

De 3736







of Long 6,435.



**BEHMENJÂR**  
**BEN EL - MARZUBÂN,**  
DER PERSISCHE ARISTOTELIKER

AUS

AVICENNA'S SCHULE.

Zwei metaphysische Abhandlungen

von ihm,

Arabisch und Deutsch

mit Anmerkungen herausgegeben

von

**Dr. SALOMON POPER,**

ordentl. Mitglieder der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

HEINRICH THORBECKE

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

Schrift und Druck von Karl Tauchnitz.

1851.





Den Herren,

**D<sup>r</sup>. H. L. FLEISCHER,**

ordentlichem Professor der orientalischen Sprachen an der Universität zu Leipzig,

**D<sup>r</sup>. A. SCHMOELDERS,**

ausserordentlichem Professor der orientalischen Sprachen an der Universität zu Breslau,

**G. TIKTIN,**

Rabbiner zu Breslau,

**L. MILCH,**

Kaufmann zu Breslau,

als Beweis aufrichtiger Hochachtung und  
innigster Dankbarkeit

gewidmet

vom

V e r f a s s e r .



## VORWORT.

Ueber die Lebensverhältnisse des Philosophen, den ich hier durch zwei metaphysische Abhandlungen bei den Literaturhistorikern und Orientalisten einführe, kann ich, ungeachtet aller Bemühungen um nähere Auskunft, nach Ibn-Abî-Oşaibi'a bei de Sacy zu 'Abdollatif's Relation de l'Egypte, S. 536 l. Z., nach Hâg'i-Chalfa, II, S. 217, Nr. 2518, und nach Ferhengi-Schu'ûrî bei Meninski unter بهمن یار, mit Gewissheit nur so viel angeben, dass er ein Schüler des Ibn-Sînâ (Avicenna) war, folglich im 11. Jahrhundert n. Chr. lebte, und ausser den vorliegenden beiden Abhandlungen wenigstens noch ein Schriftwerk, کتاب التخصیص, hinterliess. Für seine persische Herkunft spricht sowohl sein eigener Name, Behmen-jâr (Freund des Behmen, eines guten Genius der Zendlehre), als der seines Vaters, Marzubân; denn dieses persische Wort, unserem Markgraf entsprechend, bedeutete ursprünglich den Statthalter einer persischen Grenzprovinz, erhielt sich aber auch später unter der

Herrschaft des Islâm als Eigenname von Personen aus persischem Geschlecht, wahrscheinlich immer in Folge ihrer Abstammung von einem Marzubân im ursprünglichen Sinne. (S. Herbelot's Biblioth. orient. unter Marz, und de Slane's Uebers. des Ibn - Khallikân, II, S. 224 u. S. 303 m. d. Anm.) Meine einzige Textesquelle, eine von meinem theuern Lehrer, Herrn Professor Schmölders, mir geliehene Abschrift aus der Leydener Handschrift Nr. 184. S. 1—5<sup>b</sup>, giebt in der Ueberschrift der ersten Abhandlung als Namen des Verfassers: بهمنیا رب الرزبان, in der zweiten: بهمنیا, richtiger schon der von de Sacy zu 'Abdollaîf S. 485, Col. 1, Anm. 60, angeführte Leydener Catalog „Behminar ben - Marzaban“, welcher Schreibart (mit versetzten n und i) auch Flügel im Hâg'î - Chalfa a. a. O. folgt; aber die richtige, durch obige Etymologie verbürgte Form des Namens ist ohne Zweifel die von dem Ferhengi - Schu'ûrî überlieferte.

Breslau, im September 1851.

Dr. S. Poper.

**ABHANDLUNG**  
**ÜBER DAS OBJECT DER METAPHYSIK,**  
von Behmenjâr Ben el-Marzubân.

(Gottes Erbarmen über ihn!)

---

Im Namen Gottes, des Allerbarmers. Mein Vertrauen  
steht auf Gott.

Cap. 1.

Das Object der unter dem Namen Metaphysik bekannten Wissenschaft ist das *Seyende* als solches <sup>1)</sup>, und ihre Untersuchungsgegenstände sind die ihm, als solchem, unbedingt anhaftenden Dinge <sup>2)</sup>. Einige dieser Dinge verhalten

---

1) d. h. alles für unser denkendes Bewusstseyn Vorhandene überhaupt, bloss insofern es *ist*. 2) d. h. die schlechterdings an ihm haftenden Neben- und Folgebestimmungen, dasselbe was „Adhärenzen.“ Jede andere Wissenschaft hat zum Gegenstande ihrer Betrachtung eine näher determinirte, besondere Art des Seyenden und sucht nur in Bezug auf eine gewisse Klasse von Gegenständen die höchsten Gründe auszumitteln. Die Metaphysik aber abstrahirt von den speciellen Beschaffenheiten der einzelnen Gattungen der erkennbaren Dinge und betrachtet bloss die allgemeinen Charaktere und Verhältnisse, welche an dem Seyenden überhaupt sich finden müssen, damit es als solches bestehe und denkbar sey. Arist. Met. IV, 1. Und hiermit übereinstimmend sagt Avicenna, De Divinis dict. 1, pag. 1: فنقول أن كل واحد من علوم



sich zu ihm wie Species, z. B. die *Substanz*, das *Quantum* und das *Quale*, da das Seyende sich zunächst in sie theilt<sup>3)</sup>; andere verhalten sich zu ihm wie besondere Accidenzen, z. B. das *Eine* und das *Viele*, die *Potenz* und der *Actus*, das *Universelle* und das *Particulare*, das *Mögliche* und das *Nothwendige*; denn das (metaphysisch) Seyende braucht sich nicht, um für diese Accidenzen empfänglich und dazu befähigt zu seyn, physisch oder mathematisch zu besondern<sup>4)</sup>. — Die Speculation über die *Seynsprincipe*<sup>5)</sup> ist eine Forschung über die Adhärenzen jenes Objectes; denn dass

الطبيعيات وعلوم الرياضيات فانما تفحص عن حال بعض الموجودات وكذلك سائر العلوم الجبرية وليس لشيء منها النظر في احوال الموجود ولو احقه ومباده فظاهر ان هاهنا علما باحتيا عن امر الموجود المطلق ولو احقه التي له بذاته ومباده. 3) d. h. zunächst, wie ein Genus in seine Species, in diese Seynsformen zerfällt. 4) d. h. die Wahrheit oder Wesenheit des Seyns ist im Verstande, die physischen und mathematischen Momente aber, welchen das Seyn zu Grunde liegt, sind nur dessen Accidenzen; demnach sind alle möglichen Dinge nur in Zeit und Raum erscheinende Darstellungen der von Ewigkeit her in der Erkenntniss Gottes existierenden Ideen (Conceptualismus). S. Anm. 12. d. Cap. 5) Ueber jeden sinnenfälligen Gegenstand stellt die forschende Vernunft des Menschen folgende vier Fragen auf: *Was, Woraus, Wodurch und Wozu* ist er? *Was* fragt nach der Form, *Woraus* nach der Materie, *Wodurch* nach der wirkenden Ursache, und *Wozu* nach dem Zwecke des Gegenstandes, welcher zugleich der Zweck der Thätigkeit der wirkenden Ursache ist; denn für jede einzelne Thätigkeit ist ein bestimmter Zweck; und wäre dies nicht, so würde nicht zwischen der Form, der Materie und der wirkenden Ursache ein geordnetes Verhältniss bestehen. Also sind *Materie, Form, wirkende Ursache* und *Zweck* die vier Principe eines jeden entstehenden Dinges. Arist. Met. I, 3. VII, 7. Diese vier Principe nennen die arab. Philosophen die vier Ursachen, **العلل الاربع** :

das Seyende Seynsprincip ist, constituirt dasselbe weder <sup>6)</sup>, noch ist es hinsichtlich seiner unmöglich <sup>7)</sup>, sondern es ist im Verhältniss zur Wesenseigenheit des Seyenden eine Accidenz desselben und eine der ihm besonders zukommenden Adhärenzen; denn es giebt nichts Allgemeineres als das <sup>3</sup> Seyende, alles Andere adhärirt ihm daher primitiv <sup>8)</sup>. Auch

