

١٥ بنور وجه الملك الحيوه [120], ورضاه كغيم اللقيس.

טו באור-פני-מלך חיים ורצונו כעב מלקוש

شرح ١٥ ذلك ايضا في ملوك الناس 120 محسوسا كيف يرفعون من احيوه, وفي رب العالمين معلوما, ونصف منه ثلاثه وجوه من الاعتبار, اذ قال فرעה لـيوسف اناى فرעה وبلعديך وقد رايت الى ما صار, فكيف من قال الله له اناى ه' آلهيך ملמדך להועיל. والثاني قال دוד في ברزلي הגלעדי כי כן קרבו אלי, وقد علمت كيف رفعهم حتي صار الـכהנים ينسبون اليهم كقوله אשר לקח מבנות ברزלי הגלעדי, فكيف من قال الله והקרבתיו ונגש אלי. والثالث قول אחשורש عن مردכי אשר המלך חפץ ביקרו, وقد رايت كيف بلغ فيه, فكيف من قال الله له מאשר יקרת בעימי נכבדת.

١٦ اقتنا الحکمة ما أجوده من القراضه واقتنا الفهم خير من الورق.

טז קנה-חכמה--מה-טוב מחרוץ וקנות בינה נבחר מכסף

شرح ١٦ للوجوه التي وصفنا, بل لاكثر منها.

١٧ محجه المستقيمين الزوال عن الشر, ان يكون المر حارس نفسه حافظ طرقه.

יז מסלת ישרים סוד מרע שמר נפשו נצר דרכו

شرح ١٧ التاهيب في ذلك لا يري انه انما يحفظ طريقا او حالا, ليس الامر كذلك, بل نفسه العزيزه يحفظ.

١٨ عاقبه الاقتدار الكسر, وعاقبه الكبر الحطيطة. [121]

יח לפני-שבר גאון ולפני כשלון גבה רוח

شرح ١٨ كما علمت من اברהם اذ يقول وانכי עפר ואפר, ومשה ואהרן يقولون ونחנו מה, ودוד يقول وانכי תולעת, וגדעון يقول הנה אלפי הדל במנשה, ושاول يقول הלא בן ימיני אנכי מקטני שבטי ישראל, ואشباهם, واعقبهم العز والشرف. وفرעה الملعون يقول מי ה' 121 וגלית הרשע يقول אני חרפתי, וסנחריב اذ يقول כי יציל ה' את ירושלם מידי, ונבוכדנצר الملعون يقول מן אלה די ישיזבנכון מן ידי, وامثالهم, واتبع اقوالهم الذل والحطيطة.

١٩ التواضع مع الخاشعين, خير من تقسم السلب مع المقتدرين.

יט טוב שפל-רוח את-עניים (עניים) מחלק שלל את-גאים

شرح ١٩ لصلاح عاقبه الاول وفساد عاقبه الثاني.

٢٠ من عقل لامره اصاب خيرا, والواثق بالله طوباه.

כ משכיל על-דבר ימצא-טוב ובוטח ביהוה אשריו

٢١ الحكيم القلب يدعا ذاهنا, والحلو المنطق يزداد بثا.

כא לחכם-לב יקרא נבון ומתק שפתים יסיף לקח

شرح ٢١ يعني ان الناس يتمنون منه المزيد في كلامه.

٢٢ العقل لصاحبه معدن الحيوه, وادب الجهال جهلهم.

כב מקור חיים שכל בעליו ומוסר אולים אולת

شرح كب يريد به ما راي الجهال عليه, وانهم اذا كان احدهم يطلب الحكمه راضوه وساسوه الي تركها والبقا بحال جهله.

٢٣ قلب الحكيم يحكم قوله, وفي نطقه يزداد بثا.

כג לב חכם ישכיל פיהו ועל-שפתיו יסיף לקח

شرح ٢٣ احتجنا الي هذا القول لان الاراء والمعتقدات المكونه. في قلوب الناس مخفيه عن بعضهم بعض, وانما المطهرها والمعبر لها هو النطق والكلام الذان جعلنا دليلان علي مطاوي الاضمار, طاعه او معصيه, حكمه او جهل.

٢٤ كفايق الشهد اقوال الحكمه [122], حلو للنفس وشفاء للجسم.

כד צוף-דבש אמרי-נעם מתוק לנפש ומרפא לעצם

شرح ٢٤ بل افضل منه لقوله ومثוקים מדבש. وذلك ان الاكثار من العسل يضر, والازدياد من الحكمه ينفع. والعسل ينفع شي ويضر شي, 122 والحكمه تنفع الكل. والعسل بثمن وهو لا يدوم, والحكمه بخلاف ذلك.

٢٥ كم من طريق مستقيم عند المر, وعاقبتها طرق الموت.

כה יש דרך ישר לפני-איש ואחריתה דרכי-מות

شرح ٢٥ هذا في أمور الدنيا, والاول في امور الدين.

٢٦ نفس الشقي تشقا له, اذا تنكس عليهم قداره.

כו נפש עמל עמלה לו כי-אכף עליו פיהו

شرح ٢٦ اما ذل بعد عز, او جوع بعد شبع, او سفر بعد حضور, فيجب ان تدافع الافات بالعمل الصالح.

٢٧ ذو الفجور يكره الشرور, تراها علي نطقه كنار مشوطه.

כז איש בליעל כרה רעה ועל-שפתיו (שפתו) כאש צרבת

شرح ٢٧ يعني ان ذلك لا يخفي علي الحكيم, ومحنته, ان كان طبع الفاجر الحده فهو في حال تدبيره تزداد حدته, فان بالغ صار انتقاله الي السكون. وان كان طبعه السكون زاد في سكونه, فان هو ناهي انقلب الي الحده, فاذا رايته بذلك فاحذره.

٢٨ ذو القلب ينشي الصخايب, والمعرض يفرق الالفا.

כח איש תהפכות ישלח מדון ונרגן מפריד אלוף

شرح ٢٨ هذا في امر الدين والدنيا.

٢٩ ذو الظلم يخذع صاحبه, ويسيره في طريق لا خير فيه.

כט איש חמס יפתה רעהו והוליכו בדרך לא-טוב

شرح ٢٩ وهذا ايضا في الامرين جميعا, كما يطغي الملحدون بعض الموحدون, ويغر المخالفين بعض الجماعه.

٣٠ وكم من غاض طرفه يفكر في القلب, وغامز علي شفتيه قد اكمل الشر.

ל עצה עיניו לחשב תהפכות קרץ שפתיו כלה רעה

شرح ٣٠ هذا بعض اشكال اهل السو يتغامزون بالعين والشفات.

٣١ تاج الفكر الشبيه, توجد في طريق [123] الزكوه.

לא עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא

شرح ٣١ أراد 123 به ان الشبيه تاج, وذلك اذا قارنها الصلاح, والا فلا كير فيها. وقد علمت ان مشايخنا حيث حضرو مجلس ابשלوم وحسنو له الزنا كقوله ويשר הדבר בעיני ابשלوم ובעיני זקני ישראל.

٣٢ الطويل المهل خير من الجبار, والمتسلط برايه اصلح من فاتح بلد.

לב טוב ארך אפים מגבור ומשל ברוחו מלכד עיר

شرح ٣٢ لان الجبار بلا طول مهل يتهور, كما علمت من شمشون يكافي פלשתים وغيرهم علي سرعه. واما فاتح بلد فهو تسلط علي غيره, فان لم يملك نفسه قبل غيره فما ذا يسوي.

٣٣ سبيل السهم ان يلقا في الحجر, ومن عند الله جميع حكمه.

לג בחיך יוטל את-הגורל ומיהוה כל-משפטו

شرح ٣٣ اراد به ان جميع الاشيا الموفقه ما لم يرد فيها امر ولا نهى فهي من عند الموفق جل ثناء.

17

א לְכֹסֶרֶה גַּפֶּה מֵעָהָּ סֵלֹו, חֵיר מִן בֵּית מִמְלֹו זְבֵיחָא בְּחֻסּוֹמֶה.

א טוב פת חרבה ושלוחה-בה-- מבית מלא זבחי-ריב

شرح ۱ كما هرب يفتح من بين اخوته لحال الخصومه وجلس في قفر, وانما سميت ارض טוב باسم الفريق الذي يسكنها لقوله وايش טוב שנים עשר אלף איש.

۲ العبد العاقل يستحق ان يتسلط علي الابن المسي, وبين الاخوه يقتسم النحله.

ב עבד-משכיל--משל בכך מביש ובתוך אחים יחלק נחלה

شرح ۲ كما تضمن اخبارنا ان من كان له ابن سو واراد يكتب ماله لبعيد كان له ذلك.

۳ المسبك للفضه والكور للذهب, [124] وممتحن القلوب الله.

ג מצרף לכסף וכור לזהב ובחן לבות יהוה

شرح ۳ لان القلوب¹²⁴ خفيه لا يعلم ما فيها سواه كقوله هנה صرفتيك ولا بكسف, وقصه בן אדם היו לי בית ישראל לסיג כלם נחשת וברזל ועופרת בתוך כור סיגים כסף היו.

۴ المسي يصغي الي نطق الغل, وينصت الي الباطل من لسان ذو افات.

ד מרע מקשיב על-שפת-און שקר מזין על-לשון הות

شرح ۴ يعلم انه كاذب ويسمع منه, وقد نهى الله عن قبول المحال لقوله لا תשא שמע שוא.

۵ الهازي بالفقير قد غير صانعه, والसार بالتعس لا يبرو.

ה לעג לרש חרף עשהו שמח לאיד לא ינקה

شرح ۵ هذا الفقير هو الذي يصاب بمصيبه, فمن شمت به فليس ينجو من بليه.

۶ تاج المشايخ بني البنين, وفخر البنين ابايهم.

ו עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם

سرح ۶ قصد في اول الشرح الترغيب في اقامه النسل وتزويج البنين وتاديبهم وتعليمهم اذ بنيتهم تاج اجدادهم, وفي النصف الثاني عنايه البنين بانفسهم حتي تفتخر الابا بهم.

۷ لا يحسن بالسفيه النطق بالفضول, فكيف بالنبيل النطق بالباطل.

ז לא-נאווה לנבל שפת-יתר אף כי-לנדיב שפת-שקר

شرح ۷ استفضع الحكيم الفضول من السفيه, فكيف لا يستبشع لمن يريد النبيل.

٨ الرشا عند صاحبه حجر ذو حظا, اين ما توجه ينجح.

ח אבן-חן השחד בעיני בעליו אל-כל-אשר יפנה ישכיל

سرح ٨ هكذي يظن صاحبه به, وهو عند الله بضد.

٩ مغطي الذنب طالب محبه, ومعيد الكلام يفرد الالف.

ט מכסה-פשע מבקש אהבה ושנה בדבר מפריד אלוף

شرح ٩ هذا في امور الدنيا خاصه, ان الصديق ان لم يعفو عن الزله والا فلا رغبه فيه, وكذلك ان هو لم يقبل العذر بل كل ما اعتذرت اليه¹²⁵ اعاد التوبيخ اليك.

١٠ تنجع الزجره في الفاهم, اكثر من ضرب^[125] الجاهل كثيرا.

י תחת גערה במבין-- מהכות כסיל מאה

شرح ١٠ قوله **مأه** ليس هو عدد محقق, ولكنه علي معني عدد الجبر, وكقوله **أم** يوليد **أيش** **مأه** ما يكون اقل واكثر.

١١ انما يريد المخالف الشر, ورسول ضاري يبعث فيه.

יא אך-מרי יבקש-רע ומלאך אכזרי ישלח-בו

شرح ١١ في الدنيا من خالف علي السلطان بعث عليه رسول خشنا, كما بعث نبوخذنצר علي יהויקים ولاדקיה حين عصياه, واحري من ذلك من خالف علي الله قال فيه **משלחת** **מלאכי** **רעים**.

١٢ ليفاجي المر الدب المثكل, ولا جاهل بجهله.

יב פגוש דב שכול באיש ואל-כסיל באולתו

شرح ١٢ لان الدب يحل قتله, والجاهل اذا اذاك تريد تحذر قتله لك وقتلك له. ولان الدب لا يواجهك للحكم, والجاهل يحاكمك لا في حق. والدب لا يلحق بك شنيعا, والجاهل يفعل ذلك. ومثل هذا كثير, وانما اقتصر علي الدب للجاجته.

١٣ من كافا شرا بدل خيرا, لا يبرح الشر من منزله^[126].

יג משיב רעה תחת טובה-- לא-תמיש (תמוש) רעה מביתו

شرح ١٣ اول ذلك من يقابل ربه علي ابتدايه اياه واحيايه وارزاقه وتصحيحه وسائر احسانه بالمعاصي, في افراد قال **משמרים** **הבלי** **שוא**, وفي الجمع قال **בכל** **צרתם** **לו** **צר**, **והמה** **מרו** **ועצבו** **את** **רוח** **קדשו**. ثم مكافات الناس شرا بدل خير, كما كافو اهل مصر اخوه **יוסף** الذي احياهم الله علي يديه بالاستعباد, وكما جازي **אבשלום** **יואב** الذي استعطف قلب **דוד** حتي رده من غشور باحراق غلته بالنار, وكما قابل **יואש** **ליהוידע**

הכהן אז חלסוה מן הַקְּטָל וְחִפְּזָה הַמֶּלֶךְ בְּקִטְל וְלִדֵּה, וְקִדְ שִׁמְעַת עֹוֹאֲבִי 126 כִּמְעִיחֵם. כִּי הוּא כֹּפִי בְּדֵל הַשֶּׁר שְׂרָא נֹאֵל הַשֶּׁר אִיכְּזָא לְקוֹל אֱלֹהִים לֹא תִקֵּם וְלֹא תִטֹּר וְלִכְנֵה יִקִּים מִדָּה. כִּי יִמִּישׁ מִבֵּיתוֹ.

١٤ كَيْتَقُ الْمَا أَوَّلُ الصَّخْبِ, فَلِذَلِكَ قَبْلُ اللَّجَاجِ ذَرِ الْخُصُومَةَ.

יד פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נטוש

شرح ١٤ يريد به ان الشر والمنازعه. ليس في طاقتك [ان تقطعهما] ولا تحدهما علي مقدار مقدر, فقد ربما عزمت ان تخاصم بعشر كلمات فارتفعت الي مايه كلمه. فيكون كالما الذي تفتح منه يسيرا فيفتح هو لنفسه كثيرا, كما اتسعت مناظره بني افریم مع يفتح حتي قتل اثنين واربعين الف, ولكن غدعون بعقله قطع الخصومه ولطف بهم فقال هلاا טוב عولלות اפרים מבציר اביעزر.

١٥ מזכי الظالم ومظلم الزكي, ان الله يكره كليهما.

טו מצדיק רשע ומרשיע צדיק-- תועבת יהוה גם-שניהם

شرح ١٥ يعني ان هذا فعل واحد له اثمان, هذا ونظرايه.

١٦ لما ذا يكون ثمن بيد الجاهل, يريد ان يقتني حكمه بغير عقل.

טז למה-זה מחיר ביד-כסיל-- לקנות חכמה ולב-אין

١٧ فهو في كل وقت يحب أصحاب, وكم من اخ ينشأ لشده.

יז בכל-עת אהב הרע ואח לצרה יולד

شرح ١٦-١٧ هذان الشرحان مجموعان, قال فيهما, يظن الجاهل ان الحكمه هي الاكثار من الاصدقا فيشتريهم بثمن, ولا يعلم ان كم من صديق يكون مضره, كصداقه زبول לגעל, ויונדב לאמו, ودלילה לשמשון, ونظرايهم.

١٨ الانسان الناقص العقل يصافح بكفه, ويضمن ضمانه لصاحبه.

יח אדם חסר-לב תוקע כף ערב ערבה לפני רעהו

شرح ١٨ يجمع في هذا الداخل في ما لا يعنيه, فهو منقوص مذموم.

١٩ من احب [127] المناصاه قد احب الذنوب, ومن شمش بابה فقد طلب الكسر.

יט אהב פשע אהב מצה מגביה פתחו מבקש-שבר

شرح ١٩ وذلك ان 127 المنازعه قد يخرج منها ما لا تريد, كما اراد مشه ربנו ضرب الرجل المصري لما ضرب اليهودي فضربه فمات اذ يقول ويك ات همصري, فلما نهى احد اليهوديين من ضرب صاحبه رد عليه

הלפר גני אה אומר וישמע פרגה. וקולה מגיבה פתחו כמו פול אדונייהן חגיט אז יקול ואדונייה בן חגיט
מתנשא, וכמה פול עזייהו כקולה וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימול.

٢٠ عسر القلب لا يصيب خيرا, والمتقلب في لسانه يقع في شر.

כ עקש-לב לא ימצא-טוב ונהפך בלשונו יפול ברעה

شرح ٢٠ اما العسره فكما عسر سيحون وعوغ ان يطرقون للامه. والمتقلب كفره وقومه عشر منازل.

٢١ والد الجاهل له حسره, ولا يفرح ابو السفية.

כא ילד כסיל לתוגה לו ולא-ישמח אבי נבל

٢٢ القلب الفرح يجود السحنه, والروح الكايبه تجفف العظم.

כב לב שמח ייטיב גהה ורוח נכאה תיבש-גרם

شرح ٢٢ امر في هذا الشرح باصراف الهم والاهتمام والتوكل على الله.

٢٣ الظالم ياخذ الرشوه من الكم, ليزيل سبل الحكم.

כג שחד מחק רשע יקח-- להטות ארחות משפט

شرح ٢٣ لنا حيق كم كقوله هبا نا يدك بحيقك. אז יظن الجاير انه قد ستر امره بكمه.

٢٤ بحضره الفاهم الحكمه, وعينا [128] الجاهل في اقاصي الأرض.

כד את-פני מבין חכמה ועיני כסיל בקצה-ארץ

شرح ٢٤ معني ذلك ان ذو الفهم كما تلوح له بالقول وتومي له بالامر قد وقف عليه, والجاهل فهو كانه ليس
بالحضره, بل كمن هو في بعد مسافه, كما علمت ان مشه اعتزل عن زوجته بالايمא אז قال له الله לך אמור
להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמד למדי, וגייר השכם 128 ושלוח לאמר שובו נא איש מדרכו
הרעה, וליס יחיק פיהם. ויستقيم ايضا انه اراد ان الحكيم ياخذ الامور باسهلها ومن اقربها والجاهل من
ابعدהا.

٢٥ الابن الجاهل غيظ لابييه, وممر لوالدته.

כה כעס לאביו בן כסיל וממר ליולדתו

شرح ٢٥ يتجه هذا علي ما يفعل بهما بالبطش والاذا كما فعل ابشلم בן מעה, وينصرف ايضا الي ما يسمعانه
من افعاله فيغتمان كقوله ועלי זקן מאד ושמע.

٢٦ غرم الزكي ايضا لا خير فيه, ولا ضرب النبل علي مستقيهم.

כו גם ענוש לצדיק לא-טוב-- להכות נדיבים על-ישר

شرح ٢٦ قوله גם, هو من الحروف المضاف, يدل علي شي معتقد قبله موما اليه وهو القتل, قال فاما قتل الزكي فمسلم انكاره سيما لقول الله ونكي وצדיק אל תהרג, وكذلك غرمة ايضا مالا كقوله וענשו אותו מאה כסף, وكذلك ضربه وجلده كقوله והיה אם בן הכות הרשע.

٢٧ الصاد اقواله هو العالم بالمعرفة, والعزيز الروح ذو الفهم.

כז חושך אמריו יודע דעת וקר- (יקר-) רוח איש תבונה

شرح ٢٧ مراده بهذا ضد الكلام والابتدا به حتي يسأل عنه. وقوله יקר רוח اشار الي الرزانه, التي تري الرجل لحالها انك تحركه فلا يتحرك, وتهزه فلا يهتز.

٢٨ حتي ان الجاهل الممسك قد يحسب حكيما, والصام شفتيه فاهما[129].

כח גם אויל מחריש חכם יחשב אטם שפתיו נכון

شرح ٢٨ هذا القول يوجب حسن الظن, يوصيك اذا رايت المر ساكتا فاعدهه بالعلم حتي يظهر لك جهله, وكذلك المستور اعتقده صالحا حتي يبين لك فسقه, ولذلك يوصو قدماينا ז"ל והוי דן את כל אדם לכף זכות.

129

18

١ المنفرد انما يطلب شهوته, فهو علي كل فقه يلاججك.

א לתאווה יבקש נפרד בכל-תושיה יתגלע

شرح ١ يعني بقوله منفرد المخالفين والمنفردين عن الامه, فاخبر عنهم انما يطلبون شهوتهم, ولو اوردت عليهم كل حجه ودليل ماحكوك وكابروك.

٢ تجد الجاهل لا يريد الفهم, بل هو ساير في لجاج قلبه.

ב לא-יחפץ כסיל בתבונה כי אם-בהתגלות לבו

شرح ٢ الشرح الاول في ظاهرهم, وهذا الثاني في باطنهم. يقول ليس يفعلون هذا عند المناظره فقط, بل عند خلوتهم ايضا لا يريدون العلوم بل اللجاج.

٣ اذا اتى الفاسق حضر الازرا ايضا, ومع ذاك الهوان والعار.

ג בבוא-רשע בא גם-בוז ועם-קלון חרפה

شرح ٣ يجب ان يستعمل مع الفاسق الازري به وهوانه وعاره ولا ترفع له رافعه, كقول אלישע ליהורם כי לולא פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך.

٤ ينبغي ان يكون كلام المر كالما العميق, لان ينبوع الحكمه كالواد النابع.

ד מים עמקים דברי פי-איש נחל נבע מקור חכמה

شرح ٤ فعلي ذاك يجب ان يستعمل فكره ويشحذه حتي يكون كلامه ردا صوابا.

٥ ومحاباه الظالم لا خير فيها, ولا ميل الزكي في الحكم.

ה שאת פני-רשע לא-טוב-- להטות צדיק במשפט

شرح ٥ لا خير فيها للحاكم لجوره, 130 ولا للزكي لخسارته, ولا للظالم لمعونته علي الظلم, ولا لاهل البلد المفعول ذلك في ما بينهم لارتفاع البركات.

٦ نطق الجاهل يدخل في الخصومه, وفيه يدعو البهجات.

ו שפתי כסיל יבאו בריב ופיו למהלמות יקרא

شرح ٦ حكي ما هو مشاهد بين الناس.

٧ فم الجاهلة اندقاقه, وشفثيه وهق نفسه.

ז פי-כסיל מחתה-לו ושפתיו מוקש נפשו

٨ كلام المحرض كالمزاح, وقد وصل الي خدور القلب.

ח דברי נרגן כמתלהמים והם ירדו חדרי-בטן

شرح ٨ علي المشاهد ان المحرض انما يلقي كلامه فان اثر بشي والا جعله مزاحا.

٩ والمسترخي ايضا في صناعته, فهو اخ للرجل المفسدها.

ט גם מתרפה במלאכתו אה הוא לבעל משחית

شرح ٩ لان الفساد يقع بسببين, احدهما ان يفعل الفاعل الفساد صراحا, فهو في الصنعه كالهدم والحرق والتقطيع, وهو في الدين ارتكاب الخطا. والاخر ان يترك التارك مصالح ذلك الفعل فيفسد لذلك, وهذا في الصنعه قله التفقد لها وقلة المواضبه عليها, كقول نحמיה למה תשבת המלאכה כאשר ארפה. وهو في الدين ترك الطاعات, فمن لم يفعل ما امر به فقد فعل ما نهى عنه من التخلف كقوله לא שמעת بقول ה', לא לקחו מוסר, كما انه من لم يفعل ما نهى عنه فقد فعل ما امر به من الترك كقوله אף לא فعلו לא פעלו עולה בדרכיו הלכו. فمن فعل ما يفسد صناعه الدين والدنيا معتمدا فهو איש משחית, ومن ترك ان يفعل ما يصلحهما حتي انفسدا 131 فهو صاحب له, ولذلك قدم גם.

١٠ اسم الله كمجدل عز, اليه يحاضر الصالح فينصر.

י מגדל עז שם יהוה בו ירוץ צדיק ונשגב

شرح ١٠ هذا القول علي الدنيا باختيار الصالح, وعلي الاخره بجزا الله. وتركيبه علي حال الدنيا فانه لم يقول هر גבוה שם ה', ולא ארץ נשאת שם ה', بل قال מגדל עז שם ה', قصد ما سبيل الناس يصلحونه هم, يقول للمومن اعلم ان الله علي انه معتمد الكل بالقدره لا ينفك شي انت الا ان تجعله معتمدك بالا اعتقاد, كما ان المرتفع من الارض والشامخ من الجبال لا يحجبك عن عدوك, وانما يحجبك حصن اصلحته انت لنفسك, وهذا نظير قوله אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו, وعلي ما قال اصحاب איוב לה ושית על עפר בצר והיה שדי בצריך, يقولون دع الحصون الي التراب هزوا ואזראו واجعل الكافي حصنك اعتقادا. ثم قال لا ينفع النفع

التام التكلان علي الله الا لمن كان صالحا, لانه قال بو يروץ צדיק ונשגב, ואما מן كان كافرا او فاسقا فتقديره
 قربه من ربه بالمعاصي اوكد لعقوبته, كقول النبي رآشيه בשחד ישפטו וכנהניה במחיר יורו ונביאיה בכסף
 יקסומו ועל ה' ישענו, تم قال לכן בגללכם ציון שדה תחרש. ופולה ונשגב, ינصر ויבאן פי الدنيا, ومعني
 اخر في تمثيله التكلان بالحصن, لان الحصن يحتاج اليه في اشد وقت وهو وقت الحرب كقوله في ابيמלך
 ומגדל עז היה בתוך העיר, كذلك اسم الله في اشد ما كان عبده ينصر به كقوله ועת צרה היא ליעקב וממנה
 יושע. والشغوب يكون من العدو كقول דוד ממתקוממי¹³² תשגבני, وقال أيضا יענך ה' ביום צרה. وقد
 علمت من قول דוד לגלית אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות. ومعني
 اخر تمثيله بالحصن, لان من دخل الحصن سبيله ان يغلق عليه الأبواب فلا يعرف مكانا سوي ذلك الحصن,
 كذلك يجب ان يقطع المومن جميع الموائيق والمتكلات الا من عند الله فقط, ولذلك وصل به דוד ולא פנה אל
 רהבים ושטי כזב. وعلي هذا التاويل قال ישעיה ايضا لك עמי בא בחדריך וסגר דלתך בעדך لان الاعتماد
 علي الله يمثل بكل مكان, מן מאוי ומوطن וحصن וכדר וכפל ומה אשבה ذلك, قال في המאוי זה
 אלי ואנוהו, אוי אליה, وقال في המوطن ה' מעון, وقال في الحصن מגדל עז שם ה', وقال في الخدر لك
 עמי בא בחדריך, وقال في الكهف والجبل ה' סלעי ומצודתי, وما שאכל ذلك. وعلي هذه الفنون نقلت الامه ان
 اسمه مقوم, ولذلك يقولون اذا هم يدعو המקום ברוך הוא, אז هذا اعم الاقسام. وتالیفه مع حال الاخره, لان الله
 عز وجل هو الذي يصير اليه الكل, فتوابه للصالحين كحصن مبني يسكنونه واثقين كقوله בני עבדיך ישכנו.
 وعقابه علي الظالمين كقطعه من حصن تقع علي انا من خرف فتزحه كقوله כפרץ נפל נבעה בחומה נשגבה
 אשר פתאם לפתע יבא שברה ושברה כשבר נבל יוצרים כתות, וכמה שרחנו هذا في موضعه.

١١ كما ان مال الغني قريه عزه, وكحصن منيع في زخرفته.

יא הון עשיר קרית עזו וכחומה נשגבה במשכנו

شرح ١١ هذا عاطف¹³³ علي الشرح الاول يقول ان שם ה' הון עשיר. وهو ايضا يقال علي الدنيا بالايجاب,
 ان يكون العباد يجعلون مالهم وكنوزهم طاعه ربهم. وعلي تمام الشرحين الذين قالو اصحاب איוב له וכצור
 נחלים אופיר, וכסף תועפות לך, قال اجعل ذهب אופיר عندك כصوان الاوديه واجعل الكافي هو مالك
 الظاهر, فنصفا الشرحان الاولان متقابلان ونصفاهما الاخيران متوازنان. وعلي الاخره بالجزا بالسعاده
 الدايمة كقوله הנה שכרו אתו, وقال ايضا מה רב טובך אשר צפנת ליראיד.

١٢ تبع ما يشمخ قلب المر الكسر, وتبع الخشوع الكرم.

יב לפני-שבר יגבה לב-איש ולפני כבוד ענוה

شرح ١٢ هذا القول وعلي انا قد عكسناه بالتفسير, فهو ايضا اذا عبره المعبر علي نصه اتجه, وهو ان الحكيم
 قال لما صح ان الصلف من عقوبته الكسر, والخشوع من جزاء الكرم, كان مقدمه الكسر الصلف ومقدمه الكرم
 الخشوع, كما علمت من شاول ان كان خاشعا وهرب من التروس كقوله הנה הוא נחבא אל הכלים كيف
 اختاره الله, وحين تعظم وقال הקים בני את עבדי وما اشبه ذلك ازيل.

١٣ من رد جواب قول قبل ان يسمع تمامه, فذلك جهل منه وخزي له.

יג משיב דבר בטרם ישמע-- אולת היא-לו וכלמה

شرح ١٣ لما كانت انصاف الكلمات لا يستفاد منها معني مثل יצ וחק יע וקב, وانما هي عند التحصيل كالسكوت الذي لا يفيد شيا, كانت ايضا انصاف المعاني واجزاها لا تفيد شيا, ومقامها مقام السكوت عن ذلك الشئ, كما انه لا جواب علي اجزا الكلمات اد لا جواب علي السكوت, كذلك لا جواب علي ابعاض المعاني. 134 فمن لم يستتم من سايله جمله المعاني الذي عنها يساله بل اجابه وهو في وسط كلامه لحقه احد امرين, اما خجل او تجهيل او هما جميعا, لانه يكون قد اجابه علي ما استحق اول الكلام فاذا سمع تمامه انتقض الجواب, فان هو ترك ان يجبه بجواب ثاني كان جاهلا وفيه يقول אולת. وان هو اجابه لم يكون في الحال الثاني جاهلا بل خجلا وفيه يقول וכלמה. فان امسك حتي يطالبه سايله بالجواب الثاني لزمه الامرين جميعا אולת וכלמה. وكما انا لو قلنا אשה הוא مفردا كان خطأ حتي نقول אם בעל אשה הוא, وكذلك اذا قلنا והוא אשה فقط كان خطأ حتي نقول והוא אשה בבתוליה יקח. وكذلك اين الهيم حتي نقول ومبلעدي اين الهيم. وكذلك لا اله في لغه العرب حتي تضم اليه الا الله. وما اشبهه. فما احسن الاناه حتي يحاط باقطار الاقوال كلها.

١٤ روح المر تحتل الامه, والروح الكاييه من يحتملها.

יד רוח-איש יכלכל מחלה ורוח נכאה מי ישאנה

شرح ١٤ لهذا معنيان, احدهما علي الوجدان, يقول وجدت الالام اذا عرضت في الجسد احتملتها الروح ودبرتها ولطفت بها بجوده الراي والفعل جميعا حتي تعالجه, ولكن اذا وقع الالم في الروح فما الحيله فيه ومن يدبره او يصلحه وليس فوقه, في الانسان جوهر اخر اعلي منه, ذاك كالضعف اذا عرض في قوه الفكر والذكر والتمييز الواتي في الدماغ, وفي الروح الباصر والسامع والذايق والمستنشق التي في الاربعه اعضاء, وكذلك في القوه الجاذبه والماسكه والهاضمه والدافعه التي في المعده, وكذلك في المولده والمربييه والغاذيه التي في عمق الجسد, وكذلك في الروح المتحرك والحاستين الناشيتين في القلب, فهذه الست عشر قوه في النفس اذا 135 ضعفت ليس فوقها ما تستمد منه شيا طبيعيا الا الدعا الي الباري الذي هو فوق الكل. والثاني علي جهه الامر يقول ينبغي للمر العاقل ان يحتمل الالام اذا حلت به ولا يضجر منها, لانها لا تخلو من ان تكون اما تمحيصا لما سلف من سياته, واما محنه فله عليها تعويض علي ما بينا في كتاب איוב. ثم قال وعلي اني رايت الناس يقولون من يحتمل الالام ורוח נכאה מי ישאנה, يكون في هذه العبارة الثانيه قول الناس.

١٥ قلب الفاهم يقتني معرفه, واذان الحكما تطلبها.

טו לב נבון יקנה-דעת ואזן חכמים תבקש-דעת

شرح ١٥ هذان الفعلان יקנה דעת ותבקש דעת, يمكن ان يكون الحكيم يصف كل عالم بهما في حال تعلمه, فقال قبل ان يصير حكيما هكذا فعل حتي صار حكيما عالما. ويمكن ان يكون وصفه بهما بعد حكمته, يعني انه كل ما امعن في العلم طلب التزايد, وعلي ما هو مشاهد من حرص من له مال علي الزيادة عليه اختر ممن ليس له.

١٦ عطا الانسان یرحب به, ובין ידי الاجל יסیره.

טז מתן אדם ירחיב לו ולפני גדלים ינחנו

شرح ١٦ العطا عطاان, اما في الدنيا فمعلوم انه من بر الملوك وحاشيتهم واهدا اليهم قربوه واجلوه, كما اكرم بن هدد لاسا, وتغلت لاحز, لما اهديا اليهما. وفي الاخره لمن اطاع ربه بماله وزكواته وصداقاته رحب به الصالحين واکرموه كقوله لכן אחלק לו ברבים, مثل אברהם ויצחק ויעקב وغيرهم من الصالحين. والرحب والسعه في لغه العرب علي معني واحد.

١٧ יכאד اول الخصمین ان یزکو فی دعוא, حتی یגי صاحبه فیנהא.

יז צדיק הראשון בריבו יבא- (ובא-) רעהו וחקרו

شرح ١٧ ظاهر هذا القول تحذير للحاكم من قطع الحكم علي قول احد الخصمين دون الاخر, فانه ربما راي الحق كانه مع ١٣٦ احدهما بنيينه, فاذا سمع كلام الثاني تبين ان الاول كان ظالما, ولذلك قال الله ועמך שני האנשים. ولو ذهب الي ان ابسط في شرح هذا كثيرا من الاحكام لطال. لكني اذكر بعض واقول, من ذلك كان البيينه قامه لرجل بكتاب متنه من امراه ليس لها زوج, فعلي هذا الظاهر الضيعه له, ثم حضر خصمه فاقام البيينه بان الضيعه هي جميع ملك الامراه, ثم تزوجت بعد ذلك, فوجبت الضيعه ان ترد عليها لمكان التزويج وصارت الامراه مزويه شيها عند ما قصدت ان تتزوج به. ومن ذلك ايضا, كان بيينه قامت لرجل ان هذه الضيعه لابييه ومات وهو يملكها ثم تغلب عليها رجل اخر فعلي الظاهر يجب اخراجها من يده, فلما حضر خصمه اقام البيينه بان المتوفي كان دخيلا, وان ولده هذا لم ينسله وهو علي دين اليهوديه, فوجب اقرارها في يد الرجل الذي سبق عليها, اذ الامه كلها وارثين لذلك الرجل المتوفي ومثل هذا كثير. وفي طي هذا القول يجب ان يكون المومن اذا سمع كلام الملحدین لا يسارع الي قبوله حتي يعرضه علي المومنین. وكذلك اذا سمع صاحب الحق كلام المخالفين فلا ينبغي له ان يدخل قلبه شيئا منه حتي يعرضه علي الموافقين. ولا يجب ان يعكس ذلك بان يقال لا يقبل كلام المومنین والموافقين حتي يسمع كلام مخالفهم, لموضع الايات والبراهين التي ١٣٧ قامت لهم.

١٨ السهم يبطل الصخب, ويفرق بين المتشاجرين.

יח מדינים ישבית הגורל ובין עצומים יפריד

١٩ اخوه كانوا في قريه عز, وصخب عظيم كنجر القصر.

יט אח--נפשע מקרית-עז ומדונים (ומדינים) ככריח ארמון

شرح ١٨-١٩ نعت السهام التي يلقيها الاخوه او الشركا في ما بينهم وقت القسمة فحمدها وجعلها توفيقا من عند الله لكل واحد, وعلي ما قال الله في التوريه והתנחלתם את הארץ בגורל. فلما جعل هذا حقا كما قال مדינים ישבית הגורל اوجب علي الخصمين ان يرضيا به ويعطلا الخصومه التي كانت والمشاجره, لان لفظه עצומים مشاجره, وهي تتصرف من قول ישעיהו קרבו ריבכם יאמר ה' הגישו עצומותיכם יאמר מלך יעקב, صار עצומים مقام ריבים ثم نعت المتشاجرين بان كل واحد قد بعد عن اخيه بالوحشه مثل قريه

عز يعني حصن آخ נפשע מקרית-לא. ونعت السخب بانه شديد مثل مترس قصر الملك, فكل ما زاد في نعت
מדינים ואחים بالصعوبه زاد في نعت הגורל بالاصلاح والانصاف, يقول ليس מדינים ואחים الذي بلغو
في الخصومه في حال ضعيفه يصلحهم فقط, بل لو بلغو في خصومتهم الي حاله غليظه صعبه لاصح بينهما
ايضا وانصفهما.

٢٠ من ثمر قول المر تشبع بطنه, ومن غله نطقه يستكثر.

כ מפרי פי-איש תשבע בטנו תבואת שפתיו ישבע

٢١ لذلك صار الموت والحيوه في طاقه اللسان, فمن احب ايهما اكل ثمره.

כא מות וחיים ביד-לשון ואהביה יאכל פריה

شرح ٢٠-٢١ حصل الحكيم في هذه الايه ان الضابطه الماسكه للعالم هو النطق الذي به يحيي النطاقين, وكما
هو مشاهد ان الصلاه لله والبيعه للملوك, والشرا والبيع والتزويج والطلاق والصداق والاجره والوصيه
والشهاده والحكم كل ذلك بالكلام. والمساله والجواب والمنظاره ايضا, فبه تتحصل الاشيا¹³⁸ وتتصلح وتنفسد,
فلذلك قال ان في طاقته الموت والحيوه في الدنيا والاخره. فبايزا موت قال قبله תבואת שפתיו ישבע, ولم
يقول תשבע בטנו, لان الموت انما هو استكثار من المقام في البلا. وبايزا حיים قال قبله מפרי פי איש תשבע
בטנו, لانه نعمه وسعاده, وكما هو مشاهد من ان حيوه الدنيا قد تنال بكلمه, كما فعل قواد ملك ارم באחאב
وقالو לעבדך בן הדד אמר תחי נא נפשי. وموت الدنيا بكلمه كما فعلו בני רמון הבארתי. وكذلك حيوه الاخره
قد تنال بكلمه كما فعل عبد ملك הכושى بما تكلم لاخلص يرميهو. وموت الاخره قد يكتسب بكلمه كما فعل
المقل وغيره مما يطول شرحه.

٢٢ من رزق الزوجه فقد رزق خيرا, ووفق الرضا من عند الله.

כב מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מיהוה

شرح ٢٢ اخذ الحكيم في هذا الشرح شخصا واحدا من جمله جنس فحكم فيه بشي, ليجب ذلك الحكم لكل
جنس بحجه عقليه, وذلك ان العقل يوجب ان يكون علي كل نعمه شكر لمن انعمها ممن انعمت عليه, فلعله ان
اول نعمه انعم الله بها علي آدم واول ملك ملكه وسماه טוב هي הוה كقوله לא טוב היות האדם לבדו, فجعلها
الحكيم ههنا مثالا وفتحها لجميع النعم, واوجب الشكر عليها وعلي كل نعمه, وكما جات الاثار بان المومن
يقول علي كل ما ينعم به عليه ברוך הטוב והמטיב.

٢٣ وتري الفقير يتكلم بتحنن, والموسر بالعزه.

כג תחנונים ידבר-רש ועשיר יענה עזות

شرح ٢٣ هذا من حكايه الوجدان الذي وجده في العالم. واما الواجب فهو ان يكون صاحب الحق يتكلم بقوه,
غنيا¹³⁹ كان ام فقيرا. وكذلك صاحب الشك يتكلم بضعف, وصاحب الباطل لا يتكلم بوجه. وكذلك القول في
السائل والمجيب والعالم والمتعلم.

٢٤ كم من أصحاب يرتض بهم, وكم من صديق ملازم أكثر من اخ.

כד איש רעים להתרעע ויש אהב דבק מאח

شرح ٢٣ في درج هذا الكلام ذم الاستكثار من مخالطة الناس, فان فيهم من هو كالصديق وهو افه, الا من امتحنه فوجده خير من اخ.

19

١ الفقير السالك بصحته, خير ممن هو عسر في نطقه وهو ذو اتكال.

א טוב-רש הולך בתמו-- מעקש שפתיו והוא כסיל

شرح ١ هذا الاتكال يتصرف من قوله אשר יקוט כסלו الذي تفسيره تكلانه, وليس هو جهل مثل וכסיל לא יבין את זאת. وهذا هو الواجب ليس علي ما يختاروه العامه, بل يجب ان يفضل الفقير الصالح علي الموسر الطالح, واقتصر من جميع فنون الطلاح علي עקש שפתיו علي ما كان قدم מן מות וחיים ביד לשון.

٢ والنفس ايضا بلا معرفه لا خي [140] فيها, واللاح في احواله يخطيها.

ב גם בלא-דעת נפש לא-טוב ואין ברגלים חוטא

شرح ٢ ברגלים هنا نظير قول יעקב לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים الذي تفسيرهما لحال وزادنا بقوله هذا حثا علي العلم فقال مع جميع الامور من مال وجاه وغير ذلك اذا لم تكون معرفه فلا خير في الكل, لان قوله גם يدل علي ان تحت كلامه اشيا اخري مضمره, يقول גם הון וכבוד נפש בלא דעת לא טוב. ثم قال وليس تكاد المعرفة ان تجدها في من هو מלחח في 140 اموره ومنעكف علي مكاسب الدنيا, بل تجده يخطيها ويحיד عنها بكثرة شغل فكره وبطشه.

٣ جهل الانسان يزيف طريقه, وعلي الله يضجر قلبه.

ג אולת אדם תסלף דרכו ועל-יהוה יזעף לבו

شرح ٣ قال هذا ليكيف الناس عن احواله ما يعانونه من الجهد في دنياهم علي ربهم كما فعل الاسباط فقالو מה זאת עשה אלהים לנו, وكان ذاك مما كسبت ايديهم, بل نقول عند كل حادثه كما قالو وقت حمدו عليه אבל אשמים אנחנו על אחינו, لانه لا يفعل بنا الا الاصلح لنا, ولذلك تجد علي يقول ה' הוא הטוב בעיניו יעשה, ודוד يقول הנני יעשה לי כאשר טוב בעיניו, ويقول חזקיהו טוב דבר ה' אשר דברת. وعلي الاصل المقدم ان كل الم يحدثه في عباده فليس يخلو من ان يكون اما تمحيصا لما سلف او محنه ليعوض الانسان عليها ثوابا وجزا.

٤ المال يزيد اصدقا كثيرين. والفقير من صاحبه ينفرد.

ד הון--יסיף רעים רבים ודל מרעהו יפרד

٥ شاهد الزور لا يبرو, والذي يتفوه بالكذب لا ينفلت.

ה עד שקרים לא ינקה ויפיח כזבים לא ימלט

شرح ٥ وشاهد الزور قد تقدم الله وحكم عليه وعشיתם לא כאשר זמן. فعلي هذه المقدمة قال שלמה ע"ס من كذب في دينه وطلب ان يتخلص فلا يفلت كقوله ولا يملط رشע את בעליו.

٦ تري كثيرين يبتهلون وجه السخي, واكثر [141] الاصحاب لنو العطا.

ו רבים יחלו פני-נדיב וכל-הרע לאיש מתן

شرح ٦ هذا ايضا وصفه لما وجد في الدنيا, واما علي الحقيقه فانما يجب ان يكون الكثرون يبتهلون وجه الصالح صפר ען איוב ורבצת ואין מחריד וחלו פניך 141 רבים.

٧ تري كثيرا من اخوان الفقير قد شنوه, فكيف من ندمايه قد بعدو منه, ويطلب منهم امورا ليس هي متواتيه.

ז כל אחי-רש שנאהו-- אף כי מרעהו רחקו ממנו מדרך אמרים לא- (לו-) המה

شرح ٧ هذا ايضا ما اختاره الناس علي جهل, ووصفه هو عنهم. واما الواجب فهو ان يكون جميع اخوان العصي يشنونه كما قدم يראת ה' שנאת רע. وان يكون جميع ندما الكاذب يبعدون عنه كما قال في التوريه مدبر شقر ترحق. وان يكون الظالم اذا طلب من الناس امورا لا يواتونه عليها كما نهى الله وقال אל תשת ידך עם רשע.

٨ المقتني الحكمة فقد احب نفسه, ومن حفظ الفهم وجد خيرا.

ח קנה-לב אהב נפשו שמר תבונה למצא-טוב

شرح ٨ يقع ايضا اسم الحكمة علي الشرايع العقلية, واسم تبونه علي السمعيه, فمن اتبعها ولم يكذب فيها فهو الذي يسلم وينال خيرا.

٩ وكما ان شاهد الزور لا يبرو, كذلك المتقوه بالكذب يبيد.

ט עד שקרים לא ינקה ויפיח כזבים יאבד

شرح ٩ هذا ايضا علي المقدمة التي في التوريه, يقول كما انها حكمت بان يحل بشاهد الزور كمثل ما قصد احلاله بالبري, كذلك من يكذب علي اخيه المومن في غير مجلس الحكم فلا يتحصل للحاكم مجازاته, ينتقم الله منه الذي اطلع عليه بمثل ما كذب علي اخيه.

١٠ لا يحسن بالجاهل الدلال, فكيف يحسن [143] بالعبد التسلط علي الرويسا.

י לא-נאווה לכסיל תענוג אף כי-לעבד משל בשרים

شرح ١٠ الاصل في هاتين القضيتين هو ان النعمة التي الدلال من فروعها تحسن بالعاقل كقوله והתענג על ה', והתענגו על רוב שלום. لانه كل ما تنعم صفا ذهنه واعتدل مزاجه وقوي خاطره 142 وجاد فكره وتمكنت فيه الاربع قوي التي ذكرناها في صدر الكتاب. وايضا اذ هو حكيم فليس يسرف في لذه جسمه فوق ما ينبغي

לתعلق قلبه بالحكمه, فهي لعمرى تشبهه وتصلح له كقوله כי מי יאכל ומי יחוש חוץ ממני. ואما الجاهل فان نعمته ماده لجهله فينبسط في الاكل والشرب في غير وقته والغشيان في غير وقته, فيخطي علي طبعه وتتناوله العلل والامراض من غير عله, فيسي الي نفسه بما يوقعها في شديد العقاب كقول لاموس عن المنعمين عليهم وهم يجهلون في فصل הוי השאננים בציון الي اخره. وقوله אף כי לעבד משל בשרים اصله انه يحسن بمن هو من نسل الملك والتملك والرياسه, فهو يشفق علي رعيته ويرى لهم الجاه منها ليقم له ذكر ابيه ويحيي دولتهم, وايضا ليبقي سننهم ويجازي كل من كان واليا وخادما لهم, وايضا لانه يرجو مثل ذلك لنفسه ولنسله كما علمت من שלמה, انه سن جميع سنن ابيه وثبتها لقوله ויאהב שלמה את ה' ללכת בחקות דוד אביו. واذا ولي القوم عبد فانما قسطه يغير سنن مولاه ويقتل اولياه واصحابه وعماله الي ان ينتهي الي ادونهم كقوله في בעשא عن ירבעם לא השאיר כל נשמה לירבעם, وقال في ما فعل זמרי באלה לא השאיר לו משתין בקיר וגאליו ורעהו, لانه ليس يرجو ان يثبت الملك لنسله, فهو يسوسهم بلا شفقه. وانما صار هذا الباب الثاني قصه العبد اعجب من الاول الذي هو قصه الاحمق حتي قال فيه אף כי לעבד, لان الاول خطاه علي نفسه فقط, والثاني خطاه علي الامه او الجماعه. والجاهل ايضا يسمي عبدا كقوله ועבד אויל לחכם לב. ואם המقترض פליס יסמי עבדא לא למן אقرضه فقط כקולה ועבד לזה לאיש מלוה.¹⁴³

١١ من عقل الانسان طول مهله, ومن فكره التجاوز عن الذنب.

יא שכל אדם האריך אפו ותפארתו עבר על-פשע

شرح ١١ قد علمت ان مشه ربנו طول المهل مع بني راوبن وبني غد واوسعهم الكلام حتي تبين براتهم مما ظن فيهم, فشكرهم وقال אם תעשון את הדבר הזה ועבר לכם, ونكبشه. وكذلك יהושע وكل ישראל اوسعهم ايضا مهلا وحلما لبني راوبن ولبني غد ايضا حتي تبينوا براتهم مما كانوا اتهموهم به, فشكروا الله كقوله וייטב הדבר בעיני בני ישראל ויברכו אלהים. هذا من محمود האריך אפ. ومن محمود עבור על פשע, ان אבימלך اسي الي اברהם وشهره جميعا فلما اعتذر وساله الصفح صفح له ودعي له كقوله ויתפלל אברהם אל האלהים. وكذلك يصحق اسو اليه אבימלך واصحابه فصفح عنهم واعطاهم امانا كقوله וישכימו בבקר וישבעו איש לאחיו. واخوه יוסף اسو اليه بالحسد والبيع وما انضم اليهما, فغفر لهم وكلمهم بالكلام الحسن كقوله אנכי אכלכל אתכם, وانما كتبت هذه القصص لنعتبر بها.