1) Causa efficiens, العلة الفاعليّة, 2) Causa materialis, العلة الماديّة  
oder القابلية, 3) Causa formalis, العلة الصوريّة, 4) Causa finalis,

العلة الغائيّة oder الكماليّة. S. Schahrestāni ed. Curet. p. 362 und p. 424. Hāgi Chalfa, ed. Flügel, I, p. 193. Schmölders Docum. philos. Arab. p. 26 text. arab. und Spiegel Chrest. pers. im Glossar s. v. علت.

6) d. h. macht weder sein Wesen aus. 7) d. h. noch ist es mit diesem seinen Wesen an und für sich unvereinbar. Das (metaphysisch) Seyende = Gott bleibt sich gleich *nach* wie *vor* der Welterschöpfung, so dass das wahre und eigentliche Wesen des (metaphysisch) Seyenden nicht darin besteht, dass es Seynsprincip ist. Die Schöpfung der Welt betrachtet unser Autor als einen freiwilligen Act, ein عارض des Urwesens, und die Erhaltung und den Fortbestand der Welt ebenfalls als einen durch den freien Willen des Urwesens fortbestehenden Act, ein لاحق desselben. Unser Autor hält es also hierin nicht mit Aristoteles und den meisten ihm beistimmenden Philosophen, welche, sich stützend auf den Grundsatz: „Wenn eine Ursache existirt, so muss nothwendiger Weise auch ihre Wirkung existiren“, die Nothwendigkeit der Welt behaupten; denn so unwiderlegbar dieser Grundsatz auch ist, so sey er doch nur anwendbar auf jede durch eine andere verursachte Ursache, nicht aber auf das Urwesen, das seiner Wesenheit nach sich selbst nicht nothwendig als Grundursache setzen müsse. 8) Jede Wirksamkeit geht nur vor sich auf dem Wege der Bewegung, ohne welche jene gar nicht gedacht werden kann. Kein Ding aber bewegt sich durch sich selbst, sondern wird vielmehr durch eine ausserhalb oder innerhalb desselben wirkende Kraft in Bewegung gesetzt, und diese heisst die *bewegende Kraft* oder der *Beweger*. Dieser aber bedarf

braucht das Seyende nicht etwas Physisches, oder Mathematisches, oder etwas Anderes zu werden, um die acciden-

nun wiederum eines ihn selbst in Bewegung setzenden Bewegers, der selbst nicht minder eines solchen bedarf; da aber ein solcher *Fortgang in's Unendliche* widersinnig ist, so sind wir genöthigt, ein Etwas zu setzen, durch welches die lange Reihe der sich bewegenden Dinge, das selbst aber nur durch sich selbst und nicht durch ein Anderes bewegt wird. Betrachten wir nun den Zweck einer jeden Handlung, so ist dieser hinsichtlich der ihm vorangehenden Handlungen allerdings ein solcher, hingegen in Hinsicht der ihm nachfolgenden darf er nur als ein Mittel angesehen werden, so dass man auch hier in der langen Reihe der Handlungen, — deren jede einen Zweck hat, der zugleich ein Mittel ist — zu einem Zwecke kommen muss, welcher die Reihe der relativen Zwecke schliesst und der eigentliche Endzweck aller ihm vorangehenden Zwecke ist. Wie aber der eigentliche Beweger einer jeden Handlung der Zweck derselben ist, so ist auch der Endzweck der eigentliche und erste Beweger aller Handlungen oder Thätigkeiten. Es geschieht aber nur durch die Bewegung, dass die Materie, das formlose Substrat eines jeden Dinges, diese oder jene Form annimmt, wodurch sie (die Materie) erst determinirt und zu diesem oder jenem Dinge wird. Nun giebt aber die Form eines jeden Dinges dessen Bestimmung oder Zweck an; daraus folgt, dass es eben so viele *Zwecke* als *Formen* giebt, und dass, wie alle Zwecke, so auch alle Formen, zurückweisen auf einen *absoluten Endzweck* aller Dinge und Handlungen. Also der *erste Beweger* (identisch mit der ersten wirkenden Ursache) ist identisch mit dem absoluten Endzweck, auf welchem auch sämtliche Formen als auf ihren Urheber zurückweisen. Nach dem oben Bemerkten, dass die Materie an und für sich formlos und nur die bestimmbare Potenz ist, dieses oder jenes Ding zu werden, werden wir auch durch die lange Reihe der einzelnen Materien oder Potenzen, — von denen eine jede ihr *Wodurch* in einer andern begründet hat —, nothwendiger Weise zu einer Potenz zurückgeführt, bei der man stehen bleiben muss, als einer solchen, die ihr *Wodurch in* und *durch* sich selbst begründet hat, und welche folglich die erste aller Potenzen ist. Eine sich selbst nur durch sich selbst begründende



telle Bestimmung, Seynsprincip zu seyn, annehmen zu können 9). Weiter ist das Seynsprincip nicht für alles Seyn ein solches, denn wenn es für alles Seyn ein solches wäre, so wäre es ein solches auch für sich selbst<sup>10</sup>); vielmehr giebt es für das Seyende in seiner Allgemeinheit kein Seynsprincip, das Seynsprincip existirt nur für das verursachte Seyn; also ist das Seynsprincip ein solches nur für einen Theil des Seyns. Desswegen forscht man über die *erste Ursache*<sup>11</sup>), aus welcher jedes verursachte Seyn, als solches, emanirt. Es ist dies die Wissenschaft von den *ersten Dingen*, d. h. in Bezug

Potenz aber ist *Wirklichkeit*, d. i. *absolutes Seyn*, welches nun allerdings der *erste Beweger* oder der *absolute Endzweck* ist, auf welchen sämtliche Formen zurückweisen. Also ist es wahr, dass alles Andere, dessen Daseyn das Product jener vier Principe oder Ursachen ist, dem Seyenden primitiv adhäriert. 9) d. h. obgleich die Welt, das aus dem Seynsprincip emanirende Seyn, nach allen Seiten hin als sinnlich wahrnehmbares Phänomen sich zeigt, so ist dennoch das Seynsprincip kein sinnlich wahrnehmbares, sondern ein rein geistiges Wesen. 10) Dann aber müsste es, bevor es Seynsprincip seiner selbst geworden, ein Nicht-Seyendes gewesen seyn, und es könnte dann auch nicht, als ein Nicht-Seyendes, was an und für sich nichts ist, ein absolutes Seynsprincip weder seiner selbst noch aller übrigen Dinge geworden seyn. Siehe Ab-

handlung 2, Cap. 2. 11) سَبَبٌ, ähnlich dem Worte وسيلة, eigentlich *Band, Verbindungsmittel*, — ist immer *objectiv bewirkende Ursache; äussere Veranlassung; Mittel* zur Bewirkung oder Erlangung von Etwas; ähnlich dem hebräischen סִבָּה 1 Könige 12, 15: 'וְהָיְתָה סִבָּה מֵעַתָּה und im nämlichen Sinne als Verbum 1 Sam. 22, 22: עָלָה אֲנֹכִי סִבּוֹתָי בְּכֹל נַפְשׁ

hingegen, ein viel weiterer Begriff, ist theils *objective*, entweder *bewirkende*, oder *materielle*, oder *formelle*, oder *finale Ursache*, im letzten Sinne = *objectiver Endzweck* (s. Anm. 5.), theils *subjectiver Grund* oder *Zweck*, gedachte, vorgestellte und angegebene Ursache eines Seyns, Leidens

auf das Seyn: *der ersten Ursache*, — in Bezug auf die Allgemeinheit: dem *Seyn* und dem *Einen*<sup>12)</sup>.

## Cap. 2.

Diejenigen Dinge, welche zunächst und vorzugsweise durch sich selbst<sup>1)</sup> (unmittelbar) geistig vorgestellt werden müssen, sind die *Allem gemeinschaftlichen Dinge*, wie das *Seyende*, das *Ding*, das *Eine*<sup>2)</sup>, und andere mehr. Der Be-

oder Handelns. 12) Die Einheit ist hier nicht als ein besonderes Urprincip neben dem Seynprincip aufzufassen, sondern nur als genau bestimmende Apposition des Seyns, welches das *eine* jeder Grenze und jedes Maasses entbehrende Princip alles bestimmten und realen Seyns, das *eine* Seyn in allen Individuen ist, welche nicht durch ihre Seyns-Realität, sondern nur durch die Menge und Mannigfaltigkeit ihrer Zufälligkeiten (Accidenzen) von einander verschieden sind (Conceptualismus). S. Avicenna, De Divinis dict. 1. und Albert. Magn. Met. ps. 3, lib. 3, t. 2, c. 11. und lib. 4, c. 4.

1) Jede Definition ist eine Combination von einfachern Begriffen. So ist einfacher als der Begriff des Individuums der der Art, und einfacher als dieser ist der der Gattung, welcher sich nur noch zurückführen lässt auf das *موجود*, *Wesen*, *Ding* u. dgl. Diese aber lassen dann keine weitere Definition zu und sind daher die einfachsten und somit auch gleichsam die Principe aller Begriffe. Diese einfachsten Begriffe heissen *متصورة لذاتها* oder *لانفسها*, weil deren *Was* nicht mittels eines andern Begriffes defnirt werden kann, sondern nur durch das Denken allein erfasst wird. So sagt Avicenna a. a. O. *فنقول أن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أول لكل شئ فلا شرح له بل صورة تقوم في النفس بلا توسط شئ*  
Und Albert. Magn. Met. ps. 3, lib. 5, t. 1, c. 11: *Ens definitionem vel descriptionem seu interpretationem seu quamcunque assignationem habere non potest, quia propter quidquid notificaretur, hoc esset Ens, et minus notum, et simpliciter et quoad nos, quam Ens ipsum; simpliciter autem notus esse probatur per hoc quod est simplicissimum et primum.* 2) Die Einheit liegt allen Dingen gemeinschaftlich zu Grunde;

griff des Seyenden und der des Dinges sind beides Gegenstände der (unmittelbaren) Vorstellung, aber von einander verschieden. Das *Seyende*, das *Gesetzte*, das *Vorhandene* sind synonyme Benennungen für *einen* Begriff, und unzweifelhaft ist dieser ihr Begriff in der Seele dessen, der Betrachtungen darüber anstellt, bereits vorhanden. Durch das Wort *Ding* aber und die seine Stelle vertretenden Wörter pflegt in allen Sprachen ein anderer Begriff bezeichnet zu werden. Jede Sache hat nämlich ein *bestimmtes Wesen*, durch welches sie das ist, was sie ist; so ist das bestimmte Wesen des Dreiecks das, dass es ein Dreieck, und das bestimmte Wesen der weissen Farbe das, dass sie weisse Farbe ist. Das ist dasselbe, was wir manchmal das *besondere Seyn* nennen, womit nicht das *Gesetzseyn* gemeint ist. Denn auch durch das Wort *Seyn* werden mehrere Begriffe bezeichnet, unter andern das unwandelbare Wesen eines Dinges, gleichsam das einem Dinge besonders zukommende unwandelbare Seyn.

### Cap. 3.

Wir behaupten also, dass jedes *Ding* ein besonderes Wesen <sup>1)</sup> hat, welches seine *Quidität* ist. Es ist aber ge-

denn wir können keinen Gegenstand wahrnehmen, keinen als seyend uns denken, ohne dass derselbe ein in sich zusammenhängendes, bestimmtes und begränztes Ganzes oder *eins* ist. S. Plat. Phileb. p. 16. c. und Arist. Met. I, 5. Avicenna a. a O. كل ما يصح قولنا له أنه موجود فيصح أن يقال أنه واحد حتى أن الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال لها كثرة واحدة

1) *حقيقة* heisst *Wahrheit*, daher *Wirklichkeit* einer Sache, welche in dem besteht, was einer ganzen Gattung, einer Art, einem Einzel-

wiss, dass das jedem Dinge besonders zukommende Wesen etwas anderes ist, als das dem Gesetzseyn synonyme Seyn; denn wenn man, beide Begriffe zusammenfassend, sagt: das Wesen X ist seyend, — entweder als reales Ding (objectiv), oder in der Seele (subjectiv), oder schlechthin, — so hat dies einen ohne Weiteres verständlichen Sinn. Sagte man aber: das Wesen X ist das Wesen X, oder: das Wesen X ist ein Wesen, so wären das leere, bedeutungslose Worte.

○ Auch wenn man sagte: das Wesen X ist ein Ding, würden diese Worte nichts bedeuten, was man nicht schon an und für sich wüsste, und noch bedeutungsloser würde es seyn, zu sagen: das Wesen (überhaupt) ist ein Ding, — man müsste denn mit dem Worte Ding das Seyende meinen, als ob man sagte: das Wesen X ist ein seyendes Wesen. Denn man versteht zwar unter dem Worte Ding alles Sagbare, aber der ihm inhärirende Seynsbegriff ist nicht davon zu trennen, vielmehr inhäriert ihm stets der Begriff des Seyenden, weil ein Ding entweder als reales Ding, oder in der producirenden Einbildungskraft <sup>2)</sup> und dem Verstande ein seyendes ist <sup>3)</sup>; ist es aber nicht ein solches, so ist es überhaupt kein Ding (= Nichts), und es lässt sich nichts von ihm aussagen.