١٢ تري زبر الملك كنهيم الضرغام, وتجد رضاه [144] كالطل علي العشب.

יב נהם ככפיר זעף מלך וכטל על-עשב רצונו

شرح ١٢ علي الظاهر يستقيم ان يكون تمثيله لسخط الملك كالاسد ورضاه كالندي, لان النامي ينقسم قسمين نبات وحيوان, فاكثر الحيوان لا قوام له الا بالنبات, فشبه الرضا بالطل الذي هو ينمي النبات, والسخط كالاسد الذي هو ياكل الحيوان الذي يفني النبات, فاخذ الحاشيه الوثقي في كل فن. وعلي الباطن يقول اذا كان هذا شان

ملك من ملوخ الناس فكيف ملك الملوك وسييد الساده احري ان يكون سخطه كالاسد, وكما مثل وقال اريه شاغ, وان يكون رضاه كالطل كما شبه وقال 144 אהיה כטל לישראל.

١٣ وكما ان الولد الجاهل افه علي ابويه, كذاك صخب الزوجه كالوكف المتتابع.

יג הות לאביו בן כסיל ודלף טרד מדיני אשה

شرح ١٣ عوول في هذه القضية علي ما كان قدم وبن כסיל תוגת אמו. فقال ان الزوجه لها ايضا وصله بالبعل كوصله الابن بالاب, فاذا كانت صاخبه كان بلواها عليه كبلوي الولد علي ابويه, ولكن الوالد لا يمكنه ان يصير لا والد, والبعل يمكنه ان يصير لزوجه لا بعل بالطلاق.

١٤ العقار والمال من نحله الابا, وتوفيق الزوجه المنجحه من عند الله.

יד בית והון נחלת אבות ומיהוה אשה משכלת

شرح ١٤ يقول يمكنك ان تعطي ولدك امالا وعقارا, ولا تقدر ان تعطيه عشيرا صالحا. والفائدة في هذا ان امر العشير اليه, ان راه منجحا صالحا له والا استبدله. وقد يمكن ان يكون له باطن, فيقول تقدر ان تورث ابنك مالك ولا تقدر ان تورثه علمك, لان الحكمه كان قد مثلها باشه كما قدم حکמת נשים בנתה ביתה. فاذا كان الامر كذاك فينبغي للولد ان يجد في طلب العلم, وكما سنه الاولين ז"ל והתקן עצמוך ללמוד תורה שאינה ירושה לך.

١٥ من فعل الكسل ان يوقع السبات, وتجد النفس الملوله تجوع.

טו עצלה תפיל תרדמה ונפש רמיה תרעב

شرح ١٥ حث بهذين القولين علي النشاط الي الفعل الدياني والدنيائي. صار الكسل يوقع السبات لان البخار الذي سبيله ان يتحلل من مسام البدن بحركه البطش, اذا هي سكنت فلم تتحلل ترقى الي الدماغ فاحدث نوما.

١٦ من [145] حفظ الوصيه حفظ نفسه, ومن ازرا بطريق. الله يهلك.

טז שמר מצוה שמר נפשו בזה דרכיו יומת (ימות)

شرح ١٦ اشار بقوله בזה דרכיו الي الله عز وجل, وكان غرضه في هذا ترك 145 الامتنان من الطايعين علي ربهم, يقول لهم انما عملتم لانفسكم وحفظتموها, وبعبسه يقول للعصاه لم تغيضوه وانما اغضتم انفسكم, كقول يرميهו عن قول الله האותי הם מכעיסים נאם ה' הלא אתם ולמען בשת פניכם.

١٧ الراوف بالمسكين هو مقرض الله, وايله يسلم له.

יז מלוה יהוה חונן דל וגמלו ישלם-לו

شرح ١٧ هذا ايضا حث علي الصدقه, يقول للمومن لا تظن ان الدراهم التي تصدقت بها انك قد ضيعتها, وانما اودعتها واحرزتها بيد مستودع عند رب العالمين جل وعز, بل ليس كالوديعه التي سبيلها في احكام

الناس ليس علي المستودع شي من دركها, الا كالدين الذي دركه وضمانه علي المقترض حتي يوفيه اياه, كذلك ضمن الله للمتصدقين الجزا.

١٨ ادب ولدك فان الرجا موجود, ولا تحمل نفسك علي قتله.

יח יסר בנך כי-יש תקוה ואל-המיתו אל-תשא נפשך

شرح ١٨ لهذا القول ثلاثه معاني, احدهما لانه امر الاب ان يودب ولده والاستاذ تلميذه برفق من حيث لا يتحاملان علي قتل النفوس. والثاني عكس ذلك انه اعطي المودب امانا من تلف نفس من يودبه فقال لا تطرح علي بالك موته. والثالث وهو احسنها, انه امر بادب التلميذ والولد فقال احبيهما بالادب ولا تدعهما علي جهلهما فتقتلهما.

١٩ الكثير الحميه يحمل اوزارا, فانك ان تخلصت [146] من شي ازددت في غيره.

יט גרל- (גדל-) חמה נשא ענש כי אם-תציל ועוד תוסף

شرح ١٩ يستقيم ان يكون هذا القول علي هذه العبارة, يحذرنا به من استعمال الحده وكثره السخط, ويعرفنا سو عاقبه ذلك, ان الانسان يتخلص من مصيبيه ويدخل في اخري. وعلي عبارته اخري ينتظم مع الشرح الاول, يقول 146 لا تدع ولدك بلا ادب فتهلكه, فيخرج غدل حمة كثير الحميه علي الناس حامل اوزارا عند ربه, بل خلصه من جميع ذلك وزد في ادبه. وهذا انظم واطبع. وكما امر الاب ان يودب الولد امر الولد ايضا بقبول الادب وهو قوله.

٢٠ اسمع المشوره واقبل الادب, لقبلى ان تتحكم في اخرتك.

כ שמע עצת וקבל מוסר -- למען תחכם באחריתך

شرح ٢٠ وفي التهديه الي العاقبه اقوال, منها انه يرجي المودب والمودب جميعا, ويقول اصبرو عليه, فليس نفعه يتبين الساعه الا في العاقبه. ومنها يقول للولد سيجيك وقت تطلب تتادب فيه فلا يمكنك لعنوك عن ذلك, فتادب مهما يمكنك القبول. ومنها ان يكون يشير الي دار الاخره, فيقول ادبك في الدنيا ينفعك في الاخره. فيا لك مما يتجر به من هذا العالم الي عالم اخر.

٢١ لذلك [148] صار الموت والحيوه في طاقه اللسان, بفمن احب ايهما اكل ثمره.

כא רבות מחשבות בלב-איש ועצת יהוה היא תקום

شرح ٢١ تحت هذا معاني, اولها يمنع العبد من ان يقطع ويحتم علي شي بعينه من الحوادث انه يكون. ثم يلزمه القنوع بما احده الله والرضا به. ثم يلزمه الاعتقاد دايمًا انه محاط مدبر في كل حاله, ما خلا الامر والنهي.

٢٢ شهوه كل انسان [147] الاحسان اليه, ومظهر فقره خير من ذو الكذب.

כב תאות אדם חסדו וטוב-רש מאיש כזב

شرح ٢٢ غرضه الا يسمع بعض الناس بعضا في انه يحسن اليه ثم لا يفعل, وعلي ان كل انسان يشتهي منك ان تحسن اليه فان امكنك ما سالك والا فاطهر له تعذر ما سال وتفرطه منك اصلح من ان تعده وتخلفه, ولو لم يعد بلق بلعم بما لم¹⁴⁷ يفعل له كان اصلح, ولو لم يعد ابيمלך بعلي شكם بما لم يفى لهم به كان اسهل.

٢٣ تقوي الله للحيوه, والمستكثر من لزومها لا يطالب بشر.

כג יראת יהוה לחיים ושבע ילין בל-יפקד רע

شرح ٢٣ لنا لفظه لينه وشكيبه علي سبيل اللزوم, كقول ايوب وבהמרותם תלן עיני, وقال דוד אם תשכבון בין שפתיים. وغرض هذه الايه, يقول الحكيم ان ليس العباد يكادون ان يخلون من سيه وحسنه, فتقوي الله هي لدار البقا الحيوه الدايمة, وقد بقت الزلات التي تلحق العبد تحتاج الي ادب يذهبها عنه, الهم الا ان يستكثر من ملازمه التقوي فانه اذا فعل ذلك لم يطالب بهذه الزلات اليسيره, اما لانه حين عوود نفسه الخير ارتفع منه الزلل والا غفال, او يكون لكثره حسناته محيت منه الصغائر علي ما בחסד ואמת יכפר עון.

٢٤ تري الكسلان قد غمس يده مثلا في الغضاره, فعجز ان يردها الي فاه.

כד טמן עצל ידו בצלחת גם-אל-פיהו לא ישיבנה

شرح ٢٤ بالغ الحكيم في كسل هذا المذكور انه يكسل ياخذ لقمه من الغضاره فيطعمها بعد غمسه يده فيها, كذاك تجده في امور دنياه المكاسب بين يديه فلا يلتفت اليها, وفي امور دينه البر والصلاه بين يديه فلا ينهض اليها, وفي ما يجمعهما وهي الحكمه جميع العلوم موضوعه بين يديه فلا يتعلم منها شيئا.

٢٥ كما تضرب الداهي فينهض من غفلته, كذاك اذا وعظت الذاهن يفهم^[148] المعرفه.

כה לץ תכה ופתי יערם והוכיח לנבון יבין דעת

شرح ٢٥ يريد ان كلامك في العاقل يعمل مثل ضربك في الجاهل, بل هو اعمل, كقوله תחת¹⁴⁸ גערה במבין

٢٦ تري الابن المسي المخجل ينهب ابيه ويهرب امه.

כו משדד-אב יבריה אם-- בן מביש ומחפיר

شرح ٢٦ علي الجزوي من الكلام فانه ربما سرق من مال ابيه شيئا فاحوجه الي ان يطلق امه اذ لم تحفظه. وعلي الكلام المجمل فانه قد ينقب فيتخلص فياخذ مالا ويهرب, فيطلب السلطان ابويه باحضاره, فتهرب الام اذ هي امراه فتستتر, ويؤخذ الاب, ويتخلص ببيع ضيعته ويغرم ما سرق ولده. فكشف هذه العاقبه ليحث علي الادب.

٢٧ انت يا بني ان تقبل ادبا يسهيك عن اقوال المعرفه.

כז חדל-בני לשמע מוסר לשגות מאמרי-דעת

شرح ٢٧ هذا الموسر الذي هو לשגות מאמרי-דעת, انما هو ادب بالاسم لا بالمعني, كما ان الاصنام الهيم بالاسم لا بالمعني. فاوصي وقال, من اتاك بقول يزعم انه ادب, ورايته يسومك ان تزول عن هذه المعرفة التي علمتك, فلا تقبله, فاني قد حصلت جميع القول وهذا اصحه, وعلي ما قال السييد مشه משה ע"ה כי בקש להדיחך מעל ה' אלהיך.

٢٨ من يترجم في الحكم فهو كشاهد زور, وقول [149] الظالمين يستر الظلم.

כח עד בליעל יליץ משפט ופי רשעים יבלע-און

شرح ٢٨ شرح هذا الشرح هو مع يستعمله بعض الناس, يحضرون مجلس الحكم فيحتجون عن احد الخصمين ويقولون يمكن ان يكون لهذا مخلص هو كذي وكذي, ويمكن ان تكون عليه حجه هي كذي وكذي, فهذا منهم مقام شهاده زور, لان الخصم نفسه اعرف بحاله, ولو كان شي لاحتج به, وكذلك الحاكم ان هو سمع منهم, وفسرت יבלע יסטר, מל ולא יבאו לראות כבלע الذي تفسيره تغطيه. לא יחל מן יסטר עלי ظالم مستحل כקולה לא צחמול ולא תכסה עלי.

٢٩ قد هيت للدهاه الاحكام, ومهايج لظهور الجهال.

כט נכנונו ללצים שפטים ומהלמות לגו כסילים

شرح ٢٩ هذا من الحكيم قول تحذير ينطوي علي ثلاثه اشيا, احدهما احكام الدنيا بفعل الناس, فان الله انما اباحهم قتل هذا وحريق هذا وجلد هذا لكي يعتبرون الباقيين كقوله והנשארים ישמעו ויראו. والثاني العقوبات التي يحلها الله بالعصاه في دار الدنيا علي سبيل الايه قال فيها והאלהים עשה שיראו מלפניו. والثالث العقاب الشديد والالام التي اعدھا الله للكفار والعصاه في دار الاخره فيها قال ויצאו וראו.

20

١ ان الخمر لداهي والمسكر لهايم, كل من مهج فيهما لا يتحكم.

א לץ היין המה שכר וכל-שגה בו לא יחכם

شرح ١ وصف الحكيم كل واحد من هذين بفعله. الخمر الذي علي العاجل يقوي خاطر قال فيه לץ, والنبیذ الذي علي سرعه يزيد في الاضطراب قال פה הומה, الا انهما جميعا اضداد الحكمه, المرسل من مضادتهما الاشتغال بشربهما عن الاشراف علي العلوم, وبعد ذلك ما يفعلاه في الدماغ, لان الخمر يجفف والنبیذ يرطب فيخرجان العضو عن الاعتدال, والحكمه لا تكون الا باعتدال مزاجه.

٢ هيبه الملك ايضا كنهيم الضر غام, من [150] تجاوزها فقد اخطا علي نفسه.

ב נהם ככפיר אימת מלך מתעברו חוטא נפשו

شرح ٢ بالغ في هذا الشرح الثاني اكثر من الاول, لانه قال في الأول זעף מלך, شبه سخطه بزيار الاسد, وههنا قال אימת מלך مثل هيئته به ولو لم يسخط, فكيف هيئه الله عز وجل الذي هو ملك الملوك 150 وسييد الساده, وقد علمت ما قال אריה שאג מי לא יירא.

٣ كرامه المر الجلوس عن الخصومه, وكل جاهل يلج فيها.

ג כבוד לאיש שבת מריב וכל-אויל יתגלע

شرح ٣ هذا اقعاد لكل متنازعين من ان يتنازعان, وذلك ان المنازع لك لا يخلو من ان يكون مثلك او دونك او فوقك, فان كان فوقك فاعترف له بحقه, وان كان دونك فلا تتقح عليه, وان كان نظيرك فافضل عليه. ولو استعمل الناس هذه القصييه لم يختصم اثنان منهم, هذه القصييه في المنازعه التي ليست في المال بل في الترووس.

٤ الكسلان لا يحترث في الخريف, فيطلب شيا في وقت الحصاد فلا يجد.

ד מחרף עצל לא-יחרש ישאל (ושאל) בקציר ואין

شرح ٤ ظاهر هذا القول معلوم. وباطنه في من لا يعد حسنه في دنياه لاخرته, فهو كمن لا يفلح ارضه في الشتا للصيف, وكمن لا يتزود وهو في البر للبحر, وكمن لا يخبز ويطبخ من يوم الجمعة للسبت. وجمله الحكمه.

النظر في العاقبه كقول الله לו חכמו.

٥ المشوره في [151] قلب المر كالما العميق, لا يدلوه الا من كان ذو فهم.

ה מים עמקים עצה בלב-איש ואיש תבונה ידלנה

شرح ٥ لما كان استقا الما العميق بلطف يكون شبهه الراي المستور في القلوب به, والاعتبار في هذا الشرح مثل ما خاطب יהודה ליוסף حتي استقي ما في نفسه. ومثل ما خاطبت الامراه التقوعيت ל7٦ حتي اخذت مرفوعه وكما هو في قصتها. وكذي الحيل من الرجال يخاطب صاحبه بكلام حتي يعلم مقدوره, فممنه بلين, ومنه بخشونه, ومنه علي سبيل التخويف, ومنه علي جهه الترغيب, كل امر حسب طبعه وبنيته. 151

٦ تجد اكثر الناس يصف كل واحد فضله, وذو الامانه علي صحه من يجد.

ו רב-אדם--יקרא איש חסדו ואיש אמונים מי ימצא

شرح ٦ هذا منه ايضا انكار ما يستعمله الناس ان يصف كل انسان منهم محاسن نفسه فينسا مساويها, ولعل ما تركه من الأمور المذمومه اضعاف ما قاله من الأمور المحموده, ولعل ما قاله ايضا من المحمود اما ان يحصل منه بعضه او لا يحصل منه شي, كما كان אבשלום يقول מי ישימני שופט בארץ ועלי יבא כל איש

אשר יהיה לו ריב ומשפט והצדקתיו, وكانت طويته بخلاف ذلك كما شهد الله عليه وقال ويغلبه أبشليم את לב אנשי ישראל. ولم يرد بقوله ואיש אמונים מי ימצא אנה לא يوجد בته, ואנא ארד אנה עזיז.

٧ الصالح يسير في صحته, فطوبا بنيه من بعده.

ז מתהלך בתמו צדיק אשרי בניו אחריו

شرح ٧ كما وعد الله ان البنين الصالحين يزدادون سعادته بصلاح ابايهم, هذا علي سبيل التفضل كقوله לעושה חסד לאלפים לאהבי. ואם אן אנו טלחין למ ינפעמם סלח אבאיהם שיה כקולה צדקת הצדיק עליו תהיה ורשעת הרשע עליו תהיה.

٨ ينبغي للملك الجالس علي كرسي الحكم, ان يذري من حضرته كل شر.

ח מלך יושב על-כסא-דין-- מזרה בעיניו כל-רע

شرح ٨ شره ان الحاكم لا يحل له ان يحضر بين يديه شاهد زور, ولا معين بالظلم, ولا محتج لغيره بشي, ولا من يسارر سرا في مجلسه, فان هذه الأفعال وامثالها شر في الحكم مفسده له.

٩ من ذا يقول اني قد زكيت قلبي, وطهرت من خطيتي.

ט מי-יאמר זכיתי לבי טהרתי מחטאתי

١٠ والصنجانان [152] المختلفتان والكيلان غير المعتدلان يكرههم الله اجمعين.

י אבן ואבן איפה ואיפה-- תועבת יהוה גם-שניהם

شرح ١٠ اومي 152 بهذا القول الي من يبيع ويشترى, فيقول مهما لم يعاير صنجاته واكياله حتي لا تزيد وتنقص في العيار فليس هو زكي ولا من الخطا, ولذلك قال الله في التوريه אבן שלמה וצדק יהיה לד. فقوله في الجميع يريد به الوفا, وقوله וצדק يريد به العيار. وبالغ الحكيم ههنا اذ قال גם שניהם, يعني انك لو اخذت بالكيل الناقص واعطيت بالزايد بعد ان تكون في ملكك فهذا من فعلك مما يكرهه الله.

١١ والصبي ايضا يعرف من شمائله, ان كان فعله زكيا او مستقيما.

יא גם במעלליו יתנכר-נער-- אם-זך ואם-ישר פעלו

شرح ١١ قوله هذا قول يحث به علي الادب, يريد به ادب ولدك حتي يبلغ الي حد منزلتين, اما ان يصير زكيا وذلك الصالح التام, او يبقي مستقيم علي رسل النفس, الا انه في الحاليين جميعا لا يالف الشر ولا يجتره, لان النفس رسمها المرسل السداجيه كقوله في كتابه الاخر אשר עשה האלהים את האדם ישר, فلا يحل للإنسان ان يفعل الا واحده من الاثنتان, اما راضها الي فعل الخير, ואם ترکها עלי סאדגיתיה, ولا يروضها الي الشر ويعودها كقوله כי לחמו לחם רשע.

١٢ كما ان الاذن السامعه والعين الباصره الله [153] خلقهما.

יב און שמענת ועין ראה-- יהוה עשה גם-שניהם

شرح ١٢ يعني كذاك مرسل طبع النفس خير وصلاح, واما الانسان هو الذي يروضها ويروض حواسه كلها الي الشر بسو الاختيار كقوله למדו לשונם דבר שקר. والمصح لجميع ذلك الا تري ان طبع الانسان ان يصدق حتي يحسن هو 153 لنفسه الكذب ويصير له ذلك كالعاده التي لا يمكنه الانتقال منها كقوله גם אתם תוכלו להטיב למודי הרע.

١٣ لا تحب النوم كيلا تفتقر, افتح عينك تنتعش.

יג אל-תאהב שנה פן-תורש פקח עיניך שבע-לחם

شرح ١٣ عاد الي الحث علي التكسب في الدنيا وعمل الصالحات للاحره. وانما احتجنا ان يعيد ذلك لنا لانه قدم ذكر الحواس بقوله און שמענת ועין רואה, فقال ان الصنایع المهنية انما هي تعليم ليست طبعا كالحواس, فينبغي ان تنهض اليها ولا تقدر انك بحواسك وفكرك تقف عليها.

١٤ تجد المشتري يقول ردي ردي, واذا صار اليه مدحه.

יד רע רע יאמר הקונה ואזל לו אז יתהלל

شرح ١٤ حكي الوجدان, ودم فيه المتقلبين الذين يمدحون وغدا يذمون تعصبا, كما يذم الانسان تجاره غيره ويمدح تجارته هو, والواجب علي الانسان ان يقول علي الجيد انه جيد وعلي الردي ردي كان للمر او لغيره.

١٥ موجود الذهب وكثره الجواهر, والانا العزيز مع النطق بالمعرفه.

טו יש זהב ורב-פנינים וכלי יקר שפתי-דעת

شرح ١٥ في دار الدنيا قد يكسب العقل صاحبه مالا وجواهر ا واثا وعقارا. وفي الاخره الثواب الممثل بجنان فيه جواهر ويقوت ومها وذهب كما وصفه יחזקאל ע"ס اذ يقول בעדן גן אלהים היתה כל אבן יקרה وسایר القصه.

١٦ وجایز ان تاخذ ثوبه [154] لما ضمن اجنبيا, ورهنه عن الغريب.

טז לקח-בגדו כי-ערב זר ובעד נכרים (נכריה) חבלהו

شرح ١٦ قد علمت بما حظر الله في التوریه علي المقرض ان يعتقل ثوب المقرض كقوله לא תבא אל ביתו לעבוס לעבוסו. فشرح ههنا ان الضامن علي المقرض يحل ان يوخذ ثوبه. واذا اعتبر هذا العاقل وجده كذاك, لان الضامن من 154 سعه يضمن والمقرض من ضيق يقرض.

١٧ تري المال الحرام يلذ للمر, وبعد ذلك يمتلي فيه حصما.

יז ערב לאיש לחם שקר ואחר ימלא-פיהו חצץ

شرح ١٧ هذا منه تحذير للعاجل علي ما يلتذ به الطبع وترك العاقبة التي تسي وتمر. وقد علمت ما صنع عكن
اذ لذ له المال الحرام وذلك صوافي فاخذ منه مايتي درهم وخمسين مثقال وكسا خز, فكان ذلك هلاكه. وكذلك
احاب بما اخذ من نبوت, وغيرهم, لا اطيّل فيه شرح.

١٨ علي ان جميع المحاسب انما تثبت بالمشوره, فاحري ان يحتاج الحرب الي حيل.

יח מחשבות בעצה תכון ובתחבולות עשה מלחמה

شرح ١٨ كان قدم ان كل تدبير فهو يحتاج الي رأي غير صاحب الحادته يميزه, لكدوره رأي من حدث عليه
حادث, وصفا ذهن غيره اذ لا يحدث عليه حادث هو شي. فقال ههنا ان الحرب بالاوكد ان يحتاج الي تدبير
اذ ليس هو خطر نفس واحده بل نفوس شتي, بل ببلدان كثيره, وايضا لان النظير كثير العدد, فكل واحد منهم
يمكن ان يكون يدبر. وأيضا لان فنون الفتوح والهجايم كثيره, منها بحيله ومنها بقوه فعل, فالذي بالحيله كما
فعل ابيمלך ببعلي شכם, والذي بقوه كالذي فعل امرفل واصحابه ببرشع وبرلا واصحابهما. واما فعل
يهوشع في عي اذ كمن لهم كميناً وفعل مדין مع مדין مدين بالبوق فليس الحيله اكتسبت ذلك بل امر من الله
جل وعز.

١٩ كاشف السر فهو منطلق [155] ما هلا, فلا تخالطن مغفلا في نطقه.

יט גולה-סוד הולך רכיל ולפתה שפתיו לא תתערב

شرح ١٩ جعل من يخرج الحديث علي 155 ضربين اما تعمدا فهو جاهلا, وهو غולה, واقامه مقام الساعي
والماهل كما فعل دواغ وزيפים واشباههم. واما علي غفله فيستقصيه المسائل في حديثه بجميع ما كان, فهو
פתה שפתיו, مثل איש מצרי גלאם איש עמלקי اذ يشهد عليه الكتاب اذ قال وقت وجده دוד انحنو פשטנו.
فحذر من مخالطه الجميع, المستخرج فكيف المتعمد.

٢٠ شاتم اباه وامه, يخمد سراجة في جنبه الظلام.

כ מקלל אביו ואמו-- ידעך נרו באישון (באשון) חשך

٢١ وتكون نحلته مدهشه له في اولها, ولا يبارك له في اخرتها.

כא נחלה מבחלת (מבהלת) בראשונה ואחריתה לא תברך

شرح ٢٠-٢١ منع من السطوه علي الوالدين, واخبر ان من عقوبه الساطي عليهما كمود السراج وقت الحاجة.
وهذا مثل تحته معاني, منها وقت يحتاج الي رايه وتدبيره يعمي عن الصواب كقوله وهييت מממש בצהרים.
وأیضا وقت يدعو الي ربه من شدة وضيق لا يجيبه علي ما يمثل اجابه الله بالنور لقوله האירה פניך על
לצבך. وأيضا في ثواب الصالحين المسمي نورا لا يكون في زمرتهم عل ما مثله אור זרוע לצדיק. والنحله
علي ضربين, مال الدنيا علي الظاهر, ونعيم الآخرة علي ما قال זאת נחלת עבדי ה', وجميعا انهما يفوتانه.

٢٢ لا تقول اكافي [156] بشر, ارجو الله يغيتك.

כב אל-תאמר אשלמה-רע קוה ליהוה וישע לך

شرح ٢٢ كما علمت ان كثيرا من الصالحين ارتدعو عن المكافاه بشر فاغاثهم الله. ولم يقول لا تكافي فقط بل لا تقول قولا فكيف 156 الفعل.

٢٣ وكما يكره الله الصنجتين المختلفتين, كذاك ميازين المكر لا خير فيه.

כג תועבת יהוה אבן ואבן ומאזני מרמה לא-טוב

شرح ٢٣ مازني مرمة هي غير المعايير يقول كما لا يحل ان تزيد في الصنجات والمكايل تعمدًا ولا تنقص, كذلك لا يجوز ان تدعها بغير عيار فتزيد او تنقص وانت لا تعلم. لان علمك بانك ان تركتها غير معايره زادت او نقصت يقوم مقام قصدك لتغييرها, لان حقوق الناس في الأموال لا يعذر العبد علي ما نيته منها كما يعذر في حقوق الله.

٢٤ من عند الله اصلاح خطا المر, والادمي ما ذا يفهم من طريقه.

כד מיהוה מצעדי-גבר ואדם מה-יבין דרכו

شرح ٢٤ في طي هذا القول ان الانسان ربما عزم علي سفر بحر فعاقه عائق فاغتم لتوخره, ويكون ربه قد اراد به الخلاص من الغرق, وكذلك في سفر البر من القتل, وكذلك في الزرع من الجذب, وفي الحرب من السيف, وما اشبه ذلك, يغتم الانسان اذا لم يتم له امله مما ليس يعلم ايهما الذي هو خير له, ولو علم لشكر وطابت نفسه.

٢٥ من وهق الانسان استراطه الاقداس, وفحصه عن [157] النذور.

כה מוקש אדם ילע קדש ואחר נדרים לבקר

شرح ٢٥ تحت هذا القول افعال متعمده, وهو ان ياخذ الانسان شيا ما اهل الله فيبتلعه, وان يكون أيضا يسأل من النذور اين هي ليخاذاها, اما علي سبيل الامانه او التغلب. وتحتة أيضا اعمال بتواني, كانه يندر شيا لله فلا يسلمه مجردا, بل يوقع في امره مساله وفتوي, فلعل المساوول لا يحصل كلامه نعمًا, او السائل لا يفصح بمعني الخبر 157 نعمًا, فيفتي باباحه المحظور, فيصير وهقا للجميع.

٢٦ الملك الحكيم مذري الظالمين, وادار عليهم اللولب.

כו מזרה רשעים מלך חכם וישב עליהם אופן

شرح ٢٦ التذريه هي تبديد الشمل, لانهم كلما اجتمعو كانو عصبه, ولا يفعلو في التبديد مثل ذلك. واداره اللولب علي ضربين, علي الظاهر انه يطحنهم كقوله והדך רשעים תחתם. وعلي الباطن ان يدير عليهم لولبهم هم حتي يحل بهم ما قصدو احلاله بالصالحين.

٢٧ علم الله سراج نفوس الناس, يفتش جميع خدور البواطن.

כז נר יהוה נשמת אדם חפש כל-חדרי-בטן

شرح ٢٧ كما تري البيت المظلم لا يعلم الناس ما فيه حتي يدخلون اليه سراجا فيكشف لهم كل ما في داخله, كذلك تري الانسان ولا تعلم ما في قلبه و علم الله يغوص مثلا في بواطنه ويعلم الكل. ولا يجوز ان يعلم ذلك الا الله كما لا يجوز ان يبصر ما في الخدر الا بضو اما بسراج او بغيره, ولذلك قال لقمب הלב מכל ואנוש הוא מי ידענו אני ה' חוקר לב. وتمثله بالسراج من بين جميع المنيرات, لجهات, لا اعتدال نوره, واستقامته, وإمكان ايصاله الي حيث يريد الانسان, ووجوده في كل وقت, وكل مكان, ما ليس كذاك لكل مضي سواه.

٢٨ يجب ان يحافظ الملك بالحق والاحسان, فان بهما يسند كرسيه.

כח חסד ואמת יצרו-מלך וסעד בחסד כסאו

شرح ٢٨ اختصر في الاعاده عن اמת, كما عاداته ان يفعل اذ قال اولا להיתיה למאני דהבא וכספא ثم قال בידין היתיו מאני דהבא ولم يذكر וכספא, كذلك قدم اولا חסד و اמת ثم اختصر في الاعاده اמת.

٢٩ من فخر [158] الشباب القوه, ومن بها الشيوخ الشبيه.

כט תפארת בחורים כחם והדר זקנים שיבה

شرح ٢٩. يريد انه كما ان ههنا نعوتا واوصافا تليق بمن تقال عليه وفي الوقت الذي يصلح له, كذلك ههنا افعال ديانيه تجب بالاوكد 158 في اوقات, وتقبح اضدادها بالاكثر في اوقات. فمما يقبح في الطبع, الكسل في الشاب, والرغبة في الشيخ, والجراه في الامراه. ومما يسمح لعله الدين, الخيانه في الموسر, والفسق في الشيخ, والصلف في المسكين. فاضداد الاوائل تحسن باصحابها, واضداد الثانوي تسمح في الكل ايضا, الا ان المرسوم اصعب.

٣٠ التظاهر بالشجرات وشجاج وضربات مداخله.

ל חברות פצע תמריק (תמרוק) ברע ומכות חדרי-בטן

شرح ٣٠ تماروك تظاهر كقوله ובתמרוקי הנשים غمر النساء. ومثل الاظهار في هذا الموضع بالغمره التي تكون علي ظاهر الوجه, فيقول من ظاهر العباد بالشج عاده الله والناس. فعداوه الناس هي كالشجه والجراحه التي مرضها ظاهر. وعادوه الله هي كالضربات الباطنه التي لم تظهر. وليس انه استحسن حال من هو شرير

ולא יִזְהַר שְׁרֵה, בִּלְרַאי אֲנִי הַזֶּה אֲסוּי חַל, אִזְ אֶהֱל הַסָּמָה וְהָאָרֶץ יַעֲבֹדוּהָ אֲבִיבִים כְּקוֹלֵה יִגְלוּ שְׁמִים עוֹנוֹ וְאֶרֶץ מִתְקוֹמָמָה לוֹ.

21

אֶלֶב הַמֶּלֶךְ בִּי טָאֵעָה אֱלֹהִים כִּאֲקִסָּאָם מָא, אֵלִי כִּיבִיב מָא יִרְיֵד יִנְבִּיגִי אֲנִי יִמִּילֵה.

א פלגי-מים לב-מלך ביד-יהוה על-כל-אשר יחפץ יטנו

שֵׁרַח אֶמְנָה אֲנִי הַמֶּלֶךְ יִקְדֵּר עָלַי אֲנִי יִמִּייל לְבִיבֵה אֵלִי טָאֵעָה אֱלֹהִים כִּמָּא יִקְדֵּר הָאִנְשָׁן עָלַי תִּמְיִיל מָא חֵיִת יִרְיֵד, פִּינְבִּיגִי אֲנִי יַעֲבֹל הַמֶּלֶךְ זֶלֶק. וְלִישׁ הַמֶּלֶךְ וְחֵדֶה מִכְיִיבֵר מִמְּכָן, בִּלְכָל הָנָאָם. וְאִנְמָא וְשֵׁפֶל הַמֶּלֶךְ לָאֵנֶה אִקְדֵּר עָלַי אֲבֹאֵב הַטָּאֵעָה בָּלִיד הָעָלִיִּיֶה וְכִתְרֵה הַמָּאָל וְכִתְרֵה הָאֲעוֹאֵן וְכוּדֵה הָרָאִי. 159

בִּכָּל הַדֶּרֶךְ הַזֶּה יִשָּׁר בְּעֵינָיו וְתִכֵּן לְבוֹת יְהוָה

גִּ' אֲנִי עָשִׂיתִי צְדָקָה וּמִשְׁפָּט-- נִבְחַר לִיהוָה מִזִּבְחֵה

שֵׁרַח אֶ-בִּי הַשֵּׁרַח אֲנִי מִכְּמוֹעָן, יִקְוֹל וְכִדְבוֹן תָּרֵה וְיִסְלֹוֹן אַחֲרֵי, פִּיכְדֹוֹן אֲנִי הַזֶּה קֵד חֵרַג בְּהַז, וְלֹא יַעֲלֹמוֹן אֲנִי הָאֲלוֹף מִן הַסְּלֹוֹת וְהַסְּמוֹם וְהַסְּדָקָה לֹא יַעֲלֹמוֹן מִקָּמָה מַעֲסִיִּיֶה וְאִחֵדֶה עָלַי סְבִיל הַבֵּדֶל, כְּקוֹל שְׁמוֹאֵל לְשֹׁאֵל הַחֶפֶץ לֵה' בְּעוֹלֹת וְזִבְחִים כְּשִׁמְעָה בְּקוֹל ה', כִּי חֲטָאֵת קִסָּם מִרִּי, קָאֵל כִּמָּא אֲנִי בִּי הַטָּאֵעָה טָאֵעָה אֲפֻסֵּל מִן אַחֲרֵי, כִּכֵּלֶךְ בִּי הַמַּעֲסִיִּי שִׁי אֲשֵׁר מִן שִׁי, עֲבָדֵה הָאֲסָנָא הַתִּי הִי תִרְפִּים אֲשֵׁר מִן קִסָּם הַזֶּה הוּא זֶרַח וְפָאֵל. הַלֵּלִים אֲלֹא אֲנִי יִכּוֹן מִעַם הַסְּמוֹם וְהַסְּלָאֵה וְהַסְּדָקָה תוֹבֵה, פִּהִי תִנְעַף חִינִיד.

דִּ' מִן סִימָא הַזִּמִּיִּים בִּי חֲטָאֵיָהֶם, רִפֵּעַ הָעֵינִיִּים וְסַעֵה הַלֵּב.

הִ' רוֹם-עֵינִים וְרַחֲב-לֵב-- נִרְשָׁעִים חֲטָאֵת

שֵׁרַח דִּ' אֲמָא רִפֵּעַ הָעֵינִיִּים פִּהוּ הַסְּלָף וְהָאֲקִדָּאָר כְּקוֹלֵה בִּי סִנְחָרִיב אֲפִקוֹד עַל פִּרִּי גוֹדֵל לְבָב מֶלֶךְ אֲשׁוֹר וְעַל תְּפָאֵרֶת רוֹם עֵינָיו. וְסַעֵה הַלֵּב הִי הַחֲכָרֵה וְהָרַגְבֵּה חֲתִי לֹא יִמָּלֵא לֵב הָאִנְשָׁן שִׁי וְלֹא יִשְׁבַּע, כְּקוֹלֵה בִּי נִבְכֻדְנֶצַּר גְּבֵר יִהִיר וְלֹא יִנוֹה אֲשֵׁר הָרַחֲבִיב כְּשֹׁאֵל נַפְשׁוֹ וְהוּא כְּמוֹת וְלֹא יִשְׁבַּע. אֲמָא מִן סִימָא הַסְּלָחִיִּים פִּלְחֻשׁוֹעַ וְהַקְּנוֹעַ צִדָּא הִזִּיִּין.

הִ' אֲמָא מַחֲסָב הַנִּשְׁטָ[160] פִּהוּ לְפֻסֵּל, וְאִמָּא הַזִּנְכָּה פִּהוּ לְנִקְסָ.

וְהַמַּחֲשָׁבוֹת חֲרוֹץ אֶךְ-לְמוֹתֵר וְכָל-אֶךְ-לְמַחֲסוֹר

شرح ٥ الضنك هو ضيق الصدر، 160 وهذه اللفظه في ספר יהושע ضيقًا، اذ يقول לבני יוסף כי אין לך הר אפרים לבני יוסף כי אין לך הר אפרים. قال تري النشاط يقدر ان يسير ثلاثين ميلا فيسير اربعين، ويقدر ان يعمل عشره اجزا فيعمل اثني عشر. وتري ضيق الروح يقدر ان يسير ثلاثين فيسير عشرين، ويقدر ان يعمل عشره اجزا فيعمل ثمانية.

٦ اصلاح الخزاين من اقوال الباطل، هبا مندفع من طالبي الموت.

١ فعل אצרות בלשון שקר-- הכל נדף מבקשי-מות

شرح ٦ يعني جمع المال منغير حله لا يثبت في الدنيا لانه هبا، ومع ذاك عقوبته في الاخره مهلكه، لان الموت هلاك كثيرا ما يكون. فاشر ما في الامر ان الظالم يترك الشي الذي ظلمه ويفارقه بالموت، وذلك الشي لا يتركه بل يحاسب علي كل حبه فيه من اين هو. فلو تركه وتركه لكانت مصيبه، فكيف انه يتركه وهو لا يتركه، فكيف ان تركه لغير وارثه.

٧ ظلم الظالمين يجرحهم، اذ ابو ان يقبلو الحكم.

٢ שד-רשעים יגורם כי מאנו לעשות משפט

شرح ٧ اما في احكام الناس فان الظالم اذا لم يقبل ما يحكم عليه الحاكم وجب ايضا اذا هو ظلم لم يحكم له الحاكم، بل يمتنع ويقول له اما ان تقبل الحكم لك وعليك، او لا لك كما لا عليك. وفي احكام الله شد רשעים יגורם، يظن الظالمين انهم نهبو غيرهم، وانما غيرهم الذي نهبهم، علي ما قال ישעיהו لمن ظلم כהתמד שווד תושד כנלותך לבגוד יבגדו בך.

٨ تري المر يتقلب في طريقه [161] ويجانبها، والزكي المستقيم فعله.

ח הפכפך דרך איש וזר וזך ישר פעלו

شرح ٨ يعني بهذا القول المتقلبين، الذين يصادقوك اليوم ويعادوك غدا ويرجعون فيصادقوك بعده بلا اسباب توجب ذلك. وكذلك من يطيع ربه اليوم ويعصيه غد ويعود فيطيعه 161 بغير اقلاع من كل بلييه، كما كان يفعل שאול يحلف اليوم لا يقتل 716، ويعود فيطلبه غدا، ثم يعاهده ويعطيه الامان، ثم يعود فيطلب نفسه، كما علمت من تقلبه. والمحمود فهو ان يدوم علي حال صلاح مستقيما لا ينحرف.

٩ الجلوس علي زاويه من سطح، اصلح من الجلوس مع امراه مصاخبه ذات نقار.

ט טוב לשבת על-פנת-גג-- מאשת מדינים ובית חבר

شرح ٩ لفظه חבר في هذا الموضع من חבר חבר، الذي تفسيره راقى رقا، فبدل الرقا ههنا النقار. وكذلك كل قرين يخاصم او يوذى وعلي ان الحاجه تدعو اليه، فالانفراد عنه اصلح، وهو ما استعملوه الناس: الوحده والوحشه هي خير من قرين السخب.

١٠ تري الظالم اذا اشتتهت نفسه الشر, لا يحظو عنده صاحبه.

י נפש רשע אותה-רע לא-יחן בעיניו רעהו

شرح ١٠ لو لطف به واجتهد لم يحبك فيه شيا, ان كان ظلمه مالا لم يرده عليه, وان كان قصد مكروهه لم يرجع عنها, كما تضرع יוסף لاختوته للا يبيعوه ولم يقبلو.

١١ من غرم الداهي يتحكم الغافل, ومن [162] تعليم الحكيم يقبل المعرفة.

יא בענש-לץ יחכם-פתי ובהשכיל לחכם יקח-דעת

شرح ١١ قوله هذا اعتبار منه في الدنيا, انه الصواب ان يعتبر الانسان في الماكل والمشارب والادويه بما جربوه الاولين من قبله. اما جهالهم من قبلهم [فجربوا في نفوسهم] فهلكوا, واما علماهم في غيرهم فتعلموا, ولم يحتاجوا الي تجربه في نفوسهم. وفي الديانه ان الواجب ان يعتبر الانسان من قوم افسدوا عملهم فعاقبهم الله, مثل دور انوش ودور המבול ودور הפלגה وانשי سدوم ומצרים וכנען, فلا يفعل مثلهم. ومن قوم اصلحوا اعمالهم وهم العلماء فاتابهم الله, مثل اברהם יצחק ויעקב ومשה ואהרן 162 وشوال ودוד, فيفعل مثلهم ولا يحتاج هو الي تغربه فيخطي علي نفسه. فالمفسد هو לץ, والمصلح هو אל חכם.

١٢ اذا عقل الصالح في بيت الطالح, زيف الظالمين الي شر.

יב משכיל צדיק לבית רשע מסלף רשעים לרע

شرح ١٢ شرح ذلك ان الصديق اذا كان في منزل الرشح فهو المومن في ثغر يمكنه ان يحتال علي الظالمين حتي يهلكهم الله علي يديه, كما احتال دוד حين كان عند אחישل لم يزال يتلطف في الامر حتي يرد الحرب مع فلשתים, وكان قصده الانتقام منهم كقوله כי לא אבוא ונלחמתי באויבי אדני המלך, وقد علموا هم ايضا به فقالوا وبמה יתרצה זה אל אדניו. وكما فعل עובדיה حين كان في منزل אחאב لطف باليهو حتي حلف له ان لا بد من ان يلقي אחאב, وال الامر الي ان قتل اربع مائه وخمسين كاذب مدعي النبوه. وان لم يعقل كيف يصنع فكونه معه افه عليه, كما עאחב יהוא בן חנני יהושפט علي كونه عند אחאב قال ה'רשע לעזור ולשונאי ה' תאהב.

١٣ الصام سمعه [163] عن زعيق الفقير, هو ايضا يدعو فلا يجاب.

יג אטם אזנו מזעקת-דל-- גם-הוא יקרא ולא יענה

شرح ١٣ انت تعلم ان كل الناس محتاج بعضهم الي بعض, وهم في حال الفاقة يفزع الادني الي من هو اجل منه, ومن هو من فوقه الي من هو من فوقه, ولا يزال الامر يترقي كذاك الي ان يبلغ الانسان الي اجل الناس الذي ليس فوقه احد يلجا اليه الا الحاجه الي رب العالمين وحده, اذ كل الخلق مفتقرين اليه بالبنيه والطبع, فكل انسان علي قدره, ان هو لم يقضي حاجه من هو دونه في ما رغب اليه فيه منعه الله قضا حوايجه هو من عنده

بالفعل, وسبب عرضا حتي 163 يمنعه من هو من فوقه من الناس حاجته, لانه قال ولا يعنه قولا جامعا من عند الله ومن عند الناس.

١٤ العطا في السתר ينكس الغضب, والرشا في الكم يكف حميه عزيزه.

יד מתן בסתר יכפה-אף ושחד בחק חמה עזה

شرح ١٤ ظاهر هذا القول كما يحتر السلطان الجاير علي المر, فاذا هو رشاه كف عنه, كما علمت من בן הדד בן טברמון בן חזיון مع אסא, ومن פול מלך אשור مع מנחם בן גד, ومن סנחריב مع חזקיה, ومن פרעה נכו מלך מצרים مع יהויקים. وباطنه ان الصدقه ترد حميه الله وسخطه عن عباداه, كما صنع بعض الناس مع ר' לקיבה وعلي ما صنع تلميذ ר' חנניה. وزيادته بستر, وبحق, لانه ابلغ شي عند الناس اذ ليس يعلم به احد. وافضل ذلك عند الله اذ ليس الفعل رياء.

١٥ كما يفرح الصالح بعمل الحكم, كذاك يندق منه فعله الغل.

טו שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפעלי און

شرح ١٥ يعني لا يشون ذلك, فمن تولي حكم فلا يهوله ما يكرهه الظالمين منه.

١٦ اي انسان ضل من طريق العقل, فذاك في جوق الهالكين يحل.

טז אדם--תועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח

شرح ١٦ في الدنيا علي ما تري من ليس معه عقل يهلك بلا فهم ولا تمييز ويقع في كل بلا. وفي الاخره لا يصل الي السعاده, اذ لا وصول اليها الا بطاعه, ولا سبيل الي الطاعه الا بمعرفه.

יז איש מחסור אהב שמחה אהב יין-ושמן לא יעשיר

شرح ١٧ قوله هذا في 164 باب السياسه يمنع من الانهماك في الاكل والشرب والقصف واللذات وان امكن ذلك, لان المر غير واثق بالدوام, فينبغي له ان ينال من ذلك بمقدار ما يقرب دوامه, والا فقد وطن نفسه علي الفقر, وبعد الفقر علي الظلم, وبعدهما علي السرقة, وبعد ذلك علي القتل, وعلي ما شرحت في حكم בן סורר ומורה في التوریه.

יח כפר לצדיק רשע ותחת ישרים בוגד

شرح ١٨ في الدنيا علي سبيل الايه, كما كان המן فدا למרדכי, وألسعاه فدا לחנניה מישאל ועזריה لقوله קטיל המו שביבא די נורא. والقواد فدا لدניאל كقوله ولأ مٹو لأرعية غوبأ. وفي وقت أليشوعه الامم فدا لئسرائيل كقوله נתתי כפרך מצרים وأתן أדם תחתך ولأמים תחת נפשך. وفي الاخره الكفار في النار فدا للمومنين لقوله הנה עבדי יאכלו, והנחתם שמכם לשבועה. فذاك معجز وهذا استحقاق.

١٩ الجلوس في ارض بريه, خير من جلوس مع امراه ذات صخب وكياذ.

יט טוב שבת בארץ-מדבר-- מאשת מדונים (מדינים) וכעס

شرح ١٩ كان قال اولاً טוב لـسـبـت لـعـل فـنـت جـ, والسطح هو سطح بيت في العماره, فبالغ ههنا وقال لا بل الجلوس في بريه اصلح من قرين سو. ويمكن ان يكون انما زاد البريه لما زاد وكلاء وهو الكياذ الذي هو اشد من النقار, كذلك البر اشد من العماره.

٢٠ خزائن المنا [165] والدسم في ماوي الحكيم, والجاهل من الناس يهلكه.

כ אוצר נחמד ושמך--בנוה חכם וכסיל אדם יבלענו

شرح ٢٠ كيفيه اهلاك الجاهل لمخزونه بسو التدبير لنفقاته, وبغير احكام 165 لتجارته, ولا مداراه لسلطانه, ولا اخراج للحقوق التي اوجبها الله عليه, فايه واحده من هذه فعلت محقت المال, فكيف كلها, والحكيم المحترز منها يبقي ماله.

٢١ من طلب العدل والفضل, وجد الحيوه والزكوه والكرامه.

כא רדף צדקה וחסד-- ימצא חיים צדקה וכבוד

شرح ٢١ العدل هو ان يخرج المر مما يلزمه بالحكم, والفضل هو ان يعطي احيانا فوق ما يجب عليه. فمن فعلهما فهو يـمـצـا حـيـيـم צדקה וכבוד, في الدنيا طول العمر علي جهه الايه, والزكوه والكرامه عند الناس, وفي الاخره الحيوه الدايمة والكرامه عند الله.

٢٢ قد يصعد الحكيم الي حصن الجبابره, ويهد عز ميثاقهم.

כב עיר גברים עלה חכם וירד עז מבטחה

شرح ٢٢ يريده هد علي ما قال لـعـد רדת חמתך, فقال قد يمكن العالم ان يحتال علي حصن من الحصون حتي يفتحه. ولقد اراد بعض الملوك ان ينظر كيف حيله العلماء, فبنا ميلا طويلا واصعد فوقه بعضهم, فاحتال بخيوط مملوه عسل حتي اصعدها اليه النمل, فضم بعضها الي بعض وتعلق بها ونزل.

٢٣ من حفظ فاه ولسانه, حفظ نفسه من الشدايد. [166]

כג שמר פיו ולשונו-- שמר מצרות נפשו

شرح ٢٣ لان مواد البلايا وماده الهلاك ثلاثه, الفم باقتضايه الماكول والمشروب, والفرج بطلبه التلقيح, واللسان بكثره حركته وتعبيره عن ما في القلب. فاختصر ههنا ذكر الفرج اد كان قد اطنب فيه في اول السفر, واقبل علي الفم الذي به يكون الطعام, واللسان الذي به يكون الكلام. فقال من حفظهما فقد خلص نفسه من الشدايد, اما في الدنيا فمن جنايات السلاطين وعقوبات الحكام, وفي الاخره من 166 نار جهنم.