---

wesen eigenthümlich zukommt, wodurch es sich von jedem andern unterscheidet. 2) s. Fleischers Catalog der arab., pers. u. türk. Handschriften der Leipzig. Stadtbibliothek p. 503. Avicenna Phys. p. 47. u. Kitâb et-târifât, ed. Flügel, p. ١٧٩ s. v. الوهم. 3) Unser Autor spricht es hier bestimmt aus, dass das Seyn der möglichen Dinge ebensowohl ein subjectives als ein objectives seyn könne, so dass selbst ein durch Imagination oder durch den Verstand *gesetztes*, in der Aussenwelt gar nicht vorhandenes Ding dennoch ein seyendes sey, weil *Seyn* nichts Anderes als *Gesetzseyn* bedeute.

## Cap. 4.

Wir behaupten, dass das Seyende, wenn es auch weder ein Genus <sup>1)</sup> noch eine sich auf alles unter ihr Stehende gleichmässig erstreckende Kategorie, doch ein Begriff ist, auf den nach allgemeiner Uebereinstimmung die Prädicate des *Vorangehens* und *Nachherkommens* anwendbar sind. Vorerst kömmt er der Quidität, d. h. der Substanz, nachher dem darauf Folgenden zu. Und da das Seyende nach dem

1) d. h. ein Gattungsbegriff. Dieser ist bekanntlich ein solcher, welcher mehreren Arten und vielen Individuen, die sich als solche wiederum durch gewisse Merkmale von einander unterscheiden, gemeinschaftlich zukommt. Wäre nun der Seynsbegriff ein Gattungsbegriff, so würde dieser den individuellen Merkmalen nicht zukommen, so dass gar keine individuellen Merkmale vorhanden wären, — oder es würde, falls die Merkmale doch existirten, weder eine Art von der andern, noch ein Individuum von dem andern unterschieden werden können, d. h. es würden weder Arten noch Individuen vorhanden seyn. Man nehme z. B. an, X, Y, Z, haben das gemeinschaftliche Merkmal a, differiren aber unter einander dadurch, dass dem X das Merkmal b, dem Y das Merkmal c, und dem Z das Merkmal d zukommt; es sey nun das jenen dreien gemeinschaftliche Merkmal a als Gattungsbegriff das Seyn: so folgt nothwendig, dass den individuellen Merkmalen b, c, d, das Seyn nicht zukommt; denn sonst würden sie zusammenfallen mit dem angenommenen Gattungsbegriffe a, und X, Y, Z, würden sich dann gar nicht von einander unterscheiden. Man denke sich ferner unter b, c, d, den Complex der gesammten individuellen Merkmale der Arten X, Y, X, so lässt sich bis auf das letzte Merkmal des Complexes immer fragen: Kommt diesem Merkmal der Seynsbegriff zu, oder nicht? Kommt er ihm zu, nun so fällt das Merkmal mit dem angenommenen Seynsbegriffe a zusammen; kommt er ihm aber nicht zu, wie kann es (das Merkmal) dann als ein Nicht-Seyendes existiren? Also ist es wahr, dass das Seyn nicht ein Gattungsbegriff, sondern vielmehr



oben Gesagten <sup>2)</sup> nur *ein* Begriff ist, so adhären ihm (gleichmässig), wie wir dargelegt, gewisse ihm besonders zukommende Accidenzen. Desswegen <sup>3)</sup> giebt es auch nur *eine* die Lehre von dem Seyn vertretende Wissenschaft, wie es nur *eine* Wissenschaft alles den Denkgesetzen Entsprechenden giebt.

### Cap. 5.

Von dem *Möglichen*, dem *Nothwendigen* und dem *Unmöglichlichen* hat man Begriffsbestimmungen gegeben, von denen die eine aus der andern genommen ist, so dass dies einen Zirkel bildet <sup>1)</sup>. Dasjenige von den dreien, welches vorzugsweise zuerst geistig vorgestellt werden muss, ist das Nothwendige, denn das Nothwendige beweist die Gewissheit des Seyns; das Seyn aber liegt der Erkenntniss näher als das Nicht-Seyn, denn das Seyn wird durch sich selbst, das Nicht-Seyn aber gewissermaassen erst durch das Seyn erkannt. Das Nothwendig-Seyende ist dasjenige Seyende, aus dessen Annahme als nichtseyend Widersinniges (Undenkbares und Unmögliches) folgt; das Möglich-Seyende

---

das Substrat sowohl der Substanzen als der Accidenzen ist. 2) S. Cap. 1 und 2. 3) Weil sie (die Metaphysik) es nur mit dem zu thun hat, was Bezug hat auf die zu erfassende Erkenntniss des *einen* Seyns, welches dem Mannigfachen und Vielen der existirenden Dinge als gemeinschaftliches Substrat zu Grunde liegt.

1) Man definirte nämlich so: das Nothwendig-Seyende sey weder ein Möglich- noch ein Unmöglich-Seyendes, das Möglich-Seyende sey das, was weder ein Nothwendig- noch ein Unmöglich-Seyendes ist, und das Unmöglich-Seyende sey das, was weder ein Nothwendig- noch ein Möglich-Seyendes ist.

ist dasjenige, aus dessen Annahme, sey es als nicht-seyend oder seyend, nichts Widersinniges folgt. Das Nothwendig-Seyende ist dasjenige, dessen Seyn stattfinden *muss*; das Möglich-Seyende ist dasjenige, dessen Seyn sowohl als dessen Nichtseyen *in keiner Hinsicht* stattfinden *muss*. — Die Dinge, auf welche sich das Seyn erstreckt, lassen sich innerhalb der Grenzen der Vernunft in zwei Klassen theilen: einiges Seyende ist der Art, dass dessen Seyn, wenn es seinem Wesen nach betrachtet wird, nicht nothwendig ist, — dies gehört in den Bereich des möglichen Seyns; anderes ist der Art, dass dessen Seyn, wenn es seinem Wesen nach betrachtet wird, nothwendig ist. Das seinem Wesen nach Nothwendig-Seyende nun hat keine *Ursache*; denn hat es hinsichtlich seines Seyns eine Ursache, so ist sein Seyn durch diese vermittelt, es selbst also seinem Wesen nach nicht nothwendig-seyend. Was aber das hinsichtlich seines Wesens Möglich-Seyende anlangt, so ist sowohl sein Seyn als sein Nichtseyen durch eine Ursache vermittelt; denn es sind nur zwei Fälle denkbar: beide, das Seyn und das Nichtseyen, kommen ihm entweder von einem Andern zu, oder nicht: im ersten Falle ist dieses Andere seine Ursache; im zweiten Falle genügt dazu (zu seinem Seyn oder Nichtseyen) entweder seine Quidität für sich allein, oder nicht; genügt nun zum Eintreten eines, sey es welches es wolle, von den beiden Dingen seine Quidität, so ist die Quidität jenes Dinges an und für sich nothwendig, wogegen es oben als nicht nothwendig angenommen wurde; genügt aber seine Quidität dazu nicht, sondern nur etwas an seine Quidität Annectirtes, so ist dieses letztere eben seine Ursache.

## Cap. 6.

Der Begriff des *Vorangehenden* und *Nachherkommenden*, dessen eigentliches Wesen darin besteht, dass, je näher etwas einem in Zeit oder Raum als Grenze angenommenen Ausgangspunkte ist, desto weiter es vorangeht, je ferner davon, desto weiter es nachherkommt, wird darauf übertragen, dass man die *Idee* (des betreffenden Dinges) selbst <sup>1)</sup> an die Stelle jenes als Grenze angenommenen Ausgangspunktes setzt, und demzufolge das (qualitativ) Vorzügliche und Ueberlegene in dem, worin es etwas dem Andern Fehlendes besitzt, als vorangehend, das Andere, weil es das jenem Ersten Zukommende nicht besitzt, als nachherkommend betrachtet. Das in irgend einer Hinsicht Ueberlegene nämlich besitzt etwas dem Zweiten Fehlendes; was aber dem Zweiten in dieser Hinsicht zukommt, das kommt auch dem Ueberlegenen zu, und ausserdem ein Plus. — Weiter wird das auf Dinge übertragen, welche in Bezug auf das *Seyn* so betrachtet werden können. Einem Dinge also, welches der Art ist, dass das Seyn zunächst ihm, wo nicht, auch einem zweiten nicht, und diesem nur unter der Bedingung des Seyns des ersten zukommt, schreibt man ein dem andern vorangehendes Seyn zu. So das Eine und das Viele. Es ist keine Seynsbedingung des Einen, dass die Vielheit vorhanden sey, wohl aber ist es eine Seynsbedingung des Vielen, dass das Eine vorhanden sey. Darin liegt nicht, dass das Eine der Vielheit das Seyn mittheile, sondern dass das Eine dazu nöthig ist, um der Vielheit das Seyn dessen mitzutheilen, aus dem allein alles Viele entsteht <sup>2)</sup>.

---

1) d. h. dessen ideellen Vollkommenheitsbegriff.

2) Die Einheit

— Weiter wird das nachher auf das *Eintreten des Seyns* in einer andern Beziehung übergetragen. Sind nämlich zwei Dinge gegeben, von denen das eine sein Seyn nicht von dem andern, sondern von sich selbst, oder von einem dritten, das zweite aber das seinige von jenem ersten hat, so dass es mit einer Seynsnothwendigkeit aus dem ersten folgt, die ihm nicht durch sein eigenes Wesen zukommt, da es durch dieses vielmehr nur die Seynsmöglichkeit besitzt, — wobei freigestellt bleibt, was immer für ein Seyendes jenes erste ist —: so folgt daraus für das Seyn des ersten, dass es eine Ursache der Seynsnothwendigkeit dieses zweiten ist, dass folglich das erste, nicht das zweite,<sup>1</sup> hinsichtlich des Seyns vorgehet. Ein Beispiel davon ist die Bewegung des Schlüssels durch die Hand<sup>3)</sup>, obgleich beide (die Bewegung der Hand und die des Schlüssels durch die Hand) gleichzeitig sind, da, wenn die Ursache in das Seyn eintritt, dies nothwendig auch mit dem Verursachten der Fall ist. So tritt also das Seyn jedes Verursachten

eines Dinges bezeichnet das *einmalige*, die Vielheit aber das *mehrmalige Gesetz- oder Vorhandenseyn* eines Dinges, — sey es nach einander in verschiedenen Zeiten und neben einander im Raume, oder gleichzeitig. — Ein und dasselbe Ding ist mehrmals gesetzt oder vorhanden, heisst aber nichts anderes, als dass der Begriff eines Dinges in mehr als einem Gegenstande sich objectivirt. So objectivirt sich der Begriff *Mensch mehr- oder vielmals* in der Vielheit von Menschen, obgleich in diesen allen nur der *eine* Begriff Mensch vorhanden ist. Die Vielheit hat also jedesmal nur *einen* Begriff zu ihrem Substrate, sie wird aber keinesweges durch jenen *vermittelt*. Und so hat die Einheit die Priorität vor der Vielheit desshalb, weil wir den Begriff eines jeden Dinges erfassen müssen, bevor wir von diesem einen Begriffe aussagen können, dass er sich in einer Vielheit von Gegenständen als *ein und derselbe* für uns objectivirt.

3) Ein nicht minder passendes Beispiel ist der Sonnenaufgang mit dem

nothwendig zugleich mit dem Seyn seiner Ursache ein, und aus dem Seyn seiner Ursache geht nothwendig das Seyn des Verursachten hervor; beide fallen in der Zeit, oder im Geiste <sup>4)</sup>, oder in etwas Anderem zusammen, aber nicht in Bezug auf das Eintreten des Seyns; denn das Seyn jenes ersten tritt nicht durch dieses zweite ein; also kommt jenem ersten ein Seyn zu, welches nicht von dem Eintreten des Seyns dieses zweiten abhängt; also geht jenes in Beziehung auf das Eintreten seines Seyns diesem voran.

### Cap. 7.

1) Alles, was weder seyend ist, noch die Potenz hat in das Seyn einzutreten, dessen Seyn ist widersinnig (undenkbar und unmöglich). Ein Ding aber, das seyn kann; kann auch nicht seyn; sonst wäre sein Seyn nothwendig. Hinsichtlich dessen nun, was seyn kann, giebt es nur zwei denkbare Fälle: entweder ist es ein Ding, das, wenn es in das Seyn tritt, durch sich selbst besteht, so-dass seine Seyns-möglichkeit von einem Substrate abgesondert bestehen kann, — oder es ist ein Ding, das, wenn es in das Seyn tritt, in einem andern ist <sup>2)</sup>. Liegt es nun im Begriffe des Möglich-Seyenden, dass es ein in einem andern seyendes Ding seyn

damit zusammenhängenden Tagesanbruch. 4) Denn es ist unmöglich Etwas als Ursache zu denken, ohne zugleich an das zu denken, was durch jenes vermittelt wird. Weil aber jenes Etwas nicht durch das von ihm Verursachte zum Seyn gebracht wird, so hat es, in Bezug auf dieses Nicht-bewirkt-worden-seyn durch das von ihm Bewirkte, die Priorität vor diesem.

1) Unser Autor beweist in diesem Capitel, dass die Existenz eines jeden möglich-seyenden Dinges keine *absolute*, indem die Seyns-möglichkeit keine Substanz seyn könne. 2) d. h. als Accidenz.



kann, so ist seine Seynsmöglichkeit gleichfalls in diesem andern, und es muss demnach dieses andere in Verbindung mit der Seynsmöglichkeit jenes ersten, als Substrat derselben existiren. Ist ein Ding aber, wenn es durch sich selbst besteht, in keiner Hinsicht weder in einem andern noch durch ein anderes, und hat es durchaus keinen Zusammenhang mit irgend einer Materie, in der es subsistirte, oder deren es hinsichtlich irgend einer Sache bedürfte, so geht seine Seynsmöglichkeit, insofern sie ihm zukommt, ihm voran, ohne Zusammenhang mit irgend einer Materie oder Substanz vorzugsweise vor einer andern, da es keinen Zusammenhang mit einem andern Dinge hat; folglich ist seine Seynsmöglichkeit, als ein durch sich selbst seyendes Ding, eine Substanz. In Summa: Ist seine Seynsmöglichkeit nicht vorhanden, so ist es selbst nicht möglich-seyend, d. h. unmöglich; da dieselbe aber, wie wir oben angenommen, vorhanden, seyend und durch sich selbst bestehend ist, so ist sie ein als Substanz Seyendes; da sie aber eine Substanz ist, so besitzt sie eine Quidität, vermöge deren sie nichts Annectirtes ist, da die Substanz wesentlich nicht annectirt ist, sondern ihr selbst Annectirtes bloß accidentell zukommt; folglich hat dieses durch sich selbst Bestehende ein Seyn über seine Seynsmöglichkeit (( hinaus, vermöge deren es annectirt ist <sup>3)</sup>). Indem wir aber eben von dieser Seynsmöglichkeit sprachen, haben wir in Bezug auf sie den Satz aufgestellt, dass sie *nicht* in einem Substrate *seyn soll*; nun aber haben wir wiederum gefunden, dass sie in einem Substrate *seyn muss*: das wi-