٢٤ الوقح الصلف اسمه الداهي, يصنع القحه בעברה.

כד זד יהיר לץ שמו-- עושה בעברת זדון

شرح ٢٤ مادتا الدها ان يعجب المر برايه فيكون يهبر, ولا يستحي من اظهار ما ليس في طويته فيكون زد. فكل من فيه هاتين صنع ما هو متقح به بعبره وسخط, بانه لا يرضي يستعمل عدوه في ما به يدبر عليه الهلاك الا بسخط يسخط عليه ويوريه كانه ناصح له. وكان غضبه ذاك انما هو شفقته. ويمكن ان يكون عبرت زدون من عند الله علي فاعل ذلك.

٢٥ تكاد شهوه الكسلان ان تقتله, اذ ابت يداه ان تعمل شيا.

כה תאות לעצל תמיתנו כי-מאנו ידיו לעשות

٢٦ بل تراه طول النهار يتشهي شهوات, والصالح يعطيها نفسه ولا يصدھا.

כו כל-היום התאוה תאוה וצדיק יתן ולא יחשך

شرح ٢٥-٢٦ حين جعل في الشرح الاول عصل, وفي الثاني حين عكسه صديق, علمنا ان قوله يجمع امر الدين والدنيا. ففي الشاهد هوذا تري الكسلان الذي لا يحترف يري الشهوات والظرف والتياب الحسنه فيتحسر كيف حرمھا. والنشط المحترف ينالھا. وفي يوم الغزا كما وصف الله ان الرשעים يتحسرون ويتأسفون في دار الاخره اذا شاهدوا نعمه الصالحين بقوله رשע יראה וכעס שניו יחרק ונמס, وقال ايضا יחזו ויבשו קנאת עם אף אש צריך תאכלם, وعلي ما وصف في قصه عنه عبدي ياكلو, وسائر القصه.

٢٧ قربان الظالمين^[167] مكروه, فكيف انهم انما ياتون به بفاحشه.

כז זבח רשעים תועבה אף כי-בזמה יביאנו

شرح ٢٧ الوجه في¹⁶⁷ كره قربانهم لحالين, الاول لانه من غصب وخيانه, ولا يحل ان يقرب من مال حرام. وما كفاهم ذلك حتي صار لكريهه. والوجه الثاني انهم لا يقربون تبرعا ولا تنفلا الا علي فاحشه يعملونها, يطمعون انهم يغسلون شي بشي, فيا ليتهم لا يخطيون ولا يقربون, اذ هم مع ذلك غير مقلعين, وعلي معني قوله للآبא למה לי רב זבחיכם, למה זה לי לבנה משבא תבא, כי אם תעלו עלות ומנחותיכם לא ארצה, כי יצומו אינני שומע, وما شاكل ذلك.

٢٨ كما ان شاهد الزور يبيد, والرجل السامع الي الغايه يتكلم.

כח עד-כזבים יאבד ואיש שומע לנצח ידבר

شرح ٢٨ يحتمل هذا وجوها كثيره, منها ان يكون الشاهد الزور كما ان حكمه ان يبيد كذلك من حكي ما سمع بلا زياده ولا نقصان يبقي الي الابد, علي ما قال שפת אמת תכון לעד. وايضا انه اذا باد الشاهد الزور فمن سمع بخبره يجب ان يحكيه الي الابد حتي يعتبر الناس, علي ما قال דוד ע"ס וכשילוהו עלימו לשונם

יתנדדו כל ראי במ ויראו כל אדם ויגידו פעל אלהים. ואיضا ינבגי אנ נעלמ אנ מן ישד בזור יביד, ומן יסמל לל ויטע ינבט לל הדל ללול זרע יעבדנו יספר לה' לדור יבאו ויגידו צדקתו.

٢٩ اذا وقح الانسان الظالم وجهه, فينبغي للمستقيم ان يفهم طريقه.

כט העז איש רשע בפניו וישר הוא יכין דרכיו (בין דרכו)

שר ٢٩ מענא יפחם טריקח, חטי יגנבה חטי ידאריח חטי יסטתיה חטי יעטר במא יסייח.

٣٠ لا حكمه ولا فهم ولا مشوره [168] عند الله.

ל אין חכמה ואין תבונה-- ואין עצה לנגד יהוה

שר ٣٠ פי זדא וגוה, אדחא 168 אנ ללל גיר מחאג לל אנ יתחמ או יתפח או ישאור, אז חו מעדן החמה. תמ אנ ללל לא ירי ללחמא ולפחא ולמשיירין قدרא פי החמ. תמ אנ לא תגור עליח חילח החמא ולפחא ולמשיירין. תמ אנא לא יחל לנא אנ נוגב ללחמא חא לא ענד טאעתחם לה. תמ אנא לו תחמנא ותפחמנא ותשאורנא גחדנא למ נלחח חכמתח. ולגמיע חזח ואכתר מנח חואשי בפוואסיק מן כל מוצח.

٣١ تهيا الخيل ليوم ملحمه, والله المغوته.

לא סוס--מוכן ליום מלחמה וליהוה התשועה

שר ٣١ יעני יא מהיי החיל לא תתל עליח דון ריכ, בל עליח דונחא, ואנא תלחחא לנכ ראיתח רב מא געלחא סביא ללנשר ללולח אין המלך נושע ברב חיל, שקר הסוס לתשועה. וכזלכ התאגר ולסנע ליש ינבגי אנ יתל עלי מהרתח דון ריח, בל עלי ריח דונחא, ואנא ילתמסחא לנחא רימא קאנט סביא ללרזק ללולח כלח אליך ישרון תתן להח ילקטון, וכזלכ סאיר לעמל המרגח.

22

١ الاسم يختار علي الغنا الكثير, والحظ الجيد علي الفضة والذهب.

א נבחר שם מעשר רב מכסף ומזהב חן טוב

שר ١ יווי ללנאטקין אנ יקון אזא קיל ללמר אימא אכב לליכ מאל עזימ או אסמ גייד, פליחאר אלסמ הגייד ללללל ללל זכרנאחא פי קסח תפסילח טוב שם משמן טוב, וגלחא אנ המל יזחב ולסמ הגייד ייקי.

٢ اذا تفاجا الغني والفقير, خالق الجميع رب العالمين. [169]

ב עשיר ורש נפגשו עשה כלם יהוה

שר ٢ פיגור הגני עלי הפקיר אז יזכר אנ ללל לו קאן געלח חו הפקיר תתס אנ יחסן לליח, ולא יחסד הפקיר הגני אז 169 יזכר אנ החלק לו קאן געלח חו הגני למ ירש לנפסח אנ יחסדח אד, פלא יסתחסן זלכ פי גירח.

٣ الناهض يرا الشر فيحجب عنه, والغفال يمرون به فينكبون.

ג ערום ראה רעה ויסתר (ונסתר) ופתיים עברו ונענשו

شرح ٣ لنا ענוש גראמה, וענוש נכבה. تحت هذا القول معاني كثيره, منها شر يلاقي الحس مثل النار والثلج والحجر والحديد وسائر الموديات التي يتوقاها العاقل ويغفل عنها الجاهل فتولمه. ثم الادويه الذي قد تقتل اذا لم تحكم علي ما ينبغي في الكمية والكيفيه والسن والزمان والمزاج, مثل شرب الخريق والفرييون والبلاد وغير ذلك. ثم احوال الدنيا مثل ركوب البحار والمسير في المفازات وخدمه السلاطين وما اشبه ذلك التي تهلك من لم يحترز منها. ثم الامر والنهي التي جعلته الشريعة תרי"ג شريعة, منها عقليه ومنها سمعيه, التي تهلك من لم يقوم بها وتخلص من يقوم بها كقوله כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם.

٤ جزا الخشوع وتقوي الله, الغنا والكرامه [170] والحيوه.

ד עקב ענוה יראת יהוה עשר וכבוד וחיים

شرح ٤ الخشوع هو التبعده لله, ان يفعل المومن ما امر به. والتقوي هو الخشيه, ان ينتهي عما نهى عنه. وجزا الجميع לעשר וכבוד וחיים, في دار الدنيا 170 بالايه, وفي دار البقا بالاستحقاق.

٥ المسال والفخاخ في طريق العسر, من حفظ نفسه تباعد عنها.

ה צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם

شرح ٥ المسال تولم لوقتها, والفخاخ تقتل النفس. في الطريق المشهور قد يكون النبك والكدي والحجاره وسائر المعائير, وهي محتاجه الي العقل يحيد الانسان عنها. وفي الطريق المعروف علما قد تكون الناس, في المعاملات لاكذ المال, وفي الغنايات لالزام الحكم, والعاقل يحتال ويتخلص منها. وفي الطريق المعلوم خبرا, احكام عقوبتها الحد, واحكام عقوبتها القتل, وفي حكم الله اصلاح نار جهنم, ومن عقل تخلص منها وتوقاها.

٦ سس الصبي علي قدر سنه, فانه ان شاخ لم يزول عن تلك السياسه.

ו חנך לנער על-פי דרכו-- גם כי-יזקין לא-יסור ממנה

شرح ٦ جعل الادب ههنا اجزا يعطي منها الحدث في كل سن حسب احتماله لقوله על פי דרכו. وجا في الاثار انه من خمس سنين الي عشر سنين يراض في القران, والي خمس عشره في الفقه, والي ثمان عشره في التحرير, والي عشرين في امور التزويج, ومن ثم وما بعد في امور الحرب وسائر الاعمال.

٧ وكما يتسلط الموسر علي الفقرا, كذاك ينبغي ان يكون المقترض كالعبد للمقرض.

ז עשיר ברשים ימשול ועבד לוה לאיש מלוה

شرح ٧ الاول هو الوجدان, قال رايت الفقرا يجعلون المياسير متسلطين عليهم اختيارا, فكذاك يجب بالحق ان يكون المقترض لمقرضه كالعبد يلطف به ويداريه اذ له مقال.

٨ من زرع جورا حصد غلا, [171] وفني قضيب عبرته.

ח זורע עולה יקצור- (יקצר-) און ושבט עברתו יכלה

شرح ٧ نحن نعلم ان الجور لا يزرع ولا يحصد, ولكن المثل جعل الفعل¹⁷¹ كالزرع, والجزا كالحصاد تقريب للطبع, لقول النبي زرعوا لكم لصادقكم كقروا لفي حسد, لانكم سأل ما حرشتم رשע עולתה קצרתם. ومعني وشبط عبرتو يكله يعني سطوته علي الناس وحدته علي الظلم تفني, اما بموته الطبيعي, او بموته الاخترامي, او بقصر يد يحدث عليه, او بما اشبه ذلك, علي تاويل שבר ה' מטה רשעים.

٩ السخي هو الذي يبارك له, اذ اعطا من طعامه للمسكين.

ט טוב-עין הוא יברך כי-נתן מלחמו לדל

شرح ٩ يباركه الناس في الارض, من احسن اليه شكرا له, ومن لم يحسن اليه سرورا به. ويباركه الله من السما في الدنيا علي سبيل الايه, وفي الاخره ذات الجزا.

١٠ اطرده الداهي يخرج الصخب, وتعطل المحاكمه والهوان.

י גרש לץ ויצא מדון וישבת דין וקלון

شرح ١٠ اذا كان الصاحب داهيا فهو لدهايه, لا يدع الحوادث تسير مسيرها بل يحتال عليها, فمهما هو مقيم فالصخب موجود, لانه يقدر انه ان لم يساخب لم يطمع بشي, واول السكب الي المحاكمه. وفي حال المناظره يمتنن بخصمه, ثم يستكف. فاذا طردته كفيت هذا الجميع منه. سوا في ذلك كان هذا العشير زوجه, او غير ذلك من المعاملين. وهذا مشاهد, ان اول حيله المستعدي ايقاع الشغب, حتي يقولوا الناس فاصطلحو, فتدخل رجل الباطل مع الحق.

١١ من احب نقا [172] القلب فلنطقه حظا, والملوك اصحابه.

יא אהב טהור- (טהר-) לב-- חן שפתיו רעהו מלך

شرح ١١ الانسان اذا عرف بالصدق الذي هو ثمره نقا القلب كان لنطقه عند الناس حظا, يعني انهم يقبلون قوله افضل مما يقبلو كلام الملك, لان قبولهم كلام الملك خوفا ورهبه, وقبولهم كلام الصادق سكونا واركانا, ولذلك لم يقول وهوا رעה המלך فيجعل الملك فوقه, بل قال רעהו מלך جعل الملك دونه.¹⁷²

١٢ عنايه الله تحفظ اهل المعرفه, وتزييف كلام الغدارين.

יב עיני יהוה נצרו דעת ויסלף דברי בגד

شرح ١٢ في الدنيا علي سبيل الافه, وبالفعل علي نحو الايه. وفي الاخره علي سبل الترتيب والامازه جميعا.

١٣ تري الكسلان يقول اسد في السوق, وفي وسط الرحاب اخاف ان يقتل.

יג אמר עצל ארי בחוץ בתוך רחבות ארצה

شرح ١٣ علي ظاهره, تجد الكسلان يوقع كل خوف وكل بلا يحتج به حتي لا يفعل شيئا, لا يعمل الصنائع الناريه لخوفه الحرق, ولا المايه لخوفه الغرق, ولا يسافر لخوفه قطاع الطريق والوحوش, ولا يتجرر للا يخسر. وفي الباطن, لا يصوم للا يمرض, ولا يتصدق للا يفتقر, ولا يتعلم للا يتعب وينسا. وهذه كلها منه تعليل وتبريد, ليس قصده الا الراحة من التعب.

١٤ الهوته العميقه اقوال المتجانبات, يذم الله من يقع هناك.

יד שוחה עמקה פי זרות זעום יהוה יפול- (יפל-) שם

شرح ١٤ זעומה זם, مثل قول بلעם ומה אזעם לא זעם ה'. واقوال المجتنبات هي القذائف والشتيمه, من هجا الناس يذمه الله علي ذلك كقوله די נבל נבלה ידבר.

١٥ الجهل المنعقد في قلب الصبي, يبعده عنه [172] قضيب الادب.

טו אולת קשורה בלב-נער שבט מוסר ירחיקנה ממנו

شرح ١٥ ليس هذا الانعقاد للجهل في القلب من اخلاق عنصر النفس المميزه, لان محض خلقها الحق والصدق كما قدمنا, ولكن هذا الجهل ينعقد للاحداث ما يرويه ويسمعه¹⁷³ في صغرهم قبل ان يقوي خاطرهم وتمييزهم, فيأخذون ان يتمسكون به حتي يحول الادب بينهم وبينه ضجرا. وان قيل هذا ايضا علي قوتي النفس الاخرتين الغضب والشهوه الذي العقل يسوقهما ويحصلهما حتي تذعن تحته وتقبل منه. استقام ذلك.

١٦ من يغشم فقيرا ليستكثر لنفسه, او ليعطيه لموسر, فانما الجميع لنقص.

טז עשק דל להרבות לו-- נתן לעשיר אך-למחסור

شرح ١٦ يقول لمن يظلم في حكم يحكم به او شهاده او معونه, سوي عليك ظلمته فاخذته لنفسك او صار لغيرك, الجميع نقص منك يا ظالم لنفسك او لغيرك. واتبع هذه الامثال المنثوره بفصل جمع فيه خمس اصول الحكمه, وهي الشاهد والعقل والمكتوب والمنقول والاستنباط. وبدا بالمنقول لانه يجمع اشيا شتي.

١٧ ميل اذنك واسمع كلام الحكماء, ورد بالك لمعرفتي.

יז הט אזנך--ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי

١٨ فانه لذيذ ان تحفظها في صدرك, ويثبت جميعها في نطقك.

יח כי-נעים כי-תשמרם בבטנך יכנו יחדו על-שפתיך

יט ۱۹ יט ויכונ באלה מיטאק, ערפּתּך היום אנט איצא.

יט להיות ביהוה מבטחך-- הודעתך היום אף-אתה

כ 20 איס קד כתבּת לך מלוכא במשוראט ומערפּה.

כ הלא כתבתי לך שלושם (שלשים)-- במעצות ודעת

כא לתערף אקוואל הקסט והק, וטרד [175] אקוואל הק עלי ראסליק.

כא להודיעך--קשט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשלחך

שרח 17-21 מחצ שלישים קוואד, אלא אנה מן עמי אן העבראניין רבא לקבו הכל אלכז, מל תסמינתם כמיע
הכדיד חרב אז קאל כי חרבך הנפת עליה, געלט הנה איצא שלישים מלוכא 174 אז הם כאלל והולא כאלכז.
ומעני שלחך הנהא מסתפוק, עלי מעני אנהא בעתו אלקי פי רסאלה מסאלה מא דא גוואבא. אבתי מן הכמסה
המערף בעל הנל אלקי נקלוה העלמא טבקע בעד טבקע גיר מכתוב ולא העל ידל עליה ולא ינפיה ולא ימנעה, קקאל
פיה אונך ושמע דברי חכמים. וקולה לדעתך ולמ יקול לדעתך, עלי תאویل אנה אדחם ואנה מלחם פי נוע
הכמה ואן קאנט הכמיה מכתלף. מל עמ החוואס אלקי יודיהא הסמ והבסר אלי הקלב פתנחפז פיה אלי קקט
הכאה פינקט הלסאן בהא קקאל כי נעים כי תשמרם בעד קולה הט אונך. מל עמ התמייז אלקי ראסו ומקדמה
ואשרף המערף באלה עז וכל אז איס ימכן אן יחס בכאסה קאל פיה להיות בה' מבטחך. מל עמ המכתוב
קאל פיה הלא כתבתי שלישים, מל עמ התכריר אלקי הו מולף מן תלק ארבעה מערף קאל פיה להודיעך
קשט אמרי, אן הכה פיה תזכר ופיה יקע האסתבאט, יכחאר המחכג אכלח הלקר ללא יאכז טריקא
תכרזה אלי הטען, איס אנה יבדע מזהבא, בל אנהא יבדע מא יכופט בה המזהב הק. ועלי מא נקדרה קד קאן אלווי
אן ירטב הזה הכמסה הקנון עלי מא כדרנא אן יכונ השאח אוולא. מל המעקול, מל המכתוב, מל המנקול. מל
הכה, לכן ליכזמ ענדנא מא נקלוה הלאדיקין רתבה אוולא, ואיצא לנה הו הקאיל אד הנאקלין ועלי מא קלט
לדעתך, ואיצא 175 לן ארבעה יכמעה הנל הלאדיק.

כא לא תגשב הקכיר לנה קכיר, ולא תזטעה המסכין פי המחל.

כב אל-תגזל-דל כי דל-הוא ואל-תדכא עני בשער

כא לן אלה יכזמ כזומאחם, ויפית באכסיהם נפוסהם.

כג כי-יהוה יריב ריבם וקבע את-קבעיהם נפש

שרח 22-23 איס אנה אכא זלם האגניא, ולכן געל זלם הקכיר אשנע אז הו אכוג. וליס אנה יזלמחם אז הם
סרקווא מאלא פאפאחם נפסא, לן דלק המל הו קווא אנהם קמא קדמ יכפנו לנפשוהם.

כד לא תכאכין זו גזב, ומע זו הכמיה לא תדכל.

כד אל-תתרע את-בעל אף ואת-איש חמות לא תבוא

٢٥ كيلا تتعلم من مذاهبه, فتأخذ لنفسك وهقا.

כה פן-תאלף ארחתו ולקחת מוקש לנפשך

شرح ٢٤-٢٥ علي الظاهر, ان المر اذا هو رافق ذو الحده والنزق يكاد ان ياخذ من سيرته ويتغير طبعه. وعلي الباطن, من كان בעل اף فهو مسخوط عليه من عند الله, فلا ترافقه فانه مוקש, كقول الله عن سبعة גוים לא ישבו בארצך וגו' כי יהיה לך למוקש, וכמו علمونا قدמאينا وقالו אל תתחבר לרשע.

٢٦ لا تكون مع مسافقي الاكف, وضمنا النسيا.

כו אל-תהי בתקעי-כף בערבים משאות

٢٧ فانه ان لم يكون لك ما تسلم, لا ياخذ فراشك من [176] تحتك.

כז אם-אין-לך לשלם-- למה יקח משכבך מתחתך

شرح ٢٦-٢٧ نهى عن دخول المر في ما لا يعنيه, وجعل الضمان احدها ومثلا لها. وهذه من صفات العاقل الا يتكلف ما خفي عنه, ولا يضيع ما يتولاه, ولا يحدث من لا يسمعه, ولا يزور من يستثقله, ولا يستعين بمن يخونه في 176 المعونه. وقوله لמה يقح مشكبك, يعنيه اذا لم تضمن لم يوخذ فراشك لان لا يلزمه השב תשיב לו את העבוט, لان ذلك انما هو رسم المقترض نفسه.

٢٨ لا تزيغ تخم الدهر, الذي صنعه ابايك.

כח אל-תסג גבול עולם-- אשר עשו אבותיך

٢٩ اذا رايت رجلا ماهرا في صنعته, يقف بين يدي الملوك, ولا يقف بين يدي الرعا.

כט חזית איש מהיר במלאכתו-- לפני-מלכים יתיצב בל-יתיצב לפני חשכים

شرح ٢٨-٢٩ كط. يقول الحكيم ان ههنا استصلاحات في المعاش والمكاسب لم تشرع فيها الشريعة شيا, الا انها ردت ذلك الي ما يصطلح عليه الناس, فاذا وجدت ابايك قد اتفقوا علي ان البازين لهم يوم الاحد مثلا والعطارين يوم الاثنين واللولويين يوم الثلاثاء والصفارين يوم الربوع, فلا تخالف ذاك, فانه يقوم مقام الحكم. وكذلك ان اتفقوا علي ان فلان حريف الملك, وفلان وزيره, وفلان معامل الوزراء والامرا, وفلان للقواد, كل ذلك جايז ولا يجوز التعدي فيه, ولذلك وصلت به חזית איש מהיר. الا ان اتفقوا اتفاقا اخر ويصطلحون علي غيره.

23

١ واذا جلست الي طعام الملك, فافهم ما بين يديك.

א כי-תשב ללחום את-מושל-- בין תבין את-אשר לפניך

٢ وصير سكين في حلقك, ان كنت ذو رغبة.

ב ושמת שכין בלעך-- אם-בעל נפש אתה

٣ لا تتشها الوانه, فانه طعام مقصر.

ג אל-תתאו למטעמותיו והוא לחם כזבים

شرح ١-٣ فسرت בלעך חלקך מן לך הטרغום. ו בעל נפש רגב מפרד. ו כזבים مقصر מל אשר לא יכזבו מימיו, וכל האדם כזב. וגرض هذه القصه النهي عن تعود النفس ما لا يدوم, مثلا كمن دعاه الملك الي طعامه لا يستكثر من الطعام لئلا يالفه فاذا هو 177 قصر عنه طلبه من غير حله ومن غير جهته. وكذلك ان هم استعملوه لا يستكثر الكسب هم لهذه العله. وكذلك كل لذه منقطعه ليس ينبغي ان تتبع. واحري لذلك امور الدنيا عند رجا الاخره. هذا سوي ما يلحق من افات الملوك ومن حسدهم وتقلبهم وتعقبهم وما اشبه ذلك.

٤ لا تتعب في ان تطلب ان توسر, انتة عن فهمك هذا.

ד אל-תיגע להעשיר מבינתך חדל

٥ فانه مهما عيناك تمقله حتي ليس هو, بل يصير له اجنحه, كالنسر يطير في السما.

ה התעורף (התעורף) עיניך בו ואיננו כי עשה יעשה-לו כנפים כנשר ועיף (יעוף) השמים

شرح ٤-٥ نهانا عن الحرص علي الدنيا, فان جميع يسارها وغناها لا يدوم, كما مثله بالنسر لانه اعلي الطيور واسرعه طيرانا ولانه اعظمها, فموضع العظم ان الكاين يكاد ياخذ يسيرا يسيرا وهو يذهب جملة. وموضع السرعه انه ياخذ في مده ويذهب منه في وقت واحد. ومكان العلو عظم الوزر والبلييه عليه. وقوله مبيتك حدل انقص مבינתך חדל אנקץ מן هذا الفهم وزد في غيره, يعني ابواب البر والصلاح التي تثبت فلا تزول, بل تتجدد كريش النسر كقوله وكوي ה' יחליפו כך.

٦ لا تطعم طعام الشحيح, ولا تتشها الوانه.

ו אל-תלחם--את-לחם רע עין ואל-תתאו למטעמותיו

٧ فانه كما قدر في نفسه كذاك هو, يقول لك كل واشرب, وقلبه ليس معك.

ז כי כמו שער בנפשו-- כן-הוא אכול ושתה יאמר לך ולבו בל-עמך

٨ ان اكلت كسرتك اقاتها, فتكون قد افسدت امورك الهنيه.

ח פתך-אכלת תקיאנה ושחת דבריך הנעימים

شرح ٦-٨ نهى عن اكل طعام الشحيح, واخبر بان النفس لها ماخذ لطيف انها لا تقبل طعاما من غير نبيه بل تقذفه بعد الغضب. واذا اكلت الطعام من صدق 178 نبيه هناها. وكذلك القول اذا هو قيل من نبيه قبله السامع, وهذا من خصال النفس الشريفة.

٩ بحضره الاحمق لا تتكلم, بما يزري بالمعقول من كلامك.

ט באזני כסיל אל-תדבר כי-יבזז לשכל מליך

شرح ٩ لم يمنع الكلام بحضره الجاهل البته, ولكنه قال ينبغي لك ان يكون لك ضروب من الكلام تعمقه مع العقلا بحيث يفهمون, وتبسطه مع الجهال بحيث يبلغ فكرهم. وكما انك لو اخذت مع العلما في البسيط ازرو بك, كذا ان اخذت مع من ليس بعالم في العميق لم يقف عليه.

١٠ لا تزيغ تخم الدهر, وفي ضيعه يتامي لا تدخل.

י אל-תסג גבול עולם ובשדי יתומים אל-תבא

١١ لان وليهم شديد, وهو يخصمك خصوماتهم.

יא כי-גאלם חזק הוא-יריב את-ריבם אתך

شرح ١٠-١١ هذا التخم الحدود والاولاد التي تجعل للاقرحه والمزارع. وبخ علي تغيير شي منها ليدخل المر من ضيعه غيره الي ضيعته, كقول ישעיה הוי מגיעי בית בבית. ثم قال فكيف ان كانوا يتامي فالعقوبه عنهم اصعب لان الله وليهم يخصم عنهم, وقد كان قال انه يخصم عن كل فقير في فصل ال تغزل دل, ولكن اليتيم وعلي انه غني الله يخصم له.

١٢ ميل قلبك الي الادب, واذنك الي اقوال المعرفه.

יב הביאה למוסר לבך ואזנך לאמרי-דעת

١٣ لا تمنع من الصبي الادب, فانك تضربه بالقضيب لا يموت منه.

יג אל-תמנע מנער מוסר כי-תכנו בשבט לא ימות

١٤ فانك تضربه بالقضيب, وتخلص نفسه من الهلاك.

יד אתה בשבט תכנו ונפשו משאול תציל

شرح ١٢-١٤ معني הביאה هنا تميل لمشاركته ازنك. ولعلمه ان هنا خلقا يقال له الشفقة, وسيما من الاب علي ولده, اثبت هنا ما يقاومه, فقال, ان كنت 179 تخاف ان تضربه لتودبه فيموت فلك الأمان من حافظ النفوس ان الادب لا يقتله. وان كنت تشفق ان تراه مولما فانت تستدفع بهذا الالم اليسير الذي يزول الالام التي لا تزول, من عقوبات الناس للا يقتل ويسرق ويفسق فيضرب بالسوط ويحبس ويقتل ويصلب. ومن عقوبه الله لا يعصيه فيبليه في الدنيا بالافات ايه, ويصليه في النار في الاخره.

١٥ يا بني ان تحكم قلبك, فرح قلبي انا أيضا.

טו בני אם-חכם לבך-- ישמח לבי גם-אני

١٦ وسرت بواطني, اذا تكلمت شفتاك مستقيما.

טז ותעלזנה כליותי-- בדבר שפתיך מישרים

شرح ١٥-١٦ رغب ولده ومن يقيمه مقامه في العلم ايضا بان قال له, تعلم ان لي عليك حقوقا, احدها ان تطيب نفسي وتسرنني, والعلم هوذا اقول لك افضل ساري, فاضف الي الوجوه التي لها تعنا بالعلم هذا الوجه ايضا. ويقول له معني اخر اذا كنت انا المفيدك هوذا اسر, فكيف انت يغيب ان تفرح اضعاف ذلك.

١٧ لا يغار قلبك علي الخاطيئون, الا في تقوي الله طول الزمان.

יז אל-יקנא לבך בחטאים כי אם-ביראת-יהוה כל-היום

١٨ فانه موجود لك عاقبه, ورجاك لا ينقطع.

יח כי אם-יש אחרית ותקותך לא תכרת

شرح ١٧-١٨ اعلم ان الصالح المكابر افكاره, الخاطم علي غضبه, المانع نفسه شهواتها, اذا هو شاهد من انبسط في هوا نفسه ولا يمنعها شي من الدواعي يغار عليه ويكاده ان يفسد, فصبره وقال له لا تنظر الي ساعتك تلك التي تنقضي لذتها ويبقي وزرها, انظر الي دار البقا والعاقبه التي لا تنقطع, فكيف يذهب التعب ويحصل الثواب. بل اذا رايت الصالحين يتسابقون في البر غر عليهم 180 لقوله כי אם ביראת ה' היום.

١٩ اسمع انت يا بني وتحكم, وارشد في المذاهب قلبك.

יט שמע-אתה בני וחכם ואשר בדרך לבך

٢٠ لا تكون من المفرطين في الخمر, ولا من المسرفين في اللحم.

כ אל-תהי בסבאי-יין-- בזללי בשר למו

٢١ لان المفرط والمسرف يفتقران, وكثره النوم يلبس الخلقان.

כא כי-סבא וזולל יורש וקרעים תלביש נומה

شرح ١٩-٢١ عاد الي التحذير من الانهماك علي الاكل الكثير والشرب الكثير, واخبر بان عاقبه ذلك الفقر, وبعد الفقر ان يوطن العبد نفسه علي النقب والسرق والضرب والحبس والقتل والصلب وكل بلييه. وقال والذي يكسل عن العمل ويكثر في النوم كيف تراه الا وقد لبس الخلقان مما لم يبق له شيا. والحكيم انما يتكلم علي بنيه العالم انها لا تحتل مثل هذا البذك, ليس علي افراد من الناس الذي نعمته ليست من كسبه ولا من تعبته وهي تحتل اسراف والاكل والشرب, بل يجب ان يرجع هذا افراد الي ما رسمته الحكمة لجميع الناس.

٢٢ اقبل من اباك الذي اولدك, ولا تزرر بامك اذا شاكت.

כב שמע לאביך זה ילדך ואל-תבזז כי-זקנה אמך

٢٣ اشتر حقا ولا تبيع, الحكمة والادب والفهم.

כג אמת קנה ואל-תמכר חכמה ומוסר ובינה

٢٤ سرور يسر ابو الصالح, ووالد الحكيم يفرح به.

כד גול (גיל) יגיל אבי צדיק יולד (ויולד) חכם וישמח- (ישמח-) בו

٢٥ اذا قيل له يفرح اباك وامك, وتسر اجدادك.

כה ישמח-אביך ואמך ותגל יולדתך

شرح ٢٢-٢٥ لما استغنت الام علي ان يعطف عليها وتغل يولدتك عطفته علي ما فوقها. وفسرت زه يلدك الذي اولدك, لان لنا في اللغة زه تفسيره الذي, كقوله הר ציון זה שכנת בו, אל מקום זה يسدت להם. وقوله وאל-תבזז כי זקנה אמך, هو ما يقوله الناس ان الشاب وعلي انه اوfer دماغ من الشيخ فيجب ان يقبل من الشيخ ولا يزري به, لان الشيك يوصيه من ما قد غربه والذريه تفعل 181 اكثر من ما تفعله الحده. قال אמת קנה ואל-תמכר لم يعني انه يبيعه بثمن, لكنه يقول له لا تبيع الحكمة بلا شي, ان تتركها ولا تتعلمها. وقوله גיל יגיל انما يفرح الرجل بابنه الحكيم لانه مع الحكمة قد امن عليه من شر الدنيا وشر الاخره, وكذلك الناس أيضا انما يباركون له علي هذا المعني.

٢٦ رد يا بني بالك الي, وعيناك تحفظ طرق.

כו תנה-בני לבך לי ועיניך דרכי תרצנה (תצרנה)

٢٧ فان الزانية هوته عميقه, والغريبه كبير ضيقه.

כז כי-שוחה עמקה זונה ובאר צרה נכריה

٢٨ وهي أيضا كالوسواس تكمن, وتزيد في الناس غدارين.

כח אף-היא כחתף תארב ובוגדים באדם תוסף

شرح ٢٦-٢٨ لما كانت هذه المعصيه أولها النظر وثانيها خفقان القلب, قدم الحكيم في وصيته ان يعطيه مستمعه قلبه وعيناه حتي لا يزوغ عن ما يأمره وعلي ما قال الله في التوريه ولا تتوروا احري لبكم واحري عينيكم. ومعني تمثيله للزانية بالبير والهوته لان الوقوع في البير سريع, كذلك هذا الفعل قد يكون شبيه بلمح البصر. وايضا لان الصعود بعيد كذلك الخلاص منها بعيد, وربما لا يتخلص بته كما ان البير ربما لا يمكن الصعود منها. ثم قال אף היא כחתף תארב وهي ايضا تعاقب علي ما يوسوس في صدرها من الكمون للناس

לתזידם כפרא וגדרא, לן אכר בגידה פי זהא הכאב יראד בה הכפר. וקד כאן שר חמון הזאניה פי אוול
הספר.

٢٩ لمن الويل لمن العويل, لمن الصخب لمن الهذيان, لمن الشجاج مجانا, لمن سخنه العين.

כט למי אוי למי אבוי למי מדונים (מדינים) למי שיח-- למי פצעים חנם למי חכללות עינים

٣٠ للمغتربين علي الخمر, والمقبلين لاستيرا المزاج.

ל למאחרים על-היין-- לבאים לחקר ממסך

٣١ لا تري الخمر اد يتحمر, ويعطيك في الكاس لونه, ويسلك بمستقيمه.

לא אל-תרא יין כי יתאדם כי-יתן בכיס (בכוס) עינו יתהלך במישרים

٣٢ فان عاقبته تلسع كالثعبان, ويسم كالارقش منها.

לב אחריתו כנחש ישר וכצפעני יפרש

٣٣ عيناك تري المجتنبات, وقلبك يدرس الانهفكات.

לג עיניך יראו זרות ולבך ידבר תהפכות

٣٤ وتكون كنايم في قعر بحر, او كنايم علي راس دقل.

לד והיית כשכב בלב-ים וכשכב בראש חבל

٣٥ ضربوني فما مرضت, هيجوني فما علمت, متي استيقظ اعود فاطلبه ابدًا.

לה הכוני בל-חליתי-- הלמוני בל-ידעתי מתי אקיץ אוסיף אבקשנו עוד

שר ٢٩-٣٥ פסרת שיח הדיאן, לנה כזאק אדא קארן הווע. 182 וליס פי המקרא לשון חכלילות אלא אהנתאן,
חכלילי עינים ופי אזוראר, ופהא סחנה העין מאל נזיר הא. והגבוק הו ואל שרב הליל מע הנהאר, קמא
אן השוב הו ואל שרב הנהאר מע הליל, ויקאל להזא מאחרי קמא יקאל לזאק משיכמי. ואמא אבוי פהו עויל.
יפריש ישם. חבל דקל. פהזה מפרדאט. אוי, קמא נאל פלשתים מן קבל הסקר פי קסו ויפל הבית. אבוי,
קמא נאל אמנון מן קבלו, וקמא נאל רחבעם מן הילדים אשר גדלו אתו. מדינים, קמא נאל עשרת השבטים
חיך ויעש שני עגלי זהב. שיח, קמא נאל בן הדד והוא שתה הוא והמלכים אשר בסכות. פסעמ, קמא נאל
בלשאצר מן השרב חכלילות, קמא נאל אחשוורש אד קאל ושתי. ועלי אנה ימכן אן תכון לכל לפזה מן הזה
הסל חאסיה. וווספ חמר באלאט שפאט התי בהא יחדע, בלונו וריחתי וטעמו. פאלריח קאל פיהא לחקר
ממסק יעני 183 ימתחנה. ואלון קאל פיה אל. תרא יין והטעם קאל פיה יתהלך במישרים. וקאל אן עאקבה קסמ
החיה, וחאאל הזה המל אנה יזב פי הבין קלילא קלילא, תם אן הזה הסמ אנה הי קלב האנסאן ען גוהרה ועאדתה
וטעגירה ען אחלאקה, חתי יסיר כל מן כאן יגאנבה ענה מסחסאנו הו קולה לעיניך יראו זרות. וטרא יתקלם

בקלם גרר מכלל, מרר יקול קזי ומרר יקול קזי השי וזדר ורו קולר ולכך ידבר תהפכות. ומל
 אטרב הסכרן בשירן אדמר המ ואלר הריר, אמ המ קל פיר וריר כשככ כלל ים אטרבר המור.
 וריר קל פיר וכשככ בררר חכל אור בר הריר. ולקולר הרורי כל חלירי מניירן, אדמר נטר הרבר
 נפסר, יקול ען הרירן אסכרו לרר ארירי ארבר מררר. ולרירי וררר. ולרירי וררר, יקול
 ארירי ורירי פל מל ברר מן שדר הסכר. ורירי הרירן מירר יקול מרר אקיר ברר יקול ל
 עדת אבר אריר. ובסר מן מרמר הסכר הרר המור הריר לירר ברר מל קר מל מן רררר הרר ירר
 הרר ברר, יקול ל אריר רירר, פנר אריר וררר וררר ען רירר חרר ררר הררר ורררר רירר
 ריר ריררר ריר נפסר. ול יררר לונר פנר ילונר ארבר שרר כרררלל המור וררר. ול יכלנר
 ררמר פנר ירירר מן מור אריר וריר ררר. רל לירר לירר לררר מררר, וריר כשככ
 כלל ברר אל ררר יר. רכורי בר חרירי מררר ירררר מררר. ורל מן מררר כלר מררר וכלל
 הרל ער אורר. 184

24

א לא ררר ער אר הרר, ול ארררר מן רכור מרר.

א אל-ררר בררר ררר ואל-רררר לריר ארר

ב לר רררר ררר הרר, וררררר רררר רלרל.

ב כר-רר יררר ררר ורל שררררר רררר

שר 1-2 רררר רר אררר מן הררר ברר לר ברר יוררר בררר רררר מל ררר רר הררר וררר מרר
 ולררר ארררר רררר אררר, ררר ברר מן הרר קר ררר, ררר מן רלל רירר הרר ורר
 הררר, וררר מן הרל עקב הרר.

3 בררר ררר הריר, וררר ררר.

ד וררר רררר מלרר-- כל-רר ירר וררר

4 ורררר ררר הרר, כל מל עריר ררר.

ג בררר ררר ררר ורררר יררר

שר 3-4 ברר הריר ורל הררר רר רר הרר ער ררר, כמ ררר הררר רלרר רר ררר וררר
 חרר ררל מרר הררר. ורר רר ארר ברר הריר ורל הרר, וררר הררר הררר ורררר הרר.

ה וררל הררר רר, ורר הררר מרר הרר.

ה רר-ררר ררר ורר-ררר מררר-כ

٦ اعلم انك تصنع الحرب بمداراه, والمغوثة بكثرة المشوره.

ו כי בתחבולות תעשה-לך מלחמה ותשועה ברב יועץ

شرح ٥-٦ ازال بهذا وهم من يتوهم ان الحرب بقووه الجسم ومناعته, وقال لا, بل هو باللفظ والحيل علي ما كنا شرحنا, فمن كان رجلا بحكمه فهو عزيز, ومن كان ذو معرفه فهو ماييد.

٧ يرا الجاهل الحكمة مرتفعه عنه, فهو في المحل لا [185] يفتح فاه.

ז ראמות לאויל חכמות בשער לא יפתח-פיהו

شرح ٧ في احوال كثيره يراها مرتفعه عنه, اوولا في وقت التعليم يقدر انه لا يصل اليها فلا يعنا بها, ثم في وقت المساله فكيف في وقت الجواب, حتي وقت الاستعمال الذي هو اسهل الاشيا لا يصبر لذلك, فهو 185 بين الناطقين كالآخرس.

٨ وكم من مفكر في الشر, والناس يسمونه ذو الهمم.

ח מחשב להרע-- לו בעל-מזמות יקראו

شرح ٨ هذا باب في الدهاء, وليس هو عام بل هو خاص, يقول كثير من الناس يكون قصدهم وطويتهم سوا وشرا, والعامه يقيمونهم مقام اصحاب الفكر الصحيح, لان مزמה و مزמות عندهم محموده. يقول الان, فلا تغتر بما تسمع العامه يقولونه فيه حتي تحصله انت.

٩ الجهل فاحشه وخطيه, والدهاء مكروهه للانسان.

ט זמת اولת חטאת ותועבת לאדם לץ

شرح ٩ وعلي ان الجهل نفسه ليس هو ذات الفاحشه ولا ذات الخطيهه الا انه سببهما ومادتهما, اذ كان زلل العالم انما يكون سهوا واغفالا. ذكرت الحكمة الدها العام الواسع, لان صاحبها يقول بفاه ما ليس في قلبه, فنفسه تنكر ذلك عليه, وعقله اشد وامر انكارا. والناس ايضا يشنونه, ورب العالمين يبغضه.

١٠ ان استرخيت في يوم شده, ضاق قواك.

י התרפית ביום צרה-- צר כחכה

١١ لكن خلص المقدمين للاماته, والمميلين للقتل يجب ان تصدهم.

יא הצל לקחים למות ומטים להרג אם-תחשוך

١٢ فان قلت ما نعرف هذا, الا ان مهبي القلوب هو يفهم, وحافظ نفسك هو يعلم, فيكافي [186] الانسان علي فعله.

יב כי-תאמר-- הן לא-ידענו-זה הלא-תכן לבות הוא-יבין ונצר נפשך הוא ידע והשיב לאדם כפעלו

شرح ١٠-١٢ بיום צרה الذي وصفه ليس هو يوم صره للسامع، وإنما هو بיום צרה لغيره، فامر الحكيم اذا رايت اخاك المومن في شدة فخلصه، واومي الي اعظم الشدايد وهو خطر النفس وشرحه بقوله הצל לקחים למות، לקוחים مقدمين مثل ואקחה פת לחם. فالميلين هم الذين تراد تضرب رقابهم. 186 والماكونين هم المحرقين او المرجومين والمخنوقين بحكم التوريه، او المماتين بغير هذه الانواع في غير حكمها، فامر بخلص من هو بخطر الموت، اما بشهادته تعرفها له تشهد بها فتخلصه من يد الحاكم، او تاخذ بيده من بير او حريق او سبع او طالب قتله فتاخذ بيده، او بفتوي او بايضاح توقفه به علي ما امره الله به او نهاه فتخلصه من العقوبه، او بما سوي ذلك من انواع الخلاص. وقوله התרפית ביום צרה قول تحذير يعني انك ان تكاسلت او تراخيت عن خلاص اخيك طلبت قوتك لنفسك لتخلصها فلم تجدها. ولقوله כי תאמר معاني، منها ما يشير الي المحتاج ان يخلص، يقول، ان كان غريبا فلا تقول لا اخلصه لاني لا اعرفه، فان الله الذي يعرفه يجازيك خيرا. ومنها ما يشير الي حيله التي بها يحتال، يقول، لا تقول كيف احتال في خلاصه وليس له عندي وجه، فان الله العالم بالتدبير يهديك ويرشدك. ومنها ما يشير الي الجزاء، يقول، لا تقول كيف اضييع مالي وسعبي في خلاص هذا وليس اعلم مقدار ما اشترته به من الثواب، فان له مقدار لا يعلمه الا الله من كثره كقوله عين لا راته الهيم زولتك يعيشه لمحكه لو. وصار بعد هذا الي الترغيب في اكتساب المعرفه فقال:

١٣ كما انك يا ابني تاكل العسل لانه طيب، والشهد لانه حلو في حنكك.

יג אכל-בני דבש כי-טוב ונפת מתוק על-חכך

١٤ كذاك اعرف الحكمة فانها لنفسك، ان وجدتها وجدت [187] العاقبه، ورجاك لا ينقطع.

יד כן דעה חכמה--לנפשך אם-מצאת ויש אחרית ותקותך לא תכרת

شرح ١٣-١٤ لما كانت الحاسه تحس بحلاوه العسل ضروره، وكانه شهوه، الغدا مع ذاك تنشط اليه 187 افضل من ساير الطعوم، العله ان الكبد التي شهوه الطعام مركبه فيها مزاجها حار رطب، وكانت الحلاوه مشاكله في المزاج لمزاج الكبد، ولذلك صار الاشتياق الي الطعام الحلو في النفس اكثر من غيره، شبه الحكيم الحكمه بالعسل وسيما بالشهد منه لقوله כבש ונפת تقریبها الي المتعلمين، يقول كما يحس جسمه لذه حلاوه العسل لمشاكلته له كذلك تحس النفس لذه حلاوه الحكمه لمشاكلتها لها، اذ النفس سراج البدن والحكمه سراج النفس، وكما تجد الجميع في الكتاب قد سمي אור، بل افضل من العسل للجسم كقوله ומתוקים מדבש، لان النفس التي هي نور الجسم لما كان العقل ينيرها صار المثل بان حلاوه العلم احلا من حلاوه العسل. ومن شرف احدي الحلاوتين علي الاخري، ان العسل للجسم يستحيل ويصير ماده للعظم واللحم والشحم والجلد وغيرهم، والحكمه ماده للعقل والانصاف والطهر والتقديس والتدبير والصلاح والسياسات ولذلك قال לנפשך. وايضا ان العسل وسائر الاغذيه لا تنفع في الدار الثانيه، والحكمه تنفع في الدارين جميعا، ولذلك قال ויש אחרית. وأيضا ان العسل وجميع الاغذيه سريعه الزوال، والحكمه ثابتة البقا، ولذلك قال לא תכרת.

١٥ لا تكمن علي ماوا الزكي فانك ظالم له , ولا تنهب محاله.

טו אל-תארב רשע לנזה צדיק אל-תשדד רבצו

١٦ فان الصالح لو وقع كثيرا لقام, والظالمين يعثرون [188] في الشر.

טז כי שבע יפול צדיק וקם ורשעים יכשלו ברעה

شرح ١٥-١٦ هذا الكمون الذي نهى عنه هو حيله الخصم الذي يطلب الظالم علي خصمه الزكي ليفلغ عليه في الحكم يطلب ان يظلمه 188 كقوله אל תשדד רבצו, بل ينبغي له ان يقول دعواه وحجته علي رسلهما ولا يحرف كلامه يطلب الغلبه بها. وقوله כי שבע ארד בה הכתר, كما قدمنا من מן שבעה ועשרה ומאה ולף لانه حساب مجبور ومشهور. وقوله וקם, جميعنا قد شاهدنا ان امتنا وقعت مرارا كثيره ثم ارتفعت لقوله פעמים רבות יצילם, وسائر الامم مثل מצרים وفلسطين ושבעה גוים מז ועו لم يرتفعו. وكذلك صح عندنا ان אברהם הם יצחק ויעקב ויוסף ואליהו ואלישע ודניאל ומרדכי דלו ועזו مرارا كثيره وكقوله في الافراد רבות רעות צדיק ומכולם יצילנו ה'. وغيرهم من الافراد الكفار وقع ولم يرتفع.

١٧ واذا وقع باغضك لا تفرح, واذا نكب لا يسر قلبك.

יז בנפל אויביך (אויבך) אל-תשמח ובכשלו אל-יגל לבך

١٨ كيلا يري الله ذلك فيسي عنده, ويرد عنه غضبه اليك.

יח פן-יראה יהוה ורע בעיניו והשיב מעליו אפו

شرح ١٧-١٨ قوله אל-תשמח بالكلام, وقوله אל-יגל לבך في النفس. وزدت في التفسير اليك فقلت והשיב מעליו אפו اليك, ليكون تحذيره حين حذر الشامت انما حذره من حلول العقوبه به, اذ لم يجوز ان يحذره من اعفا عدوه من مصيبتة واقالته عترته, فيكون انما امره حينئذ ان يختار دوام العقوبه لعدوه فلا يشمت به حتي لا تزول.

١٩ لا تغتبط بالاشرار, ولا تحسد الظالمين.

יט אל-תתחר במרעים אל-תקנא ברשעים

٢٠ فان الشرير لا تبقي له عاقبه, [189] وسراج الظالمين يطفأ.

כ כי לא-תהיה אחרית לרע נר רשעים ידעך

شرح ١٩-٢٠ אל תתחר לא تكون مثلهم بالفعل, אל תקנא بالا اعتقاد. ומרעים ורשעים جميعا يقالان علي من يحدد من واجب ربه وواجب الناس. ואיהما جميعا ענה بقوله ان ليس يبقي لهم عاقبه في 189 الاخره بالحكم, وسراجهم يطفأ في دار الدنيا عل سبيل الايه, علي مثل ما قلت في שמע בני מוסר אביך ان الاسمان موضوعان والحکمان מחمولان علي كل واحد منهما.

٢١ اتق الله يا بني وخليفته, ولا تخالطن المشركين.

כא ירא-את-יהוה בני ומלך עם-שונים אל-תתערב

٢٢ لان التعس منهم يقوم غفله, والوكس من كليهما من ذا [190] يعرف وقته.