3) Denn ist seine Seynsmöglichkeit nicht vorhanden, so ist es selbst nicht möglich-seyend.

derspricht sich. Es ist demnach nicht möglich, dass dem, was unwandelbar durch sich selbst bestehend, in keiner Hinsicht weder in einem Substrate, noch durch ein Substrat ist, ein Seyn zukäme, welches einträte, nachdem es vorher nicht-seyend gewesen wäre, so dass seine Seynsmöglichkeit ihm voranginge; sondern, damit das Eintreten seines Seyns erfolgen könne, muss es irgend einen Zusammenhang mit einem Substrate haben. Wenn aber ein in das Seyn eintretendes Ding durch sich selbst besteht, aber das Seyn von einem andern Dinge oder in Verbindung mit dem Seyn eines andern Dinges erhält, so hängt seine Seynsmöglichkeit von diesem Dinge ab, — nicht in dem Sinne, als wäre dieses Ding potentiell jene Seynsmöglichkeit selbst, oder es läge in ihm eine Potenz, jene Seynsmöglichkeit mit seinem eigenen Wesen zu verschmelzen, sondern in dem Sinne, dass jenes Ding in Verbindung mit diesem Dinge oder beim Eintreten einer Seyns-Phase von demselben in das Seyn tritt.

### Cap. 8.

Einem Dinge, dessen Eintreten in das Seyn möglich ist, soll (annahmsweise) seine Seynsmöglichkeit oder die Bestimmung, dass es möglich-seyend ist, vorangegangen seyn. Es sind hier überhaupt nur zwei Fälle denkbar: entweder ist seine Seynsmöglichkeit eine nicht-seyende (objectiv nicht vorhandene), oder eine seyende (objectiv vorhandene) Qualitätsbestimmung; nun ist es aber widersinnig, dass sie eine nicht-seyende Qualitätsbestimmung wäre; sonst könnte ſ) ihm seine Seynsmöglichkeit nicht vorangegangen seyn; — folglich ist sie eine seyende Qualitätsbestimmung. Jede

seyende Qualitätsbestimmung aber subsistirt entweder in einem Substrate, oder nicht; alles aber, was nicht in einem Substrate subsistirt, hat ein besonderes Seyn, vermöge dessen es nothwendig nicht annectirt ist; — nun ist aber die Seynsmöglichkeit das, was sie ist, nur dadurch, dass sie dem, dessen Seynsmöglichkeit sie ist, annectirt ist; — folglich ist die Seynsmöglichkeit nicht eine Substanz, die nicht in einem Substrate wäre; folglich ist sie in einem Substrate und Accidenz eines Substrates <sup>1)</sup>.

### Cap. 9.

Einem Agens, welches durch seine Wirksamkeit ein dem seinigen entsprechendes Seyn hervorbringt, kommt nach der gewöhnlichen Annahme die Wesenseigenheit, welche es mittheilt, unmittelbarer und in stärkerem Grade zu, als dem Andern (von ihm Hervorgebrachten). Diese gewöhnliche Annahme ist aber nur dann in jeder Hinsicht einleuchtend und wahr, wenn das von dem Agens Mitgetheilte das Seyn und Wesen selbst ist; denn dann kommt dem Mittheilenden das von ihm Mitgetheilte unmittelbarer zu, als dem Empfangenden. — Wenn eine Qualitätsbestimmung in dem Verursachten und der Ursache gleich stark oder schwach ist, so hat die Ursache, als solche, in dieser Qualitätsbe-

1) Was nie für sich allein besteht, sondern immer nur an oder in einem Andern sich findet, ist eine Accidenz; nun aber kann die Seynsmöglichkeit unmöglich ohne das, dessen Seynsmöglichkeit sie eben ist, für sich bestehen; folglich ist sie keine Substanz, sondern eine Accidenz. Es giebt überhaupt nur zwei Arten von möglich-seyenden Dingen: a) Substanzen, welche ihre Subjectivität in sich selbst haben, b) Accidenzen, welche den Substanzen, als ihren Subjecten, inhäriren.

Bestimmung nothwendig und wesentlich den Vorgang, und der Vorgang, den sie in dieser Qualitätsbestimmung hat, ist selbst wiederum eine zur Modalität jener ersten Qualitätsbestimmung gehörende andere Qualitätsbestimmung, die dem Zweiten (dem Verursachten) fehlt. Folglich geht jenes Erste, wenn es hinsichtlich seines Seyns und der ihm von Seiten desselben zukommenden Modalitäten aufgefasst wird, dem Andern vor. Dadurch aber wird die absolute Gleichheit beider aufgehoben; denn ihre Gleichheit bleibt zwar hinsichtlich der Begriffsbestimmung unverändert, da beide, insofern ihnen jene Begriffsbestimmung ebenmässig zukommt, einander gleich sind, und keines von beiden weder Ursache noch Verursachtes ist; aber insofern das Eine von beiden Ursache und das Andere Verursachtes ist, hat jene Begriffsbestimmung offenbar für das Eine von beiden vorzugsweise Geltung, da sie ihm zunächst und nicht durch das Zweite, diesem aber erst durch jenes Erste zukommt. Hieraus ergibt sich klärlich, dass, wenn jene Qualitätsbestimmung das Seyn selbst ist, beide einander hinsichtlich derselben durchaus nicht gleichstehen können; denn es könnte ja ohnedies das Eine, während es hinsichtlich der Begriffsbestimmung dem Andern gleichstände, dasselbe in Betreff der Berechtigung zum Seyn übertreffen <sup>1)</sup>; hier nun aber gehört die Berechtigung zum Seyn zum Hauptbegriffe <sup>2)</sup> je-

1) da die Ursache, welche das Seyn des von ihr Verursachten setzt, das Seyn unmittelbarer besitzt als das Verursachte. 2) Denn da nach der Annahme, dass die Qualitätsbestimmung in der Ursache und in dem von ihm Verursachten gleich stark oder schwach ist, beide nur durch den Begriff des mehr oder weniger Berechtigten-Seyns zum Seyn von einander unterschieden werden können: so ist allerdings die Be-

ner Begriffsbestimmung selbst <sup>3)</sup>, da diese Qualitätsbestimmung (die Berechtigung zum Seyn) von dem Seyn selbst hergenommen ist; woraus einleuchtet, dass es (das Erste) ihm (dem Andern) nicht gleichstehen kann, da jene Qualitätsbestimmung in dem Seyn selbst liegt. Also kommt dem, was einem Dinge das Seyn, als solches, mittheilt, das Seyn unmittelbarer zu, als jenem Dinge.