כב כי-פתאם יקום אידם ופיד שניהם מי יודע

شرح ٢١-٢٢ المشركين علي ضربين, اما بالله فيعبدون اثنين كالثنويه, او يعتقدون طينه قديمه كاصحاب الهبولي, او يجزونه ثلاثه اجزي كالنصاري, او يجعلون المدبرين سبعة واثنى عشر كالصابه, واكثر من ذلك كالدهريين. واما خليفه الله كمن يعتقد طاعه للاشرار والخوارج وما سوي السلطان الظاهر الدوله, فخووف الجميع بسرعه حلول العقاب من الله ومن خليفته فيهم اذ قال كي فتأثم. لم يعني بقوله ايدם وفيد שניהם ان تكون المصيبه والتعس حاله بالمذكورين, لاستحاله ذلك في القديم, وانما عني انها تحل منهما في مخالفيهما والمشركون بهما, فانما نسب ايد وفيد الي ה' وملك لانهما الفاعلين لهما. وقد يجوز ان يفسر עם שומנים المغيبرين من ישנה הכתם הטוב. وقد يجوز ان يصرف هذا ايضا من ולא שנה לו, ולא אשנה לו, الذين معناهم معاوده, فيقول لا تخالط المعاودين, لا تكون اذا ادبك ربك او سلطانك تعاود ذنبك. ويجوز ايضا مع المحكيين, من وشנתם לבنيك, يعني لا تكون ممن يقولون ما لا 190 يفعلون.

٢٣ اهذا ايضا من شان الحكماء, اثبات الوجوه في الحكم لا خير فيه.

כג גם-אלה לחכמים הכר-פנים במשפט כל-טוב

٢٤ لان القايل للظالم انت زكي, تهجوه الشعوب, وتذمه الاحزاب.

כד אמר לרשע--צדיק אתה יקבהו עמים יזעמוהו לאמים

شرح ٢٣-٢٤ قوله גם אלה قول تعجب, علي سبيل הגם אלה, وعلي انه ليس فيه هي مزاد فهو مثل قول بعض القوم שאול ימלך עלינו تعجبه בלא הי. وضم المحاباه بثلاثه ابواب, ان الله يذمها وهو قوله כל טוב علي نسبه هي يطب بعيني ה', ثم الناس المجار عليهم يذمونه كقوله יקבהו לעמים, واصعب من ذلك ان القوم الذي حاباهم الحاكم انفسهم يذمونه في ذلك اذ قال יזעמו לאמים. اعتبر ان ايزبل بانها استاجرت شاهدين شهدا علي نبوت بجنايه يستحق بها القتل وهي نفسها تسميهم فجره كقوله והשיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו, فكفا ذلك لاهل الجور ذلا وهوانا. فاستقطع الحكيم هذا للعلماء فقال גם אלה לחכמים יזעמו רבهم والخصمين جميعا. ثم قال:

٢٥ وللوا عظيمين ينعم, وتحل عليهم بركات الخير.

כה ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת-טוב

٢٦ لان من يرد كلاما صوابا, كمن يقبل الشفتين. [187]

כו שפתים ישק משיב דברים נכחים

شرح ٢٥-٢٦ بايزا هذه الثلاثة الأحوال المذمومة من المحابي، ثلاثة مشكوره للصادق الناصح، قوله ينعم النعمة من الله كقوله ويهي نعمه ه' آلهינו עלינו، وقوله بרכת טוב من المحكوم له بحق، لأنه يدعو لمن انصفه ويباركه كقول أيوب بרכת أوبد علي تبوا، وقوله שפתים ישק من المحكوم عليه، قال يجب ان يكون كلام قايل الحق عند سامعه وعلي انه يمضه كمن يقبل فاه محبه. وليس كما يتوهم بعض العامة¹⁹¹ ان تفسير ישק انه من قال الصواب ينبغي ان يقبل علي فمه، لانه لم يقول שפתים ישק، وانما قال ישק، هو الذي يقبل فم الخصم المحكوم عليه باصطناعه اليه المعروف بخلاصه من الظلم. وقد مثل ٦٦٦ عظه الواعظ عند الصالح بالدهن علي الراس كقوله ויוכיחני שמן ראש. حتي ضربه الواعظ للموعوظ هو منه فضل واحسان كقوله יהלמני צדיק חסד ויוכיחני.

٢٧ اصلح في السوق صناعتك، واعدها في [192] الضيعة لك، بعد ذلك ابن بيتك.

כז הכן בחוץ מלאכתך--ועתדה בשדה לך אחר ובנית ביתך

شرح ٢٧ ظاهر هذا القول المشوره علي ما يقصد تزويج بامراه لا يبتدي بذلك حتي يعد له مكسبا ويعلم ان في ما يدخل عليه من مكسبه ما يقوم به وبولد او اثنين لعلهما يكونان له، فاذا هو تزوج علي هذه الشريطه ولم يبق الا دوام مكسبه وثق بالله ان يديمه له، فيكون بيت في هذه العباره زوجه. ومن باطنه، ان يبتدي المر بنوايب الدنيا الضروريه قبل الاخره، اذ كان لا يصل الي امور الاخره الا بحاجه الطبع من القوت والستر والكن، اعني الطعام والكسوه والمنزل. وايضا اصلاح المزاج والحركه بالتدبير، والسكون بالتقدير اعني النوم. فان هو ترك العناية بهذه الاشيا واتكل علي الصوم والصلوه لم يلتام ذلك ولا يتم، فيكون بيت بهذه العباره دار الاخره. ومن سرايره، ان للحكمه ابتدئات هي كالدلهيز للمنزل لا تقصد الي ذلك الجز الحكمي حتي تقدمها قبله اذ هو يفتحها، واليونانيه تسمي المدخل الي كل علم من منطق ونجوم¹⁹² وهندسه وطب ايساغوي، فان سبق المتعلم بالكتاب بعينه قبل مدخله لم يفهمه. وكذلك للطاعات مبادي هي مفتاح لها لا ينتفع العبد ببعضها دون بعض، وشرح ذلك ان الشرايع السمعيه مثل الصوم والسبت والحج والفطير، لا ينفع العبد التمسك بها دون ان يقدم قبلها الشرايع العقليه مثل الحق والعدل والانصاف، وترك القتل والزنا والسرقة وما اشبه ذلك من الكبائر والفواحش، فيكون المعني، اصلح معاملتك مع الناس وبعد ذلك بينك وبين ربك، ولا تسرق وتصدق منه، ولا تزني وتصوم بايزاه.

٢٨ لا تكون شاهد مجان لاخيك، تخدعه بنطقك.

כח אל-תהי עד-חנם ברעך והפית בשפתך

٢٩ لا تقول كما صنع بي اصنع به، ارد عليه كفعله.

כט אל-תאמר--כאשר עשה-לי כן אעשה-לו אשיב לאיש כפעלו

شرح ٢٨-٢٩ نهى بهاتين الايتين عن نوع من النفاق, وهو ان يشهد المر علي صاحبه بفضائل ليس هي فيه يخادعه بذلك. ثم اطبق علي هذا القول المقارضة والوفاء, وهي ان يكون احد الاثنين ينعت الاخر ويوصفه بجوده جزا لما تقدم له منه مثل ذلك, او ابتدي ليكافيه هو ايضا بمثل ذلك وفي طي هذه المكافاه الممنوعه التي هي كالخير, منع مكافات الشر بالشر, بل ذلك اوكد. ثم كسي معني يعلمه الحكيم انه كذلك كلاما جعله كانه خبر كان فقال:

٣٠ لما جزت علي ضيعه رجل كسلان, وكرم انسان ناقص العقل.

ל על-שדה איש-עצל עברתי ועל-כרם אדם חסר-לב

٣١ واذا قد نبت اكثره قريبا, وغطا وجهه الحرشف, [193] وحجاره جداره قد انهدمت.

לא והנה עלה כלו קמשנים--כסו פניו חרלים וגדר אבניו נהרסה

٣٢ فاذا رايت انا ذلك ورددت اليه بالي, واذا نظرته اتخذته ادبا.

לב ואחזה אנכי אשית לבי ראיתי לקחתי מוסר

٣٣ عن قليل من السنوات والنومات, ولزوم اليدين والانضغاع.

לג מעט שנות מעט תנומות מעט חבק ידיים לשכב

٣٤ حتي ياتي فقرك كالسائر, وعوزك كذو مجن. [194]

לד ובא-מתהלך רישך ומחסריך כאיש מגן

شرح ٣٠-٣٤ قد قدمت معني هذا المثل وقلت ان الحكيم ليس يلزم 193 ضروره ان يكون قد مر بضيعه رجل كسلان فراها قد انبتت حرشفا وقريبا, لكنه علم ذلك بعقله فوضعه مثلا كالخير, اذ كان الاعتبار بمن هو اصعب. فحذر المتكاسل بانه ان ادمن الكسل صار في احواله الي ثلاث منازل, كما ان الضيعه تنقسم ثلاثه اقسام ادونها واوسطها واقواها. فاول ما يبتدي الكسلان بالتواني في الجز الادون من ضيعته وهنه على كلو كמשנים, ثم يصير امره الي التواني في الجز المتوسط فيصيبه كسو فنيو حرלים لان وجه الضيعه اجود, ثم يالف الكسل فيستعمله في اقوي ما في الضيعه وهي الحجاره المبنيه, فيلحقه وگدر اבניו נהרסה. فعلي هذا المثل الصنایع والتجارات والعلوم والديانات تنقسم ثلثه اقسام, وكل متواني يبتدي في ادونها ثم اوسطها ثم اجلها, اول ما ياخذ الكسلان في الاول ثم في الثاني ثم في الثالث, اقسام الصنایع هباتها واجرتها وعملها. واقسام التجارات الارباح والحيلولة ورووسا لاموال. واقسام العلوم الاستنباط والتحفظ والتعلم, ويقال الفصول والابواب ونفس الكتاب. واقسام الديانات النوافل والسمعيه والعقليه, اول ما يتوانا المتواني في النوافل المحموده من صوم وصلوه وصدقه, ثم يتوانا في الشرايع 194 السمعيه, ثم يصير امره الا الكباير فيدع العقليه ايضا. وقوله ואחזה אנכי, عرفنا ان التحذير علي ثلاثه ضروب, اضعفها ان يقول الناهي للمنهى لا تفعل هذا

ويسكت, واقوي منه ان يقول له لا تفعل هذا لئلا تهلك, واقوي منهما ان يقول له لا تفعل هذا لئلا تهلك كما هلك فلان, فمال الحكيم الي هذا القسم الاعظم في التحذير فقال عل شده ايش عصل, وهنه, واحزه. والقول في מלצט שנוט, وبا متهلك, حسب ما قدمنا في تفسيرهما في الجز الاول.

تم الجزو الثاني. وابتدي الجزو الثالث بعون الله.

III.

25

ا وهذه ايضا من امثال سليمان, التي نقلها قوم حزقيه ملك يهوده.

א גם-אלה משלי שלמה -- אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך-יהודה

شرح ١ قول الكتاب هذا يدلنا علي ان اخبار كثيره اقام ابونا يتناقلونها مده من الزمان غير مكتوبه, ثم انها كتبت بعد ذلك, اذ فصح بان هذه الامثال سليمان قالها لا"ס, واقامت زمانا غير مديونه حتي ديونها قوم חזקיה. وكما شرح يرميه ان الله امر ابانا في وقت خروجهم من مصر اذ قال لا תוציאו משא מבתיכם וכל מלאכה לא תעשו וקדשתם את יום השבת כאשר צוה את אבותיכם. لذلك استقام للبا ان ينقلون من المصنوعات مصنوعات كثيره سمعوها من משה רבנו עליו השלום ولم يثبتوها الي وقت كتبت المشنه ووقت كتب التلمود. ابتدي بهذه الاثني عشر فسوق في تدبير 195 الملك وجلساه ومن يحضر للحكم والمحاكمه بين يديه, فقالوا اوولا.

٢ كرم الله من خفي الامور, وكرم [195] الملوك من نهايه الامور.

ב כבד אלהים הסתר דבר וכבד מלכים חקר דבר

شرح ٢ لهذا القول معاني, منها ان الله عز وجل كما ان نهايه كرمه لا تدرك اذ هي من الامور الخفيه عنا, كذاك الملوك يجب علينا ان لا ننهي كرامتهم, بل نجعل غايتها لا تلحق. فالاول هو معلوم بالبنيه والرسم, والثاني بالاختيار, ان نجعل الملك فوق كل المنازل. ومنها ان كرم الله يعرف في الامور المستوره كيف خلق شي لا من شي, وكيف يحيي ويميت, ويرزق ويفقر, ويسعد ويشقي, بل يفعله خفيا, والملوك انما تفعل جميع ما تفعله ظاهرا, من رفع وحط وغنا وفقر, فكل ما اظهرت كان نعتها ليظهر عزاها, كما ان الباري كل ما اخفي كان ذلك نعته ووصفه. ومنها ان الله عز وجل يعلم الامور الخفيه, فاذا سألته وهبا او صفحا فاضمر فان ذلك يقتنعك. واما الملوك فانهم لا يعلمون الا الامور الظاهره ذوات النهايات, فاذا سألهم شي فاشرح وببين. ٣ وكما ان السما في غايه الرفع, والارض في غايه العمق, كذاك راي الملوك لا [196] نهايه له.

ג שמים לרום וארץ לעמק ולב מלכים אין חקר

شرح ٣ قوله هذا يوجب ان يكون راي الملك لا راي فوقه, كما ان السما لا علو فوقها اذ لا عنصر اعلي من السما, والارض لا طبع تحتها اذ لا طبيعه تحت التراب, كذلك ينبغي بل يجب ان يكون تدبير المملكه لا اجود

منه. فان كان 196 الملك المنصوب يفي بذلك رايه والا فيجب ان تكون الحاشيه تقي بذلك حتي يخرج التدبير في اجود الجوده الممكنه, اما بالملك المفرد او به وبقومه.

٤ وكما انك اذا نحيت الزيف من الفضه, خرج للسباك انا جيد.

ד הגו סיגים מכסף ויצא לצרף כלי

٥ كذاك اذا نحيت الظالم من بين يدي الملك, ثبت كرسيه بالعدل.

ה הגו רשע לפני-מלך ויכון בצדק כסאו

شرح ٤-٥ يلايم قوله هذا القول الاول, ان الملك اذا كان هو ركن من اركان العالم وكان السما لا تحيط والارض لا تستحيط الا باعتدال من الطبع والحركه, كان الملك ايضا لا يثبت ملكه الا بعدل واعتدال في سياسته وحكمه. فيجب علي هذا ان يزال كل ظالم من حضرته للا يفسد علي المملكه التدبير. والاعتبار في ذلك ان الملوك تشدد في حفظ دور ضرب الدراهم والدنانير للا تفسد نقود الناس بدخول الزيف فيها, فكذاك ينبغي ان تشدد في حفظ متولي تدبير الجيش والرسوم للا تفسد السياسه بدخول الظالمين فيها, بل باوكد من ذلك لان الاول في خطر الاموال, والثاني في خطر الارواح.

٦ لا تتباها بين يدي الملك, وفي موضع الاجلا لا تقف.

ו אל-תתהדר לפני-מלך ובמקום גדלים אל-תעמד

٧ فانه اصلح ان يقال لك ارتفع ههنا, من اخساسك [197] بحضره نبيل, كما قد رات عيناك.

ז כי טוב אמר-לך עלה-הנה מהשפילך לפני נדיב-אשר ראו עיניך

شرح ٦-٧ التباهي بين يدي الملوك في الظاهر يورث حسدا وحطيظه, وفي الباطن يذمه الله اذ لم يعرف حق مسيحه. وبالاخري التباهي بين يدي الله بفعل الصلاحيات اذا كانت, اذ لا منه لمبتدا علي مبتديه, فكيف ان كانت الاعمال سيات فهو اشد وامر. والوقوف في موضع 197 الاجلا هجوما يورث في امور الدنيا الخجل والطرده, فالاصلح للمستحق ان يعرف مجلسه ان يصبر حتي يرفعه مالك المحل. واذم منه في العاقبه الهجوم في امور الديانه, اما بفتوي فعل النظر بها يردھا, او بضمان اجابه دعا قوم عن الله, ولعل المجيب لا يشا ذلك. وبالاخري ان كان السائل لا يستحق الاجابه, كما كان بالاخري ان كان المرفوع لا يستاهل تلك المرتبه. ومن ابعد الاشيا ان يكون المضمون عنه الاجابه لا يقدر عليها كما فعلوا נביאי הבעל, كما انه من ابعد البعد ان تكون المرتبه نفسها قد نصبت لغير مستحق اعني لصاحب المجلس نفسه. هذه الفواسيق في جلسا الملك. ثم قال في الخصوم الذين يقفون للحكم:

٨ لا تخرجن الي الخصومه سريعا, كيلا ما تصنع في العاقبه, اذا اخزاك صاحبك.

ח אל-תצא לרב מהר פן מה-תעשה באחריתה--בהכלים אתך רעך

٩ طالب صاحبك مطالبتك, ولا تكشفن سرا اخرا.

ט ריבך ריב את-רעך וסוד אחר אל-תגל

١٠ كيلا يمتكك سامعك, وشناعتك لا ترجع. [198]

י פן-יחסדך שמע ודבתך לא תשוב

شرح ٨-١٠ ظاهر هذا القول في المتنازعين في مال او عقار بحضرة حاكم, ينهي كل واحد منهما عن الخروج عن حد المناظره التي هي الدعوي والجواب الي حد السفه والشتم. روعه بثلاثة اشيا, الاول للا يفلج عليه خصمه باشتغال فكره هو في السب والقذيفه واعمال ذلك فكره في نفس المناظره قال بهכלים אותך. والثاني للا ينهره الحاكم ويستخف به لقوله פן יחסדך שומע, وينصرف هذا الاسم الي الحاكم كقوله שמע בין אחיכם. والثالث للا يقابله خصمه باقبح من ما قذفه به فلا يمكنه استرجاع ما قيل فيه لذلك قال ودבתך לא תשוב. وباطنه في 198 المتنازعين في النظر في الدين او غيره من العلوم, نهى كل واحد عن الخروج عن حد المناظره التي هي لزوم طريق النظر ومقابله الشئ بمثله, واجرا حكم العله في المعلول الي احد ثلاث منازل, اما ان يخرج من اعتلاله الي اعتلال غيره فانه يوجب شي لشي مره بسبب ومره بسبب اخر, او يعطي الشئ لخصمه بالاقرار, فاذا تبين عاقبه ما يلزمه منه عاد عليه بنفي وجحد, او يكابر في بعض المحسوسات الظاهره, وهذه الثلاثه هي ضروب الانقطاع. فرووعه عن التقلب في اعطي العله بقوله بهכלים אתך רעך, للا يبيته خصمه ويقول له اليس كذا قلت, ويخوفه من جحد ما كان قد اقر به بقوله פן יחסדך שמע, للا يعيبيه السامعين الذين قد حفظو عليه كلامه. وزجره عن جحد العيان والشاهد كقوله ودבתך לא תשוב للا يشنع عليه انه متجاهل. فانكر هذه الثلاثه فنون من الانقطاع, وجعل كل موخر منها اذم من المقدم, ولم يبق من فنون الانقطاع الا السكوت وهو اصلحها, ان يكون المر اذا لزمه الكلام سكت, واصلح منه الرجوع الي الحق بالقول والعمل جميعا.

١١ كتفايح من ذهب في مزخرفات من [202] فضه, الكلام المقول علي جهاتيه.

יא תפוחי זהב במשכיות כסף-- דבר דבר על-אפניו

شرح ١١ لما لم يكون مما يصاغ شي اجل من الذهب والفضه مثل بهما الكلام المنظوم علي جهاتيه, وجعل الذهب لجلالته هو المحمول والفضه الحامله, لقوله תפוחי זהב במשכיות כסף لقوله من وفي. ونظام القول علي جهته هو عشره ضروب, منها ثلاثه في الكتاب, وثلاثه في القول, وثلاثه في التمييز. ووجود الاشيا 199 في العاشر نفسه الذي هو الضرب الذي لا يدخل في هذه الاقسام اذ ليس ذلك باختيار فيقع عليه حمد او ذم, بل انما يقعان علي الخط والقول والفكر الذي يختار المر العناية بها او الترك. شرح الثلاثه الذي في الكتاب, ان تكتب الحروف علي صحه ولا يلزق ما ليس سبيله ذلك, واجاد العبرانيين في ذلك اذ ليس شي من حروفهم يلزق بته. ثم ان تكون الكلمات متفارقة بعضها من بعض باكثر من تفرق حرف من حرف, وفي هذا ايضا اجاد العبرانيين. ثم ان تكون اوائل المعاني فصول مفصله حتي يقف القار علي رروس المعاني كما يقف علي

أوائل الكلمات وأبدا الحروف. فهذه هي الثلاث جهات الكتاب، فكيف ان خلطت الفصول أو كيف ان خلطت
 الكلمات، أو كيف ان اتصلت الحروف لم يكون الكتاب علي جهته. وشرح الثلاثة الذي في القول، ان تجعل
 وقفه بين الكلمات التي هي ان اتصلت افسدت المعني، كمن يريد يجيب صاحبه بقوله لا فيقول لا اعزه الله
 فيفسد المعني. وان تضم كل جماعه من الكلام الذي ضمه علي ما توجهه المعاني، فان ضمت علي خلاف ذلك
 افسدها، نظير قول الكتاب *מי תכן את רוח ה'*، فادا ضم القايل الاربع الكلمات علي حده والخامسه علي حده
 صار *מי תכן את רוח* مساله والجواب *ה'*، كان صالحا. وان هو ضم اثنتين علي حده وثلاث علي حده صارت
 المساله *מי תכן את רוח ה'* من خلق رוח الله، وكان ذلك كفرا. وكذلك قول *שרפים עומדים ממעל לו*، اذا ضم
 ثلاث كلمات علي حده والرابعة علي حده كان القول ان الله له ملايكة في السما، وان 200 هو ضم اثنتين علي
 حده واثنتين علي حده فقال *שרפים עומדים* ثم قال *ממעל לו* صار ذلك كفرا، اذ جعل الملايكة فوق خالقهم.
 ومثل هذا كثير من كلام الله ومن كلام الناس، لا اطيل. وان يتقي من الكلام ما يرفع التشابه علي السامع باجهد
 ما امكنه، لا يقول كانت لفلان عين حسنه، فبعض السامعين يظنها حدقته، واخر يتوهمها عين ما، واخر
 يحسبها سخا. وهذا الذي تري في التوريه بعض المصوت بلفظ متشابه، مثل *ונחנו בני אהרן* موضع *וביעלו*،
ממחרת השבת موضع *המועד*، انما ذلك حكمه، لانه لم يدفع الا لمن لا تدخل عليه شبهه، اذ قد وقعت له
 مشاهده للرسول كيف صنع، فذلك في غايه الاحكام. وشرح الاربع التي في الفكر فهي جايله في كل كتب العلم،
 والقبها بالمختصره والمنتشره والصاعده والهابطه. فاما المختصره، فهي الذي تختصر علي ذات واحده
 فتشرح كل ما فيها وعلي ان اجزاها مختلفه، كمن يقصد من العلوم الديانيه الي شريعة *דגל* الفسخ، فيشرح
 فيها *ומרורים* و*דגל* و*עומר* وكل ما انظم الي ذلك الاوان. ومن غير الديانه كمن قصد ان يصف تشريح العين،
 فهو يصف اعصاب وعروق وحجب ورطوبات واجفان وما شاكل ذلك، وعلي ان ظاهرها مختلفه، الا ان
 جامعها انما اختصر علي صفه العين فقط، ولذلك سميت هذه الجهه المختصره. واما المنتشره فهي التي تمتد
 في اصول كثيره لتضم من كل اصل شعبا يشابه بعضها بعضا، ومثل ذلك من الامور الديانيه، كمن اراد ان
 يحصي *דרתות* انها *ל'*، فهو يحشرها من القدشيم والعريوت والطماوت وعلي ان الاصول مختلفه الا ان
 الشعبه التي ارادها ان تساوي الكرت فهي شايعة في 201 الكل. ومن غير الديانيه كمن اراد ان يعد الحركات
 انها ست، فهو يجمعها مما في الجوهر اثنتين وهما الكون والفساد، ومما هو في الكم اثنتين وهما الربو
 والاضمحال، ومما هو في كيف اثنتان وهما النقلة والسكون، ولا يبالي ان تكون الاصول مختلفه اذ يجد
 الحركه منتشره في كلها، ولذلك لقبته المنتشره او الشايعة. واما الصاعده والهابطه فهما اضداد، وشرح
 الصاعده ان يبتدي بالاقسام اذا كانت، من الاضعف فالاضعف حتي يرتفع الي الاقوي. والهابطه ان يبتدي
 بالاقسام من الاجل فالاجل حتي ينتهي الي الادون. ومثل الصاعده في امور الطب، كمن يبتدي في وصف
 العلاج بالاضعف، فان استغني به وزالت العلّه والا بالاقوي منه، حتي يرتقي الي اقوي العلاجات. والهابطه
 كمن يبتدي في تعديد الامراض من المرض الاصعب، ثم ما هو اقل منه، حتي ينتهي اخر جزو من كتاب
 الطب الي ايسر مرض خطر في ذلك المرض. ومثل الصاعده من امور الجدل، هو ان يبتدي المر في

الاحتجاج لنفسه بأسهل الحجج عنده بعد ان تكون صحيحه, فاذا هو ببين وجوبها اتباعها بحجه اقوي منها, ثم يتبعها بحجه اقوي منها, الي ان يبلغ الي اقوي حجه له, ولا ياتي بالحجه اليسيره بعد القويه فتري ضعيفه, بل يربي الحجه تربيه. والهابطه, هو ان يبتدي المر في نقض حجه خصمه باقوي شبهه له فيزيلها, ثم يتبعها بالتالي هي دونها بالقوه فيفسدها, ثم يتبعها بالتالي هو دونهما فيحلها, حتي يبلغ الي اضعف شبهه لخصمه, فكل ما ازادته شبهه خصمه ضعفا ازاد طعنه عليها ودهضه لها قوه. ولا يبتدي بالضعيفه فينقضها بالقول القوي, ثم ياخذ في نقض القويه بقول هو اضعف منه فيضطرب الكلام. وعلي هذا تجري امور الفقه 202 الدياني, ان تبتدي في موضع الاثبات من الاضعف ثم تقول וְכֵן וְכֵן וְכֵן. وفي موضع السلب من الاقوي ثم تقول וְאִין צָרִיךְ לוֹמַר. فاذا احكمت هذه العشره فنون كل واحد علي جهته, كان דבר דבור ללא אפניו. ولواضعي الكتب ومولفها جهات اخر ادق من هذه المعرفه واجل خطرا, يستعملونها في سوق الكلام في كتبهم كيف يسوقونه, يطول شرحها ولا تحيط بها اقسام, اذ انما هي مبنيه علي غرض مولف الكتاب, فعلي قدر مقصوده يفتتح كلامه ويسير الكلام قودا الي ما اراد. الا ان مما يعم كل كتاب مختار ان يكون صدره موضحا عن غرضه, وان امكن ان تقدم جمل منه او كلها في صدره فهو انظم واتقن.

١٢ وكشف من ذهب وحلي من فصوص, واعظ [203] حكيم علي سمع قابل.

יב נזם זהב וחלי-כתם-- מוכיח חכם על-אזן שמעת

شرح ١٢ جعل العظه قسمين, احدهما مثله בְּאֵזָבָה وهو ما يعظ الواعظ بفن واحد, اما بترغيب دنيا, او برهبه منها, او بترغيب اخره, او برهبه منها, او بمساله, او بجبر, او بحيا, او بما شاكل ذلك كل واحد مفرد, كما ان الشنف هو من ذهب فقط فليس يشبهه شي غيره, وهذا الباب من العظه يفتتح اذا كانت الحادته الموعظ لها يسيره والرجل لين العركه. وقد وبخ יצחק לאבימלך ويفتح לזקני גלעד بالاخجال فقط, وعزرا لقومه بالترغيب, ورويسا בני אפרים לגדעון بالتخويف فقط. والآخر شبهه בחלי כתם, حלי فيه فصوص كثيره 203 من انواع كثيره, وهو ما يعظ به الواعظ باقوال مجتمعه من سعادته في الدارين لمن يقبل منه, وشقا فيهما لمن يخالفه, ويقول בחיאתי, ويقول لا بد, جزما. ويقول אפלא תשתחו, وما نحي هذا النحو, يحتاج الي جميع هذه اذا كانت الحادته التي تراد ان تزال عظيمه, وكان الموعظ صعب القياد, كما علمت من الانبيا وعظونا بفنون كثير مختلفه.

١٣ كبروده من تلج في يوم حصاد, السفير الامين لراسله, وكأنه يرد نفس مولاه.

יג כצנת שלג ביום קציר--ציר נאמן לשלחיו ונפש אדניו ישיב

شرح ١٣ كما ان الانسان يحما في يوم حر فاذا احس ببروده الثلج استراح اليه, كذلك راسل الرسول يحما ويقلق للجواب, فاذا هو اجابه بما يصلح فكانه يبرد قلبه ويرد نفسه, بل هو يردها علي الحقيقه, لان القلب,

فكان قلق الراسل لتوقع الجواب قد اطاشها عن مركزها, فلما سكنها حسن الجواب عادت الي مكانها. وليس علي الرسول ان يتم ما ارسل فيه, وانما عليه الصدق عن باعته واللفظ بمن بعث اليه وبهما ينعت.

١٤ كسحاب ورياح ليس غيث, رجل يمتدح بعطا باطل.

יד נשיאים ורוח וגשם אין-- איש מתהלל במתת-שקר

شرح ١٤ هنا ضروب كثيره من الخلا والفراغ كان له ان يمثّل بها, ولكن الاطماع في امر المطر اغلظها, فلذلك شبه به من لا يفي بما يقوله. وقد يكون قلبه وفاه لله اصعب حسب جلالته وعزه, وقد يكون قلبه وفاه للناس اصعب حسب فقرهم وحاجتهم.

١٥ بطول المهل يخدع [204] المدبر, واللسان اللين كسر العظم مثلا.

טו בארך אפים יפתה קצין ולשון רכה תשבר-גרם

شرح ١٥ اراد كسر الحده, وجعل العظم مثلا لصلابته. وقد علمت من יהודה, كيف 204 اطلال روحه مع יוסף مقدرا انه من بعض الملوك الغربا منه, وعلمت من לביד מלך ארם حين لطفوا באחאב كيف استبقا مولا هم.

١٦ كما انك اذا وجدت العسل انما تاكل منه كفوك, للا تستكثره فتتقياه.

טז דבש מצאת אכל דרך פן-תשבחנו והקאתו

١٧ كذاك اعز رجلك من بيت صاحبك, كيلا يملك فيشناك.

יז הקר רגלך מבית רעד פן-ישבעך ושנאך

شرح ١٦-١٧ لم يمثّل السرف في دخول منازل الناس بالطعام الموزي ولا بالمتوسط, بل بالطيب, ليعلمنا انه لم ينهي عن ذلك في الصديق الدون ولا المتوسط بل الجليل, لا تطاوعه الي توسط منزله كثيرا, لان في اخلاق النفس خلقا يقال له الملل, ربما غلب علي الصداقه والرعايه, وكذلك بالاصعب في مسالتهم الحوايج.

١٨ وكطبرزين وسيف وسهم مسنون, كذاك من يشهد علي صاحبه شهاده باطله.

יח מפיץ וחרב וחץ שנון-- איש ענה ברעהו עד שקר

شرح ١٨ هذه اللفظه في ثلاث مواضع מפיץ וחרב, מפצא אתה לי, ואיש כלי מפצו בידו. وقوله هذا ترهيب للشاهد الزور, يقول له لا تتوهم انك انما تقولت عل اخوك كلاما فقط, بل اعلم انك انما اخذت سهما او سيفا او طبرزينا فضربته به, فان كانت الشهاده في جلد فهي كاطبرزين, وان كانت في قتل فهي كالسيف, وان كانت في غرم فهي كالسهم. وكذلك هي منعكسه علي الشاهد كما قالت التوريه وعشיתם לו كاشر زمم.

١٩ وكسن مضطربه وقدم زايله, كذاك ميثاق الكافر في يوم الشده. [205]

יט שן רעה ורגל מועדת-- מבטח בוגד ביום צרה

شرح ١٩ لما كانت الشدة علي ضربين في الدنيا وفي الآخرة مثلها 205 بشيين أحدهما أصعب من الآخر، فاما شدايد الدنيا فشبهها بالأسنان المتقلقلة التي لا بد لها من القلع، ولكنها ربما أخلفت في حال الصبا، كذلك الكافر اذا قال له الله لا بد من ان أحل بك هذه الآفة في الدنيا، لم يكون بد منها، ولكنه ربما تاب بعد ذلك فنفعتة توبته للآخرة. واما عقاب الآخرة فشبهه بزوال القدم الذي يوقع الإنسان في الهلاك، اذ يزول جميع جسمه بزواله. كذاك عقاب الآخرة لا بد من كونه في اهله، اذ لا خلاص ولا توبه بعده. واما الصالحين فان الله ميثاقهم في دار الدنيا كقوله ותשועת צדיקים מה'، وفي دار الآخرة ايضا قال ה' עזי ומעזי ומנושי ביום צרה.

٢٠ وكنازع ثوبه في يوم قر، وكخل علي [206] غضر، كذاك من يغني بغنا علي قلب مغتم.

כ מעדה-בגד ביום קרה--חמץ על-נתר ושר בשמים על לב-רע

شرح ٢٠ لفظه מצדה نازع، مثل مهعدا ملكين، من لغه الترغوم. وصاحب هذا الלב لا ليس هو ذو الغم اليسير، لان اللهو يصرف ذلك الغم اليسير، ولكنه صاحب الغم الكثير الذي قد بلغ الي نهايه لان اللحون قد تزيده غما وقلقا اذا باشرته فبغتته فيجد لصوتها كرب كثيرا، فهي لا تنفعه، كما ان نازع ثوبه في يوم قر لا يدفا بل تضره كشارب كل وغضر فهو يلقي حموضه مع ملوحيه مختلطين. ويكون لب لا ايضا في الجهل، ليس الجاهل اليسير الجهل، لان ذاك كلام الحكمه المشبه باللهو يعمل فيه، ولكنه يريد الجاهل المبالغ، فكلامك يا 206 عالم لا يعمل فيه ولا يبلغ منه، كما لا يدفا نازع ثوبه، بل يزيده جهلا ككل وغضر، يقول انما هذا هو مقدار الحكمه. ويكون لب لا ايضا في الكفر، ولم يريد أيضا المقصر، ولا العاصي، بل قصد الكافر الغرق في كفره، لا ينفع فيه كلام المومنين، كنزاع الثوب في يوم قر بل قد يزيده كفره كخل وغضر، وكما علمت من يهويقيم انه حين قرئت عليه المغله احرقها، ولا تسال عن غيره من ملوك الكفار. وانما الوجه في المغتم والجاهل والكافر ان يقصد مستصلحهم ان ينقلهم عن حالهم قليلا قليلا، في كل جز من الزمان جز من التحريك لهم، حتي ينتقلون وينصلحون.

٢١ ان جاع شانيك اطعمه طعاما، وان عطش اسقه ماء.

כא אם-רעב שנאך האכלהו לחם ואם-צמא השקהו מים

٢٢ فانك تحتو جمرا علي راسه بذلك، والله يكافيك.

כב כי גחלים--אתה חתה על-ראשו ויהיה ישלם-לך

شرح ٢١-٢٢ لم يامر المشني بهذا الفعل ليزيد به الي شانيه بلييه، بل امره بالاحسان والصفح له، وانما يصير احسانه بلا علي عدووه بسو اختيار عدووه، ان يكون هو يحسن اليه وذاك يعتقد له شر، وقد علمت كيف عملت استر بهمن وعلي ان ليس هو رعب واليشع بجند ملك ارم وعلي انهم ليس رعبيم، فكيف المحتاجين.

٢٣ كما ان ريح الشمال تردع المطر، كذاك كلام الرفق للوجه الكظيم.

כג רוח צפון תחולל גשם ופנים נזעמים לשון סתר

٢٤ لذلك الجلوس علي زاويه من سطح ,اصلح من الجلوس مع امرأه مصاخبه [207] ذات نقار.

כד טוב שבת על-פנת-גג-- מאשות מדונים (מדינים) ובית חבר

شرح ٢٣-٢٤ ردعه المطر هو تسكينه. وجعلت موضع לשון סתר الكلام الرفق لانه يعمل الشئ المستور. ومكان 207 נזלמים الكظيم وهي العبوسه في الوجه. وباب تاليف هذين الشرحين من العكس, يقول اولاً, ان ريح الشمال كما تراها تبدد الغيم وتفرقه وتسكن المطر, كذاك السر والكلام اللطيف يسكن الغضب ويبسط الوجه المنعبس. وكما ان ريح الجنوب ترخي الغيوم وتنزل المطر, كذاك الكلام البشع والنقار يعبس الوجه ويكلحه, فلذلك لا تكون مع زوجه مناقره ولا رفيق مناقر, فان الجلوس في زاويه من سطح مع ضيق الموضع وخطر السقوط واحتمال الحر والبرد اهون من تلك المعاشره.

٢٥ كالما البارد علي نفس لغبه, كذاك خبر صالح من بلد بعيد.

כה מים קרים על-נפש עיפה ושמועה טובה מארץ מרחק

شرح ٢٥ تمثيله هذا كمثل تمثيله כצנת שלג ביום קציר, لان من له خبر في بلد بعيد فقلبه متعلق به, ونفسه لقلقها تبرز قوتها الي خارج الجسم لتطالع ما يكون فتحمي ظاهره, فاذا سمعت من الخبر ما يسرها سكنت وتراجعت الي موضعها وزال ذلك الحما المفرط, كما ان اللغب تعلو الحراره ظاهر جسمه لما عدم من رطوبه الماء, فاذا شربه غاص من الحراره الجز المسرف وعادت الي الاعتدال.

٢٦ كمعين منكبس ومجرا منفسد, كذاك [208] صالح يميل بين يدي الطالح.

כו מעין נרפש ומקור משחת-- צדיק מט לפני-רשע

شرح ٢٦ اذ ليس يجوز هذا في الاخره فهو في الدنيا علي ضربين, اما باختيار الصالح ان يتدلل للطالح فهو كمن اختار ان يخطب الماويكدره ويعكره وقد اسي الي نفسه, هذا اذا فعل الصالح ذاك لرجا كما فعل יהושפט באחאב ואחזיה. واما ان صنع ذلك لخوفه منه فلا جناح عليه, كما فعل يعقوب بعشوا. واما 208 ببسط يد من الله للطالح فذلك له استدراج, وللصالح محنه, وهي عند من يعقل مصيبه, لان بعض الناس يجوور القضا بها, لكن ليتوجع ويحمد الله علي ذلك.

٢٧ وكما ان اكل العسل كثيرا لا خير فيه, كذاك لنهايه اكرامهم اكرام.

כז אכל דבש הרבות לא-טוב וחקר כבדם כבוד

شرح ٢٧ لم يمثّل هاولا الاصدقا باكل العسل الا لانهم خواص, فقال لا تقبل من خواص اصدقاك كل ما ينالوك من البر, فانهم اذا قد انتهت جمله من برهم طلبو منك المجازاه عليها كقوله וחקר כבוד כבוד من عندك, فان لم تجازيهم ذموك وربما انقلبوا فعادوك.

٢٨ وكقریه مثغوره بغير سور, كذاك امر ليس محصول لرايه.

כח עיר פרוצה אין חומה-- איש אשר אין מעצר לרוחו

شرح ٢٨ كما ان القرية بلا سياج من اراد ان يدخلها دخل, ومن اراد ان يخرج منها خرج, كذاك الامر المتقلب, يشير عليه راوبن بشي فيقبله, ושמעון بضده فيقبله, ولا نعمه ولا لاه محصل له. وقد علمت من שאול كيف كان متقلب في اموره مع ٦٦, וצדקיה في امره مع ירמיהו, ونحن مده في امرنا مع ربنا, والكل مذموم.

26

١ كالتلج في الصيف والمطر في الحصاد, كذاك لا يحسن بالجاهل الكرامه.

א כשלג בקיץ-- וכמטר בקציר כן לא-נאוה לכסיל כבוד

شرح ١ شبه الحكيم المنكر في الفعل بالمنكر في الزمان, وذلك ان المطر والتلج ليس الصيف وقتهما, ولو حدثا فيه لم ينفعا اذ ليس الارض والناس موتملون لذاك, كذاك البر والكرامه ليس الجاهل 209 اهلا لهما, وان انيلهما لم يشبهانه واستوحش لهما. وجعل المقدار من الانكار مقدارين, احدهما اعظم من الاخر, كما ان التلج اعظم من المطر كذاك البر الكثير قبيح بالجاهل, بل القليل ايضا سمج به.

٢ وكعصفور ينود وكدري يطير, كذاك لعن المجان لا يصيب.

ב כעופור לנוד כדרור לעוף-- כן קללת חנם לא (לו) תבא

شرح ٢ شبه ايضا اللعنه التي يلعن الناس بعضهم بعض بشيين, احدهما اكثر حركه من الاخر, لان الطيران اسرع حركه من النود, كذاك من يلعن صاحبه بغير استحقاق, اما ان تزول عن المشتوم ولا ترجع الي الشاتم كطيران الدوري الذي يبعد رجوعه, او يكون مع زوالها عن المسبوب تعود علي الساب كنود العصفور وعودته الي موضعه, كما علمت من גלית اذ ללאן ٦٦ بغير استيهال فانعكس الامر عليه, بل בללעם ايضا قصد كذاك في ישראלי فانقلب اليه.

٣ كالسوط للفرس والمقرعه للحمار, كذاك العصا لظهور الجاهل.

ג שוט לסוס מתג לחמור ושבט לגו כסילים

شرح ٣ شبه الجاهل بالبهائم, وقال, كما ان ادب الدواب علي جهتين, منها بالسوط ومنها بالمقرعه واحدهما اصعب من الاخر, كذلك الجاهل ينبغي ان تجعل رياضتهم علي ضريبين, الواحد برفق والاخر بصعوبه علي قدر غرقهم في الجهل. وهذا التاديب قد يكون من الاستاذ لمن يجهل الصنعه, ومن الحكيم لمن يجهل العلم, ومن الله لمن يجهل امره ونهيه.

٤ لا تغيب الجاهل حسب حماقته, في ما ينكر ان تساويه انت أيضا.

ד אל-תען כסיל כאולתו פן-תשוה-לו גם-אתה

٥ بل اجبه عن حماقته, فيما تخاف ان يكون حكيما عند نفسه.

ה ענה כסיל כאולתו פן-יהיה חכם בעיניו

شرح ٤-٥ قسم المسائل والجوابات 210 قسمان, الاول في امور العامه, والثاني في امور الخاصه. فاذا عارضك الجاهل في أمور دنيائك بسماع او قذيفه, فلا تجيبه عن ذاك بما تساويه فتدخل في مثل ما انكرتاه. واذا عارضك

في امر دينك وطعن في امانتك او خالفك في الشرايع السمعيه, فرد عليه لئلا يتوهم انه قد اتا بحجه وان قوله حق, فمن نص الشرحين يتبين ان ليسهما متناقضين.

٦ كقاص الارجل وشارب الظلم, من يبعث برسالة بيد جاهل.

ו מקצה רגלים חמס שתה-- שלח דברים ביד- כסיל

شرح ٦ غرض هذه الاية تكلف ما ليس في الطاقه, يقول من كلف الجاهل رساله يوديتها فقد جار عليه وعلي نفسه. وشبه جوره علي الرسول كمن يقص رجلي انسان ويقول له انهض وسر. وشبه جوره علي نفسه هو كمن يشرب الظلم فيظلم نفسه بذلك. وجعل تكليف الرساله لمن لا يطيق يوديتها نموذجا لساير الكلف التي لا يطيقها المكلفين, وحكم بان المكلف يجور علي نفسه وعلي ماموره جميعا.

٧ وكما ارتفع المشي من المقعد, كذلك ارتفعت الحكمة من فواه الجهال.

ז דליו שקים מפסח ומשל בפי כסילים

شرح ٧ هذا القول ايضا في الغرقين في الجهل, يقول كما ان المقعد بعد جفاف اعصابه او استرخاها غير مطموح له بالمشي, كذلك لا يطمع لهم بعلم. ويتصرف دلיו ارتفاع من ארוממך ה' כי דליתני الذي هو شيل. ويكون שקים مشي, كما ان שפתים نطق, ولذ حكمه, علي ما قدمت ان العبرانيين يسمون الفعل باسم العضو الذي من شأنه ان يفعله.

٨ وكحجر جوهر في مرجمه, كذلك معطي الجاهل الكرامه.

ח כצור אבן במרגמה-- כן-נותן לכסיל כבוד

شرح ٨ يسمى الحجر الصغير في الشام²¹¹ صرارا. والمرجمه هو موضع يكون فيه حجاره مجتمعه مثل تل او رجم. قال الحكيم, كما انه من طرح حجر جوهر في ما بين حجاره وجنادل فقد ضيعه, كذلك من انال الخير والكرامه غير العلما فقد ضيعها. وهذا نظير ما قال اولا ان المكلف من لا يطيق او ما لا يطاق يخطي علي المامور وعلي نفسه هو, كذلك من اكرم جاهلا يخطي علي الجاهل وعلي الكرامه نفسها, فخطاه علي البر انه يضييعه, وعلي الجاهل انه يوهمه انه يكرم لثباته علي الجهل فيلزمه. ٩ كشوك تعلق بيد سكران, كذلك شي من الحكمة في فواه الجهال.

ט חוח עלה ביד-שכור ומשל בפי כסילים

١٠ تراهم يرددون به الكل, ويسدونه عن من يجله وعن الماره.

י רב מחולל-כל ושכר כסיל ושכר עברים

شرح ٩-١٠ عرفنا بهذا القول ان الجاهل اذا وقعت له كلمه من الحكمة تراها منكروه معه يتخبط فيها ولا يعقلها, كسكران تعلق بيده شوك فهو ينكسه ويتشبث فيه. قال, ومع ذلك تجده يشح بتلك الكلمه اليسيره التي قد سمعها ويمنعها من يجهلها حتي ماره الطريق ويصول بها ويتصالف. وهذا مشاهد في كل قليل العلم فكيف في الجاهل. واشتقاق وشكر من וישכר מעינות תהום.

١١ ككلب راجع علي قيئه, كذلك جاهل يعاود حماقته.

יא ככלב שב על-קא-- כסיל שונה באולתו

شرح ١١ اما ان يكون كان يسي الي الناس فحلف انه لا يعاود فعاولد, كقول שאול לדוד כי לא ארע לך עוד, او ان كان يذنب لربه فعاهده ثم نقض العهد, كما كنا نصنع في 212 ايام אל שפטים עדה מרר. واما المثل بكلمة عاد علي شرب قبييه, فلعله ان العقوبه تمثل كشارب الخمر المسرف حتي يسكر ويبقي كقوله שתו ושכרו וקיו ונפללו, فاذا عاود ذنبه عاودته تلك الكاس فاسكرته ثانيه.

١٢ اذا رايت رجلا حكيما عند نفسه. فاعلم ان للجاهل رجا اكثر منه.

יב ראית-- איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו

شرح ١٢ هذا شرح ما كنا قدمناه ان الجهل جهلان, جهل بسيط وجهل مركب. فالبسيط هو ان يكون المر يجهل شيا ويعلم انه يجهله, فهو يرجا له انه يعلمه. والمركب هو ان يكون المر يجهل شيا ولا يعلم انه يجهله, فليس يرجا له انه يعلمه, ولذلك قال תקוה לכסיל ממנו.

١٣ لا تمنع من الصبي الادب, فانك تضربه بالقضيب لا يموت منه.

יג אמר עצל שחל בדרך ארי בין הרחבות

١٤ فانك تضربه بالقضيب, وتخلص نفسه من الهلاك.

יד הדלת תסוב על-צירה ועצל על-מטותו

١٥ يا بني ان تحكم قلبك, فرح قلبي انا أيضا.

טו טמן עצל ידו בצלחת נלאה להשיבה אל-פיו

١٦ وسرت بواطني, اذا تكلمت شفتاك مستقيما.

טז חכם עצל בעיניו-- משבעה משיבי טעם

شرح ١٣-١٦ قد كنت شرحت ان العبرانيين يحكون الكثير بشبعه وعشره وماه والف, فلذلك فسرت משבעה משיבי טעם וזרא كثيرين. ولعل الاولين قد كان من رسمهم ان يستوزرون الملك سبعة وזרא كقوله في ارتحשستا כל קביל די מן קדם מלכא ושבעה יעטוהי. فلما كان قد قدم ان العاقل عند نفسه لا يرجا صلاحه, قال علي ذلك والكسلان تجده يستجهل كل من يتعب ويشقا, فيلجيه عجه 213 براهه الي ان يتصور له النشاط من ذوات الافات المهلكه كقوله שחל בדרך, والي ملازمه النوم الذي هو كخساره من الحيوه, فيتقلب علي سريره ولا يزول منه, كما يدور مصراع الباب علي عقبه ولا يفارقه, حتي انه لا يتناول لقمه من غضاره ولو بعد غمسه يده فيها. والشرح علي ما كنت قدمت في مثل هذا الشرح بل باوكد, لقوله נלאה להשיבה אל פיו, كان أولا مختارا, ثم صار عجزا لما الف الكسل في امور الدين والدنيا جميعا.

١٧ وكما سلك باذن كلب مار, كذاك المحتر في خصومه ليست له.

יז מחזיק באזני-כלב-- עבר מתעבר על-ריב לא-לו

شرح ١٧ شبه من يدخل في امر لا يعنيه كمن يتعلق بشي مار ليس له معه صنع, فان كان دخوله كذاك في خصومه فهو كمتعلق بكلمة مار لا ينتفع به بل يلحقه من خسته اخساس زهيمته, ومن وسخه تلوته بيده, ومن كلوبيته العص والنهش, ومن نباحه القذع والصداع.

١٨ וכמאזח ירמי במוזיאת, וסהא ממית.

יח כמתלהלה הירה זקים-- חצים ומות

١٩ כذاک انسان يماکر صاحبه, ويقول انما انا لاعب.

יט כן-איש רמה את-רעהו ואמר הלא-משחק אני

شرح ١٨-١٩ يفعل هذا المنافقين يدبرون علي من يقصدونه السوء, فان هو فطن بهم قالو مازحناك, والا بلغو فيه المراد, وكما صنع ابجر العرابي في هدم بيت المقدس الثاني مع طيطوس.

٢٠ كما انه من خلو الحطب تظفا النار, كذاک من خلو المحرض يسکت الصخب.

כ באפס עצים תכבה-אש ובאין נרגן ישתק מדון

٢١ وكما ان الفحم ماده للجمر والحطب للنار, كذاک ذو الصخايب لاشعال الخصومه.

כא פחם לגחלים ועצים לאש ואיש מדונים (מדינים) לחרחר-ריב

٢٢ وكلام المحرض كالمزاح, وقد وصل الي خدور القلب.

כב דברי נרגן כמתלהמים והם ירדו חדרי-בטן

شرح ٢٠-٢٢ لما لم يكون اعلي تصاعدا من النار شبه الخصومه بها, وشبه أيضا 214 موادها بموادها, وجعل لماده النار شيين كما ان التحريض علي ضربين, فمنه ما يكون في السر فهو كالجمر في الفحم لا صوت ولا علو لها, ومنه في الظاهر كالنار في الحطب لها صوت وعلو. وقد يستقيم ان نقول ان التحريض للمناظره في الحكم كالجمر في الفحم ليس تتعداه, وللمحاربة كالنار في الحطب تسعي منه الي غيره. وتضاعف المثل بالموجود والمعدوم لاحتنا اليهما, لان النار في وجودها تحرق وتقني, وكذاک الخصومه وهي موجوده, فاذا انطفت لم يبق لها اثر, كذلك اهل الشر والخصام. وأعاد דברי נרגן لينبه العاقل علي ان كلام المحرض لا يخفا عليه انه منه تحريض, بل تصل معرفته الي قلبه, اما باحتمال في الكلام كما سعي שפטיה בן מתן וגדליה בן פשחור בירמיהו, او بنسق جנایات مرتصفه كما حرض המן אחשורוש علي يשרال, او برفيعه دعوي عواقب سو كما رفع רחום בעיל طعم وشمשי سفرا في זרובבל. ואייד החקים ما وصفا من محنه المغري بقوله بعد هذا:

٢٣ وكفضه زيف³³⁹ مطليه علي خزف, كذاک شفتان تشتعل بكلام والقلب ردي.

כג כסף סיגים מצפה על-חרש-- שפתים דלקים ולב-רע

٢٤ بشفتيه يتنكر الشاني, وفي قلبه قد جعل المكر.

כד בשפתו ינכר שונא ובקרבו ישית מרמה

٢٥ واذا³⁴⁰ يحنن صوته لا تامله, فان كثيرا من المكاره في قلبه.

כה כי-יחנון קולו אל-תאמן-בו כי שבע תועבות בלבו

٢٦ تنستر عنك شناته في الخلو, وينكشف³⁴¹ لك شره في الجماعه.

³³⁹ ED: es folgt au (oder); Manuskripte Bet u. Gimmel des Tafsirs haben kein א, ebd., Fussnote 2.

³⁴⁰ ED: fa-idā (sobald), so werden die Verse 24-25 kausal verbunden und nicht nur additiv gelesen.

³⁴¹ ED: stattdessen, wa-yatakašafu (er wird sich offen zeigen), EQ wa-yankašifu (er wird entdeckt werden).

כו תכסה שנאה במשאון תגלה רעתו בקהל

شرح ٢٣-٢٦ التَّنَكَّر هو التظاهر بخلاف ما في 215 الحقيقة خير³⁴² كان أم شر, كقول³⁴³ אחיה לאמרה ירבעם למה זה את מתנכרה³⁴⁴. ويمكن أن يكون³⁴⁵ דלוקים مترادفين من דלקת אחרי³⁴⁶ وهو ترادف الكلام يعني أنه يتكلم كلاما متواترا³⁴⁷. وعلي أن ههنا اشيا كثيره يكون ظاهرها بخلاف باطنها, الا انه احق واو³⁴⁸ لا³⁴⁸ ان يشبه العدو المظهر صداقه كالفصه³⁴⁹ الزيف ان كان³⁵⁰ الصورة صورته³⁵¹ درهم, او كالمغشا³⁵² علي خزف³⁵³ ان كانه³⁵⁴ الصورة صورته انيه. وذلك ان مركب³⁵⁵ هذه الغشوش ان كانت طلا او مفرغا او كانت اكسير, قصد بها اعلان³⁵⁶ في الظاهر ضد ما في الباطن لنفع يجتلبه من عرض الدنيا. ولذلك³⁵⁷ الغاش في كلامه علي ضربين, منهم من يعزز كلامه ويقول بالمختصر, فهو كالدرهم³⁵⁸ الزيف قليل الوزن, ومنهم من يميل الي السعه في القول والانبعاث, فهو كانا خزف مطلي فضه ثقيل³⁵⁹ الوزن. ושפתים דלוקים علي الاشتقاق الاول يلام כסה, وعلي التصريف الثاني يلام חרש لكثرتة, الا ان علي الحاليين جميعا ולב-רע. فلما وضع هذا المثل قال בשפתיו ינכר³⁶⁰ שנאה, كذلك³⁶¹ العدو يوريك³⁶² نفسه في ثياب الصديق ليطلب شيا من عرض الدنيا כי יחנן קולו³⁶³, قال فلا تغتر بما تراه من ظاهره, فان ليس كمقداره لك³⁶⁴ من الشر في قلبه بل اضعافه³⁶⁵, كقوله³⁶⁶ כי שבע³⁶⁷ תועבות בלבו, وذلك³⁶⁸ كما اظهر يواب لابنر وعمشا حتي قتلها, وكما نافق ישמעאל בן נתניה علي³⁶⁹ גדליה בן אחיקם حتي قتله. وكما³⁷⁰ ضربت العلما لهذا امثالا اخر كثيره, منها بالنار الكامنه في الحجر الصلد الذي خارجها³⁷¹ بارد وداخلها³⁷² حار, ومنها بالعسل المشوب بسم قاتل ظاهره حلاوه وباطنه مهلكه, وما²¹⁶ اشبه ذلك. ومعني³⁷³ תכסה שנאה, يقول ومن المتذللين³⁷⁴ من يخضع لك بينك وبينه, فاذا حضر الملا كاشف³⁷⁵ بالعداوه, فاحذره. فان قال قايل وكيف اعرف من هو بهذه الصورة

³⁴² ED: ḥairan.

³⁴³ ED: kamā qāla.

³⁴⁴ ED: Könige 1:14,6 „Warum denn gibst du dich nicht zu erkennen?“ (ZB). (NIV, 1 Kings 14,6: „Why this pretense?“)

³⁴⁵ ED: yatašarrafu.

³⁴⁶ ED: zwischen דלקת und דלוקים steht: „aiḏan mutarādufaynin (?) yaʿanī anhu yatakallama kalāman mutawātiran miṭla“.

³⁴⁷ ED: es folgt אחרי (dass du mich so hitzig verfolgst).

³⁴⁸ ED: al-aḥaqqu wa-l-awwālī (d. h. die rechtlich bessere Forderung, also die der Wirklichkeit (oder: Wahrheit) näher und prioritär oder prinzipiell ist).

³⁴⁹ ED: bi-l-fiḏḏati.

³⁵⁰ ED: kānat.

³⁵¹ ED: bi-š-šūrati.

³⁵² ED: bi-l-muḡaššā.

³⁵³ ED: determiniert.

³⁵⁴ ED: kānat.

³⁵⁵ ED: determiniert.

³⁵⁶ ED: Fußnote 3 möglicherweise sollte es auch אעלאנא sein. اعلانه אילאנה oder اعلانا

³⁵⁷ ED: wa-kaḏālika.

³⁵⁸ ED: Singular.

³⁵⁹ ED: determiniert.

³⁶⁰ ED: Zitat endet hier, also nur: „er verstellt sich mit seinen Lippen“.

³⁶¹ ED: kaḏāka.

³⁶² ED: yarī (anzünden entfachen; er entfacht sich selbst, oder: seine Seele); in Qafih: IV yūrīaka (entspricht I) oder II yūrārīaka (anzünden, verbergen, geheim halten; er verbirgt sich/seine Seele vor dir).

³⁶³ ED: Dieses Zitat ist nicht vorhanden.

³⁶⁴ ED: nicht vorhanden.

³⁶⁵ ED: bi-aḏʿāfihi.

³⁶⁶ ED: li-qawlihi.

³⁶⁷ ED: das Zitat endet hier.

³⁶⁸ ED: wa-ḏāka.

³⁶⁹ ED: nicht vorhanden.

³⁷⁰ ED: wa-qad.

³⁷¹ ED: ḥārīḡuhu.

³⁷² ED: dāḥiluhu.

³⁷³ ED: qawluhu.

³⁷⁴ ED: al-mutadallilīna (die Hochmütigen); EQ: al-mutaḏallilīna (die Degenerierten).

³⁷⁵ ED: kašafaka (zeigt er sich dir).

والحكيم الذي هو معلمي لم يحد³⁷⁶ فيه حدا, قلنا انه مستغن عن ان يحد له حدا لانه قد امر وهو يامر دايمًا باكتساب الحكمه, لان³⁷⁷ كل مخاطبته مع مكتسبها, فمن اكتسبها فليس يخفا عليه هذا الامر, لانه شي يعرف بذاته مثل الشعب والجوع, والوعد والتواعد, والرضا والسخط, الذي³⁷⁸ لا حدود لهم وانما يعرفون بانفسهم, بل مثله الأول الذي ضربه כסף סיגים كما يعرف النقد³⁷⁹ الجييد³⁸⁰ من الردي بجوده البصر والتأمل كذلك³⁸¹ يعرف المنافق. واذا كانت هذه المذمومات في من ينافق الناس, بالاحري³⁸² في³⁸³ من ينافق ربه, وذلك³⁸⁴ ان³⁸⁵ يدعيه³⁸⁶ الدعا الكثير بعد ما يوحد ويُسبحه التسبيح الجليل ويشكره الشكر الواسع, وليس في³⁸⁷ قلبه من الجميع شيا, او يكون بعض³⁸⁸ في نيته وبعض³⁸⁹ لا, كما ذم قوم قال فيهم ויזכרו כי אלהים צורם, ويفتاهو בפיהם, ولهم לא נכון לעמו, قوله³⁹⁰ ויזכרו ليس هو في النفس, بل في القول ذكرو بين يديه بانهم³⁹¹ مسبحين³⁹² انه צורם וגואלם, ثم دعوه وابتهلوه وهم علي احد حالين, اما ولهم לא נכון לעמו فهو التقصير, ולא נאמנו בבריתו فهو الكفر.

٢٧ من כרא هوته وقع فيها, ومن دحرج حجرا سترجع اليه.

כ כרה-שחת בה יפול וגולל אבן אליו תשוב

سرح ٢٧ אלין هنا مقام عليو. كما ان المثل منقسم في الوجدان, لان من حفر هوته ربما وقع فيها وربما لم يقع اذا كانت في الكولام من الارص اعني الصلبه. وقد يحكم بانه يقع فيها لا محاله اذا كانت في الرمل لبعد الصعود منها. ومن دحرج حجرا ربما رجعت عليه وربما لم ترجع اذا كان في بعض قووته نقص, وقد يحكم بانه²¹⁷ لا بد من ان ترجع عليه اذا كان فوق قووته. كذلك الباغي والساعي ربما رد الله كيدهما في نحورهما وربما لم يرد في دار الدنيا, كما علمت ان סרכיא ואחשדרפניא اصحاب דניאל قصدو طرحه للاسد فانقلب عليهم, والكسدانيين قصدو احراق חנניה מישאל ועזריה ولم نص الانقلاب عليهم. واما في دار الاخره فبالحكم يشدد الله العقاب علي كل ساعي وباغي سو, كقوله מה יתן לך ומה יוסף לך לשון, חצי גבור שנונים. ويتجه ان يكون جعل المثل שחת ואבן באيزا قسمي الناس, الجليل والوضيع, والعامي والخاصي.

٢٨ ذو القول الباطل يشنا حتي ضعفاء, والقول اللين يصنع المدحا.

כח לשון-שקר ישנא דכיו ופה חלק יעשה מדחה

³⁷⁶ ED: Fußnote *yahukka* (berichtet), mögliche Übersetzung: „der Weise, der mein Lehrer ist, gab dazu keine Defintion“.

³⁷⁷ ED: *wa-innamā*.

³⁷⁸ ED: *allaḏina*.

³⁷⁹ ED: *an-nāqid*.

³⁸⁰ ED: nur *ya*².

³⁸¹ ED: *kaḏāka*.

³⁸² ED: *fa-bi-l-ḥarīy* (a fortiori).

³⁸³ ED: nicht vorhanden.

³⁸⁴ ED: *wa-ḏāka*.

³⁸⁵ ED: *bi-an*.

³⁸⁶ ED: *yad-ūahu*; evtl. IV *yudʿi* (vorgeben zu preisen?)

³⁸⁷ ED: in Parenthese.

³⁸⁸ ED: determiniert.

³⁸⁹ ED: determiniert.

³⁹⁰ ED: *fa-qawluhu*.

³⁹¹ ED: *kaannahim*

³⁹² ED: *musabihūn*.

شرح ٢٨ عرفنا ان النمامين والكذابين معهم قسوه لا يستقيم امرهم الا بها, فهم لا يرحمون احدا قويا, بل لا ضعيفا غريبا, بل لا ضعيفهم هم الذي يعرفونه, كقوله ישנא דכיו. ويصنعو المداحي للناس كلهم بغير شفقة.

27

١ لا تمتدح بيوم غد, فانك لا تعلم [ريح] ما يحدث فيه.

א אל-תתהלל ביום מחר כי לא-תדע מה-ילד יום

شرح ١ يتنازع هذه الاليه معاني شتي, احدها في الحدثن وهو اقرب الي النص من باب فعلك, يقول لا تقل افعل غدا كذي واصنع كذي, فانك لا تعلم هل يحدث موت او مصيبه تمنعك ذلك, كقول יהונתן לדוד ואנכי אהיה לך למשנה وحدث الموت فابطل ذلك, وقول סנחריב כן אעשה לירושלם ולעצביה, فحدثت الالفه فزال ذلك. وايضا في الحدثن من باب 218 فعل الله اما بدعوي نبووه كقول נביאי השקר لا تراو حرب ورعب, وكقول חנניה בן עזור בעוד שנתים ימים وحدثت ما ازال ذلك. او دعوي بصر بهييه الفلك وما يقضي علي كل حال من حركاته كما ادعو اهل ببل حين وصفهم يعمدو نا ويوشيعوك יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים, واهل مصر حين وصفهم لقوله אים איפוא חכמיו وابطلت المصايب كل ذلك. وايضا في امور الطاعات من تعلم علم او صوم او صلوه او صدقه لا تسوف به الي غد وبعد غد, لانك لا تامن ما يحدث به فيشغلك, ومنه قالو العلماء ז"ל אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה. وايضا في الامتداح في الصلاح ولو بلغت سبعين سنه او ثمانين سنه في صلاح لا تتحقق بان الاخره لك, فانك لا تعلم اييه مصيبه او زله تحدث منك فتنتقل مرتبتك, وهو قولهم ايضا אל תאמין העצמך עד יום מות.

٢ يمدحك الاجنبي ولا فاك, الغريب ولا شفتيك. [219]

ב יהללך זר ולא-פיד נכרי ואל-שפתיד

شرح ٢ يحتمل معنيين, احدهما ان يكون منع ان يمدح المر نفسه لاستقباحه ذاك, ومع ذاك لم يلزمه ان يمنع الناس من ان يمدحوه, بل جعلها حال متوسطه, للا يظن بعضنا ان منع المدح كله اصلح, وان ذلك باب من الخشوع, ان قوله من صاحبه ومن غيره صواب ليرغب الناس في عمل الصلاح. والثاني ان امر المر باستعمال ما يكون الانسان به محمودا عند نفسه وعند الناس جميعا, كانه يقول يهللك زر ايضا ولا فيك فقط, נכרי ואל-שפתיד فقط, وهذا ايضا قولهم איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם שך שהיא תפארת לעושה 219 ותפארת לו מן האדם, ومعني قولنا يكون فخرا عند نفسه يعني بينه وبين ربه.

٣ ان الحجر لثقيل والرمل لرزين, وغيط الجاهل اثقل من كليهما.

ג כבד-אבן ונטל החול וכעס אויל כבד משניהם

٤ اذ الحميه حنق والغضب غرق, ومن يقف بين يدي الغيره.

ד אכזריות חמה ושטף אף ומי יעמד לפני קנאה

شرح ٣-٤: اخذ في هاتين الايتين ان يصف احدي القوي الثلاث التي للنفس التي هي الغضب, فقسمة ثلاثه اقسام, حמה و آفة و كנאה, تلقا ثلاثه ضروب من قوه الغضب, اعني انها تكون اما لزياده او لنقصان او لا اعتدال. فسمي الناقص من اغزاها كمنه, وهو يورث الحنق, لا يبالي الانسان بما يحدث في الزمان علي من هو حنق عليه, لكن ليس يباشر هو باديه. وسمي المعتدل آفة, وهو يورث الغرق, ان يبطش المر بمن هو غضبان عليه فيغرقه. وسمي الزايد كمنه, ولم يجعل لما يورثه مقدارا بل قال ومي يعمد לפני كנאה اذ لا تعرف كميه ذلك. قال فاذا كانت هذه الثالث منازل من الغيظ من المتوسطين من الناس, فكيف الجهال احري ان تكون هذه الدرجات في اخلاقهم اثقل من الرمل والحصا. ويجوز ان يكون تشبيهه بهذين الشيين لان الجهال في اخلاقهم علي ضربين, منهم من يثبت علي خلق واحد فهو كالحجر, ومنهم من يتفنن في ضروب من الغيظ كالرمل. ويتجه ان يكون تصريحه بهذه الامور انما قصد به النهي عن مخالطه الجهال في مجاوره او معامله او مصاهره او مناديه او مناظره.

٥ ولعظه مكشوفه خير [220] من محبه مستوره.

ה טובה תוכחת מגלה-- מאהבה מסתרת

شرح ٥: لهذا وجهان, احدهما ان تظاهر صديقك اصلح من ان تساتره وعلي ما قال الله הוכח 220 תוכיח, فان ساترته اخطات عليه وعلي نفسك ايضا. والثاني ان العظه وعلي انها مولمه فاذا هي لطاعه الله فيمكن اظهارها. وينبغي ان تكون اسر للموعوظ من محبه ليس لطاعه الله ولا يمكن اظهارها بل تبقا مكتومه.

٦ وشجاج المحب مامونه, وقبل الشاني مستقطعه.

ו נאמנים פצעי אוהב ונעדרות נשיקות שונא

شرح ٦: ونعذرته تصرف من قول יחזקאל והעדרתם על דבריכם אני ה', الذي تفسيره واسرفتم. مما هو صحيح ان المحب لم يولم الا لصلاح, والشاني لا يلذذ الا لفساد, علي جميع الفنون في افعال المحب والشاني جميعا. وقد علمت ان كلام משה רבנו ממרים הייתם, מקציפים הייתם, هو اسر الينا من كلام بلעם מה טבו או הליך יעקב وعلي ان ذلك من عند الله في فايه. وكذلك اذا اعتقدنا ان الباري جل غلاله محب صلاحنا يكون كل ما يحله بنا مامونا عندنا غير مستغشا.

٧ تري النفس الشابعه تبشم الشهد, والنفس الجايعه كل مر عندها كلو.

ז נפש שבעה תבוס נפת ונפש רעבה כל-מר מתוק

شرح ٧: في طي هذا القول انه من قنع بما رزقه الله من حله عافت نفسه كل مال جزيل من الحرام, ومن كان راغب لذلك فكل حرام عنده كحلال. وكالقول في المال كذلك القول في الماكول والمشروب والمنكوح الحرام, وفي العلوم الذي استعمالها حرام كالزجر والفال والتبخيت وما جري نحو ذلك.

٨ وكطائر نايد من وكره, كذاك [220] امر نايد من موضعه.

ח כצפור נודדת מן-קנה-- כן-איש נודד ממקומו

شرح ٨ بسيط هذا المثل اشار بان لا نفني الاعمار في السفر, فان فيه وحشه وخطر ونقص في الحاجات وغير ذلك مما جملته 221 تنال الطائر المفارق وكره. ويجوز ايضا ان يكون امر بالشفقه علي الغريب اذ هو بهذا الحال ولو كان ملكا, كما علمت من دود ملك يشرال حين خرج هاربا من بين يدي ابشلوم.

٩ كما ان الدهن والبخور اوكد لفرح القلب من احدهما, كذاك مشوره صاحب احلا من مشوره النفس وحدها.

ט שמן וקטרת ישמח-לב ומתק רעהו מעצת-נפש

شرح ٩ امر ههنا بمشاورة بصير صديق ناصح وقد كنا بيينا ان البصير هو من قام له الدليل بانه بصير بذلك الامر الذي تريد تشاورة فيه, ديانيا كان ام صناعيا ام تجاريا. والصديق هو من قد انكشفت لك حاله بالمفاجاه بغير حد لها. والناصح هو الذي تراه لا يشير حتي يحيط باقطار ما فيه تشاورة, فما حدثته منه اجاد استماعه, وما تركته طالبك بشرح ذلك.

١٠ صاحبك وصاحب ابيك لا تترك, وبيت اخيك لا [222] تدخل في يوم نكبتك, وجارك القريب انفع من اخوك البعيد.

י רעד ורעה (ורע) אביך אל-תעזב-- ובית אחיך אל-תבוא ביום איך טוב שכן קרוב מאח רחוק

شرح ١٠ هذا الشرح ثلثه ابواب, الاول رעד ورעה ابيך ال-تلعزب, يقول ليس من الحظ لك ان تترك صاحبك, لان تركك له لا يخلو من ان يكون علي احد ثلثه ابواب, اما لاحسان حدث منه فقطعه حينئذ جور, او لسيه حدثت فينبغي ان تصفحها اذ هو صديقك, او لا لشي حدث, فمن فعل لا لعله كانت ولا تكون باعث. وقد يقوم صديق ابيك مقام صديقك اذا غاب صديقك. والثاني وبيت اخيك ال تبا بيوم ايدك, احرز الا تظهر اخاك خاصه علي نكبتك, ولذلك تفسيران, احدهما يخص اخاك خاصه كانه لم يرد ان تغم اخاك بوقوفه علي نكبتك, والاخر يبالغ في الامر, يقول حتي اخوك وان كان ابن امك وابيک فلا 222 تظهره علي نكبتك, بل كتمانك لامورك اصلح لك. والثالث טוב שכן קרוב מאח רחוק, وله معان, منها ان جارك الحاضر انفع لك من اخيك الغائب فلا تفاسدن هذا لهذا. ومنها ان جارك المايل اليك انفع لك من اخيك المنحرف عنك, فيكون رחוק وקרוב ههنا بالاعتقاد, كما كان في الاول بالشخص. ومنها ان جارك القريب الي الله ببره اصلح من اخيك البعيد من ربه بمعصيته, فكون קרוב ורחוק في هذا التخریج الثالث في الدين.

١١ تحكم يا بني وفرح قلبي, حتي ارد علي معيري قولاً.

יא חכם בני ושמח לבי ואשיבה חרפי דבר

شرح ١١ قد كان رغب تلميذه اوولا في التعلم ليسره, اذ سروره احد الحقوق الواجبه علي التلميذ. وزاده ههنا ترغيبا اخر فقال وحتى من غيرني بخلال من خللك رددت عليه جوابا وكسرت ما به يطعن عليك.

١٢ تري الناهض اذا راي الشر انحبب عنه, والجهال يمرون به فينكبون.

יב ערום ראה רעה נסתר פתאים עברו נענשו

١٣ حتي يقال فيه كذ ثوبه لما ضمن اجنبيا, وعن الغريب رهنه.

יג קח-בגדו כי-ערב זר ובעד נכריה חבלהו

١٤ فكم من داعي لصاحبه بصوت عال في دلجه من الغداه, وهي محسوبه عنده فريه.

יד מברך רעהו בקול גדול--בבקר השכים קללה תחשב לו

شرح ١٢-١٤ قوله هذا كالتهايه في توقي الحكم, اي انه من شده حذره لا يدخل في ما لا يعنيه, حتي الضمان الذي انما عاقبته ان [يوخذ ثوبه فكيف في ما عاقبته ان] توخذ روحه, فكيف في ما عاقبته ان يخلد في النار. ولما ذكر الضمان قال, وعلي مثل هذه الحال كم من מברך רעהו וכו', يعني المضمون انه يدعو للضامن قاضيا لذمامه, ولو كان افتري عليه ولم يضمه كان عنده اسهل او مثلا بمثل, فكيف ان هو قدم نفسه للخطر دونه. 223

١٥ الوكف المتتابع [223] في يوم زمهرير, والمرأه المصاخبه تساويا.

טו דלף טורד ביום סגריר ואשת מדונים (מדינים) נשתה

١٦ من دخرها فقد دخر الريح, وجهد يمينه يلقا.

טז צפניה צפן-רוח ושמן ימינו יקרא

شرح ١٥-١٦ شبهها بالوكف لانه ياتي من الما الغزير, فشبهها كالوكف المتتابع منه لكثرة كلامها, ثم شبهها بالريح التي لا يطيق احد ان يضبطها. قال فمن ظن انه يطيق ان يعن او يقصر صخب الامراه الشريره فقد ظن البعيد بل المحال. ويمينه الذي يتوهم انه يقودها بها ويعنها كما يعن الدابه انما تلقا جهدا وتعبا.

١٧ كما ان الحديد بالحديد ينحد, كذلك المر ينحد بحضره صاحبه.

יז ברזל בברזל יחד ואיש יחד פני-רעהו

شرح ١٧ ظاهر ذلك المباره الموجوده بين الناس في الابنيه والغروس والالات وما اشبه ذلك. هذا علي سبيل الوجدان. وخاصه المثل في الجدل, ان التقا عالمين في المصاف من مجالس النظر المحض يشحد كل واحد منهما فكر الاخر شحذا بيئا, ويحضر له من خاطره ابوابا لم تكون عنده قبل ذلك, ويستفيق الي الرد علي مطاعن كان لا يعلمها انها عليه, وما شاكل ذلك. وانما قلت النظر المحض لان كثيرا من اهل زماننا هذا ليس يتكلمون ليعلمو, وانما يتكلمون ليغلبو, فليس المجلس محض للنظر.

١٨ كما ان من حفظ التينه ياكل ثمرها, كذاك [224] من حفظ مولاه يكرم.

יח נצר תאנה יאכל פריה ושמר אדניו יכבד

شرح ١٨ اما الشجره المثمره علي انها كثيره وكل من حفظ واحده منها انتفع بثمرها, فانه قصد التينه لخاصيه فيها, انها لا تلتقط دفعه واحده بل في كل يوم قليل وفي وقت من اليوم خاصه, فان اجاز ذلك بوقوع الشمس عليها او بغيره فسدت. كذاك من يحفظ صاحبه ويرعا حقه يجب ان يلزمه في 224 كل وقت, هذا القول [في الناس], فكيف ان كان صاحب هو رب العالمين كما حفظو بني صدوق وقال فيهم והכהנים הלויים בני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישר ישראל.

١٩ كالما الموجه للوجه, كذاك قلب الناس للناس.

יט כמים הפנים לפנים-- כן לב-האדם לאדם

شرح ١٩ لما كان الما من بين الاربعه عناصر هو الذي يحتمل ان تميله كيف شئت, اذ كان التراب ثقيلًا, والريح والنار لا تملكها, شبه الحكيم تميل القلوب به. فان قلت كذاك قلوب الناس بعضهم لبعض ان شاو ميلوها وان شاو احادوها, كان القول خاصا. وان قلت كذاك قلوب الناس كل واحد لنفسه كيف شا ميله, في طاعه الله او صناعه او تجاره او عشره قوم, كان ذلك عاما, وهو الاحق ان يكون, الا انه علي الوجهين جميعا ينفي ما يتوهمه الناس انهم مجبورون.

ك وكما ان الثري ودار الاباده لا تشبع مثلا, كذاك عينا الناس لا تشبع نيلا.

כ שאול ואבדה לא תשבענה ועיני האדם לא תשבענה

شرح ٢٠ نهى بذلك القول عن اتباع التمني, فانه لا تدرك غايته, اذ كان الانسان ما وصل منه الي حال الا وتمنا فيها حال اخري. وقد علمت ان قين كان موهلا لنصف الارض فلم يقنعه, فقتل הכל ليحوز الكل, او لما اشبه ذلك.

٢١ وكما ان المسبك للفضه والكور للذهب, كذاك [225] ينبغي ان يكون المر علي قدر مديحه.

כא מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו

شرح ٢١ زاد في الحث علي طلب العلم بباب اخر وقال, ومن ذاع له اسم فيما بين قومه بانه قد بلغ في العلم الي حال, وانما هو علي الحقيقه علي بعضها, فينبغي ان يعنا بنفسه حتي يصير بحيث يصفونه, وحتى اذا امتحن خرج علي عيار ما وهل له, كالذهب في الكور والفضه في المسبك. ومثل ذلك بشيين 225 احدهما اعز من الاخر حسب تفاضل العلوم في اجناسها وانواعها. وكالقول في العلم كذاك في الصلاح والبر, وكذاك في المهاره والحرص في الصنایع, وكل فن من هذه أيضا له منازل.

٢٢ ولو دقت الجاهل مثلا في مدق, او في وسط الباسنه بالهراوه, لا يزول عنه جهله.

כב אם תכתוש-את-האויל במכתש בתוך הריפות-- בעלי לא-תסור מעליו אולתו

شرح ٢٢ قوله هذا في الجاهل المتناهي, وهو الذي لا يصدق بان في الدنيا علما, كالسوفسطاويه, قال لو ضربته لمضره له او لصالح لم ينفع ذلك شيئا, فالمضره له الضرب الذي شبه بمكتش, والصالح هو ضرب الادب يشبهه בתוך הריפות الذي هو لصالح كما يضرب السمس, ولذلك نهى الخواص ان يناظرو المتجاهلين, وانما يضربون ليتادב غيرهم بهم.

٢٣ ينبغي ان تعلم حال مقدمي غنمك, وترد بالك الي ساير قطوعها.

כג ידע תדע פני צאנך שית לבך לעדרים

٢٤ ان ليس وثاقها الي الدهر, ولا تاجها الي جيل بعد جيل.

כד כי לא לעולם חסן ואם-נזר לדור דור (ודור)

٢٥ وانما اذا تجلا الحشيش وظهر الكلا, واجتمعت اعشاب الجبال.

כה גלה חציר ונראה-דשא ונאספו עשבות הרים

٢٦ صار من النعاج لباسك, ومن ثمن [226] لضيعة في مواعزك.

כו כבשים ללבושך ומחיר שדה עתודים

٢٧ ومن كفايه لبنها في طعامك وطعام منزلك وعيش صبيانك.

כז ודי חלב עזים--ללחמך ללחם ביתך וחיים לנערותיך

شرح ٢٣-٢٧ المحيط بجملة هذه المقالة هو انه كما كان قال لرب الذهب والفضة لا تنق بذلك, هو قوله ٢٤ تينغه להעשיר, كذا قال ههنا לרב الماشيه, لا 226 تنق במאשיתك لانه انما قوامها بالكلا والنبات من الارض, والكلا نفسه فلو كان دائما لها لكانت التفاسيد اليها كما هي الي ساير الحيوان, فكيف وهو ربما لم ينبت, فالاحري ان تتكل علي معلول بمعلول. وجعلها قسمين, مختاروها قال فيهم פני צאנך وهي وجوها, كما قال عن יעקב ויתן פני הצאן אל עקד, والباقي قال فيهم לעדרים, وعطف علي المذكورين اخيرا بقول חסן, وعلي الموصوفين او لا بقول נזר, اذ هم كالتاج لساير الغنم. ووصف ماكلها بثلاثة اشيا, حصير ودشا وعشب, اسما الحب والورق والحشيش. ويغتذا منها ثلاثة اشيا, ما يكتسي به لقوله للבושך, وما يتادم به قال فيه ללחמך, وما يباع ويتعيش منه اي بثمانه قال فيه וחיים לנערותיך. وقصد بقوله هذا ان التكلان التام انما هو علي الخالق عز وجل, اذ هذه كلها معلوله به, الحيوان بالنبات, والنبات بالمطر, والمطر بمشيهه الباري, وقال اقصد الاصل القايم بهذه كلها كما قال משה في التوراه في قصه כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים, القصه الي اخرها.

28

א יهرب الطالحين ولا كالب لهم, والصالحين كالضراغمة يطمانون.

א נסו ואין-רדף רשע וצדיקים ככפיר יבטח

شرح א قوله رسله يريد رשעים, علي ما يجوز من تفريد الجمع. هذا الهرب في الدنيا علي سبيل الايه كمحنه פלשתים מרתין בימי שאול, ומחנה ארם בימי אחאב ובימי יהורם. وفي الاخره فهو هرب الي مكان العقاب الاليم الدائم.

ב בזنب اهل البلد يكثرון رويساها, [227] وبرייס واحد فاهم عالم بذاك تطول مدتها.

ב בפשע ארץ רבים שריה ובאדם מבין ידע כן יאריך

شرح ב هذا من المعقول, ان 227 التدبير التام انما هو لواحد, والجماعه لاختلفهم لا يتم تدبير, وقد علمت ان סרכיא وهم אثنين ואחשדרפניא והם מאה ועשרים الذي كانوا مع דריוש لم يكون יثبت لهم ראי ולא امر, ובדניאל وحده كان יثبت كما قال באדין דניאל דנא הוה מתנצח. وقوله בפשע ארץ ليس هو عقوبه من الله لهم, بل انما وصف احد معاصيهم, كما ان [מן] المعاصي كثره המבודות وكثره ההיכל כזאכ קתר הרוסא, ולא تشابه قصه שרי אלפים ושרי מאות لهذا המثل, לנציאדם כלם אלי משה רבנו ע"ס. وكذلك علي طول الزمان وان كثر الرويسا فلا بد من ان ينقادو כלם الي واحد.

ג رجل فقير يغشم الضعفا, يكبه المطر فلا يبقا له طعام.

ג גבר-רש ועשק דלים-- מטר סחף ואין לחם

شرح ג قطع عذر من يعتذر بان الذي حمله علي الظلم فقره وقله جدته, بل تواعده بان القليل الذي له من الطعام تمحقه אה مغرقه כالمطر. وان يعتذر بان من هو اعلي يد منه كما ظلمه كذلك يظلم هو ايضا من هو دونه, بل تواعده بان אה سماويه כالمطر الذي هو اعلي من الكل تقني שיה היסיר. وتشبه الافات بالمطر نظير قوله היה גשם שוטף ואחנה אבני אלגביש תפלנה.

ד وان مادحي الظالم تاريخي الشريعة, فينبغي لحفاظيها ان يتحرشو بهم.

ד עזבי תורה יהללו רשע ושמרי תורה יתגרו בהם

شرح ד معني ان يتحرשו بهم, يعني لا يهولهم מדיח غيرهم له, ולא يقولו غيرنا תצרב אליה ونحن נעאדיה.

ה اهل الشر لا يفهمون [228] الحكم, وطالبي الله يفهمون الكل.

ה אנשי-רע לא-יבינו משפט ומבקשי יהוה יבינו כל

شرح ٥ اما لانهم لا يتعلموه قصدا حتي لا يققون علي ما يجب, او تعلموه الا انهم لا يجيدون 228 الاستماع من الخصوم للا يفهمون الحق علي من هو, او يستمعون ويعرفون الحق ويتغافلون كانهم لم يفهمون. والصالحين بعكس ذلك كله, يتعلمون ويستمعون ويجيدون الفكر ويفهمون.

٦ والفقيه السالك بصحته, خير من عسر الطريق وهو موسر.

١ טוב-רש הולך בתמו-- מעקש דרכים והוא עשיר

شرح ٦ يمكن ان يكون معناه في דרכים طريق واحد, الا انه نسبه بالمثني اذ كانتا الرجلين جميعا تسلكاه. ويمكن بعد ذلك ان يكون اراد من امور الدنيا الشرا والبيع والاخذ والعطا, ومن امور الاخره الامر والنهي.

٧ الابن الفاهم يحفظ التوريه, ومن صاحب المسرفين يخزي اباه.

٢ נוצר תורה בן מבין ורעה זוללים יכולים אביו

شرح ٧ جعل النظيرين لا يتشابهان ليجب عكسين اخرين لقصته, فيكون نוצר תורה יהדר אביו اذ هو عكس יכולים אביו, ورעה זוללים بن كسيل لانه عكس بن مبین. وعلي هذا تعبر كل نظيران لا يتشابهان.

٨ من كثر ماله من عينه او ربا, فيجب ان يجمعه لرافه الضعفا.

ח מרבה הונו בנשך ובתרבית (ותרבית)-- לחונן דלים יקבצנו

شرح ٨ هذا باب من الفقه, قال من جمع مال من غير حله مثل العيينه التي هي درهم بدرهم ودانق, او من ربا الذي هو المقابله في الثمار, فيجب عليه اذا هو تاب ولم يعرف له صاحب يرده عليه ان يخرج في مصالح الضعفي. وحملت الاثار ان يصرفه في مساقى ما واصلاح الطرق, كما قالوا ז"ל שאין מכירן יעשה בהן צורכי צבור.

٩ مزיל اذنه من استماع التوريه, صلوته ايضا مكروهه. [229]

ט מסיר אזנו משמע תורה-- גם תפלתו תועבה

شرح ٩ يقول لا تسال من دعايه التي يتنفل بها انها غير مستجابه, الا حتي صلوته ايضا التي هي الفريضة تكون غير مقبوله. وهذا من اقل ما يوجب العقل, عبد لا يسمع من مولا كيف يسمع مولا منه. 229

١٠ مضل المستقيمين في طريق سو, في هوتته هو يقع, والاصحا ينالون خيرا.

י משגה ישרים בדרך רע-- בשחותו הוא-פול ותמימים ינחלו-טוב

شرح ١٠ ظاهر هذا الاصلال في امور الدنيا, كمن يشير علي اخيه المومن بما يعود عليه بفساد, سوي في ذلك عادت تلك المشوره علي المشير بصلاح ام لا. وباطنه في من يفتي في الدين بغير ما يغيب, سوي في ذلك كان له سبب في دواعي الدنيا يحمله علي ذلك ام لا. فان كليهما يقعان في تلك الهوته التي بها اضلوا, او في

شي من جنسها انه مهلك في دار الدنيا, او في عقوبتها في الاخره. ومن يصحح مشورته الدينيه والدنيايه ينال خيرا عند الله وعند الناس. صار معني وتميم في المشوره, وصار ינחל-טוב اما من جنس ما اشاروا به في الدنيا او ثوابه في الاخره.

١١ تري الموسر حكيم عند نفسه, والفقير الفاهم يستبريه.

יא חכם בעיניו איש עשיר ודל מבין יחקרנו

شرح ١١ هذا موجود في الناس, من بلغ فيهم منزله ما يتوهم انه يمكنه ان يبلغ جميع المنازل, فان محنه تتسبب له حتي يقصر ولا يقبلو الناس فتياه. وكذلك من كان بصيرا بعلم من العلوم فتعاطا غيره فان كل ما كان سواه يقول هذا خطأ, بل قد يجد من هو اقل منه في ما فضل هو به, فيستبريه في ذلك الفن الذي تعاطاه وهو به قليل البصر لكثره معرفه المستبري به, فلا يفي, فيخلجه. بل الواجب ان ينتحل ما قد فضل به, ويدع انتحال غير ما هو فيه.

١٢ بسرور الصالحين يكثر الافتخار, وبقيام الظالمين يطلب الناس فلا [230] يوجدون.

יב בעלץ צדיקים רבה תפארת ובקום רשעים יחפש אדם

شرح ١٢ هذا القول علي الوجدان, ان الصالحين اذا كانت لهم دوله تجد الناس يفتخرون باموالهم ويتباهون بها 230 لا مانهم منهم علي انفسهم ومالهم. واذا صارت الدوله للظالمين انطمر الناس واظهرو الفقر خوفا علي انفسهم وعلي اموالهم. وعلي الامرين جميعا يقول كما يجب ان يتباها الناس في دوله الصالحين كذلك ينبغي ان ينسترون علي عهد الظالمين للا يستضهدوهم.

١٣ مغطي ذنوبه لا ينجح, والمقر بها والتارك لها يرحم.

יג מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועוזב ירחם

شرح ١٣ هذا عند الله وعند الناس. والتغطي في الجميع هو بالقول, يعني به الجحود. فاما عند الناس من الاقرار فكما اقر ابيملك ואחזת ופיכל ליצחק, واخوه יוסף له, וזקני גלעד ליפתח, والפחו لهم. وعند الله فكما اقر دוד ורחבעم ומנשה وصفح لهم. واما لاكن ושاول الذين اقر فلم يصفح لهم في الدنيا, بل غفر لهما ايضا في الاخره. وانما الزما عقوبه في دار الدنيا فقط لموضع حتم تقدم من الله. واما الجاحد فمطالب في الدنيا وفي الاخره كقوله הנני נשפט אותך על אמריך לא חטאת.

١٤ طوبا انسان يفرع دايما, ومصعب قلبه يقع في الشر.

יד אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה

شرح ١٤ في امور الدنيا كما توفي يعقب ودارا لالو فتخلص. وكما صعب قلبه اَمَازِيه מלך יהודה فحاربه יואש וوقع. وفي امور الاخره كما פזעו אנשי ניונה ותאכו فتخلصו, وكما لم يفرع يهويقيم مما وعظ به فهلك. حتي الصغاري في امور الدنيا يجب ان تحذر, مثل قمصا وبر قمصا الذين بسببهما خرب البيت الثاني.

١٥ وكاسد ينهم ودب يتلظا, كذاك سلطان ظالم علي [231] شعب ضعيف.

טו ארי-נהם ודב שוקק-- מושל רשע על עם-דל

شرح ١٥ الاقرب ان يكون 231 لما شبه الملك بالاسد شبه ايضا وزيره بالدب. وتكون الفايده من هذا المثل ان يستدفع ايقاع العرض من عند الله حتي لا يملكو الجايرين بسببه, وذلك بامتثال طاعه الله. وبعد التمليك بالانتقال عن جواره, فان لم يمكن الانتقال عنه فبالمداراه له, كما انتقل ٦٠٤ عن שאול الي اكيש ודארא اكيש.

١٦ ومدبر كثير المغاشم فهو ناقص الفهم, وشاني الطمع تطول أيامه.

יז אדם עשק בדם-נפש-- עד-בור ינוס אל-יתמכו-בו

شرح ١٦ القستان جميعا يوجبان بحكم الله, ان يسمي الغاشم ناقص الفهم, وان يطيل ايام العدل في نعيم الجنه. وينبغي ان يكون في حكم الناس ان يزري الملك وينقص بمن كان من خلفاه ظالما, وان يقوي ايدي المنصفين منهم. وقد يتفقان في دار الدنيا من عند الله علي جهه الايه ان يزيل عقول الغاشمين باقات, ويطيل اعمار ذوي الحق. وقد صح لك انه ازال فهم שאול لتعديه, وزاد في عمر חזקיהו.

١٧ تري انسان مغشوم بدم, يهرب الي الحبس ولا يدعمه احد.

יז אדם עשק בדם-נפש-- עד-בור ינוס אל-יתמכו-בו

شرح ١٧ هذا من الحكيم انكار ما وجد الجايرين عليه, من انهم اذا قصدوا ان يغشمو انسان بمطالبه دم, اما ان يريدو قتله هو, فيقذفوه ببعض الجنايات الكبار, او يدعون عليه القتل, فيحبسونه ويعذبونه وليس له من داعم ولا سند. وهذه الايه تنتظم مع التي قبلها من ורב מעשקות, ومع التي بعدها هولاك تميم יואש, وامر الحكيم ان يغاث ويؤخذ بيده.

١٨ ويغب لمن سلك في صحه ان يغاث, وعلي من عسرتا عليه طريقان ان يقع في [232] احدهما.

יח הולך תמים יושע ונעקש דרכים יפול באחת

شرح ١٨ اما مغوئه العفيف 232 التي امر بها ان كان السلامه ناحيته ربما تهيت عليه الامور الحاده, فهو ان يؤخذ بيده, اما بنصره ظاهره للحق, او بتلقيه حجه يتخلص بها, او بمداراه عنه بمال, او بحيله, او بما اشبه ذلك. وسريه ונעקש דרכים, هو ما يقوله ذوي الاداب من وقع في ما بين شيين فليختار اخفهما. وذلك انه ليس من حادثه تحدث فيوجد لها وجه من التدبير تكون جميع حواشيه صالحه لا يشوبها غم بته, بل لا بد من غم ما يكون في جهه منه, الا انه يكون بالاكثر والاكل. ولذلك راو العلماء والبصرا ان يختاروا ما ليس فيه ضرر

كثير للآيودع الأمر مرسلًا، فيختار غير البصير ما فيه الضرر العظيم، فلذلك قال שלמה יפל באחת, وعلي أنه لم يشرح ايتهما هي, فلا شك في أنه وثق أن العلماء بل التلاميذ لا يسون به الظن فيتوهمون أنه أمر باختيار أشدهما. ولسعه هذا الباب امتثل من كل فن واحدًا, في المكاسب كما قد تستعمل الخساره في التجاره ليستدفع أكثر منها, وفي المناظره يصبر علي كل كلمه استمعت للآيسمع اغلظ منها, وفي التدبير كما اختار ٦٦ الهرب من بين ידי אבשלום للآ تخرب ירושלם, وفي أمور الدين كما اختار אברהם ויצחק ויהונתן تغيير القول علي سبب قتل النفوس, وفي الدين كل سفق أسورا لحومرًا, يوثر رجا الآخره بأذهال نعيم الدنيا.

١٩ من فلاح أرضه شبع طعامًا, ومن كلب الفراغ استكثر من [233] الفقر.

ט עבד אדמתו ישבע-לחם ומרדף ריקים ישבע-ריש

شرح ١٩ هذا أيضًا من النظيرين الغير متساويين, طوا في درجهما العكسين أن يكون عوبد ארץ מלחה לא ישבע 233 לחם اذ هو عكس عوبد אדמתו ישבע לחם. وأن يكون מרדף שועים ישבע הון لأنه عكس ומרדף רקים ישבע ריש. والأربع القضايا جميعًا في أمور الدنيا في من يترك حرفته ومعيشته ويقبل علي ما لا يعنيه ولا يجري عليه منه نفعًا. وفي أمور الآخرة من يترك عباده الله ويقبل علي الاوثان, أو يدع التوحيد ويميل الي الاثنين أو اختر من ذلك, أو يدع استماع الغيب من الانبياء ويصير الي المنجمين والזاجرين والمتفولين والحرارين, أو يدع ما نقله الأبا ويتبع اصحاب الآرا والمخالفين.

٢٠ ذو الأمانه كثير البركات, واللاح في اليسار لا يبرو.

כ איש אמונות רב-ברכות ואין להעשיר לא ינקה

شرح ٢٠ يقول لا يظن الأمين أن أمانته تحرمه مالا كثيرا من أن يكتسبه, بل هي التي تكثر ماله, اذ الله المبارك. ولا يظن اخذ الحرام أنه يغنيه, بل يفقره, اذ الله هو الماحق. وهذا من الحكيم حكاية ما في قدره الله أن يفعله, كقوله في المحق פנה אל הרבה והנה מעט, وفي البركه كما فعل ללצרפית في الدقيق والدهن ولزوجه النبي في الشيرج.

٢١ لا خير في محاباه الوجوه, ولا أن يكفر المر علي كسره من خبز.

כא הכר-פנים לא-טוב ועל-פת-לחם יפשע-גבר

شرح ٢١ قوله الأول לא טוב ينوب عن القسم الثاني ועל פת לחם. جعل الأصل الأعظم المحاباه فانكره بقوله לא טוב, ثم ضم اليه جميع الميل الذي يميل الناس بعضهم بعضًا لحال الموائله والمشاربه فقال לא טוב أيضًا أن يكون על פת לחם יפשע גבר, حكاة باحقر الجزا.

٢٢ يبادر الي المال الرجل الشحيح [234], ولا يعلم من أين ياتيهِ النقص.

כב נבהל להון--איש רע עין ולא-ידע כי-חסר יבאנו

شرح ٢٢ فروع هذا القول²³⁴ كثيره من امور الدنيا والاخره, السرقة والخيانة والكسر علي السلطان واللقط الحرام, واخذ المستغني الزكوة والصدقات, واخذ المحتاج لها من الكفار, والغبن والربا والرشا, وقلة انصاف المساكين في العشور والزكوات, وما يقع في الضياع والاقرحه, ونقص كل واحد من هذه علي قدره وحسب حكمه.

٢٣ من وعظ انسان لطاعتي وجد حظا عنده, اكثر من الملين له لسانه.