### Cap. 10.

Hinsichtlich des Agens und Seynsprincips, mit welchem <sup>1)</sup> die Objecte seiner Wirksamkeit <sup>1)</sup> weder Species noch Materie, sondern nur gewissermaassen die Qualitätsbestimmung des Seyns <sup>2)</sup> gemein haben, ist (von Seiten jener Objecte) eine vergleichende Reflexion über die Modalität der *Idee*, welcher das Seyn zukommt <sup>3)</sup>, nicht möglich, weil beide diese Modalität nicht mit einander gemein haben; es bleibt daher hinsichtlich des Ersten <sup>4)</sup> nichts übrig, als die Modalität der vergleichenden Reflexion über das *Seyn* selbst <sup>5)</sup>, wie sie anerkannter Maassen hinsichtlich jener

---

rectigung zum Seyn der Hauptbegriff der Begriffsbestimmung beider.

3) **بِعَيْنِهِ** bedeutet eigentlich: Nach seinem *Selbst* (im Gegensatze zu dem *Andern*, **غَيْبِهِ**). Im Talmud findet sich dieser Ausdruck (**בְּעֵינָיו**) sehr häufig, jedoch immer nur von Sachen gebraucht, während das „*Selbst*“ in Bezug auf Personen in der Regel durch den Ausdruck **בְּעַצְמוֹ** gegeben wird.

1) d. i. der gesammte Bereich aller möglich-seyenden Dinge.  
 2) d. h. dass sie existiren.    3) d. h. über die wesentliche Beschaffenheit des wirkenden Seynsprincips an und für sich.    4) nämlich des wirkenden Seynsprincips.    5) d. h. weil das wirkende Seynsprin-



übrigen auf beiden Seiten gleichstehenden und zu dem Begriffe des wirkenden Seynsprincips hinzukommenden Bestimmungen <sup>6)</sup> stattfindet. Wenn man auf die Modalität der vergleichenden Reflexion über das *Seyn* zurückgeht, so geschieht dies desswegen, weil das wirkende Seynsprincip in keinem Paritätsverhältnisse zu den Gegenständen seiner Wirksamkeit steht, da jenes sein Seyn durch sich selbst, diese aber das ihrige vermittelt jenes passiven Verhältnisses von jenem mitgetheilt erhalten haben <sup>7)</sup>. Weiter ist das Seyn, als solches, nicht verschie-

cip, als ein solches, dem nichts Aehnliches existirt, nur von ihm allein, sonst von Niemand begriffen werden kann, so kann die vergleichende Reflexion über dasselbe nur insofern stattfinden, inwiefern es als *Seyendes* zu seinen Objecten, welche auch seyende sind, hinsichtlich des Seyns oder Existirens überhaupt sich verhält. 6) Man legt dem wirkenden Seynsprincip verschiedene Prädicate oder Attribute bei, welche sich aber alle nur auf die Modalität des Seyns, d. h. auf das: *Wie ist* oder *existirt* oder *wie manifestirt* sich seine Wirksamkeit als Seynsprincip? nicht aber auf das Qualitative, d. h. auf das: *Was ist* das Seynsprincip an und für sich? beziehen. S. Cap. 1 und Cap. 4 dieser Abhandlung. 7) So steht ein kleiner Kreis zu einem grössern im Paritätsverhältnisse, weil sie beide hinsichtlich der Materie (räumlichen Ausdehnung) und der Species (gleichartigen Figur) mit einander Gemeinschaft haben. Auch ein Dreieck kann ein Paritätsverhältniss haben zu einem Kreise, weil sie die räumliche Ausdehnung, als ihren wesentlichen Begriff, mit einander gemein haben. Anders aber verhält es sich mit dem Seyn, welches das Seynsprincip und dessen Objecte (der gesammte Bereich aller möglichseyenden Dinge) mit einander gemein haben. Denn das Seyn des wirkenden Seynsprincips ist identisch mit dem Seynsprincipe, d. h. es ist das Seyn selbst, so dass wenn man sagt: das wirkende Seynsprincip *ist*, — der Prädicatsbegriff gar nichts sagt, was nicht schon im Subjectsbegriffe enthalten wäre; sagt man aber: der Mensch *ist*, so ist dies ein Satz, worin zu dem Hauptbegriffe Mensch ein Nebenbegriff hinzukommt durch

den an Stärke und Schwäche, unempfänglich für ein Weniger und Minder, und nur in drei Punkten verschieden. Diese sind: 1) das *Vorangehen* und das *Nachherkommen*, 2) die *Selbstgenugsamkeit* und die *Bedürftigkeit*, 3) die *Nothwendigkeit* und die *Möglichkeit*. Auf Grund dieser drei Qualitätsbestimmungen stellt sich die Ursache als etwas dar, dem das Seyn unmittelbarer zukommt als dem Verursachten, und demnach hat die Ursache ein wesentlicheres Seyn als das Verursachte. Da sich nun das Gesetzseyn des Seyns eines Dinges als das reale Wesen des schlechthinnigen Seyns gezeigt hat, so ist es einleuchtend, dass dem Seynsprincip, welches das ihm mit Andern gemeinschaftliche reale Seyn verleiht, dieses reale Seyn unmittelbarer zukommt (als dem von ihm Gesetzten). Wenn es also gewiss ist, dass es ein erstes Seynsprincip giebt, welches Allem ausser ihm das reale Seyn verleiht, so ist es auch gewiss, dass dieses Seynsprincip wesentlich das real Seyende selbst ist, und eben so gewiss ist es, dass die Wissenschaft davon die vom real Seyenden schlechthin ist.

das Prädicat *ist*. Dieser Nebenbegriff des Seyns ist also in Bezug auf den Menschen nur eine Accidenz desselben. Und so ist denn der Seynsbegriff eines jeden der Objecte des wirkenden Seynsprincips nur ein Nebenbegriff desselben, während das sich durch sich selbst setzende Seyn des wirkenden Seynsprincips dessen Wesen oder Begriff ist. Also kann das Seyn der existirenden Dinge und das des absoluten, sie bewirkenden Seynsprincips nicht ein Paritätsverhältniss beider zu einander abgeben, weil *sich durch sich selbst setzendes Wesen* und *von ihm gesetzte Accidenz* (das Seyn aller möglich-seyenden Dinge) zwei von einander verschiedene Begriffe sind. S. Maimon. Moreh Nebuchim t. 1, cap. 55. Schmölders Documenta cap. 5. Ritter, Geschichte der Philosophie Th. 2, S. 280.

## Cap. 11.

Es ist nicht möglich, dass das durch sich selbst *Nothwendig-Seyende* eine Quidität habe, welcher die *Seynsnothwendigkeit* adhärirte. Denn daraus würde folgen, dass diese *Seynsnothwendigkeit* von jener Quidität abhinge und ohne sie nicht nothwendig gesetzt wäre; folglich würde die Qualitätsbestimmung des *Nothwendig-Seyenden*, als eines solchen, durch etwas, was nicht sie selbst wäre, gegeben, und das *Nothwendig-Seyende* demnach nicht nothwendig seyn, weil es eine Ursache hätte, durch welche es nothwendig wäre: dies aber ist widersinnig. Dagegen entbehrt nicht eben so die Modalität des *Seyns* schlechthin eines Bestimmtheits durch das reine *Seyn*, welches der Quidität adhärirt. Es hätte also nichts gegen sich, wenn Jemand behauptete, jenes *Seyn* sey in dieser oder einer andern Beziehung von der Quidität verursacht, denn das *Seyn* lässt sich als ein verusachtes denken; aber die schlechthinige, wesentliche *Seynsnothwendigkeit* ist nichts Verusachtes. Das Endergebniss ist also, dass das wesentlich *Nothwendig-Seyende* unbedingt, sich als solches durch sich selbst realisirend und unabhängig von jener Quidität nothwendig-seyend ist, folglich das *Nothwendig-Seyende* keine andere Quidität hat als die, dass es eben nothwendig-seyend ist. Dies heisst das *absolute Gesetzseyn*.