כג מוכיח אדם אחרי חן ימצא-- ממחליק לשון

شرح ٢٣ عبرت لفظه احري في هذا الموضع طاعه, مثل قوله في יהושעلا وكلب كي ملאו احري ה'. يقول الله تبارك وتعالی لعل ان يظن الناس ان المسهل لصاحبه في دينه والمحسن له قبيح يكون عنده محظوظا خلاف ما يعظه ويستثيه, وليس الامر كذلك, بل الصادق الواعظ هو المحظوظ عند العاقل من الناس بالواجب, كقول חזקיה לישעיה טוב דבר ה' אשר דברת, وكقول بعض الصالحين لملك سألته كيف علمه فيه, فقال تجمع الاموال من غير حلها وتصرفها في غير وجهها, فقدر من حضر انه يبطش به, فوثب الملك وعانقه وقبله وقال פדית من لم تاخذه في الله لومه لايم. ومن جهل ذلك فقد يحدث الله ايه لواعظه حتي يجعل له بها هواده, كقوله גם האיש משה גדול מאד.

٢٤ من غصب اياه وامه ويقول لا ذنب لي, فهو صاحب للرجل المفسد. [235]

כד גוזל אביו ואמו--ואמר אין-פשע חבר הוא לאיש משחית

شرح ٢٤ نهى بقوله هذا عن خيانه القرابه مثل الوالدين وغيرهما, وعلي انهم يتغافلون لخاينهم ذلك, وكذلك من يكون صاحبه عازما ان يرده عليه بعد وقت, فهو في ديوان الظالمين ليس²³⁵ يخرج.

٢٥ الواسع البطن يحرض الصخب, والمتوكل علي الله يدسم.

כה רחב-בפש יגרה מדון ובטח על-יהוה ידשן

شرح ٢٥ هذا الصخب ليس هو مع الناس بل مع الله, قال الحكيم من كان واسع النفس يعني رغوبا فهو ابدا يصاخب ربه, كل ما اناله شي طلب ما فوقه, علي ما كان قدم وعيني هادم لا تشبعنه, وكقول המן וכל זה איננו שווה לי. ولكن وبטח על ה' ידשן مثل יעקב الذي قال ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש.

٢٦ الواثق برأيه هو جاهل, والسالك بحكمه هو ينفلت.

כו בוטח בלבו הוא כסיל והולך בחכמה הוא ימלט

شرح ٢٦ هذا ايضا من النظيرين الغير متساويين, ويوجبان عكسهما, بوטח בלבו لا ימלט והולך בחכמה הוא חכם, والثقة بالارا المذمومه في امور الدين والدنيا, وكذلك المسير في الحكمه الديانيه والدنيايه جميعا.

٢٧ من يعطي الفقير لا ينقصه ذاك, ومن يغبي عيناه كثير المحق

כז נותן לרש אין מחסור ומעלים עיניו רב-מארות

شرح ٢٧ علي سبيل الايه يكونان جميعا , كما قال ملاكي بماره اتم ناريم واتي اتم قوبعيم. وفي باخسي الصدقات قال הביאו את כל המעשר את בית האוצר וכו', ובריקותי לכם ברכה עד בלי די في المزكبين.

٢٨ بقيام الظالمين ينحجب الناس, وبإبادتهم يكثر الصالحين.

כח בקום רשעים יסתר אדם ובאבדם ירבו צדיקים

شرح ٢٨ يستقيم ان يكون هذا ترغيبا للملك في ان يقلد اعماله من معونه واستخراج وقضا للصالحين من الناس, اذ بهم يصلح البلد, ولا للظالمين اذ بهم يستتر الناس خوفا.

29

١ المصعب رقبته من التوبيخ, [236] ينكسر بغته ولا شفا له.

א איש תוכחות מקשה-ערך-- פתע ישבר ואין מרפא

شرح ١ ان كانت صعوبه الرقبه في شي من امور الدنيا فلا يقبل من مودبه او من طبيبه او من استاذه او سلطانه كان الكسر من ذلك النوع. وان كانت في شي من أمور 236 الديانه فلم يقبل من ربه او من نبيه ان من الناقلين اليه فان الكسر بافه من عند الله في دار العاجل وفي العقاب الاجل.

٢ بشرف الصالحين يجب ان يفرح القوم, ويتسلط الظالمين ينبغي ان يتنهدون.

ב ברבות צדיקים ישמח העם ובמשל רשע יאנח עם

شرح ٢ لكي تتشابه القصتين صرفت برבות من لغه الترغوم ففسرتها شرفا. قال وان لم تكون لهم حيله ولا بد من السلطان الظالم, فليغتمو ويتنهدو, فان لهم اجر علي توجعهم كقوله للملاك بحضره يחזקאל והוית תו על מצחות האמשים והנאנחים והנאנקים.

٣ وامر محب الحكمة يفرح اباه, ومصاحب الوزاني يضيع ماله.

ג איש-אהב חכמה ישמח אביו ורעה זונות יאבד-הון

شرح ٣ ليس في هذا فقط مما يمدح به الابن الحكيم, ولا ذلك فقط مما يذم به الابن الفاسق, ولكن هذا بعض وهذا بعض.

٤ الملك بالقضا يثبت البلد, وذو الرفايح يهدمها

ד מלך--במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה

شرح ٤ يريد بالرفايح الانزال والوظائف يطرحها علي البلد حتي يخربه, وذاك بان يقل اهله بالانتقال عنه, او يقل مالهم بنقله منه. واذا ساسهم بقسط وقضا ثبتوا فيه بثبات المال.

ה אמר מלין الخشن لصاحبه, فهو باسط الشراك علي قدميه. [237]

ה גבר מחליק על-רעהו רשת פורש על-פעמיו

شرح ه التليين تليينان, والشراك في الجميع مبسوط للخادع والمخدوع جميعا لاحتمال عطفه فعميو عليهما. فتليين العسر من امر الدنيا هو من يشير بالهجوم علي الاهوال والاقدام علي الاخطار, فهو صلاح له للمشار عليه وعقوبه للمشير. وتليين 237 العسر من امر الاخره هو من يفتي بتحليل الحرام وتبذيل القدس وتطهير النجس, فهي شبكه للمفتا بدخوله في ما نهاه ربه, وللمفتي اذ يعاقبه الله علي ذلك, اما لازاله الحق تعمدا او لتعريضه الي ما لا علم له به.

٦ وبذنب المر يناله شر وهق, والصالح يرزن ويفرح.

ו בפשע איש רע מוקש וצדיק ירון ושמח

شرح ٦ في الدارين جميعا, ايه في الدنيا وحاصله في الاخره.

٧ يعلم الصالح حكم الضعفا, والظالم لا يفهم المعرفه.

ז ידע צדיק דין דלים רשע לא-יבין דעת

شرح ٧ علي ما فسرت في الجماعه المتقدمين אנשי רע, ומבקשי ה', כذاك اعاد ههنا في افراد ידע צדיק, רשע לא יבין, فاما ان لا يتبين الحكم بته او يتبينه ويحيد عنه. والصالح بخلاف ذلك يقصد التفهم ويعمل بما يفهم.

٨ ذوي الدها يخيبون اهل البلد, والحكما يردون الغضب عنه.

ח אנשי לצון יפיחו קריה וחכמים ישיבו אף

شرح ٨ هذا نظير ما كان قال في ما تقدم מגורת רשע היא תבואנו في القسم الاول من الشرح, ותאות צדיקים יתן في الثاني, قال ههنا אנשי לצון יפיחו קריה, ولم يقول לא ישיבו אף, لانهم غير مطموح لهم ان يزيلو افه, وانما هم يخيبون القوم من خير كانوا يرجوه. وقال في نصف الشرح الثاني וחכמים ישיבו אף ولم يقول וחכמים לא יפיחו קריה لانهم غير متخوف منهم ان يضییعو מصلحه. وانما هم يدفعون عن قومهم المضار, كما فعل פינחס ورد الغضب عن القوم لقوله השיב את חמתי, وفعل المر غليم قطع رجاهم.

٩ تري [238] الرجل الحكيم اذا هو حاكم الجاهل, ان حرد او ضحك لم يجد عنه راحه.

ט איש-חכם--נשפט את-איש אויל ורגז ושחק ואין נחת

شرح ٩ هذا في الظاهر اذا هو ناظر الجاهل او لطف به او خاشنه لا ينفع فيه, كما علمت ان בני אפרים لطف بهم גדלו, وان 238 يفتح خاشنهم, ولم ينفع فيهم شيئا. وفي الباطن ان العبد العاصي سوي عليه اسعده ربه او

אשקא לא יומן. לא תרי אן אחר אצפר אללה בה אעדיה אהל דמשק פעבד אצנאמם קקולה ויזבח לאהי דרמשק המכים בו. ואמציה אצפרה אללה באעדיה בני אדם פסגד לאוּתאנחם קקולה ויהי אחרי בא אמציהו

١٠ وتجد ذوي المعاصي يشنون الصحيح, والمستقيمين يطلبونه.

י אנשי דמים ישנאו-תם וישרים יבקשו נפשו

شرح ١٠ بقتت نفس بكشت نفس في هذا الموضع ليس للقتل مثل ويבקشو את נפשי לקחתה, لكنها للصون ليكونو معه ويرافقونه اذ كل شي يحن الي شكله, وقد قال دוד חבר אני לכל אשר יראוך, وقال אליהוא וארח לחברה עם עלי און.

١١ وتعد الجاهل يخرج كل غيظه, والحكيم بالعاقبه يهدي ذلك.

יא כל-רוחו יוציא כסיל וחכם באחור ישבחנה

شرح ١١ علي اني قد قدمت في النص تفسير آخوّر العاقبه, فهو يقع ايضا علي ما تقدم من الزمان كما يقع علي ما ياتي منه كقوله הגידו האותיות לאחור ונדלעה, وما مضي فقد صار خلف الناطقين, فالجاهل اذا هو عاقب لا ينظر في عقابه ما مضي فيعلم كم الجنايه וכמ تستحق من التقويم, ولا الي ما يستأنف مما يتولد من عقوبته تلك, الا يفعل جزافا بجميع حرده. والعامل ينظر في الامرين جميعا وعلي ما تضمنته الاثار ان الحکام لم يكونو يحدو احدا او يقدرו כמ יחتمל.

١٢ واذا كان [239] السلطان يصغي الي القول الباطل, كان جميع كذامه ظالمين.

יב משל מקשיב על-דבר-שקר-- כל-משרתיו רשעים

شرح ١٢ اوجب علي كل 239 ريبس ان يتحري ويتوقي الزلل اكثر من العامه, لانه بفساده تقسد حاشيته, وبفساد حاشيته يفسدون اتباعهم, حتي يعم ذلك جميع الرعيه. وكما كان من حال الملوك العصاه كلهم مثل פרעה וסנחריב وغيرهم لا اطيل الشرح في ذلك. وكذلك بصلاحه تصلح الحاشيه, وبصلاحها ينصلحون اتباعهم حتي تنصلح جميع الرعيه, كما كان من حال ملوك بني اسرائيل الصالحين. وكالقول في الملوك كذلك في كل ريبس לאהל بلده או ביתה או اولاده או תלמידה, יגב אן יסתעظم الزله اليسيره.

١٣ الفقير والمتوسط من الرجال اذا تفاجيا, يجب ان يعلما ان الله المضي اعيانهم.

יג רש ואיש תככים נפגשו-- מאיר עיני שניהם יהיה

شرح ١٣ صرفت תככים מן תוך الذي هو وسط. كان قد تقدم اولا عشير ורש נפגשו, فتقصي في ذلك المعني وقال ليس علي الموسر فقط تجب هذه القضييه بل علي المتوسط الحال ان لا يبخل علي الضعيف او يحسده, وليس للموسر فقط يجب علي الضعيف الا يحسده بل للمتوسط ايضا.

١٤ ملك يحكم للضعفا بالحق, كرسيه يثبت الي الدهر.

יד מלך שופט באמת דלים-- כסאו לעד יכון

شرح ١٣ علي ما كان قدم ايضا في اول الكتاب ان الارض كما ان مستقرها بعدل واعتدال من الحركات وكذلك ساير العناصر, كذلك جميع الاسباب انما تثبت بعدل واعتدال, فالمملكة اجلها. وزاد ههنا כסאו לעד יכון, يشير بذلك الي الخلفا المسميين כסא, اذ يقول לדוד גם בניהם עדי עד ישבו לכסא לך بعد قوله מפריבטנך אשית לכסא לך كان حسنات ابايهم تاييدهم.

١٥ القاضي [240] والعظه يعطيان الحكمه, والغلام المخلا يسي الي والديه.

טו שבט ותוכחת יתן חכמה ונער משלח מביש אמו

شرح ١٥ جعل 240 الادب ههنا ضربين, منه بالضرب اذا كان الولد في حال الطفوليته, ومنه بالكلام اذا هو صار الي حال الشباب. ولعمري ان ههنا ادبا بالقتل, لكنه ليس هو ادبا للمقتول, وانما هو اعتبار للحاضرين كقوله وكل העם ישמעו וייראו. واما الضرب والكلام فهما ادبا للمضروب والمكلم, فان تعري الغلام منهما اسي الي والديه في الدين والدنيا.

١٦ برياسه الظالمين تكثر الذنوب, والصالحين يرون وقوعهم.

טז ברבות רשעים ירבה-פשע וצדיקים במפלתם יראו

شرح ١٦ عباره ברבות ههنا ايضا من لغه الترغوم. افادنا في هذا الشرح ان الصالحين اذا لم يمكنهم ان يغييرو علي ما يفعلونه في ايام دولتهم, فاقل ما يجب عليهم ان يدعو الي ربهم بازالت ايديهم وتغيير دولتهم, كانه اضر في قوله بنفלתם יראו ישוועו לראות במפלתם. ثم عاد الي الترغيب في ادب الولد فقال:

١٧ ادب ولدك يريحك, ويعطي نفسك الملاذ.

יז יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך

شرح ١٧ الراحه في الدنيا من الجنايات والخسارات والمطالبات مثل مطالبه السلاطين, وفي الاخره من مطالبه الله لوالديه علي ما لم يودباه. وبعد استدفاع المضرة يستبدل مكانها نعمه ولده في الدنيا ببر ولده له بالطعام والكسوه والكرامه والخدمه, وفي الاخره بثواب الله العظيم الواسع له علي حسن عنايته بولده.

١٨ من غير وحي ينهتك القوم, وحافظ الشريعة طوباه. [241]

יח באין חזון יפרע עם ושמר תורה אשרהו

شرح ١٨ عرفنا الحكيم ان ليس كل المصالح مغروسه في عقول الناس, فلذلك يحتاجون الي معلمين ومبصرين يفهمونهم عن ربهم الشرايع السمعيه, وليس كما يقول بعض التاركين انه لا حاجه للخالق الي رسول وهم البراهمه ومن قال بقولهم. تم 241 قال فاذا كان هذا الامر لا بد منه, فطوبا من يحفظ الشرايع التي اوحى بها الي الانبيا مثل السبت والعيد والصوم والطهاره والمواريث.

١٩ بالكلام فقط لا يتأدب العبد, او يفهم من غير منطق.

יט בדברים לא-יוסר עבד כי-יבין ואין מענה

شرح ١٩ هذا عكس الكلام الاول, قال وكما ان العباد لا بد لهم مع ما في عقولهم من رسول يوقفهم علي السمعيات كذا لا بد لهم مع السمعيات ايضا من شرايع يكون استحسانها واستقباحها مغروسا في عقولهم, لانهم لا يتأدبون بالكلام فقط, وكيف يفهمون من غير منطق وتمييز وعقل. فقد وجب ان تتقدم الشرايع الخبرية شرايع منطقيه, الحق والعدل والانصاف واحبب لغيرك كنفسك, كالمثل الذي يقال מאי דסני כך בחברך לא תעביד, ما استقبلته لنفسك لا تفعله لغيرك. وهو ان ترجع الي الكلام الاول لينتسق القول, فاذا اجتمعا القسمان كملت الطاعة.

٢٠ واذا رايت رجل لاح في اموره, فاعلم [242] ان للجاهل رجا اكثر منه.

כ חזית--איש אץ בדבריו תקוה לכסיל ממנו

شرح ٢٠ القولان مجموعان مخصوصان, قوله אץ בדבריו ليس في الامور المستحسنه, بل في الامور المنكره. وقوله תקוה לכסיל ממנו ليس هو كل جاهل, بل الجاهل البسيط الذي يعلم بانه يجهل ذلك الشيء, فهو يرجا له ان يكون اذا كشف له ما فيه رجع عنه. واما من قد كشف له او قد تبين له خطأ ما هو عليه وهوذا يلح فيه, فبعيد ان يرجا 242 له الاقلاع عنه, وليس ينقطع الرجا منه, ولكن الاول ارجا.

٢١ من يدلل عبده من صبايه, يصير في العاقبه متسيطر عليه.

כא מפנק מנער עבדו ואחריתו יהיה מנון

شرح ٢١ علي الظاهر حذر من ان تجعل لولدك, فكيف لحاشيتك, فكيف لعبدك, دلالة عليك, فانه يتدرج من شي الي شي حتي يصير الي ما لا تحتمله. وباطنه لا تملك الشهوات نفسك فانك تصير عبدا لها لا تستطيع خلافتها الي ان تخرجك من حدود الدين والمروءه جميعا, ولكن اقتصر في الامر قبل التوكل فيه.

٢٢ ذو الغضب يحرش الخصومه, وذو الحميه كثير الذنوب.

כב איש-אף יגרה מדון ובעל חמה רב-פשע

شرح ٢٢ مقرون بالحده ابدا الخطا علي الناس بالاسماع والقذف والخصومه كقوله ويחר אף יעקב ברחל, ويחר אף יעקב וירב, ويחר אף שאול ביהונתן, ويחר אף ماد بيهوده, ويחר להם מאד, ويחר אף אליהוא. ومن الحاكم فيه الحد لحال כי יהיה ריב בין אנשים. والغرم لحال וכי יריבון אנשים. والقتل لحال כי ינצו אנשים. ومن عند الله اما ان يحلف فياثم, او يدع شي من دينه, واعتياد قله الحد يزيل هذه الافات جميعا.

٢٣ اقتدار الادمي [243] مما يضع به, والتواضع مما يدعم الكرامه.

כג גאות אדם תשפילנו ושפל-רוח יתמד כבוד

شرح ٢٣ كما ان ههنا اشيا كثيره تضع الانسان الصلف احدها, كذلك ههنا اشيا كثيره توجب له الكرامه الخشوع احدها. وقد علمت ان קרח ודתן ואבירם طلبו الكهونه فهبط بهم, ואלדד ומידד لم يطلبوا الوحي²⁴³ فشفرو به واكرموا.

٢٤ مقاسم الشارق باغض نفسه, وكذلك من يسمع الحرج ولا يخبر.

כד חולק עם-גנב שונא נפשו אלה ישמע ולא יגיד

شرح ٢٤ شركه السارق تكون علي ضروب, اما ان يشير عليه به او يحسنه له قبل الفعل, او يراه فلا يشهد عليه به, او يحضر بين يديه فلا يحكم عليه بالحق. وعلي ان هاو لا كلهم لم ياخذوا شيئا مما اخذ السارق, فانهم يشاركونه لما عاونوه او نافقوه. وكذلك الشاهد علي قرضه او وديعه ويحرج عليها ولم يوديها فهو شريك الجاحد او الخاين, علي ما قالت التوريه אם לא יגיד ונשא עונו.

٢٥ رب ما كان قلق الانسان له وهق, والواثق بالله يحجب.

כה חרדת אדם יתן מוקש ובוטח ביהוה ישגב

شرح ٢٥ يقول لا تنهض الي كل ما رايت نفسك تقلق اليه, فانه رب ما لم تكون فيه الخيره, بل اعرضه علي ما امرك به ربك او نهاك, فان وجدت له مفتاحا في ذلك فامتثله, والا اخلص نيتك الي ربك وافعله, فتكون علي الحالين جميعا قد وثقت به.

٢٦ كثيرين يطلبون وجه السلطان, ومن عند الله حكم كل رجل منهم.

כו רבים מבקשים פני-מושל ומיהוה משפט-איש

شرح ٢٦ يقول ليس كل من وصل الي السلطان انجاه, كما انه ليس كل من تجر ربح, ولا كل من ولد ربا, ولا كل من عمر عمر به, بل منهم السعيد ومنهم الشقي, والكل بعدل وحكم لقوله ومه 'משפט ايش, وعلي ما قال אסף כי אלהים שופט. فلا تسارع ايضا الي احدي المراجي الا بعد التكلان عليه والتسليم له, وتوطن نفسك علي الرضا بما يقضيه لك.

٢٧ كما يكره الصالحين ذا الجور, كذلك يكره الظالمين المستقيم الطريق.

כז תועבת צדיקים איש עול ותועבת רשע ישר-דרך

شرح ٢٧ قوله²⁴⁴ هذا تقدمه خبر لمن يحرص يكون صالحا, يقول له لا تظن انك اذا اصلحت احبوك الناس اجمعين, بل كما يحبك بعضهم يشناك البعض الاخر, فعلي هذا تقدم. وكقول بعض الادبا لولده: يا ابني اكثر مما تعجب من جهل الجهال يعجب الجاهلين من عقلك. وانما قدم اليه هذا القول للا يري قوما يقلونه فيزهد في علمه, فقال له كما انه من نعتك ان يحبوك العقلا والصالحين, كذاك من وصفك ان يشنوك الجهال والظالمين.

شرح ١ بسيط النسق الذي تسميه علمانا ז"ל פשוטו של מקרא ان يكون الرجل يقال له אגור, وله استاذ يقال له איתיאל, فنقل هذا التلميذ عن استاذة هذه الاقوال المستأنفة, كما نقل قوم חזקיה عن שלמה الاقوال الذي מצאת, وكما يروي לנואל عن والدته ادبا ادبته به وهو كان مشهورا في ما بين الامه. ويمكن ايضا ان يقال ان אגור ואיתיאל ולנואל القاب لشلمه صحيحا, علي معني انه اوعي الحكمه فلقب אגור مصرفا من אגור بقصير مأكله, وكان דוד ابيه الجامع للامه فلقب יקוה משתק من ويقهل بسقوط اللمد مثل قوله בחל יזרעאל وهو בחלק יזרעאל بسقوط القوف. وهو ايضا معه الطاقه للحكمه والاستطاعه فلقب بانه איתיאל علي اشتقاق من ايلوتي, ואכל²⁴⁵ من יכולת, وهو ايضا الموازي كل قول بقول يحتمله فلقب لذلك לנואל, علي انها لفظه تتصرف من מוול الذي هو ازا ونحو, وعلي انه مفخم بالف كتفخيم והאזניחו وما مثله. الا ان هذه التخاريج كلها وان استقامت وامكنت, فاني اري ترك الاسما عبرانيه بحالها, ولا اجزم علي انها كلها لسليمان, واخذ بعين النص فيكون אגור يروی عن איתיאל معلمه انه علمه ما يصفه.

٢ يقول عرفنيه بعد ما كنت جاهلا من الرجال، ولا فهم الناس لي.

شرح ٢ يقول أغور اني كنت اولا اجهل ما علمنيه آيتيאל ولا اقف عليه وقوف الخاصه وهو قوله מֵאִישׁ, ولا وقوف العامه الذي هو ادون وهو قوله אדם. وذلك ان العامه كما قد تعرف الحساب لا دقيقه, والمساحه لا دقيقها, كذاك تقف علي طرف من النظر والتمييز لا علي دقيقه وخفيه. فيقول أغور انا اوولا كنت اجهل العلم الخاصي والعامي جميعا, حتى ابتي استاذي فعرفني العامي ثم الخاصي فتعلمتها.

٣ واذ علمنيه ايضا فليس اعلم كل الحكمه، ولا معرفه الله [248] اعرفها.

شرح ٣ قال وعلي اني قد وصفت لكم ان ايتيآل علمني العلوم العاميه ثم الخاصيه، فانه قد تبيقت حكمه لم يعلمنيها، لا انه كان يعرفها وبخل عليا بها، بل هو ايضا لم يكون يعرفها. وليس ايتيآل وحده الذي خفت عنه هذه الحكمه، بل جميع الناطقين لا يمكن ان يعلموها بوجه بته ولا بسبب، فلذلك قال ولأ למדתי חכמה, 246 ثم قال ודעת קדשים אדע ולא معرفה الله اعرفها، ينوب ولأ למדתי חכמה عن ודעת קדשים، فيصير معناه ولا דעת קדוש. ويكون קדשים اسم الله علي معني קדוש، كما قدمت او لا ان اسمه אלהים علي معني אלוה، وكما قدمت ان יום הכפורים غفران مفرد. ولיל שמורים حفظ مفرد، ואיל מלואים כمال فراد، כזאק אלהים الله فراد. و אדונים سيد فراد. וקדשים قدوس فراد. فكشف عن هذه الحكمه الخفيه التي لا يصل اليها احد

انها حكمه لله جل وعز التي ينفرد بها هو وهي حكمه اختراع شي لا من شي وطبع كل شي علي ما نراه. وقد كان **أيوب** ايضا ذكر ان هذه الحكمه لا يلحقها احد من الناطقين ولا من غيرهم كقوله في فصل **והחכמה מאין תמצא** وايضا **והחכמה מאין תבא** علي ما كنت فسرت هناك, وكما شرحت انه في اخر القصه قد وصف الاربعه العناصر النار والهوا والماء والتراب, ويبين ان الحكمه التي لا تدرك هي اختراع هذه الاشيا لا من شي, ورسم كل عنصر منها بطبع يخصه, ذاك قوله **כי הוא לקצות הארץ יביט וגו'**, לעשות לרוח משקל ומים תכן במדה, **דخر ארץ ושמים ורוח ומים**, ووصف الارض بالتسفل بقوله **יביט**, والسما بالعلو بقوله **ותחת**, والريخ بالهبوب بقوله **משקל**, والماء بالميع بقوله **במדה**. كذلك قال **אגור** هنا ان الحكمه التي لا تدرك هي حكمه الاربعه عناصر وانشاها وطبعها, وكما رد **أيوب** العلم بذلك اجمع الي الباري تقدست اسمائه بقوله **אלהים הבין דרכה**, كذلك قدم **אגור** ان العلم بذلك اجمع لله ²⁴⁷ عز وجل لقوله **ודעת קדשים אדע**. ولكن ليس السبب الذي دعي **أيوب** الي ان قال ان ههنا علوما لا يعلمها الا الله هو السبب الذي دعي **אגור** الي قول ذلك, اذ سببهما مختلفين. لان **أيوب** انما لجاه الي الاستشهاد بهذا القول المنازعه التي كانت بينه وبين اصحابه في ان اسعاد الناطقين من عند الله في دار الدنيا وايلامهم, فكانوا هم يقولون لا يسعد الا المطيعون ولم يولم الا العاصيون, وهو يقول لا, بل قد ينعم علي الكافر وقد يبلي الصالح لخلال يعلمها هو, لا نقف نحن عليها. وكان يقول لهم فان قلتم وهل هنا علوم لا يلحقها الصحيح العقل من الناس, اقول لكم نعم, اليس تقرون بان حكمه ابداع الاصول والاسطقصات ليس في مكنه المحدثين ان يلحقونها, كذاك اقول انا ايضا في حكمه السعاده والشقا. فانما هرب **أيوب** الي وصف هذه الاركان الا ليجعلها مثلا ويطبق عليها ما كان يدعيه, وقد كنت شرحت الرد عليه هناك شرحا شافيا. واما **אגור** فلم يكون له منازع في شي قاله فيستشهد بابداع العناصر, وانما كان قصده تعريف طالب الحكمه كيف يطلبها, وما الامور التي يتفكر فيها فيقف عليها, وما الامور التي لا وقوف له عليها, ليقل تعبها ويقصد مقصوده. وذلك انه علم ان الناشي اذا ابتدي ليطالب الحكمه يخرج اليها وهو ضاري حاد, فكل ما لاح له اخذ في ما يسال عنه مقدرا انه ما من شي سال عنه الا وله جواب, فقال له **אגור** لا تتوهم ذلك, فان ههنا اشيا لا جواب عليها, واذا لا جواب عنها فليست مسايل بته لا بالاسم ولا بالمعني, فلا تخوض فيها, فانك لا تلحقها. واضرب لهذا مثلا وأقول, كمن قصد ان يوقف تلميذه علي طلب الهلال كيف يطلبه, فلعلمه انه ان ترك التلميذ ²⁴⁸ يطلبه علي رسله لعله ان يحد بصره في غير موضع الهلال ويزول عن موضعه فلا يراه, فيتقدم اليه ويقول, اما ثلاث جهات هم المشرق والجنوب والشمال فلا تطلبه فيهن, وكذلك ايضا شبيهه نصف المغرب مما يلي الشمال فلا تطلبه ايضا تم, ولكن اطلبه في شبيهه بنصف المغرب الذي مما يلي الجنوب, وليكون طلبك له في كل شهر علي تناقل في اماكن من هذا النصف, فمن اطول يوم في السنه الي اقصره ترصده منتقلا من نصف المغرب الي طرف مهب الجنوب, ومن اقصر يوم الي اطوله توقعه منتقلا شهرا شهرا من زاويه الجنوب الي النصف من افق المغرب. فاذا هو فتح له هذه الطرق ترك ما لا يطمع به وقصد مقصوده وظفر بمطلوبه. كذاك صنع **אגור**, قال للمتعلم لا تطلب الحكمه من بدعه الاركان كيف ابتدعت, ولا من طبع كيف طبع, ولا بطبع العناصر كيف طبعت, اصرف هذا عن بالك, لانه لله لا

للناس، لئلا تنقسم قوي فكرك باشتغالك فيه، واقصد بغمله قوه فكرك الي ما يمكنك ان تقف عليه مما هو للناطقين. ثم شرح الحكمه الالهيه ما هي فقال:

٤ من ارتقا الي السما فنزل، او جمع الريح في حفيه، او صر الما في منديل، او اقام جميع اقطار الارض، فما اسمه وما اسم نسله هل [251] تعلم.

ד מי עלה-שמים וירד מי אסף-רוח בחפניו מי צרר-מים בשמלה-- מי הקים כל-אפסי-ארץ מה-שמו ומה-שם בנו כי תדע

شرح ٤ ذكر عيون الاربعه عناصر اذ قال شמים وروح ومים وארץ. ولعلم الحكيم ان العالم اذا وقف عند جز ما لا يجوز ان يكون عالما بما وراه، اذ لا سبيل للبعيد الا بالقرب، ترك ما ينهي المتعلم عن المساله كيف²⁴⁹ ابتدئ الله العناصر الاربعه لا من شي، وترك ايضا من ان يمنعه عن مساله كيف جعل طبع النار تعلق، والرياح لا تضبط، والماء مايع، والتراب راسب. علي ان هذه المساله درجه ثانيه بعد اولي، واخذ في ان يمنعه درجه ثالثه، يقول لا تسال عن النار لم لا كانت راسبه سفلا كطبع التراب حتي تصير مكانا للحيوان يصعد عليها وينزل بقوله مي עלה شמים وירד، ولا عن الرياح لم لا كانت كثيفه كالتراب ايضا حتي يجمعها الانسان في كفيه لقوله مي אסף روح בחפניו، ولا عن الماء لم لا صار مستحفظا حتي لا يسيل من الظروف المتخلخله اذا صب عليها كالتياب واشباهها لقوله مي צרר מים בשמלה، ولا عن التراب لم لا كان ناهضا متحركا له قوام واستلقا لقوله מי הקים כל אפסי ארץ. فان هذه الاقوال منك ليست مسايل ولا عليها جواب اذ ليس هي في طاقت الناطقين ان يعلموها، فكيف ما ورا ذلك ان تسال لم صارت النار مرتقيه صعودا، والرياح هابه متحركه لطيفه، والماء مايع لا يقوم بنفسه الا في وعاء، والتراب ساكن راسب تحت الكل. فكيف ما ورا ذلك ان تسال كيف خلقت نار لا من نار، وابدع هوا لا من هوا، وانشي ما لا من ما، واخترع تراب لا من تراب، فبالاحري انك لا تقف علي شي من ذلك، اذ هاتين المسالتين ورا المنزل التي عرفتك ان الناس لا يعلموها، فما وراها ابعد وادق. ولو سيل ابلغ الناس في العلم عن هذه العناصر وطبعها لم يكون له جوابا اكثر من ان يقول كذي طبعت وكذي رسمت. واراد بقوله מה שמו ומה שם בנו כי תדע، انه ان ظن ظان ان قد كان في بعض الزمان الماضي لكثيره العلما فيه وبلاغهم في العلوم حكيم يقف علي هذه المعاني او بعضها، كان ذلك ظن خطأ، لان نحن معشر العلما نقول، قال لنا אגור²⁵⁰ בן יקא قد حكمت لنا عقولنا ان هذه الفنون لا تدرك، وليس يجوز ان يكون العاقل الصحيح يدرك ما قد حكم هو به انه غير مدروك. وايضا لو كان الامر كما يتوهم المتوهم لقد كان بقي اثر من اثار ذلك الحكيم او كتبه واقواله والمتعلمين منه وما اشبه ذلك كقوله מה שמו ומה שם בנו، ولم يقول מה שמו ומה שם אביו، لانه قصد الاثار الباقية بعد الاسلاف. وكما لا جواب عن هذه الاركان والعناصر اكثر من ان يقال كذي خلقت وكذي طبعت، كذلك لا جواب ايضا عن الاوحد من الاشيا مثل اجرام الكواكب ومقدار ذات كل واحد منها ومساحه افلاكها وابعادها وابعاد افلاكها وما كان منها مركزه مركز الارض وما كان خارج المركز وحركاتها المساويه والمخالفه باكثر من ان تقول العلما كذي خلقت وكذي وجدناها. وكذلك الاوحد الارضيه من الجبال والبحار والانهار، وكذلك الجزويات من صنوف الحجاره عزيزها وهيينها، وانواع النبات والحيوان واشخاصها كلها، وعلي ان العلما لا يحيطون باحصا اشخاصها بل

لا بانواعها المحضه التي تلي الاشخاص, اذ لا جواب عن كل ذلك, الا ان يقول البالغ في الحكمه كذي هو وكذي علمناه. وكالقول في هذه الاصول كذلك القول في الجزويات من الحيوان في انواع الاعضا وكيفيه التركيب وكميه النواهض وما جري هذا المجري, فانه لا توجد حيله من باب الحجه تزول سوم الزيايده من النقصان, ان تقول به اكثر من ان يقول كذي خلق وعلي هذا بني. بل في مقدمات الاشكال كالنقطه والخط, بل في العدد مما له جذر وما ليس له جذر, الاحتجاج في ذلك اجمع واحد, وهو ان يقول الحكيم كذي سبيل هذا الشئ وعلي هذا بنيته. وانما 251 الفحص والبحث ووقوع المسائل الحقيقيه التي لها الاجوبه الصحيحه بعد تسليم هذه الاصول كلها, وان تجعل قولاً ثابتاً لا تطلب عليه لم صار كذي, فحينئذ ينسأ السؤال عن ما بعد هذا واياه طلب الطالبون, وفيه انشت الكتب, وعليه تكلم المتكلمين, وهو المدروك. واما ٦٦٨ فانه لما راي هذه الجزويات لاحقه للعناصر الاربعه في معني انه لا يجوز ان تطلب عليها علمه لم, ترك ان يحكيها كلها وترك ان يقول ايضاً ان المسائل تستقيم عن ما بعد ذلك من الموجودات, اتكالا علي ان التلميذ الفاهم يقف علي ذلك, بان يكون كل ما راه كالأصل والركن مشابه للعناصر الاربعه ترك المساله عنه والخوض فيه, وما راي انه بعد ذلك واسفل منه تكلم فيه. واقل ٦٦٨ بعد هذا الي الشرايع التي التلميذ يستدل عليها بعقله من غير سماع, والتي لا يعلمها او يسمعها, فقال له وهذه ايضاً حكمه تلحق, فاطلبها فانك تجدها, من اجل انه كل ما غرس الله في عقول الناس حسنه او قبيحه فهو معلوم يقف عليها كل صحيح العقل, وكل ما شرعه الله عليهم من جهه الخبر فقد وقفو عليه, علي علمه الجميع انه انما شرع عليهم القسمين جميعاً ليعرضهم الي الثواب, وعلي انهم لا يقفون علي علل واحده واحده من بعض السمعيات في نفسها خاصه, الا انهم قد علموا ان الجملة انما كانت ليعرضهم الله الي الثواب, فقال:

٥ جميع اقوال الله مسبوكة, وهو مجن للمستكنين اليه.

ה כל-אמרת אלוה צרופה מגן הוא לחסים בו

٦ فلا تزيد علي كلامه شياً, لئلا يوبخك فتقطع. [253]

ו אל-תוסף על-דבריו פן-יוכיח בך ונכזבת

شرح ٥-٦ فسرت ونكزبت 252 انقطاع, مثل قوله אשר لا يكذبو مني, وايضاً هي تهيء لو كمو اكذب, واشباهه. جمع في قوله كل امرت الشرايع العقلية والسمعية جميعاً, وقال عليها ان كلها مسبوكة, ومعني السبك التحرير, لان العاقل اذا اجاد التفكير وجد عقله يقضي بفعل الحق والصدق والعدل وما شاكل ذلك, وترك الجور والظلم والباطل وما اشبه ذلك, وهذين الاصلين ينضم اليهما اكثر الشرايع, وما بقي من الشرايع مما لا يحيط به هذين القسمين الا ان قد صح ان الباري امر به او نهى عنه كالامر بالحج والنهي عن العمل في السبت, فان العقل ايضاً يوجب قبول ذلك, اذ كان الحكيم لا يومر به عبثاً, وقد جعل عليه الثواب الجزيل, فقد اجتمعت الشرايع كلها في ان العقل يوجب فعلها. ولما كان فعلها لا يدرك الا بمسائل وتعلم وتدبر وتحفظ قال ٦٦٨ يجب ان تستعمل جميع ذلك. وفي طي قوله אל תוסף על דבריו وجوب العلم والعمل بما قال خاصه,

لانه لا ينهي عن زياده علي شي الا بعد ايجاب العلم به والعمل. ثم اخبر ان للعالم والفاعل ذلك ثوابا عظيما وهو قوله מגן הוא לכל החוסים בו, وجعل التشبيه بمגן لما علمنا من الترس انه يكن ويوقي. وفي طي قوله ان الله يوقي الصالحين من الشر, וגוב انه ينعم عليهم, لاستحالة حصول منعهم الخير والشر جميعا, فلا يكونو حينئذ موجودين. ثم اخبر ان لتارك ذلك عقاب اليما هو قوله פן יוכיח בך ונכזבת, قال ان زدت علي شرايعه وبخك بما تنقطع به. ينطوي تحت هذا القول انك اذا لم تعلم او تعمل ما شرع عليك بالاحري ان يوبخك بما يولمك علي سبيل קל וחומר الذي كنت شرحت في تفسير ויקרא. والانقطاع الذي تهدد به فهو علي وجوه, اما بمرض فيقطع عن 253 حركاته وشهوته كقوله והוכח במכאוב על משכבו וזהמתו חיתו לחם, او بالام منجسه تقطعه عن الجماعه كقوله פי לזיה כי נגזר מבית ה', او بفقر يفرق بينه وبين اصدقاه كقوله ודל מרעהו יפרד, او بالموت الاقصي فيفرق بين روحه وجسمه, او بعقاب الاخره فيقطع من زمره الصالحين كقوله في التوريه في مواضع שתי והכרתי ונכרתה علي قدر عظم الذنوب. وبعد ما قال אגור هذا القول الجليل في اركان الدنيا واركان الدين اتي بسته معاني في كل واحد منها اربعة اشيا يستفيد المتعلم من كل معني فايده او فوايد. المعني الاول في اهم ما ينبغي ان يسأل العبد ربه, قال فيه:

ז אסאלך חלטאן, לא تمنעهما מני אלי אן אמות.

ז שתיים שאלתי מאתך אל-תמנע ממני בטרם אמות

ح قول الزور والكذب ابعدهما عني, ان يكون فقرا كثيرا او غنا لا تعطيني, بل ارزقني من الطعام قوتي.

ח שוא ודבר-כזב הרחק ממני-- ראש ועשר אל-תתן-לי הטריפני לחם חקי

ط كيلا استعني فاكفر واقول من الله, وكيلا افتقر فاسرق [254] وامتهن اسم ربي.

ט פן אשבע וכחשתי-- ואמרתי מי יהיה ופן-אורש וגנבתי ותפשתי שם אלהי

شرح ٧-٨ هذه المساله وعلي ان الملفوظ به اربعة اشيا, שוא, ודבר-כזב, וראש, ולעשר, والعبد يسأل اصراف اربعتها عنه, فان المحصول منها اثنان, والاثنان الاخران هما ثمرتهما والمتولدان عنهما بعاده الاختيار. والاثنان الاصلان هما ראש ועשר, يقول الحكيم ان الاصلح للعبد ان لا يكون في كثرة اليسار ولا في سرف من الفقر, فان كثرة غناه يورثه البطر حتي يكفر ويجد 254 كقوله פן אשבע וכחשתי, وكما صح لك ان فرعون قال מי ה', وايضا سنحريب وملك צור ونبوكدنصر قال كل واحد منهم مثل ذلك علي معناه وان اختلفت الالفاظ, وكان سبب بطرهم النعمة, وهذا هو שוא الذي يجب ان يسأل العبد ابعاده عنه. وكذلك كثرة فقره يحمله علي السرقة والخيانة حتي يخون ويحلف علي ذلك كاذبا كقوله פן אורש וגנבתי ותפשתי שם אלהי, يعني يحلف باسمه كاذبا, وهذا هو דבר כזב الذي ينبغي ان يسأل في اصرافه عنه. وعلي ما صح لك ان انשים רקים ופחזים انما تبعו אבימלך لجوعهم وفقرهم. والاصلح للعبد ان يكون متوسطا في نعمته كقوله הטריפני לחם חקי. والمعني الثاني في اتباع النواشي مذهب ابايهم في ما نقلو اليه بصوره الحق, قال:

١٠ لا تسعي بالعبد الي مولاہ, كيلا يشتمك فتاثم.

י אל-תלשן עבד אל-אדנו פן-יקללך ואשמת

١١ يا جيل شاتم اباہ, ولا يبارك علي امہ.

יא דור אביו יקלל ואת-אמו לא יברך

١٢ جيل طاهر عند نفسه, ولم يغتسل من غياظہ.

יב דור טהור בעיניו ומצאתו לא רחץ

١٣ جيل ما ارفع عيناه, واسنا مقلتاہ.

יג דור מה-רמו עיניו ועפעפיו ינשאו

١٤ جيل اسنانه كالسيوف وانياه كالسكاكين.

יד דור חרבות שניו-- ומאכלות מתלעתיו לאכל עניים מארץ ואביונים מאדם

١٥.١ لياكل الضعفا من البلد, والمساكين من بين الناس.

טו לעלוקה שתי בנות-- הב הב שלוש הנח לא תשבענה ארבע לא-אמרו הון

١٥.٢ فان للعدم قسمين كانهما يقولان مثلا هات هات, ولهما ثلث فليس يشبعان, ورابع فليس يقولون بس.

טז שאול ועצר-רחם ארץ לא-שבעה מים ואש לא-אמרה הון

١٦ هم الثري وحبس الرحم, وارض لا تروي ما, ونار لا تقول بس.

טז שאול ועצר-רחם ארץ לא-שבעה מים ואש לא-אמרה הון

١٧ كذاك [255] عين تهزو بابيها وامها وتزري باجماعهم, ينقرا مثلا غراب الوادي, [258] وياكلوها بني النسر.

יז עין תלעז לאב-- ותבז ליקהת-אם יקרוה ערבי-נחל ויאכלוה בני-נשר

شرح ١٠-١٧ فسرت אל תלשן, لا تسع من باب 255 المحل والسعاه מלשני בסתר רעהו. לעלוקה, العدم, והון, بس. الفاظ مفردות. علي ان الحكيم قد نسق هذه الثمانية فواسيق علي ما هي منصوصه, فان الاقرب عند العباره ان نقدم فيها بعض علي بعض, ونقول, عرفنا אגור ان للعدم وجهين, احدهما ان لا يكون الشئ, والثاني ان يفنا بعد كونه. ولما كان قصده في هذا الناس, جعل التمثيلين من الحيوان والنبات, اذ لا قوام للحيوان الا بالنبات, فقال ان لعدم الحيوان وجهين, احدهما العقم وهو ان لا يوجد الحيوان بته, والثاني الموت ان يكون بعد الولاد يموت, ذلك قوله שאול ועצר רחם, ولعدم النبات ايضا وجهين, احدهما الجذب وذلك ان لا تروي الارض من الما فلا تثمر, هو قوله ארץ לא שבעה מים, والفنا الثاني وهو فنا النبات المشهور باحراق نار, هو قوله ואש לא אמרה הון, سوا في ذلك احراق النار التي في الحيوان له بالاكل, او احراق النار الظاهره علي الارض, صار الجميع اربعة وجوه. وجعل الحكيم احصاיה ثلاثه ضروب, اثنين

بقوله שתי בנות, وثالثه بقوله שלש הנה, ورابعه بقوله וארבע לא אמרו הן. وذلك انه قصد اولا ذكر عدم الحيوان, اذ كان انما وصف ليحمله عقابا لقوم علي ما يستحقون, فوجده اثنين القبر والعقم لقوله שאול ועצור רחם. ثم راي ان ههنا سببا ثالثا به يعدمون, وهو ان لا تنبت الارض فجعلها ثلاثه. ثم راي انها ربما انبتت ايضا وكان نباتها سببا لعدم الحيوان ذلك بان يحرقه بعض النيران فجعلها اربعة. ففصل هذا الباب الرابع اعني אש من الثلاثه, ²⁵⁶ انه ليس ببساطه اوجب عدم الحيوان, بل بتركيبها اعني نبات واحراق. وفعلهما جميعا من البابين الاولين لانهما ليسا في ذات الحيوان بل في غيره. وقال عن الرابع هب هب, يعني بانهم يقولون هات هات, كانهم لا يشبعون لقوله لا تشبعنه, وكانهم لا يقولون بس لقوله לא אמרה הן. وترتيب ذلك منعكس من اخر الي اول, يقول كانها لا تقول بس, بل مع ذاك لا تشبع في نفسها, بل مع ذاك تقول بحكم هات هات مره بعد اخري. وكذي تشاهد هذه الاربع يحمل الي المقابر الكثير من الناس, وتقرع العاقر بكثير من الزرع, ويبذر في الارض العطشه الكثير من البزر, وتطعم النار الكثير من الحطب, وكلها لا تشبع, بل كانها تقول زدني ايضا لمن يعطيها. وقبل ان يشرح الحكيم هذه الاربعه اشيا قدم ذكر حال من يستحق ان يصير اليها, فقال يصير لعلوقه من جحد الاخبار الصادقه, وذلك ان العقل يقضي بان الخبر الذي يخلص من تعدد الكذب ومن توهمه جميعا فهو حقا لا محاله. وههنا اخبار ياتي بها قوم يوقعون في النفوس القاصده الحق انهم لا يتعمدو فيها الكذب ولا يتوهموه, فمن ردهم كان معاندا واستحق عقوبه من عند الله, اذ تصير له بذلك اربعة احوال مذمومه, او لا يذم المتقدمين له الذين قد عاند هو ما نقلوه ويجعلهم قسمين, اما رجالهم الذين هم عنده تواطو علي قول بالكذب فصرح بلعنهم كقوله דור אביו יקלל. واما نساهم التي هن عنده تابعات مغرورات وليس يقصدن الكذب فلا يلعنهن ولا يبارك عليهن كقوله ואת אמו לא יברך. ثم يري اعتزال مذهبهم الطاهره اذ يعتقدونها نجسه كقوله דור טהור בעיניו. ثم يلتجي الي راي نفسه ويصير لخاطره عنده حاله جليله لا يري فوق رايه راي كقوله דור מה רמו עיניו. ثم يستحل ²⁵⁷ من الناس كل من ليس هو علي مذهبه ذمه وماله, فيتجاوز المعقولات ايضا, كقوله דור חרבות שניו. وهذا التنقل في الشر من حال الي حال اخري موجود علي طول الزمان في كل من لا يصدق بالاخبار. فلما وصف هذه الافعال السو اخبر بالعقاب عليها فقال לעלוקה שתי בנות. وقبل ان يصف الحكيم هذه الاحوال الاربع ويقول انه ينال من فعلها من العدم كذي وكذي قدم قبل ذلك النهي عن تكذيب الصادقين, اذ في ترتيب الحكمه يجب ان يسبق الامر للوعد والنهي للوعيد, فقال אל תלשן לעבד אל אדוניו, وعبد الذي هو في هذا الشرح ليس عبد دني بل هو عبد ولي كقوله משה לעבדי ה', דוד לעבדי. يقول אגור لا تسع بالولي الي مولاه, يعني ان الناقلين عن الانبيا عليهم السلام اذ هم اوليا الله, وسماهم לעבדי המביאים, كذلك مشاهدوهم اوليا لهم كقولهم לשמואל התפלל בעד לעבדיך אל ה' אלהיך ואל נמות, وقالו לאלישע הנה נא יש את לעבדיך חמשים אנשים בני חיל. والسعايه بهم الي مولاهم فهي ادعا ان قولهم مناقضا لقول الانبيا بعد احتماله الملامه له والوافق بينهما, كما تري من خالف الجماعه يجي الي نص يحتمل ان يفسر عن ما نقلوه بوجه من الثكريج, فيجحدوه ويدفعه ويقول لا يلزمني قبوله, فردعه الحكيم باربعه اشيا, الاول ذم الناس له هو قوله הן יקללך. والثاني ذم الله له هو قوله ואשמח, فيصير لعينا

عند الناس اثما عند الله. والثالث ذم الحكيم له وحكمه عليه بانه لم ينتصف من ابشع الوسخ وهو العدره لقوله ומצאתו לא רחץ, فضلا علي النجاسات السمعيه التي لا تحس بها حاسه. والرابع عقاب الله, ²⁵⁸ وجعله ضربين اما مهلك واما مولم, فالمهلك قال فيه לעלוקה שתי בנות وجميع شروح العدم, ان يضربه الله اما بالفقر مثل ארץ לא שבעה מים, او بالعقم مثل ועצר רחם, او بالموت مثل שאול, او بنار جهنم مثل אש לא אמרה הון ان هو سلم في دنياه من تلك الثلاث, والمولم قال فيه עיין תלעג לאב וגו'. فالمشبه بنقر الغرابيب هو مولم لا ينتفع به, والممثل باكل النسور هو من يولمه وينتفع به, فكل واحد من هذه الاربع مهالك او الالمين حسب مبالغه ذلك المعاند في عناده يناله. والفصل الثالث حذر فيه من الزنا والسرقة وما الااليهما قال:

١٨ هي ثلاثه خفت مني, والرابع معها ليس اعرفها.

יח שלשה המה נפלאו ממני וארבע (וארבעה) לא ידעתי

١٩ طريق النسر في الهوا وطريق الحيه في الصوان, وطريق السفينه في لج البحر, وسبيل الرجل في الامراه.

יט דרך הנשר בשמים-- דרך נחש עלי-צור דרך-אניה בלב-ים-- ודרך גבר בעלמה

٢٠ علي ذاك سبيل الامراه الزانيه تاكل وتمسح فاها, وتقول لم [260] افعل غلا.

כ כן דרך אשה-- מנאפת אכלה ומחתה

شرح ١٨-٢٠ فسرت וארבעה والرابع, ولم اقول اربعة, للا تجتمع ثلاثه واربعه فتصير سبعة, ووجدت من مخاطبه الامه ان يقولون بحمشه لחדش يعنون في الخامس, בתשעה לחדש في التاسع. وفسرت בשמים في الهوا, مثل قول التوريه ערים גדולות ובצורות בשמימל. وقد ينبغي ان ابين عن هذه الاربعه اشيا التي وصفها, דרך הנשר, وדרך נחש, ודרך אניה, ודרך גבר. فاذا كانت اربعة تامه فلم فصل احدها منها فحسبها ثلاثه ثم ضمها اليها فصارت اربعة, بعد ما ابين ايهم المفصول, واقول انه דרך גבר, وانما فصله لانه كان مقصوده ان يحذر منه, واما تلك الثلاث فهي معلومه. فاتي אגור بهذه الاربعه وقال للسامعين, ان هذا الرابع الذي يجله بعضكم هو مثل الثلاثه التي تعرفوها ولا تنكروها. وشرح ذلك, يقول للزان والفاسق لا تنوهم ²⁵⁹ انك اذا شاهدت نفسك ترتكب هذه ال[כ]صي ولم تؤثر فيك اثرا ولا توسمك بوسم ما انها ليس لها حاصل من الفعل, بل لها حاصل عظيم, والتقريب الي فهمك, لانك تشاهد اشيا في وقت حركاتها ليس ترسم في ما تحركت فيه اثارا, ولها محصول من فعل عظيم. من ذلك الطاير اذا طار في الهوا, وقصد النسر لانه اعظمه, لا يرسم في الهوا خطا بمسيره, ومع ذلك فقد حصل له فعل, لانه بعد ما كان موجودا في موضع عدم منه وصار موجودا في موضع كان فيه معدوما. والحيه اذا انسحبت علي الصوان فهي ليست تخط فيه خطا لمسيرها, الا ان مسيرها وعلي انه بعد تقضيه ليس يتبين, فان حاصل ما فعلته يتبين, اذا كان اهل المكان الاول يحذرونها فيه فامنوها, فصار اهل مكان اخر يخافونها بدلهم. والسفينه اذا هي تسير في لج البحر, واما في القرب من الشط فربما اثرت اثرا لوقت يسير وراها, واما في اللج فلا بعدها ولا معها تخط فيه شيا, ولكن حاصل فعالها

يتبين بانها نقلت قوم من بلد واسكنتهم بلد اخر, وحملت ميره من عند قوم استغنوا عنها الي قوم احتاجوا اليها, وجهزت تجايرا, فحالت اسعار بذلك من عز الي هوان ومن غلا الي رخص وما اشبه ذلك. فعلي هذا ايضا لا يغتر الرجل اذا راي انه بدنوه من حرام لا يوتر اثرا في نفسه, فان لفعله ذلك تحصيليا يطالب به وعليه, لانه قد فعل ما نهاه الله عنه, فلذلك قال وדרך גבר בעלמה. ولا يغتر الامراه اذا رات انها حين استطاعت لاتيها حراما ولم تكون فيها علامه, بل صارت كمن اكل طعاما ومسح فاه ولم²⁶⁰ يتبين في فاه اثرا, فان لفعلها ذلك محصولا تعاقب عليه لمباشرتها ما نهت عنه, ولذلك قال כן דרך אשה מנאפת بعد قوله وדרך גבר בעלמה. والفصل الرابع منع فيه من محاوله العامي من الناس مرتبه من هو اجل منه بغير استحقاق, فانها وان حصلت له لم يعدم انكار الناس عليه. قال:

٢٠ تجד الارض ترجز تحت ثلاث, والرابع معها لا تطيق حمله.

כא תחת שלוש רגזה ארץ ותחת ארבע לא-תוכל שאת

٢٢ تحت عبد اذا ملك, وخسيس اذا شبع طعام.

כב תחת-עבד כי ימלוך ונבל כי ישבע-לחם

٢٣ ومشنيه اذا املكت, وامه اذا ورثت سيدتا.

כג תחת שנואה כי תבעל ושפחה כי תירש גברתה

شرح ٢١-٢٣ قوله رגזה ארץ لم يريد ذات الارض, وانما اراد اهلها, كقول الله في יחזקאל ארץ כי תחטא לה. فقال تجدهم يرجفون ويقلقون لعبد اذا ملك مثل הוהוה, وخسيس ايسر مثل נבל, ومبغوضه اذا روست مثل עתליה. وتجدهم ايضا الرياسه لا تليق بهم, وتجدهم ايضا يجاورونها بما لا يصلح. فينبغي ان تعلم انك ان هجمت علي رياسه من كان اجل منك, وقد مضيت لتطلبها انت وليس انت لها اهل, انهم يرجفون بك ويزعجون لذلك ولا تليق به ولا تحسن ان تجاورها, مثل امه ورثه سيدها, فالتاس يتحيرون لذلك. فلا تفعل فعل ينكرونه بل اصبر الي ان تستحق, ومع ذلك فاذا بلغت اطلبها بعقل ورفق, وارضا بحكم الله في ذلك وفي كل حال. والفصل الخامس في اربع خواص من الحيوان, نبه الناطقين بهم علي ما يحتوجون اليه من مثل ما يفعله كل نوع منها, قال:²⁶¹

٢٤ هم اربعة من صغار ما في الارض, وهم [261] عالمين معلمين.

כד ארבעה הם קטני-ארץ והמה חכמים מחכמים

٢٥ النمل جمع غير عزيز, وقد اصلحو في الصيف طعامهم.

כה הנמלים עם לא-עז ויכינו בקיץ לחמם

٢٦ والوبر جمع غير عظيم, وقد صيرو في الصخر بيوتهم.

כו שפנים עם לא-עצום וישומו בסלע ביתם

٢٧ والجراد لا ملك له, وقد خرج ملتف كله.

כז מלך אין לארבה ויצא חצץ כלו

٢٨ والسنونيه [262] تعلق بإيديها, ما تصير به في هياكل الملوك.

כח שממית בידים תתפש והיא בהיכלי מלך

شرح ٢٤-٢٨ لما قال حكماء ولا تكون الحكمه في ما يوصف به غير الناطقين, اوجب ان يصف الي قوله هذا محكماء, فيكون قوله محكماء تفسير لقوله حكماء, بانهم انما لقبوا عالمين علي سبيل انهم معلمين تعليم الطبع. ولعل سائل يسأل فيقول فكيف يجعل ما يفعله المطبوع اعتبارا وتاديبا للمختار, اجبنا وقلنا بالاحري ان يجعله تاديبا, لان العقل اعلي من الطبع واجل كما قدمنا في اول الكتاب, فاذا كان المطبوع وليس فيه عقل يفعل مصالحه فالذي فيه عقل بالاوكد ان يفعل مصالحه, ومثل هذا الجواب في قوله ידעו שור קונהו وما اشبه ذلك كما رسمنا في ידעוהו. فاما خاصيه النمل فجعلها اعتبارا لمن لا يعد زادا وهو في الدنيا لآخره, وهو يري النمل تعد في الصيف الي الشتاء, وعلي ان هذا المثل قد ضرب لمسافر البحر والمسبت ونظراهما. وخاصيه الوبر يقص به من ليس يهتم بان يبني له بيت لآخره يسكنه وهو يشهد الوبر تنقر في الصخر بلا اله من حديد ولا غيره حتي تصلح بيتا باشكال. وعلي ان هذا المثل قد يضرب بما تبنيه النحل واشباهها. وخاصيه الجراد حث به علي جمع شمل المومنين بعض الي بعض ولا يصيرون فرقا فرقا وهم يشاهدون الجراد 262 وكثيرا من الطائر اذا نزل نزل كله واذا رحل رحل كله. وخاصيه السنونيه حث بها الناس علي الترقى الي المراتب العاليه, مراتب الملائكه الروحانيه اذا راو طائر حقير يحمل في يده من طين وغيره ما يصلح له وكرا في سقوف قصور الملوك. فهذه الاربعه معاني التي يقظ عليها الزاد والمنزل والاجتماع والعلو, وقد لقبت سعادته دار الاخره بها, قال في الزاد שמעו שמעו الي واكلو טוב, وقال في المنزل תסתירם בסתר פניך, وقال في الاجتماع אספו לי חסידי, وقال في العلو ונתתי לך מהלכים. وقد يكون نبيه هذه الاربع خواص ايضا علي امور الدنيا. والفصل السادس امر فيه بطاعه الملك وكل ربيس, وجعل صدر الاعتبار فيه بان قال:

٢٩ هي ثلاثه جيده الخطا, والرابع معها جيد المسير.

כט שלשה המה מיטיבי צעד וארבעה מיטיבי לכת

٣٠ الليث جبار من البهايم, ولا يرجع من بين يدي شي.

ל ליש גבור בבמה ולא-ישוב מפני-כל

٣١ والزرز الحقوين والتيس, كذلك الملك لا قوام معه.

לא זרזיר מתנים או-תיש ומלך אלקום עמו

٣٢ فاما ان تذللته له اذا تشرف, او لزمته اليد للقم.

לב אם-נבלת בהתנשא ואם-זמות יד לפה

٣٣ فانه كما ان مخض اللبن يخرج زبدا, ومخض الانف يخرج دم, كذاك مخض الغضب يخرج خصومه. [264]

לג כי מיץ חלב יוציא חמאה -- ומיץ-אף יוציא דם ומיץ-אפים יוציא ריב

شرح ٢٩-٣٣ قوله מיטיבי צלעל لم يعني به حسن المشي, وانما اراد بهم استقامه امورهم ونجاحهم, وقسمه ثلثه وجعل الرابع علي حده, لان الرابع هو غرضه اراد ان يشبهه بهم علي ما شرحت في المقسومات الاوائل. والذي دعاه الي هذا 263 هو انه راي بعض الناس يزرون بالملك والرييس ويقولون اذ هو انسان مثلنا فكيف نطيعه. فقال لهم ينبغي ان نعتبر بهذه الاشخاص من الحيوان الذي لكل واحد منها رياسه علي سائر نوعه لا يطرحونها بل يذعنو له, فالاول الاسد في الوحوش قال فيه ליש גבור. والثاني النسر في الطاير قال فيه זרזיר מתנים, وعلي انه انما اتى بلقبه لا باسمه, لان الاليق ان يكون اراده لعظمه في جنسه. والثالث التيس في الغنم قال فيه אר תיש, علي مجاز انه ينسق بلفظه او, علي ما فسرت في التوريه او لایل تعشه منحه. ثم اطبق الرابع الذي هو الملك علي هذه الثلاثة الممثل بها, فقال وكذلك انتم يا معاشر الناس يجب ان تعترفو لرئيسكم برياسته وتذعنو له ولا تبخسوه حقه. ووصف الاستعمال مع الملك ثلثه اعمال, المقاومه والتذلل والمتركة. فانكر المقاومه وقال القوم عمو. وامر بالفعلين الاخرين, وجعل احدهما مقدم علي الاخر وهو التذلل له فقال ام نبلت. وجعل الثاني موخرا وهو اقل ما يكون الامساك عنه فقال ام ز موت يد لفه. وانما جعلهما بابين لانه رب ما صلح لك التقرب الي السلطان والتذلل له لصلاحه وحسن دينه, وربما لم يصلح ذلك لمعصيته فاتركه. وكذلك ربما امكنك التقرب منه لحسن اخلاقه وبسطه, وربما لم يمكنك ذلك لزعرته وشرته فاتركه. الا انه علي جميع الحالات لا تقاومه. واتبع هذه الحالات بوصيه بترك الحده والحدرد, وشبه ما يتولد من ذلك بما يتولد من سببين احدهما اقوي من الاخر, وايضا احدهما مباشر والاخر مفارق, فالاقوي هو الدم والاضعف هو اللبن اذ كان انما هو دم مطبوخ طبخا ثانيا, فقال كما انك 264 اذا مخضت الانف انبعث الدم, كذلك اذا مخضت الغضب شديدا خرجت الخصومه. وقدم قبله انك لو لم تمخضه شديدا الا ضعيفا مثل اللبن نشات الخصومه. وكذلك ينبغي ان تحذر عودتها بعد خمود نارها كما تحذرنا وهي مشتعله, كما ان اللبن المفارق مخيصه مثل الانف المتصل. فذلك سته اقوال في كل واحد اربعة اربعة, سوي מי צלעל שמים فتصير به سبعة.

31

فتيح. وهذه الاقوال الاخره قول למאלי, وعلي انه قد نسب ذلك الي امه فينبغي ان نعلم ان ليست مرويه عن امراه فقط, بل يجب ان تكون جماعه من الامه صادقه روتها, وانما نسبها למאלי الي اقرب من سمعها منه, الامه سبيلها ان يودب الوالدين ولدهما بمثل هذا القول, افتتح اولها:

١ كلام لموال الملك, ضرب مثل ما ادبته امه.

א דברי למואל מלך -- משא אשר-יסרתו אמו

٢ ما ذا يا ابني ويا ابن بطني, ويا ابن نذوري.

ב מה-ברי ומה-בר-בטני ומה-בר-נדרי

٣ لا تعطي النسا قواك, وسعيك لضروب الشهوات.

ג אל-תתן לנשים חילך ודרכיך למחות מלכין

٤ لا للملوك يا لموال, لا لهم شرب الخمر, ولا للوزرا المسكر.

ד אל למלכים למואל--אל למלכים שתו-יין ולרוזנים או (אי) שכר

٥ كي لا يشرب احدهما وينسا المرسوم, ويغير حكم الضعفا.

ה פן-ישתה וישכח מחקק וישנה דין כל-בני-עני

٦ دعو المسكر للهالك غما, والخمر لمري النفوس.

ו תנו-שכר לאובד ויין למרי נפש

٧ يشربه احدهم فينسا فقره, ولا يذكر ايضا شقاه.

ז ישתה וישכח רישו ועמלו לא יזכר-עוד

٨ وافتح فاك للاخرس, ولحكم كل ذوي المضي.

ח פתח-פיך לאלם אל-דין כל-בני חלוף

٩ افتح فاك واقض بالعدل, [268] واحكم للضعيف والمسكين.

ט פתח-פיך שפט-צדק ודין עני ואביון

شرح ١-٩ מה בני هو بلغه الترغوم מה ברי. 266 وكذلك למחות هو ضرب من لغה الترغوم أيضا. وكذلك מלכין أيضا ترغوم עצות כقول נחמיה וימלך לבי עלי. ואם تصدير הדין בן יצחק לולדה מה ברי, فانهم ذهبו في ذلك التصدير الي الترفيق. ونسبه الي الام لان الحنين منها واليه اكثر. تقول الام لولدها وهي تعاتبه ما ذا يا ابني الذي ربيته, ثم يا ابن بطني الذي قبل التربيته حملته, ثم يا ابن نذوري الذي قبل ان احمله نذرت ودعيت حتي رزقته, ينبغي لك ان تتفكر في هذه الثلاث المنازل الذي شقيت وتعبت فيك وطلبت ان تكون ولدا صالحا ولا تضییع جميع ما تعبت. وفي هذا اعتبار اخر, اذا كان من المنکر ان یضییع الناشئ عناية والديه به ونهيهما له, فمن نكير المنکر ان یضییع عناية ربه به بجميع المصلحات, من حیوه وعقل وطاقه وامر ونهي ووعد ووعد. ونهيهما له אל תתן לנשים שפקה عليه في الدنيا والاخرة, فاما في دار الدنيا فان نهيهما له عن كثرة الجماع لضرره بالجسم, وعلي ان الاكثار من جميع الافراغات مثل الاسهال والقي والتعطيس والفصد والنفث مذموم هاتك للجسام مضعف لقوتها, فان الاستفراغ بالجماع اشرها لما يقدر في الثلاث قوي الشريفة, التي في الدماغ المعطية العضو القوه, والتي في القلب المعطية الحركه, والتي في

الكبد المعطية الرطوبة. واما ضرره للانسان في دار الاخره, فانه يشغله عن الحكمه بالاقبال عليه, لانه يعمل في الفكر اكثر من ساير الدواعي, لان كل ما امعن المر فيه اتسع في فنونه, ولانه قد يقطع عن الصلوه في كثير من الاوقات. هذه الاقوال اذا كان من حله, فلا تسال عنه اذا كان 266 من حرامه انه الهلاك في الاخره. وكذلك ساير صنوف الشهوات ضاره في الدارين جميعا اذا اسرف فيها الانسان اذ تملكه حتي يصير عبدا لها مملوكا لا يستطيع خلافها كما قال למחיות מלכין, بل ان الجماع هو اشرها واضررها ولذلك فرده وقدمه. وتكرارهم אל למלכים, يريدون انه يلزمنا ان نعظه مره بعد اخري, وكما بينت في تفسير די הנה אויבך ה' المكرر انه انما اراد زمانا بعد زمان, وفي נשאו נהרות ה' נשאו נהרות المكرر انه قصد حال بعد اخري, وكذلك ههنا. وجعل المقدم للمقدمين אל למלכים שתה יין, والموخر للموكرين بعدهم. وكشفو لهم من عاقبه ما يفعله الخمر والنبیذ انه يجني جنايات لا اصلاح لها. وعلي انه ربما حسن قبايحا كثيره, الا ان تلك لما كانت التوبه تزيلها ترك الترويع بها واخذ ان يروع بما لا تصلحه التوبه, وهي الاحكام, يقول للحاكم رايت يا هذا ان شربت فسكرت ونسيت الفقه الذي هو محقق, فحكمت علي انسان بغير الحق, وانصرف الخصمين من حضرتك, وتوبتك لا تقبل حتي ترد ما به حكمت خطأ, فمتي تلتقي به ترد عليه شيء, وسيما ان كان ضعيفا كقوله בני לוי, فمتي يمكنه الرجوع اليك ويسقط عنك التظلم. واعظم من ذلك ان كان ما حكمت به اراقه دم, فاذا قتل ذلك البائس كيف يمكنك ان تصلح ما افسدت ابدا, فلهذا السبب عاد فساد الاحكام بالسكر اشر من كل فساد. وقولهما تنو شكر لاوبد ارادو به دفع معارضه المعارض, يعنون فان قال قائل فلم صنع الخمر والنبیذ, قلنا له ليتعازا به المهمومين, اما بنعمه عدموها فيسمي الواحد منهم اوبد, ويحتاج الي شرب الخمر لينسي فقره كقوله בישא. او بمصيبه 267 اوتو بها فيسمون מרי נפשו, ويحتاجون الي شربه ليذهب عنهم شقاوم كقوله ונמלו לא יזכר-לוד. فالشراب لاولايك مصلح, ولك يا حاكم يا فقيه مفسد. واذا تأملت هذه القصه وجدتها من محض الحق, لان كثيرا من الاشيا تضر بعض الناس وتنفع بعضهم, كما هو معلوم ان العسل يضر المحرورين وينفع المبلغمين, وان اللبن ينفع الكبد الحاميه ويضر المعده المرطوبه, وما اشبه ذلك. بل المطاعم الطبييه تنفع الجايح وتضر الشبعان. وكذلك السمايم كلها, وعلي هذا سبيل الخمر, فقال دعه يا ايه الملك لمن يحتاجه, فاما ان يشرب قليلا مقدار ما يشكح ريشو, او يشرب منه كثيرا مقدار מן ונמלו לא יזכר-לוד. واما انت يا حاكم فتح فيك لالم, افتح الفم للاخرس تلقن الغبي حجه, كما سمي الله الاعمي عن رشده לוד, قال ולפני לוד לא תתן מכשול. وسمي لمن كان غايبا المحضر חרש لقوله לא תקלל חרש, وكذلك هنا الم الذي لا يعرف حجه. ومسموع هذا القول وعلي انه عام فان حاصله خاص, لان الحاكم انما عليه ان يحتج لمن خفت عنه الحجه في احكام الدما لا في احكام الاموال, وكما قالوا ז"ל בדיני ממונות אם טען אין טוענין לו ובדיני נפשות אם לא טען טוענין לו. وما الفرق بين حكم الدم والمال, بينهما فرقان احدهما اقوي من الاخر, الاول لان المال يمكن رده والدم لا يمكن رده, والاخر لان المطالب بدم روع القتل يميم خاطره ويذهب بحجته فيحتاج الي من يلقنه الحجه, واما المطالب بمال فعقله ثابت ولا روع عليه, فهو يحتج بكل ما يعلم له من حجه. ولتسميتها لمن يحكم له בני חלוף معاني, منها ان الحاكم يجب ان يري الخصمين مثل ماره

الطريق كانه لا يعرف واحد منهما،²⁶⁸ وايضا ينبغي ان يري الحاكم كان الحكم فايث فلا يفصله الا علي اصح ما يكون عنده، لا يعلق قلبه بتلافيه، وايضا لان الحادثه اذا حدثت وعرضت علي الحاكم يتنازعها ابواب شتي من الفقه، فيحتاج الحاكم الي ان يتامل كل خاطر يمر علي باله حتي يعلم بايهم هو اشبه. وامرهما له بعد ذلك פתח פ"ך فتح فيك، حكم العدل لا يحيط كتاب بجميع فنونه، ولكن المراد به ان لا يكون الحكيم يفتي فتيا باستثني، وهو ان يقول الحاكم ان كان كذي كان الحكم كذي، وان كان بغير ذلك كان الحكم بعكس ذلك، بل يجب ان يصبر حتي يستقر الخبر عن الحادثه مقرر، ثم يحكم علي شي صحيح ليس فيه استثني، فيكون משפט וצדק. والترغيب له في حكم לפני ואביון لان العقاب لما كان بسببهما اصعب كقوله אם לנה תענה אותו كان الثواب لحكمهما اكثر وافضل. وجعل خاتمه الكتاب ضرب مثلا في المراه الصالحه، مشبه بها كل حكيم وكل صالح. ولعله انما راي ان يجعل اوائل الايات علي حروف ابعد ليسهل علي المتعلمين حفظه اذ هم محتاجين الي استعماله بكثرة. اولها:

١٠ المره الصالحه طوبا من يجدها، وابعدها من الجواهر امتلاكها.

י אשת-חיל מי ימצא ורחק מפנינים מכרה

١١ وقد وثق بها قلب بعلمها، وما تعوزه غنيمه.

יא בטח בה לב בעלה ושלל לא יחסר

١٢ بما توليه خير لا شر، في ايام حيوتها.

יב גמלתהו טוב ולא-רע-- כל ימי חייה

١٣ وتطلب منه الصوف والكتان، وتعمل بما في طبع يديها.[269]

יג דרשה צמר ופשתים ותעש בחפץ כפיה

١٤ وصارت كسفن التجار، تاتي من بعيد بطعامها.

יד היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה

١٥ وتقوم وعاد ليل، فتعطي مكاسبا لال بيتها، وضرايبا لجوارها.

טו ותקם בעוד לילה--ותמן טרף לביתה וחק לנעריתה

١٦ واذا همت بضيعه اشتريتها، ومن ثمر كفيها قد غرست كرما.

טז זממה שדה ותקחהו מפרי כפיה נטע (נטעה) כرم

١٧ وشدت حقويها بعز، وايدت ذراعيها.

יז חגרה בעוז מתניה ותאמץ זרועתיה

١٨ ولما ذاقت ان متجرها جيد، فهو لا يطفأ بالليل سراجها.

יח טעמה כי-טוב סחרה לא-יכבה בליל (בלילה) נרה

١٩ ومدت يداها بنجاح, وكفاها دعما المغزل.

יט ידיה שלחה בכישור וכפיה תמכו פלך

٢٠ وبسطت كفها للضعيف, ومدت يدها للمسكين.

כ כפה פרשה לעני וידיה שלחה לאביון

٢١ لا تخاف علي اهل بيتها من الثلج, اذ كلهم لابسین قرمزا.

כא לא-תירא לביתה משלג כי כל-ביתה לבש שנים

٢٢ وقد صنعت لها نجودا, ومن بوص وارجوان لباسها.

כב מרבדים עשתה-לה שש וארגמן לבושה

٢٣ وبعلمها معروف في المحال, اذا غلس مع شيوخ البلد.

כג נודע בשערים בעלה בשבתו עם-זקני-ארץ

٢٤ وقد صنعت ازرا فتبيعها, وميازرا تعطيها للمجهزين.

כד סדין עשתה ותמכר וחגור נתנה לכנעני

٢٥ واذا العز والبهها لباسها, فهي تسر بالايام المستقبله.

כה עז-והדר לבושה ותשחק ליום אחרון

٢٦ وتفتح فاها بحكمه, وشرايع البر في لسانها.

כו פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על-לשונה

٢٧ ومطالعه مذهب بيتها, وخبز الكسل لا تاكله.

כז צופיה הילכות (הליכות) ביתה ולחם עצלות לא תאכל

٢٨ فيقوم بنيتها [270] فيصفوها, وبعلمها يمدحها.

כח קמו בניה ויאשרוה בעלה ויהללה

٢٩ يقولون كثير من النساء قد صلحن, وانت عليت علي كلهن.

כט רבות בנות עשו חיל ואת עליית על-כלנה

٣٠ فالحظ باطلا والجمال غرور, وامراه تتقي الله هي التي تمدح.

ל שקר החן והבל היפי אשה יראת-יהוה היא תתהלל

٣١ اعطوها الان من ثمر يديها, ويمدحها في المحال اعمالها.

לא תנו-לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה {ש}

شرح ١٠-٣١ هذه الاثتان وعشرين الايه 269 ظاهرها في الامراء الصالحه مشاهد, لانها لا تستحق هذا الاسم حتي تكون قد اصلحت امور دنياها واخرتها جميعا. والممثل بها الانسان العاقل والعبد الصالح, الذي انما يستحقان هذا المعني اذا اصلحا امر دنياهما ودينهما جميعا. ولذلك كل شرح قاله الحكيم في هياه الامراء فمثل معناه في العاقل والصالح. 270 والاصل في هذا الامر هو ان الانسان لما كان جسم, ونفس فوقه في المرتبه, وعقل فوقهما, صارت اقسام المصالح ثلاثه, مصالح الجسم ومصالح النفس ومصالح العقل. ولما كان ايضا الجسم هو المشاهد من بين هذه الثلاثه, راي الحكيم حين قصد ان يضع نعتا لهذه الثلاث مصالح ان يجعل المثل الموضوع لظاهر اللفظ في مصالح الجسم, وتكون المصلحتين الاخرتين مستخرجتين منه مقاستين عليه. وجعل النسبه الحامله لمصالح الجسم منسوبه الي الامراء, لجلاله الرجال بان تنسب اليهم مصالح النفوس والعقول. فاوول ما افتتح وقال في هذا المثل عزز وجود هذه الامراء بقوله *אשת חיל מי ימצא*, ولم يقصد بقوله هذا انها لا توجد بته, ولو كان كذاك كان كلامه علي محال, ولكنه قصد تشريف من يجدها كانه يقول *אשת חיל אשרי מי ימצא* مضمرا. وكذلك عزز الحكيم من الناس كقوله *אשרי אדם מצא חכמה*. وكذلك عزز الصالح من الناس كما قدم في قوله *ואיש אמונים מי ימצא*, علي معني 271 *אשרי מי ימצא*. ثم قال ان وجود هذه الامراء اعز من وجود الجواهر علي ما تري الجواهر عزيزه الوجود, واعز منها من يدبر المدينه ودنياه تاما. وكذلك العالم البالغ كقوله *יקרה היא מפנינים*, وكذلك الصالح البالغ كما قال *טוב חכמה מפנינים*, ويتبين ان هذه الحكمه الثانيه يراد به الصالح من قوله *כי אמת יהגה חכי* وما اشبه ذلك. فلما قدم هذين القولين في مدحها ابتدي في افعالها بقوله *בטח בה לב בעלה*, ان المدبر المجيد يوثق به ويسكن الي رايه. وكذلك الماهر في الحكمه كقوله *מי שת בטוחות חכמה*. وكذلك البالغ في الصلاح كقوله *בטח בה' ועשה טוב*. والثاني وشلل لا يحسر, قال المدبر معايشه لا تقوته غنيمه في كل وقت, فهو في كل ما تقلب يربح. وكذلك الحكيم انما قصده اغتنام كلمه او حرف يتعلمه ويستتر به كالغنيمه كقوله *שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב*. كذلك الصالح اذا بلغ اليسير من الطاعه يسر كسروره بالمال الكثير الذي يغنمه كقوله *בדרך עדותיך ששתי*, والثالث *גמלתהו טוב ולא רע*, المتعیش يجب ان يقصد ما يربح فيه لا ما يخسر, ولا يوطن نفسه علي ان يقصد ان يربح وقتا ويخسر اخر. وكذلك العالم لا يسهل لنفسه ان يتعلم شيا وينسا غيره, ولا يتعلم ما ينفعه وما يضره جميعا, كما قالو *דרשו טוב ולא רע*. 272 وكذلك المومن لا يقسم عمله حسنات وسيات فوقت يصلح ووقت يفسد, كما قال *שנאו רע ואהבו טוב*. والرابع *כל ימי חייה*, المكتسب يجب ان يثبت علي صلاح تدبيره طول حياته كما قال *למען תלמד וכו'*. وكذلك الصالح يثبت علي 272 *صلاحه* ما عاش كما قال *אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון וכו'*. والخامس *דרשה*, لما قال *בחפץ כפיה* والكفان لما لا مراد لهما كان معناه اقتضاها ما في طبيعتهما, وذلك ان كل عضو يقتضي ما له في الطبع ان يفعله, كما تقتضي العين النظر, والاذن السمع, كذلك اليد العمل, فالمكتسب قد انال يديه من البطش ما يقتضيانه منه. وكذلك العالم قد انال عقله

ما يجده يقتضيه اياه من التذاذه بالحكمه ورواه منها كما قال לב נבון יקנה דעת. وكذلك الصالح اذا انال نفسه
 ما تتمناه من الراحة والوصول الي نور الباري كما قال ומצאו מרגוע לנפשכם. والسادس היתה כאניות,
 المتعيش فيه يحتال من حله حتي يجلب له مكسبا من بعيد. والعالم في مثل هذه النعوت يحتال بالحجه ليحقق
 الحق من بعيد, وليبطل الباطل بالمعارضه من بعيد. والصالح في مثل هذا النعت يجي من الموضع البعيد ليلا
 يفوته مصلحه حتي يحضر صلوه او אגו או بعض الفرائض او السنن. والسابع ותקם, المكتسب فيه يستعمل
 اولاده وغلमानه بضرايب يطرحها عليهم في كل وقت يعيده الحركه. ونعت العالم من مثل هذا بان يرسم له في
 كل يوم جز من العلم يحده, وكذلك في الاسبوع وفي الشهر وفي السنه وفي كل قطعه من الزمان. ونعت
 الصالح من مثل هذا انه له في كل زمان طاعات لا بد له من عملها كالضريبه, مثل الصلوه في اوقاتها, وتمسكه
 بالسبت والاعباد في اوقاتها, وما اشبه ذلك. والثامن زממה, الصفه في المتعيش انه يهيم بشرا ضيعه, فلا يزل
 يجمع درهما الي درهم ودينارا الي دينار من حله حتي يتم ثمنها. والنعت في العالم انه يعزم علي الكتاب
 الفلاني من الفقه او النظر او 273 الهندسه او الطب, ولا يزال ضم جز الي جز ومعني الي معني يولفه حتي
 يتعلمه او يعلمه. ومثل ذلك في الصالح يجمع حسنه الي حسنه وفريضه الي اخري حتي يبلغ المبالغ الكامله.
 والتاسع אגרה, هذا النعت في المكتسب بما يتقوي ويتاييد علي الاعمال الشاقه. وفي العالم اقدامه علي الكتب
 المتسقله والمعاني المعتاصه, كما قال גבר חכם בעוז, وكما قال في دنאל ומשרא קטרין השתכחת ונא.
 وفي الصالح مخاطرته بنفسه في طاعه الله وصبره وتاييده علي السم كما قال חזקו ויאמץ לבבכם כל
 המיחלים ונא. والعاشر طعمه, هذا النعت للمتكسب بما يلذ له من جمع المال حتي يدمن عليه. وفي العالم هو
 ما تلذ له الحكمه وتصير له كالغذا فيلزمها كما قال ודעת לנפשך ינעם. وفي الصالح يلذ له الصوم والصلوه
 والدعا حتي لا يفارقها كما قال טעמו וראו כי טוב ה'. والحادي عشر ידיده شلحه, نعت للمتكسب بانه علي
 هذه الشروط ينجح في اموره. وللعالم بنجاحته بحكمته كما قال ויתרון הכשר חכמה. والصالح يبشر بنجح
 اخرته كما قال כי אז תצליח את דרכך. والثاني عشر כפה פרשה, ذلك نعت للمتكسب بمواساته الضعفي
 من ماله. والعالم يواسي الجاهل من علمه كما قال מי פתי יסור הנה ונא. לכו לחמו ונא. والصالح يرد الناس
 الي الطاعه كما قال ורבים השיב מעון. والثالث عشر לא תירא, نعت المتعيش انه لا يخاف الغلا والجذب
 بما يوحي من طعامه, والحر والبرد بما يستعد من كسوته. والعالم لا يخاف طعن الملحدين ولا معارضه
 المكالفين بما يعد لهم من الجواب كما قال וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי ונא. 274 والصالح لا يخاف
 فتنون الدنيا ورغاييها لانه قد اعتد الخير كما قال לא תירא כי יעשיר איש ונא. والرابع עשר מרבדים, اذا نام
 المتكسب في منزله نام علي فراشه وطيه ومهاد ناعم. والعالم يطمأن الي اقوال منتخبه وبراهين واضحه قد
 وطاها لنفسه كما قال فيه בדרך חכמה הורתיך ונא. ובלכתך ונא. والصالح اذا استقر في حيوته ففي موته يجد
 حسناته كالفراش الممهّد كما قال וחפרת לבטח תשכב ונא. والنعت الخامس عشر נודע, تري الصانع طالب
 المعاش مشهور بين الناس بالستر والعفه. والعالم معروف في ما بينهم بعلمه والكرامه له كما قال והדרת פני
 זקן. والصالح ظاهر بين قومه مبرور مكرم كما قال בצאתי שער עלי קרת ונא. ראוני נערים ונחבאו ונא

שרים עצרו במלים. והשנים עשר סדין לעשה, רבא עני הוואנע בשי וסנעה לא לחאגתה אלי זאטה בל ליקטסב בה קמא וספ פי סדין וחגור. וכזלכ העלם רבא עני בטרב מן קלם העלם או בטרב מן הללע או בלב מן הוואנע המהניע לא לחאגתה אליע לכן ליבר הן בה עלי בלב מן הלום הנטר וכמא קל. והוואלח תגדה יעמל עמלא לیس הו בעינע המפروض לכן חאגה ומסלח למשروع קמא קל פי לעבדיהו ויקרא אחאב אל לעבדיהו ויגו, והסאב עשר עוז והדר לבושה ויגו, קמא תגד המקטסב מן חלה יסעא פי עאקבתה אמא מן שר השלטן [.....] והתמן עשר פיח פתחה, אזא סיל המקטסב קיף וסלת אלי הזה החל, אגאב בכמה. וכזלכ העלם יערב ען עלמה קמא קל שפתי חכמים יזרו דעת. והוואלח יעלם²⁷⁵ הנאס במא יטיעון קמא קל שפתי צדיק ירעו רבים. והתסע עשר צופיה, [המקטסב] לא יתכל עלי אנה יסל אלי שי בכסל. והעלם אנה תוכלה עלי חלה אמ תבשנה ככספ. והוואלח עלי הענאיע השדידה קמא קל בכל לבבך וכל נפשך וכל מאדך. והעשרון קמו, רבות במות, חתי אקריא יחמדונה. וכזלכ העלם קל ותמכיה מאשר. והוואלח פי [.....]

IV. Literaturverzeichnis

QUELLEN

Sa'adyah Gaon

Kitāb Ṭalab al-ḥikma

- a) Se'adyah, Ga'on (1979 [1893-99]): *Oeuvres complètes*. Saadia Ben Josef al-Fayyūmī. Publiées sous la direction de Joseph Derenbourg. Bd. 2, [Paris] Nachdr., Hildesheim: Olms.
- b) Se'adya Ben Yosef Fiyyumi ([1975 oder 1976] = [5]736): *Mišle*: 'im targum we-feruš hag-ga'on / tirgem le-'ivrit. Hg. v. Yosef Dawid Qafaḥ. Yerušalayim: Ha-wa'ad le-hōšā'at sifrē RāSaG.

Kitāb al-Amānāt wa-l-i'tiqādāt

- a) Landauer, Samuel (1880): *Kitāb al-Amānāt wa-l-i'tiqādāt*, Leiden: E.J. Brill.
- b) Se'adya Ben Yosef Fiyyumi ([1969 oder 1970] = [5]730): Ha-Nivḥar ba-emunot u-va-de'ot. le-Rabbenu Se'adya Ben Yosef Fiyyumi. tirgem le-'ivrit, be'er we-heḳin Yosef b.k. ha-R. Dawid Qafaḥ. Hg. v. Yosef Dawid Qafiḥ. Yerušalayim : Le-meḥqar u-le-hōšā'at sefarim "Sura" Yerušalayim Yešiva Universiṭa Nyu-Yorq: Le-meḥqar u-le-hōšā'at sefarim "Sura" Yerušalayim Yešiva Universiṭa Nyu-Yorq.

Übersetzungen (nicht vollständig)

- Sa'adia ben Joseph, Alexander Altmann und Daniel H. Frank ([1946] 2002): *The Book of Doctrines and Beliefs*, Indianapolis: Hackett Publishers.
- Rosenblatt, Samuel (1948): *Saadia Gaon, The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven: Yale University Press.
- Sa'adya ben Yosef Ga'on, und Julius Fürst ([1845] 1970): *Emunot we-Dēot oder Glaubenslehre und Philosophie*, Aus dem Hebräischen mit theilweiser Benutzung des Arabischen übersetzt (Die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters), Hildesheim: Georg Olms.

Tafsīr Kitāb al-mabādī

- Sa'adya ben Yosef Gaon, und Mayer Lambert (1891): *Tafsīr kitāb al-mabādī*, éd. et trad., Commentaire sur les Séfer Yesira, ou, Livre de la création, Paris: F. Bouillon.

Genesis-Kommentar

- Se'adyah, Ga'on und Moshe Zucker (1984): *Perūše Rav Sa'adya Ga'on Li-Verešit*, New York: The Jewish Theological Seminary of America. Englische Übersetzung: Se'adyah, Ga'on und Michael Linetsky (2002): *Rabbi Saadia Gaon's Commentary On the Book of Creation*, Northvale, NJ: Jason Aronson.

Kitāb al-Istiṣlāḥ

- a) Se'adyah, Ga'on (1979 [1893-99]): *Oeuvres complètes*, Saadia Ben Josef al-Fayyūmī; publiées sous la direction de Joseph Derenbourg. Bd. 1, [Paris] Nachdr., Hildesheim: Olms.
- b) Se'adyah, Ga'on (1993): *Tafsīr Yeša'ya (Kitāb al-Istiṣlāḥ)* le Rav Sa'adyah; liqqeṭ, liebber we-tirgem: Yehuda Rašhabī; Qiryat Ono: Maḳon Mišnat ha-Ramba"m.

Kitāb at-taʿdīl

Seʿadyah, Gaʿon (1979 [1893-99]): *Oeuvres complètes*, Saadia Ben Josef al-Fayyūmī; publiées sous la direction de Joseph Derenbourg. Bd. 2, [Paris] Nachdr., Hildesheim: Olms.

Übersetzungen (nicht vollständig)

- a) Saʿadya ben Yosef, G. (1889): *Das Buch Hiob*, übers. & erkl. v. Gaon Saadja; Nach Handschriften der Bodlejana und der Königlichen Bibliothek in Berlin, hrsg. & mit Anmerkungen vers. von John Cohn, Altona: Gebrüder Bonn.
- b) Goodman, Lenn E. (1988): *The book of theodicy*. Transl. and commentary on the Book of Job by Saadia ben Joseph al-Fayyūmī (Yale Judaica series, 25), New Haven: Yale University Press.

Rabbinische Literatur

Midrasch Mischle

- a) Buber, Salomon (1893): *Midrasch Mischlé*, Sammlung agadischer Auslegung der Sprüche Salomonis, kritisch bearbeitet von Salomon Buber, Wilna: Romm.
 - b) Visotzky, Burton L. (1990): *Midrash mishle*, A critical ed. based on Vatican MS. Ebr. 44, with variant readings from all known manuscripts and early ed., and with an introd., references and a short commentary; New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- Übersetzungen (nicht vollständig):

Visotzky, Burton L. (1992): *The Midrash on Proverbs*. transl. from the Hebr. with an introd. and annot. by Burton L. Visotzky; New Haven: Yale University Press.

Wünsche, August (1885): *Der Midrasch Mischle*, Leipzig: Otto Schulze.

Falāsifa [Auszüge]

- [Pseudo-Ammonios, und] Rudolph, Ulrich (1989): *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios*, Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam, Wiesbaden: Kommissionsverlag Steiner.
- [Aristoteles, und] Zenker, Julius Theodor (1846): *Aristotelis Categoriae Graece cum versione Arabica Isaaci Honeini filii et variis lectionibus textus Graeci e versione Arabica ductis*, Leipzig: Engelmann, 3-49.
- [Aristoteles, und] Badawī, ʿAbd al-Raḥmān (1948): *Manṭiq Aristū, al-ğuzʾ al-awwal*, Dirāsāt islāmīyah 7/1, Cairo: Maṭbaʿat Dār al-kutub al-mišrīyah, 1-55, 103-306.
- [Aristoteles, und] Badawī, ʿAbd al-Raḥmān (1949): *Manṭiq Aristū, al-ğuzʾ al-tānī, al-ğuzʾ al-tālīt*, Dirāsāt islāmīyah 7/2, Cairo: Maṭbaʿat Dār al-kutub al-mišrīyah, 467-733.
- [Aristoteles, und] Badawī, ʿAbd al-Raḥmān (1954): *Aristūṭālīs fī l-naḥs. "al-Ārāʾ al-ṭabīʿīya" al-mansūb ilā Flūṭarḥas. "al-Ḥāss wa-l-maḥsūs" li-Ibn Rušd. "an-nabāt" al-mansūb ilā Aristūṭālīs*, Dirāsāt islāmīya 16, Cairo: Maktabat an-nahḍa al-mišrīya, 3-88.
- [Aristoteles, und] Malcolm C. Lyons (1982): *Aristotle's Ars Rhetorica*. 2 Bde., Cambridge: E. & E. Plumridge Ltd.
- al-Fārābī, und Ġaʿfar Āl Yāsīn (1992): „Taḥṣīl al-saʿāda“, in: *al-Aʿmāl al-falsafīya* I, Bairūt: Dar al-Manahel.
- al-Fārābī, (1927-1928): *Kitāb at-Tanbih ʿalā sabīl al-saʿāda* Haidārābād ad-Dekan: Maṭbaʿa mağlis dāʾira al-maʿārif al-ʿuṭmāniyya

- al-kāʿina; Übersetzung: Jon McGinnes und David C. Reisman (Hgg.) (2007): *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, translated with introduction, notes, and glossary, Indianapolis: Hackett Publishers, 104-122 [‘Directing Attention to the way to happiness’].
- Galen[-Epitome], und Peter Kraus (1939): „Kitāb al-Akhḷāq li-Jālīnūs“, *Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University* 5.1, 1-51; Übersetzung: Daniel Davis (2013): „Character Traits“, translation, with an introduction by Peter N. Singer, in: Peter N. Singer und Vivian Nutton, *Galen: Psychological Writings*, Cambridge: University Press, 109-201.
- [al-Isrāʿīlī, Ishāq Ibn-Sulaimān, und] Hirschfeld, Hartwig (1903): „The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge“, *JQR*, Vol. 15, No. 4, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 677-697; Englische Übersetzung in: Alexander Altmann und S. Miklos Stern (2009): *Isaac Israeli, A neoplatonic philosopher of the early tenth century*, Chicago: The University of Chicago Press, 3-78.
- al-Kindī, Yaʿqūb Ibn-Ishāq, und Muḥammad ʿAbd-al-Hādī Abū-Rīda (1950): *Rasāʾil Al-Kindī Al-falsafīyya*, Dār al-Fikr al-ʿArabī.
- [Hippokrates (?), und] Ibn Abī Uṣaibiʿa (Muwaffaqaddīn Aḥmad ibn al-Qāsim, gest. 668/1270), und August Müller, Uyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ I-II (al-Qāhira 1299/1882, Königsberg 1884), I, 26,3-14; Übersetzung in : Rosenthal, Franz (1965): *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich: Artemis.
- [Plotin (Arabischer), und] Badawī, ʿAbd-al-raḥmān (1955): *Plotinus Apud Arabes*, theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt [Aflūṭīn ʿinda l-ʿarab], collegit, ed. et prolegomenis instruxit (Cæhira).
- [Ibn Rushd, und] Maroun Aouad (1989): „La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe“, in: Richard Goulet (Hg.), *Dictionnaire des Philosophes Antique I*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ, und Mustafā Ġalīb (1957): *Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ wa Ḥullān al-Wafāʾ*, 4 vols. vol. III [Abschnitt *Fī bayān mā yaʿlimu bi-awāil al-ʿuqūl*], Beirut: Dār al-Sādir, 424-427, 642.
- Nemesius, Emesenus, und R. W. Sharples (2008): *On the Nature of Man*. Liverpool University Press.

Weitere Schriften [Auszüge]

- Aristoteles, und Franz F. Schwarz (1984): *Metaphysik*, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Aristoteles, und Hans Günter Zekl (1987-1988): *Aristoteles’ Physik*, Hamburg: Meiner Verlag.
- Aristoteles, und Hans Günter Zekl (1998): *Erste Analytik. Zweite Analytik*, Griechisch-Deutsch [Lizenzausg.], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Aristoteles, und Ingo W. Rath (1998): *Die Kategorien*, Griechisch-Deutsch, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Aristoteles, und James G. Lennox (2001): *On the Parts of Animals*, Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles, und Tim Wagner und Christof Rapp (2004): *Topik*, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Aristoteles, und Olof Gigon (2007): *Nikomachische Ethik*. Griechisch-Deutsch, neu hersg. v. Rainer Nickel, 2. Auflage, Düsseldorf: Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Artemis & Winkler Verlag.
- Aristoteles, und Eugen Dönt (2010): *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva Naturalia)*, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Aristoteles, und Gernot Krapinger (2010): *Rhetorik*, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Aristoteles, und Gernot Krapinger (2011): *Über die Seele*, Griechisch-Deutsch, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Aristoteles, und Manfred Fuhrmann (2014): *Poetik*, Griechisch-Deutsch, bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart: Philipp

Reclam.

Aristoteles, and Fyfe, Halliwell, S., Innes, D., Roberts, W. R., Russell, D. A., Longinus, & Demetrius. (1995). *Poetics*. New edition / revised by Donald A. Russell. Harvard University Press.

SEKUNDÄRQUELLEN

‘Abbās, Nadine (2014): *Yahyā Ibn ‘Adī’s Philosophical Theory of Unity and Trinity in His Book „The Refutation of al-Warrāq“: Study and Critical Edition*, Corpus de Recherche Arabes Chrétiennes 3 (Beyrouth: Centre de recherches et de publications de l’Orient chrétien).

Abbott, Nabia (1937): *The Monasteries of the Fayyūmī*, Chicago: The University of Chicago Press.

‘Abdallāh Ibn al-Muqaffa‘ (1982), *Kalīla Wa-Dimna*, Bayrūt: Dār al-‘Awda.

Abū Ridāh, Muhammad Abd al-Hādī, und Yaquḥ Ibn-Iṣḥāq al-Kindī (1978): *Rasā’il al-Kindī al-falsafīya*. The Philosophical Treatises of al-Kindī, First Part. Tabā 2. al-Qāhira: Dār al-Fikr.

Adamson, Peter (2017): *The Arabic Plotinus*, A philosophical study on the „Theology of Aristotle“, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 155–170.

Adamson, Peter und Richard C. Taylor (Hg.) (2005): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: University Press, xv–xviii.

Adamson, Peter (Hg.) (2008): *In the age of al-Fārābī*, Arabic philosophy in the fourth/tenth century. Warburg Institute colloquia, 12, London: Warburg Institute.

Adamson, Peter und Alexander Key (Hgg.) (2015): „Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition“, in: *Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford Scholarship Online.

Adamson, Peter (2016): *A history of philosophy without any gaps*, Volume 3, Oxford: University Press.

Adamson, Peter (2016): „Eternity in Medieval Philosophy, in: Yithhak Y. Melamed, *Eternity*, Oxford: University Press, 75–117.

Adamson, Peter (2017): „Abū Bakr al-Rāzī (d. 925), The Spiritual Medicine“, in: Khaled El-Rouayheb und Sabine Schmidtke (Hgg.), *The Oxford handbook of Islamic philosophy*, New York, NY: Oxford University Press, 63–82.

Adamson, Peter (Hg.) (2019): *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, Berlin/Boston: De Gruyter.

Adamson Peter (2015) : „Miskawayh On Pleasure“, *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(2), 199–223.

Adang, Camilla (2007): *A Common Rationality*, Würzburg: Ergon Verlag. in Komm.

Adorisios, Chiara (2019): „Some remarks on Leo Strauss’s Philosophical-Political Reading of medieval Islamic and Jewish Philosophers“, in: Brenet, B. und O. Lizzini (Hgg.), *La philosophie arabe à l’étude. Sens, limites et défis d’une discipline moderne*, Paris: Vrin, 65–78.

Aetius, Antiochenus und Hans Daiber (1980): *Aetius Arabus* [Arabic Pseudo-Plutarch], Wiesbaden: Steiner.

Arius, Didymus, William W. Fortenbaugh, und Georgia Tsouni und Arius Didymus (2018): *On Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics*, New York: Routledge.

Arnzen, Rüdiger (1998): *Aristoteles’ De Anima*. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer

- Überlieferung: arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren, Leiden: Brill.
- Arnzen, Rüdiger (2019): „Philosophy in the Islamic World and the Debates on the Aims and Methods of Philosophical Historiography. Some Remarks on the State of the Art“, in: Brenet, B. und O. Lizzini (Hgg.), *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Paris: Vrin., 79-98.
- Akasoy, Anna und Alexander Fidora, und Douglas Morton Dunlop (2005): *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden: Brill.
- Akasoy, Anna A.: „The Arabic and Islamic Reception of the Nicomachean Ethics“, in: J. Miller (Hg.), *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 85-106.
- Alfarabi, *The Political Writings: „Selected Aphorisms“ and other texts*, translated and annotated by Charles E. Butterworth, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016, pp. 1-68.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr und Douglas M. Dunlop (1961): *Fuṣūl muntaz'a*, ediert und übersetzt, *Aphorisms of the statesman*, Cambridge: University Press.
- Alon, Ilai und Abū-Naṣr Muḥammad Ibn-Muḥammad al-Fārābī (2002): *Al-Fārābī's Philosophical Lexicon*, 2 Bde., Cambridge: Gibb Memorial Trust.
- Allen, James (2005): „The Stoics on the Origin of Language and the Foundations of Etymology“, in: *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, hrsg. V. Dorothea Frede und Brad Inwood, Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum, Cambridge: University Press, 14–35.
- Allony, N.(1969): Egrōn. מאון / כתאב אצול אלשער אלעבראני מאת רב סעדיה גאון [Ha'egron / Kitāb 'Uṣūl al-shi'r al-ībrānī by Rav Sē'adya Ga'on], Texts and Studies 8, Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language.
- Alobaidi, Joseph (2006): *The Book of Daniel*, The commentary of R. Saadia Gaon: edition and translation, Bern: Peter Lang.
- Asad Q. Ahmed und Robert Gleave (Hg.) (2018): „Rationalist Disciplines and Postclassical Islamic Legal Theories“, *Oriens* Volume 46 Issue 1-2: Special Issue.
- Altmann, Alexander (1943): „Saadya's theory of revelation: it's origin and background“, in: *Saadya studies, in commemoration of the one thousandth anniversary of the death of R. Saadya Gaon*. Ed. Erwin I.J.Rosenthal, Manchester: University Press, 4-25.
- Altmann, Alexander (1944): „Saadya's Conception of the Law“, *BJRL* 28, 320-9.
- Altmann, Alexander (1974): „The religion of the thinkers: Free will and predestination in Saadia, Bahya, and Maimonides“, in: S. D. Goitein (Hg.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge: Mass., Association for Jewish Studies, 25-52.
- Altmann, Alexander und S. Miklos Stern (2009): *Isaac Israeli, A neoplatonic philosopher of the early tenth century*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Cappelen, H., Gendler, T., Hawthorne, J., & Dever, J. (2016). „What is Philosophical Methodology?“, in: *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford: Oxford University Press. Zuletzt aufgerufen am 08.07.2020 von: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199668779.001.0001/oxfordhb-9780199668779-e-34>.
- Chiara Adorisios, „Some remarks on Leo Strauss's Philosophical-Political Reading of medieval Islamic and Jewish Philosophers“, in: Brenet, B. und O. Lizzini (Hgg.), *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline*

- moderne*, Paris: Vrin, 65–78.
- Aristoteles und Ursula Wolf (2011): *Nikomachische Ethik*, 3. Aufl., Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Avishur, Yitzhak (1990): „The Attitude of R. Avraham Ibn Ezra to the Translation and Commentary of R. Saadiah Gaon“, in: *Abraham Ibn Ezra y Su Tiempo*, 17–24.
- Azazy, Hany (2017): „The Genesis of Arabic Logical Activities: From Syriac Rhetoric and Jewish Hermeneutics to aš-Šāfi'y's Logical Techniques“, *Studia Humana*, 6(2) 65–95.
- Bekkum, Wouter Jacques van (2011): „Importance of Saadia Gaon's Poetry for the Construction of a Dictionary of Early Medieval Piyyut: The Example of "Essa Meshali"“, *Journal of Semitic Studies* 56,1: 145–65.
- Ben-Abdeljelil, Jamel (2004): „Philosophie und Philosophieren im arabischen Kontext im 20. Jahrhundert“, in: *Polylog*, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 10/11, 98–103.
- Brown, Jonathan A. C. (2008): „How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's so Hard to Find“, *Islamic Law and Society*, Vol. 15, No. 2, 143–184.
- Ben-Shammai, Haggai (1972): „The Classification of the Commandments and the Concept of Wisdom in Rav Saadia's Thought“, *Tarbiz / תרביץ*, Mandel Institute for Jewish Studies, 170–182.
- Ben-Shammai, Haggai (2003): 'Extra-Textual Considerations in Medieval Judaeo-Arabic Bible Translations: The Case of Saadya Gaon', *Materia Giudaica* 8/1, 53–59.
- Ben-Shammai, Haggai, (2003): 'The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia's Method', in: *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, 33–50.
- Ben-Shammai, Haggai (2006): 'The Judeo-Arabic vocabulary of Saadya's Bible translations as a vehicle for eschatological messages: the case of Saadya's usage of the 8th form of Arabic QDR, in: Hary, Benjamin und Ben-Shammai, Haggai (Hgg.): *Esoteric and exoteric aspects in Judeo-Arabic culture*, Leiden: Brill, 191–225.
- Ben-Shammai, Haggai (2004): 'Saadia's Introduction to Daniel: prophetic calculation of the end of days vs. astrological and magical speculation', *Aleph: Historical Studies in Science & Judaism* Vol. 4, 11–87.
- Ben-Shammai, Haggai (2012): 'Observations on the Beginnings of Judeo-Arabic Civilization', in: *Beyond Religious Borders. Interaction and Intellectual Exchange*, 13–29.
- Ben-Shammai, Haggai (2015): 'A Leader's Project: Studies in the Philosophical and Exegetical Works on Saadia Gaon [Hebräisch], *Mosad*, Bialik, 336–73.
- Ben-Shammai, Haggai (2018): 'From Rabbinic Homilies to Geonic Doctrinal Exegesis. The Story of the Witch of En Dor as a Test Case', in: *Exegetical Crossroads. Understanding Scripture*, 163–98.
- Berman, Lawrence (1962): 'A note on the Added Seventh Book of the Nicomachean Ethics in Arabic', *JAOS*, 82 555–556.
- Biesterfeld, Hinrich (2016): 'Reflection: «Eternalists» and «Materialists» in Islam: A Note on the *Dahriyya*', in: Yithhak Y. Melamed (Hg.), *Eternity*, New York, NY: Oxford University Press: 118–122.
- Bacher, W. ([1896] 1975): 'Die zweite Version von Saadja's Abschnitt über die Wiederbelebung der Todten', in: *Festschrift zum*

- achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneiders*, I. Abtheilung. Hildesheim/New York: Georg Olms, 219-232.
- Bacher, W. ([1896] 1975): 'Maamar Tekhiyat Hametim', in: *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneiders*, II. Abtheilung. Hildesheim/New York: Georg Olms, 98-112.
- Blau, Joshua ([1965] 1999): *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East.
- Brittain, Charles. 2005. 'Common Sense: Concepts, Definition and Meaning in and out of the Stoa'. In *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, 164–209.
- Baffioni, Christina (2004): 'The Concept of Nature in Yaḥyā Ibn 'Adī (a Comparison with the Ikhwān aṣ-Ṣafā')', in: Rifaat Y Ebied und Samīr Ḥalil Samīr (Hgg.), *Studies On the Christian Arabic Heritage*, Leuven: Peeters, 201.
- Bekkum, Wouter Jacques van (2011): 'Importance of Saadia Gaon's Poetry for the Construction of a Dictionary of Early Medieval Piyyut: The Example of "Essa Meshali"', *Journal of Semitic Studies* 56,1: 145–65.
- Bydén, Börje, und Filip Rodovic (Hgg.) (2018): *The Parva Naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism*, Cham: Springer.
- Black, Deborah L. (1990): *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden/New York: E. J. Brill.
- Black, Deborah L. (1992): "Aristotle's Peri Hermeneias in Medieval Latin and Arabic Philosophy: Logic and the Linguistic Arts", in: *Aristotle and His Medieval Interpreters*, 25–83.
- Boer, Tjitze J. de ([1901] 2011): *Geschichte der Philosophie im Islam*. Repr., Bremen: Outlook Verlag.
- Bouhafa, Feriel (2019): "Ethics and Fiqh in al-Fārābī's Philosophy", in: Peter Adamson (Hg.), *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, Berlin/Boston: De Gruyter, 11-28.
- Böwering Gerhard, Patricia Crone, und Mahan Mirza (2013): *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton University Press.
- Brenet, B. und O. Lizzini (2019): *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Paris: Vrin.
- Brody, Robert (1992): "Saadya Gaon on the Limits of Liturgical Flexibility", *Genizah Research Ninety Years*, 40–46.
- Brody, Robert (2013): *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven: Yale University Press.
- Brody, Robert und Betsy Rosenberg (2016): *Sa'adyah Gaon*, Oxford/Portland/Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Butterworth, Charles E. (Hg.) (1992): *The political aspects of Islamic philosophy*, Essays in honor of Muhsin S. Mahdi, Harvard Middle Eastern monograph series, Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.
- Butterworth, Charles E. (1983): "The Study of Arabic Philosophy Today", *Middle East Studies Association Bulletin* 17, no. 1, 8-24.
- Cohen, Marc S. (2016): "Aristotle's Metaphysics", Stanford, Archive Edition, Winter.
- Carter, Michael G. (2016): *Sībawayhi's Principles*. Arabic grammar and law in early Islamic thought, Atlanta, Georgia: Lockwood Press.
- D'Ancona, Christina (2004): "Greek into Arabic", in: Peter Adamson und Richard Taylor (Hgg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: University Press, 10-31.
- Davidson, Herbert (1967): "Saadia's list of theories of the soul", in: Altmann, Alexander (Hg.): *Jewish medieval and renaissance studies*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 75-94.
- Davis, Stephen J. (2005): "Biblical Interpretation and Alexandrian Episcopal Authority in the Early Christian Fayoum", in:

- Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, Cairo: American University of Cairo Press.
- Dhanani, Alnoor, 'Atomism', *EF*.
- D'Oro, G., und Overgaard, S. (Hgg.) (2017). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press.
- Dotan, Aron (1999): „Saadia Gaon - master linguist“, in: *Jewish studies at the turn of the twentieth century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress*: Toledo, July 1998. Volume I: Biblical, Rabbinical, and medieval studies. Ed. Judit Targarona Borrás and Angel Sáenz-Badillos (Leiden: Brill), 26-30.
- Dotan, Aron (1995): „Particularism and universalism in the linguistic theory of Saadia Gaon“, *Sefarad*, Vol. 55, Iss. 1, 61-76.
- Dotan, Aron (2005): 'The Establishment of Hebrew Linguistics [4. Saadia Gaon]', in : Sylvain Auroux, *History of the Language Sciences*, Mouton: de Gruyter) 215-228 [219-226].
- Dotan, Aron (2008): „The Establishment of Hebrew Linguistics“ [4. Saadia Gaon], in: Sylvain Auroux, E. F. K. Koerner, Hans-Josef Niederehe und Kees Versteegh (Hgg.), *History of the Language Sciences*, an international handbook on the evolution of the study of language from the beginnings to the present (Berlin, New York: Mouton de Gruyter,.) 219-226.
- Drory, Rina (1995): „Bilingualism and Cultural Images: The Hebrew and the Arabic Introductions of Saadia Gaon's "Sefer Ha-'Egron""“, *Israel Oriental Studies* 15, 11-23.
- Druart, Thérèse-Anne (1996): „Al-Razi's conception of the soul: psychological background to his ethics Medieval Philosophy and Theology“, *Medieval Philosophy and Theology*, Vol. 5, No. 2, 245-63.
- Dziri, Amir (2015): *Die "Ars Disputationis" in der Islamischen Scholastik. Grundzüge der muslimischen Argumentations- und Beweislehre*, Freiburg: Kalām, 217.
- Efros, Israel (1942): „Saadia's Theory of Knowledge“, *JQR*, New Series, Vol. 33, No. 2, 133-170.
- Efros, Israel (1967): „Saadia's General Ethical Theory and Its Relation to Sufism“, *JQR*, New Series, Vol. 57, The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the JQR, 166-177.
- Efros, Israel (1974): *Studies in medieval Jewish philosophy*, New York, London: Columbia University Press.
- Elon, Menachem (2007): „Interpretation“, in: M. Berenbaum und F. Skolnik (Hgg.), *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed., Vol. 9, Detroit, MI: Macmillan Reference USA, 814-827.
- Emmel, Stephen (2005): „The Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantou“, in: *Gawdat Gabra, Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, Cairo: American University of Cairo Press.
- Emon, Anver M. (2010): *Islamic natural law theories*, Oxford: University Press.
- Emon, Anver M. (2015): *Natural law. A Jewish, Christian, and Islamic dialogue*, First publ. in paperback, Oxford: University Press.
- Endress, Gerhard (1992): „Athen – Alexandria – Bagdad – Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam“, in: Peter Bruns (Hg.), *Von Athen nach Bagdad: zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Hereditas: Studien zur Alten Kirchengeschichte, 22, Bonn: Borengässer, 42-61.
- Endress, Gerhard (2012): „Yahyā Ibn 'Adī“, *PhidiW*, 301-324.
- Endress, Gerhard und Peter Adamson (2012): „Abū Yusuf al-Kindī“, *PhidiW*, 92-147.

- Endress, Gerhard (2015): „This Is Clear Arabic Speech”: God’s Speech and Prophetic Language in Early Islamic Hermeneutics, Theology and Philosophy“, in: Hasselhoff, Görges K., und Anna Akasoy (Hgg.), *Transcending Words. The Language of Religious Contact*, Bochum: Winkler, 27–42.
- Ess, Josef van (1966): *Die Erkenntnislehre des ‘Aḡudaddīn al-Īcī*, Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner *Mawāqif*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.
- Ess, Josef van: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 Bände (Berlin/New York: W. de Gruyter).
- Engelkemper, Wilhelm (1903): *Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die Hl. Schrift*. Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.
- Majid F. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: Brill, 1991.
- Farahat, Omar (2019): *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*, Cambridge: University Press.
- Ferre, Lola und Raphaela Veit (2009): „The Textual Traditions of Isaac Israeli’s Book on Fevers in Arabic, Latin, Hebrew, and Spanish“, *Aleph: Historical Studies in Science & Judaism* 9.2 309-34, 1, 3-4.
- Frank, Richard M. ([1966] 2007): „The Structure of Created Causality According to Al-Ash‘arī“, in: ders. und Dimitri Gutas, *Early Islamic Theology: The Mu‘tazilites and Al-Ash‘arī*, Aldershot: Ashgate Variorum.
- Frede, Dorothea (2017): „Plato’s Ethics: An Overview“, *Stanford*, Archiv Edition.
- Freidenreich, David M. (2003): „The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon’s “Tafsir” of the Torah“, *JQR* 93(3-4), 353–95.
- Freudenthal Gad (1996): „Stoic Physics in the Writings of R. Saadia Ga‘on al-Fayyūmī and its Aftermath in Medieval Jewish Mysticism“, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 6., 113-136.
- Freudenthal, Gad und Samuel M. Stern (2017): „The Hebrew Versions of Isaac Israeli’s Book of Definitions and Book on Spirit and Soul“. Critical Editions (posthumous Publication), *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 17.1, 11-75
- Germann, Nadja (2015-2016): „Imitation – Ambiguity – Discourse: Some Remarks on al-Fārābī’s Philosophy of language“, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 66, Beyrouth: Dar El-Machreq, 135-166.
- Germann, Nadja (2015): „Logic as the Path to Happiness: Al-Fārābī and the Divisions of the Sciences“, *Quaestio*, 15, 15-30.
- Germann, Nadja und Steven Harvey (2020): *The Origin and Nature of Language and Logic*, Turnhout, Belgium: Brepols.
- Griffel, Frank (2009): *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, Oxford: University Press.
- Matthew S. Gordon, Chase F. Robinson, Everett K. Rowson, Michael Fishbein (2018): *The Works of Ibn Wāḍih al-Ya‘qūbī*, 3 Bände, Leiden/Boston: Brill.
- Gleave, Robert (2012): *Islam and literalism. Literal meaning and interpretation in Islamic legal theory*, Edinburgh: University Press.
- Gil, Moshe (1990): „The Babylonian Yeshivot and the Maghrib in the Early Middle Ages“, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 57, 69-120.
- Gil, Moshe (2004): *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill.
- Goldberg, Sylvie Anne (2018): „How was Sa‘adia Ga‘on’s Theory of Knowledge reframed?“, *Trumah*, Jahrgang 24, Ausgabe 24, 139-150;
- Goldman, Eliezer: „Ethical Theory of R. Sa‘adia Gaon“ / תורתו האתית של רבנו סעדיה גאון, in: *Daat: A Journal of Jewish Philosophy*

- & Kabbalah / כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, No. 2/3 (Hebräisch), 7–28.
- Goldziher, Ignaz und J. Schacht, „Fiqh“, in: *EF*.
- Goldziher, Ignaz ([1888] 2009): „Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ“, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 22(2), 317–344.
- Goldziher, Ignaz (2004): *Muhammedanische Studien*, 2. Nachdruck, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Goodman, Lenn Evan (1971): „The Epicurean ethic of M. b. Zakariyāʾ ar-Rāzī“, *Studia Islamica*, No. 34, 5–26.
- Goodman, Lenn Evan (1975): ‘Rāzī’s myth of the fall of the soul: its function in his philosophy’, in: Georges Hourani (Hg.), *Essays on Islamic philosophy and science* (Albany, New York: State University of New York Press.), 25–40.
- Goodman, Lenn Evan (1982): „God’s Silence and God’s Speech: Saadya’s Philosophy of Language in the Book of Job.“ *Judaism and Language*. Editor: Norbert M. Samuelson. Melrose Park, PA: Academy for Jewish Philosophy, 7–24.
- Goodman, Lenn Evan (1990): „Saadia Gaon’s Interpretive Technique in Translating the Book of Job“, in: *Translation of Scripture*, Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute, May 1989, Philadelphia: Annenberg Research Institute, 47–76.
- Gorgoni, Francesca: „De l’adab au musar: La littérature philosophique hébraïque dans la formation de l’éthique juive au Moyen Âge“, in: F. Bellino-C. Mayeur-Jaouen-L. Patrizi (Hgg.): *Volume Adab toujours recommencé: «origines», transmission et métamorphoses* (Brill).
- Grande, Francesco (2017): „Originality of the Semantic Approach in Arabic Linguistic Thought, with Particular Reference to Ibn al-Qatta’s Work“, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 17, 97–113.
- Griffith, Sidney Harrison und Yahyā Ibn-ʿAdī: *The Reformation of Morals*, A parallel Arabic-English text, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 102.
- Grundmann, Regina (2015): „Die Knochen Ḥiwis des Hündischen, sollen zermahlen werden.“: Die fundamentale Traditionskritik des Ḥiwi al-Balkhi“, in: *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam*, hrsg. Regina Grundmann u. Assaad Elias Kattan. Boston: De Gruyter, 32–58.
- Guillaume, Dye (2016): „Yahya Ibn ‘Adī. *L’homme des perfections. Le maître chrétien de la philosophie morale arabe*“, édition, traduction, index et étude de Marie-Thérèse Urvoy. Paris, Les Éditions du Cerf (Patrimoines – Islam), 2014, *Revue de l’histoire des religions*, (Tome 233), 122–124.
- Gutas, Dimitri (2005): *Greek thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early ‘Abbāsīd society* (2nd-4th/8th-10th centuries), Digital print, London: Routledge.
- Gutas, Dimitri (2012): „Populäre Ethik und Praktische Politik“, *PhidiW*, 258–479.
- Gutas, Dimitri (2019): „Rethinking the Historiography of Arabic Philosophy. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy“, in: Brenet, B. und O. Lizzini (Hgg.), *La philosophie arabe à l’étude. Sens, limites et défis d’une discipline moderne*, Paris: Vrin, 11–36.
- Gutas, Dimitri (2019): „On the Historiography of Arabic Philosophy. Postscript 2017“, in: Brenet, B. und O. Lizzini (Hgg.), *La*

- philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Paris: Vrin, 37-46.
- Guttmann, Jacob (1879): *Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud aus Toledo*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Guttmann, Jacob (1882): *Die Religionsphilosophie des Saadia*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Gwynne, Rosalind W. (1990): „The a fortiori argument in *fiqh*, *nahw*, and *kalām*“, in: K. Versteegh & M. Carter (Hgg.), *Studies in the History of Arabic Grammar II*, Philadelphia: John Benjamins, 20-30.
- Grözingen, Karl Erich (2004): *Jüdisches Denken*, Lizenzausgabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 400.
- al-Ḥakīm, ʿĀṭif Ḥalīl (2006): *Al-Ḥikma al-ʿamaliya inda Yahyā ibn ʿAdī*, Lubnān: al-Maktaba al-būsiya.
- Hallaq, Wael B. (1999): *A History of Islamic Legal Theories*, First paperback edition, Cambridge: University Press.
- Hallaq, Wael B. (2000): *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Reprint, Aldershot: Ashgate.
- Halper, Yehuda (2015) „Averroes on intentionality and the human experience of natural world“, in: A. Alwishah und J. Hayes, (Hgg.), *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge: University Press, 165.
- Hansberger, Rotraud, (2011): „Plotinus Arabus Rides Again“, *Arabic Sciences and Philosophy*, 21/1 - 03, 57-84.
- Hansberger, Rotraud (2014): 'The Arabic Adaptation of the Parva Naturalia (*Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs*)', *Studia graeco-arabica*, 14, 301-314.
- Harvey, Steven (2003): „Die Einleitung des Autors als Schlüssel zum Verstehen von Strömungen mittelalterlicher jüdischer Philosophie: von Saadia Gaon bis Ibn Da'du“, *Gespräch*, Hefte der Martin Buber-Gesellschaft 6, 54-68.
- Harvey, Steven (2006): „Logistical and other otherworldly problems in Saadya“, in: Hary, Benjamin und Ben-Shammai, Haggai (Hgg.): *Esoteric and exoteric aspects in Judeo-Arabic culture* (Leiden: Brill), 55-84.
- Harvey Steven (2018): „Some Aspects of the Final *Maqāla* of Sa'adya's *Kitāb al-Amānāt*“, in: Avi Elqayam und Ariel Malachi (Hgg.), *A Tribute to Hannah, Jubilee Book in Honor of Hannah Kasher*, Tel Aviv: IDRA Publishing.
- Harvey, Warren Zev (2013): „Ethical Theories among Medieval Jewish Philosophers“, in: Elliot N. Dorff und Jonathan K. Crane (Hgg.), *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*, Oxford: University Press, 84-87.
- Harvey, Warren Zev: „Law in Medieval Judaism“, in: Christine Hayes (Hg.), *The Cambridge Companion to Judaism and Law* (Cambridge: University Press 2017), [157-186] 157-186.
- Hasse, Dag Nikolaus (2015): „Essay-Rezension: Ulrich Rudolph, Philosophie in der Islamischen Welt. Band 1. 8.-10. Jahrhundert (Basel: Schwabe, 2012)“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97 (3), de Gruyter, 388-393.
- Hasse, Dag Nikolaus und Amos Bertolacci (2018): *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Heck, Paul L. (2014): *Skeptisim in Classical Islam. Moments of Confusion*, London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hegedus, Gyongyi (2013): *Saadya Gaon. The double path of the mystic and the rationalist*, Etudes sur le Judaïsme medieval, tome 58, Leiden: Brill.
- Heller, Bernhard „La version arabe et le commentaire des Proverbes du Gaon Saadia“, *REJ*, Vol.37 (1897/1898), 72-85 und 226-251.
- Herman, Marc (2018): „Prophetic Authority in the Legal Thought of Saadia Gaon“, *JQR*, 108(3), 271-94.
- Heschel, Abraham (1943): „The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy“, *JQR*, New Series, 33, no. 3, 265-313
- Horovitz, Saul (1883): *Die Prophetologie in der jüdischen Religionsphilosophie*, Dissertation, Halle-Wittenberg: Universität.

- Horovitz Saul (1970): *Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, Jahresberichte des jüdisch-theologischen Seminars, 1898-1912., vier Bde. in einem Bd., Farnborough: Gregg International Publishers.
- Hourani, George (1976): „Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism“, *International Journal of Middle East Studies*, 7/1, 59-87.
- Hughes, Aaron (2005): „The Torah Speaks in the Language of Humans”: On Some Uses of Plato's Theory of Myth in Medieval Jewish Philosophy“, in: Robert Berchman & John Finamore (Hg.), *History of Platonism. Plato Redivivus*, New Orleans: University Press of the South.
- Hughes, Aaron W. (2010): „Precursorship and the Forgetting of History: Franz Rosenzweig and Saadya Gaon on the Memory of Translation“, in: Aaron W. Hughes and Elliot R. Wolfson (Hg.), *New Directions in Jewish*, Bloomington: Indiana University Press, 52-84.
- Hugh, Aaron W. (2016): „Theology. The Articulation of Orthodoxy“, in: Josef Meri (Hg.), *The Routledge Handbook of Muslim-Jewish Relations* (New York / London: Routledge, 2016), 77-94.
- Hülser, Karlheinz (1992): „Galen und die Logik“, in: Haase, Wolfgang (Hg.), *Philosophie, Wissenschaften, Technik*, Philosophie, Einzelne Autoren; Doxographica, Berlin, New York: De Gruyter, 3523-3554.
- Ibn Tibbon, Yehuda ben Saul und David ben Levi Slutzki (1864): *Sefer HaEmunot weHaDe'ot*, auf Arabisch verfasst von unserem Rabbi Sa'adyah HaPitomi und in unsere heilige Sprache übertragen von Yehuda Ibn Tibbon, mit vielen Ergänzungen publiziert, die auf die Bibel- und Talmudstellen verweisen, und mit der Geschichte des Autors und seiner Schriften in einem neuen Licht [dargestellt], Leipzig: C. W. Vollrath.
- Jacobs, Jonathan A. (2013): *Reason, Religion, and Natural Law*, Oxford: University Press.
- James, William: *The will to believe and other essays in popular philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1979).
- Kaplan, R. Jay (1995): „More on Saadia Gaon's Perspective on the Grammatical Root“, *Hebrew Studies* 36, 25-33.
- Kaufmann, David ([1877] 1967): *Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni und die Spuren Al-Batljusi's in der jüdischen Religionsphilosophie*, Neudruck, Amsterdam: Philo Press.
- Kaye, Alexander (2014): „Eliezer Goldman and the Origins of Meta-Halacha“, *Modern Judaism*, Volume 34, Number 3, 309-333.
- Kearney, Jonathan (2018): „Hebrew Echoes in Arabic: Some Observations on Saadia Gaon's Arabic Translation of the Pentateuch“, in: *The Cultural Reception of the Bible. Explorations in Theology, Literature and the Arts*. Dublin, Ireland: Open Air, 179-88.
- Kellner, Menachem (1990): „The Place of Ethics in Medieval Jewish Philosophy - The Case of Saadia Gaon“, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Volume 9, Number 1, (Fall), 32-47.
- Kessler, Dawid (1899): *Saadjas arabischer Commentar zu den Sprüchen*, Dissertation, Wien: Manuskript der Universität.
- Koch, Patrick B. (2015): *Human Self-Perfection. A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth Century Safed*, Los Angeles: Cherub Press.
- Kulinich, Alena (2015): „Beyond theology: Mu'tazilite scholars and their authority in al-Rummānī's Tafsīr“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78 (1), 135-148.
- Kukkonen, Taneli (2013): „Arabic Philosophy within/without the Western Canon“, talk hold at New York University Abū

- Dhabi Institute. https://www.youtube.com/watch?v=_9oDjoJNwxE, aufgerufen 25. August 2019.
- Lammer, Andreas (2015): „Defining nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna“, in: Aḥmad Alwīshah und Josh Hayes (Hg.), *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge: University Press, 2015.
- Lammer, Andreas (2018): *The elements of Avicenna's physics: Greek sources and Arabic innovations*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Lane-Poole, Stanley (1969): *A History of Egypt in the Middle Ages*, 4th ed., new impression, London: Cass.
- Langer, Gerhard (2016): *Midrasch*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leunissen, Mariska (2015): *Aristotle's Physics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahdī, Muḥsin (2001): *Alfarabi and the foundation of Islamic political philosophy*, Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Malter, Henry ([1921] 1978): *Saadia Gaon: His Life and Works*, [Philadelphia] Nachdruck, Hildesheim/New York: G. Olms.
- Mansfeld, Jaap (2016): „Doxography of Ancient Philosophy“, *Stanford* (Archive Edition Winter).
- Masliyah, S. H. (1979): „Saadia Gaon's Arabic Version of the Book of Isaiah“, *Hebrew Studies* 20/21, 80–87.
- al-Mas'ūdī, 'Alī ibn al-Husain und Gernor Rotter (1978): *Bis zu den Grenzen der Erde*, Auszüge aus dem «Buch der Goldwäschen», Tübingen/Basel: Horst Erdmann Verlag.
- Mattila, Janne (2017): „The Ethical Progression of the Philosopher in Al-Rāzī and Al-Fārābī“, *Arabic Sciences and Philosophy* 27 (1), 15-137.
- Mestiri, Soumaya und Guillaume Dye (2003): *Aphorisme Choisi*, Paris: Fayard.
- MacCoull, Leslie S.B. ([2007] 2011): „Coptic Wisdom Poetry: The Solomon Complex redux“ in: *Oriens Christianus* 89, 86-92.
- MacCoull, Leslie S.B. (2011): *Documenting Christianity in Egypt*, Farnham: Ashgate Variorum XVIII 87.
- McGinnes, Jon und David C. Reisman und Abū Naṣr al-Fārābī (2007): „Directing Attention to the way to happiness“, in: *Classical Arabic Philosophy: an Anthology of Sources*, translated with Introduction, Notes, and Glossary, Indianapolis: Hackett Pub. Co., 104-122.
- Maimonides und Joseph Gorfinkle, *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics. Shemonah Peruḳim* (New York: Columbia University Press, 1912) 37-46 (hierfolgend *Eight Chapters*).
- Moreaux, Paul (2010): *Der Aristotelismus Bei Den Griechen*, Berlin: Walter de Gruyter.
- al-Muqaffa', 'Abdallāh Ibn (1982): *Kalīla Wa-Dimna*, Bayrūt: Dār al-‘Awda.
- al-Muqammiṣ, Dawud ibn Marwan und Sarah Stroumsa (1989): *Ishrun Maqāla*, Edition und Übersetzung, Leiden: Brill.
- Naṣr, Seyyed Hossein (1964): *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Naubaḥṭī, al-Ḥasan Ibn-Mūsā an- und Marwan Rashed (2015): *Al-Ḥasan Ibn Mūsā An-nawbaḥṭī, Commentary On Aristotle "De Generatione Et Corruptione"*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Neria, Chaim Meir (2013): „AL-Fārābī's Lost Commentary On The Ethics: New Textual Evidence“, *Arabic Sciences and Philosophy*, 23(1), 69-99.
- Neumark, David (1924): „Saadya's Philosophy: Sources. Characteristics. Principles“, *Hebrew Union College Annual*, 1, 503-573.
- Omar, Mohd. Nasir (2003): *Christian and Muslim ethics: a study of how to attain happiness as reflected in the works on Tahdhib Al-Akhlaq by Yahya Ibn 'Adi (d. 974) and Miskawayh (d. 1030)*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 4.
- Ottmers, Clemens und Fabian Klotz (2007): *Rhetorik*, 2., aktual. und erw. Aufl., Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

- Pietruschka, Ute (2016): „Some Observations about the Transmission of Popular Philosophy in Egyptian Monasteries after the Islamic Conquest“, in: Damien Janos (Hg.), *Ideas in motion in Baghdad and beyond*, Leiden/Boston: Brill.
- Polliack, Meira, und ‘Atalyah Brener-‘Iydan (2019): *Jewish Biblical Exegesis From Islamic Lands*, Atlanta: SBL Press.
- Poser, Hans (1971): „Philosophiegeschichte und Rationale Rekonstruktion Wert Und Grenze Einer Methode“, in: *Studia Leibnitiana* 3, no. 1 67-76, www.jstor.org/stable/40693619, 28. 11. 2019.
- Ravitsky, Aviram (2011): „Saadya Gaon and Maimonides on the Logic and Limits of Legal Inference in Context of the Karaite-Rabbanite Controversy“, *History and Philosophy of Logic* 32, 29–36.
- Rau, David (1911-12 posthum): „Die Ethik R. Saadjas“, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, herausg. von M. Brann, begr. von Z. Frankel, Organ zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Brann, Jahrgänge 55-56, Breslau: Koebner’sche Verlagsbuchhandlung, 385-399, 513-530, 713-728, (55. Jg.), 65-79, 181-198 (56 Jg.).
- Regnier, Daniel (2019): „Imagination in the *Theology of Aristotle*“, *Journal of the History of Philosophy* 57, no. 2, 181-204.
- Rescher, Nicholas und Ahmad ibn Muhammad Ibn al-Salah (1966): *Galen and the Syllogism. An Examination of the Thesis That Galen Originated the Fourth Figure of the Syllogism in the Light of New Data from Arabic Sources*, including an Arabic Text Edition and Annotated Translation of Ibn Al-Salah’s Treatise ‘On the Fourth Figure of the Categorical Syllogism’, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rescher, Nicolas (2017). „Philosophy as Rational Systematization“, in: G. D’Oro & S. Overgaard (Hgg.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge: Cambridge University Press, 32-43.
- Rohe, Mathias (2011): *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, 3., aktualisierte und erw. Aufl., München: C.H. Beck.
- Rosenthal, Erwin Isak Jakob ([1942] 2001): „Saadya Gaon: An Appreciation of his Biblical Exegesis“, *Judaism, Philosophy, Culture*, Richmond: Curzon.
- Rosenthal, Franz (1968): *A History of Muslim Historiography*, 2nd edition, Leiden: Brill.
- El-Rouayheb, Khaled (2019): *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 1. Auflage, Basel: Schwabe Verlag.
- Rudavsky, Tamar M. (1997): „Philosophical Cosmology in Judaism“, *Early Science and Medicine*, 2(2), 149-184.
- Rudolph, Ulrich (Hg.) (2012): *Philosophie in der islamischen Welt*, Band 1, 8.-10. Jahrhundert, unter Mitarbeit von Renate Würsch, völlig neu bearb. Ausgabe, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Basel: Schwabe.
- Sadik, Shalom (2012): „The Psychological Process of Choice According to R. Saadia Gaon“ / הפסיכולוגיה של הבחירה בהגותו של רב / פעמים, רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח / Pe’amim, Studies in Oriental Jewry / סעדיה גאון, no. 133/134, 93-113.
- Sagi, Avi (2015): „Natural Law and Halakhah: A critical analysis“, in: Hava Tirosh-Samuelson und Aaron W. Hughes (Hgg.), *Avi Sagi: Existentialism, Pluralism, and Identity*, Leiden: Brill, 59-102.
- Salambert, P., J. Bellaert und R. Pare (2001): *Fortifications and the Synagogue* [2nd ed.], Weidenfeld: Nicolson.
- Sasson, Ilana (2013): „The Book of Proverbs between Saadia and Yefet“, *Intellectual History of the Islamicate World*, Volume 1, Issue 1-2, 159-178.
- Sasson, Ilana (2016): *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben ‘Eli on the Book of Proverbs*, Volume I: Edition and Introduction, Karaite Texts and Studies Volume 8, Leiden: Brill.
- Schlossberg, Eliezer (1993): „Ten Observations on Rhetoric and Expression by Saadia Gaon“, *Journal of Semitic Studies* 38(2),

269–77.

- Schmiedl, Adolf (1870): *Saadia Alfajūmi und die negativen Vorzüge seiner Religionsphilosophie*, aus einem Cyclus von religionsphilosophischen Vorträgen, gehalten im Wintersemester 1870 im Bet Hamidrasch zu Wien, Wien: Verein zur Förderung jüdischer Literatur.
- Schmidt, Ernst A. und Manfred Ullmann (2012): *Aristoteles in Fes. Zum Wert der arabischen Überlieferung der Nikomachischen Ethik für die Kritik des griechischen Textes*, Schriften der phil.-hist. Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 49, Heidelberg: Universitätsverlag, 13.
- Schwarb, Gregor, „Uṣūl al-fiqh im jüdischen kalām des 10. und 11. Jahrhunderts“, in: A. Kuyt und G. Necker (Hgg.), *Orient als Grenzbereich? Rabbinisches und außerrabbinisches Judentum* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2007), 77–104; siehe dort zu den Begriffen der Rechtshermeneutik und der *Uṣūl al-fiqh*.
- Schweid, Eliezer und Leonard Levin (2008): *The classic Jewish philosophers*, Übersetzung, Leiden, Boston: Brill, 30–37.
- Sellers, John (2016): *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, London, New York: Routledge.
- Shah, Mustafa (2011): „Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy“, *Numen* 58, 314–343.
- Shboul, Ahmad M. H. (1979): *Al-Mas‘ūdī & His World*, London: Ithaca Press.
- Shihadeh, Ayman (2006): *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn Al-Rāzī*, Leiden Bosten: Brill.
- Shihadeh, Ayman (2012): „Classical Ash‘arī Anthropology: Body, Life and Spirit“, *The Muslim World*, vol.102 issue 3–4, [433–477].
- Sion, Avi (2013): *A Fortiori Logic*, Geneva: A. Sion.
- Sokolow, Moshe (1984): „Saadia Gaon’s Prolegomenon to Psalms“, *Proceedings - American Academy for Jewish Research* 51, 131–74.
- Steiner, Richard C. (1999): „Philology as the Handmaiden of Philosophy in R. Saadia Gaon’s Interpretation of Gen 1:1“, *Israel Oriental Studies* 19, 379–89.
- Steiner, Richard C. (2010): *A Biblical Translation in the Making: The Evolution and Impact of Saadia Gaon’s Tafsīr*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Stemberger, Günter (2011): *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 9., vollständig neubearbeitete Auflage, München: Beck.
- Stern, Sasha (2019): *The Jewish Calendar Controversy of 921/2 CE*, Leiden: Brill.
- Steurer, Rita Maria (2003): *Das Alte Testament*, Interlinear-Übersetzung Hebräisch-Deutsch. Bd. 5, 4. Aufl., Holzgerlingen: Hänssler Verlag.
- Street, Tony (2015): „Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic“, *Stanford*, Archive Edition, Spring.
- Strohmaier, G: „Ḥunayn b. Ishāq al-‘Ibādī“, *El²*.
- Stroumsa, Sarah (2011): „Prolegomena as Historical Evidence: On Saadia’s Introductions to his Commentaries on the Bible“, in: Robert Wisnovsky: *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*, Turnhout, Bristol: Brepols Publishers, 129–142.
- Stückelberger, Alfred (1988): *Einführung in die antiken Naturwissenschaften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tamer, George, and Regina Grundmann, Assaad Elias Kattan, Karl Pinggéra (Hgg.) (2018): *Exegetical Crossroads. Understanding*

- Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Tamer, Georges (2019): „Philosophical Reflections in the Poetry of al-Shāfi‘ī“, in: Peter Adamson (Hg.), *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, Berlin/Boston: De Gruyter, 1-10.
- Thiele, Jan (2016): „Conceptions of Self-Determination in Fourth/Tenth-century Muslim Theology: Al-Bāqillānī’s Theory of Human Acts In Its Historical Context“, *Arabic Sciences and Philosophy*, 26(2) 245-269.
- Timm, Stefan und K. Brune (1984): *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, Teil 2, Wiesbaden: Reichert.
- Tobi, Joseph (1985). „Saadia’s biblical exegesis and his poetic practice“, *Hebrew Annual Review*, 241-57.
- Tobi, Joseph (1995): „The Reaction of Rav Saadia Gaon to Arabic Poetry and Poetics“, *Hebrew Studies* 36, 35-53.
- Tobi, Joseph (2000): „Saadia Gaon, Poet-“paytan”: The Connecting Link between the Ancient “Piyyut” and Hebrew Arabised Poetry in Spain“, in: *Israel and Ishmael. Studies in Muslim-Jewish Relations*.
- Tobi, Yosef Yuval (2019): ‘The Bible as History’, in: Meira Polliack und ‘Atalyah Brenner-‘Idan (Hgg.), *Jewish Biblical Exegesis From Islamic Lands*, Atlanta: SBL Press, 101-119.
- Ullmann, Manfred (2012): *Die Nikomachische Ethik Des Aristoteles in Arabischer Übersetzung*, 2 Bände: 1. Wortschatz, 2. Überlieferung - Textkritik – Grammatik, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ullmann, Manfred (2016): *Aufsätze zur arabischen Rezeption der griechischen Medizin und Naturwissenschaft*, hg. von Rüdiger Arnzen *Scientia Graeco-Arabica* hg. von Marwan Rashed, Band 15, Boston, Berlin: De Gruyter.
- Urvoy, Marie-Thérèse und Yaḥyā Ibn ‘Adī (1991): *Traité D’éthique D’Abū Zakariyyā’ Yaḥyā Ibn ‘Adī*, Paris: Cariscrypt, 13-26.
- Urvoy, Marie-Thérèse und Yaḥyā Ibn ‘Adī (2014): *L’homme Des Perfections*, Paris: Cerf.
- Vajda, Georges (1967): „Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia. Al-Farabi sur la valeur de la connaissance dialectique“, *REJ* vol. 126, 375-397.
- Van Zijl, J. B. (1992): „The British Library Ms Or. 2211 of Saadia Gaon’s Arabic Translation of Isaiah“, *Journal of Semitic Studies* 37(1) 57-63.
- Ventura, Moïse (1934): *La Philosophie De Saadia Gaon*, Paris: J. Vrin.
- Wechsler, Michael (2015): „*The Book of Conviviality in Exile (Kitāb al-Īnās bi-’l-Jawla)*“, The Judaeo-Arabic Translation and Commentary of Saadia Gaon of Esther, *Biblia Arabica* 1, Leiden: Brill.
- Wettig, Sabine (2009): *Imagination Im Erkenntnisprozess. Chancen und Herausforderungen im Zeitalter der Bildmedien: eine anthropologische Perspektive*, Bielefeld: Transcript.
- Wirmer, David (2019): „Arabic Philosophy and the Art of Reading. I. Political Philosophy“, in: Brenet, B. und O. Lizzini (Hgg.), *La philosophie arabe à l’étude. Sens, limites et défis d’une discipline moderne*, Paris: Vrin, 179-244.
- Wisnovsky, Robert (Hg.) (2011): *Vehicles of transmission, translation, and transformation in medieval textual culture*, *Cursor Mundi*, 4, Turnhout: Brepols.
- Wolfson, Harry Austryn (1942): „The double faith theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and its origin in Aristotle and the Stoics“, *JQR*, New Series, Vol. 33, No. 2, 213-264.
- Wolfson, Harry Austryn (1999): *The Kalam arguments for creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas. In: Abu l-Walid Muḥammad ibn Rusḥd (d. 595/1198), texts and studies*, I. Tahāfut at-tahāfut and general topics, collected and reprinted by Fuat Sezgin, in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Wolfson, Harry Austryn,

Frankfurt am Main: Institute für die Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaft an der Johann Wolfgang-Goethe-Universität, 279-327.

Wolfson, Harry Austryn (1946): „Atomism in Saadia“, *JQR*, 37(2), 107-124.

Wolfson, Harry Austryn (1947): „Arabic and Hebrew Terms for Matter and Element with Especial Reference to Saadia“, *JQR*, 38:1 (July), 47-61.

Wolfson, Harry Austryn (1935): „The Internal Senses in Latin, Arabic, Hebrew Philosophic Texts“, *The Harvard Theological Review*, Vol 28 No.2, 69-133.

Young, Edward (2017): *The dialectical forge: juridical disputation and the evolution of Islamic law*, Cham: Springer.

NACHSCHLAGWERKE & WÖRTERBÜCHER

Biberstein-Kazimirski, Albert de: *Dictionnaire arabe-français* (2004): Nachdruck der Ausg. Paris 1860, Beyrouth: Dar Albouraq.

Blau, Joshua (2002): *A Handbook of Early Middle Arabic*, Jerusalem: Max Schloessinger Memorial Foundation, Hebrew University of Jerusalem.

Blau, Joshua (2006): *A Dictionary of Mediaeval Judaeo-Arabic Texts*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language.

Daiber, Hans (1999-2007): *Bibliography of Islamic philosophy*, 3 Bde., Leiden: Brill.

Dietrich, Walter, und Samuel Arnet (2019): *Konzise Und Aktualisierte Ausgabe Des Hebräischen Und Aramäischen Lexikons Zum Alten Testament*. 2. durchgesehene Auflage, Leiden: Brill.

Alfasi, David ben Abraham, und Solomon Leon Skoss (1936-1945): *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible*, New Haven: Yale University Press.

Gesenius, Wilhelm (2013): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, begonnen v. Rudolf Meyer, bearb. und hrsg. v. Herbert Donner, 18. Aufl., Heidelberg: Springer.

Jastrow, Marcus (2005): *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Peabody (Mass.): Hendrickson Publishers.

Ibn-Manzūr, Muḥammad Ibn-Mukarram (2003): *Lisān al-‘arab*. 15. Bd., Bayrūt: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.

Lane, Edward William (1997): *An Arabic-English lexicon*: in eight parts. Reprint, Beirut: Librairie du Liban.

Ritter, Joachim, Karlfried Gründer und Gabriel Gottfried (Hgg.) (2017): *Historisches Wörterbuch der Philosophie Online*, Basel: Schwabe Verlag.

Rudolph, Ulrich (Hg.) unter Mitarbeit von Renate Würsch (2012): *Philosophie in der islamischen Welt I*, 8.-10. Jahrhundert, Basel: Schwabe Verlag.

Steingass, Francis Joseph (2003): *A comprehensive Persian-English dictionary*, Including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature. Reprint eight impr., London: Routledge.

Wahrmund, Adolf ([1898] 1970): *Handwörterbuch Der Arabischen und Deutschen Sprache*. [Unveränd. Nachdr.], Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Wehr, Hans (1998): *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Arabisch-Deutsch, 5. Aufl., Wiesbaden: Otto

Harrassowitz.

Wehr, Hans (1979): *A dictionary of modern written Arabic*, Arabic-English, 4th Edition, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

INTERNETSEITEN

Arabic and Latin Glossary: <https://algloss.de.dariah.eu/?lemma=bonus%20esse&nav=b>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020.

Ejtaal: <http://ejtaal.net/aa/#hw4=14,ll=38,ls=1,la=1,sg=20,ha=21,pr=9,vi=51,mgf=33,mr=25,mn=1,aan=24,kz=10,uqq=2,ulq=247,uqa=17,uqw=106,umr=26,ums=14,umj=34,bdw=19,amr=7,asb=17,auh=37,dhq=2,mht=6,msb=8,tla=8,amj=22,ens=1,mis=1>, zuletzt aufgerufen: 27.05.2020.

Encyclopaedia of Islam, Second Edition (E²): <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020.

Encyclopaedia Judaica (EJ): <https://link.gale.com/apps/doc/CX2587509556/GVRL?u=unibern&sid=GVRL&xid=807d41cf>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020.

Glossarium Græco-Arabicum: <http://telota.bbaw.de/glossga/>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020.

Graeco Arabic Studies: <https://www.graeco-arabic-studies.org/texts.html>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020.

Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh): https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav#elibrary_%2F%2F%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D_1594829587508, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020.

History of Philosophy without any gaps: <https://historyofphilosophy.net/>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2005.

Kalīl wa-Dimna, Anonym Classic: <https://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/kalila-wa-dimna/index.html>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020.

Online Dictionary of Arabic Philosophical Terms: <http://www.arabic-philosophy.com/dict/>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020.

Perseus: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/collections>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020.

Quranic Arabic Corpus: <http://corpus.quran.com/wordbyword.jsp>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020.

Zürcher Bibel: <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/zuercher-bibel/bibeltext/>, zuletzt aufgerufen: 24.07.2020