## Cap. 12.

Die Befähigung der Seele zur Aufnahme der intellectuellen Anschauungen ist verschieden von ihrer Befähigung zur Erlangung der (practischen und moralischen) Vollkommenheit und zur Vervollkommnung ihrer Substanz. Ihre

Befähigung, diese Vollkommenheit in sich aufzunehmen, liegt in der Materie <sup>1)</sup>; denn diese Befähigung entsteht in der Zeit, was aber in der Zeit entsteht, hängt vom Stoffe ab, und die Erfahrung beweist, dass diese Befähigung mit dem Eintreten der Abbilder (von den äussern Dingen) in die reproducirende und in die producirende Einbildungskraft zusammenfällt; jene Empfänglichkeit aber (für die intellectuellen Anschauungen) kommt ihr zu, weil sie eben Seele ist. In dem frühern Zustande nun wird sie *materielle* (in der Materie potentiell gegebene), wenn sie sich aber vervollkommnet hat, *actuelle* (thatsächlich entwickelte) *Intelligenz* genannt.

---

1) Da Alles, was in den Verstand des Menschen kommt, durch die Sinne in ihn kommt, so ist seine erste Vernunft eine sinnliche Vernunft oder materielle Intelligenz, und diese ist die Grundlage der intellectuellen Vernunft oder actualen Intelligenz.

A B H A N D L U N G  
ÜBER DIE  
ABSTUFUNGEN DES SEYENDEN WESENS,  
von Behmenjâr.

---

Im Namen Gottes, des Allerbarmers.

Cap. 1.

fv Hinsichtlich der immateriellen Wesen giebt es vier Abstufungen:

1) Das ursachlose Seyende, welches nur *Eins* <sup>1)</sup> ist.

---

1) Das **واحد**, ist hier in doppelter Bedeutung zu nehmen: a) in *essentieller*, und zeigt es so die *Einheit* im Gegensatze zu dem Zusammengesetzten an, b) in *numerischer*, und drückt es so die *Einzigkeit* aus, wodurch das Vorhandenseyn eines zweiten ursachlosen Wesens negirt wird. Diese numerische Einheit aber geht logisch aus der essentiellen Einheit des ursachlosen Seyenden hervor; denn nähme man mehr als *ein* ursachloses Wesen an, so müssten sich dieselben unter einander durch irgend etwas Individuelles merklich unterscheiden; es würde also jedes von diesen ursachlosen Wesen neben seinem Hauptbegriffe, den es mit den andern gemein hätte, auch noch einen Nebenbegriff haben und demzufolge ein zusammengesetztes ursachloses Wesen seyn; dieses aber widerspricht direct der Annahme von der essentiellen Einheit des ursachlosen



2) Die wirkenden Intelligenzen, deren *Arten* 2) viele sind.

3) Die himmlischen Seelen, deren *Arten* viele sind.

4) Die menschlichen Seelen, deren (gleichartige) *Individuen* viele sind.

Die ihnen allen gemeinschaftlichen Eigenschaften.

Deren gibt es vier 3):

Wesens. 2) Die wirkenden Intelligenzen und ebenso die himmlischen Seelen unterscheiden sich nur der *Art* nach von einander, d. h. eine jede derselben macht für sich eine besondere Art aus, welche mit jeder andern derselben Gattung nur insofern verwandt ist, als sie beide zur Gattung der immateriellen Wesen gehören; keine Art dieser wirkenden Intelligenzen und himmlischen Seelen aber bildet wiederum eine Vielheit von Individuen gleicher Art. Plato sagt ein Gleiches über seine Ideen, De Republica VI, p. 507. B.: *Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων ἂ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἕκαστον ὡς μᾶς οὕσης τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν.* Jede benannte Zahl von Individuen beruht auf der Materie, d. h. die gezählten Individuen unterscheiden sich nur durch die Materie, die ihnen angehört, während sie dem Begriffe nach alle nur Eins sind. So ist der Begriff *Mensch* nur *einer*, obwohl es eine Vielheit menschlicher Individuen giebt, deren jedes ein für sich bestehendes Ganzes ist. Ebenso kann es eine Mehrheit von Individuen geben, welche hinsichtlich ihres Namens, ihrer geistigen und physischen Beschaffenheit und überhaupt ihrer sie von allen übrigen Individuen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten aufs Genaueste mit einander übereinstimmen, und dennoch wird Niemand eine solche Personen-Mehrheit für eine Person rechnen; denn stimmen sie auch in Allem überein, so unterscheiden sie sich doch durch die besondere Materie, welche einer jeden Person besonders angehört. Was aber der Materie entbehrt, das muss sich nothwendig, so es existirt, neben andern existirenden Dingen durch seinen *Begriff* von jenen andern unterscheiden, d. h. es muss eine gewisse Art für sich ausmachen, welche sich in keine Vielheit von Individuen theilt. Ganz hiermit über-

Bibliothek der  
Deutschen  
Morgenländischen  
Gesellschaft

1) Dass sie unkörperlich sind, — eine negative Qualitätsbestimmung, wovon nicht nothwendig die Folge ist, dass sie, weil ihnen allen diese negative Eigenschaft zukommt, auch alle ohne Unterschied dasselbe Wesen hätten.

2) Dass sie unsterblich und unzerstörbar sind. Im Gegenfalle müssten sie die Möglichkeit des Sterbens und der Zerstörung in sich tragen; wäre dies aber zulässig, so müsste sich die Möglichkeit und die Wirklichkeit des ewigen Bestehens und des Vergehens in ihnen vereinigen, wonach sie zugleich seyend und nicht-seyend wären. Daraus leuchtet ein, dass die einfachen Wesen, wenn sie in die Seynswirklichkeit eintreten, nicht länger die potentielle Seynsmöglichkeit in sich tragen <sup>4)</sup>, sondern dass dieses bloss bei den zusammengesetzten Wesen denkbar ist, für welche eine doppelte Seyns-Möglichkeit <sup>5)</sup> stattfindet, wovon die

einstimmend sagt auch Maim. Moreh Nebuchim t. 2, praef. 16: כִּי כֹל מֵהָאֵלֶּיךָ שֶׁאֵינָם גּוֹף לֹא יוֹשֵׁב בּוֹ מִנִּיּוֹן כֻּלָּל ״א״כ וְהֵי כַח בְּגוֹף וְיִמְנֵי אִישֵׁי הַכַּחוּת הָהֵם בְּהַמְנִיּוֹת הַחֲמִמִּים שֶׁלָּהֶם אִי נִוְשָׁאֵיהֶם ו״ב״ע זֶה הַעֲנִינִים הַנִּבְדָּלִים אֲשֶׁר אֵינָם גּוֹף וְלֹא כַח בְּגוֹף לֹא יוֹשֵׁב בּוֹ כֻּלָּל אֶלֶּא בְּהִיּוֹתָם עֲלוֹת וְעֲלוּלִים ., Weil Alles, was körperlos ist, sich nur dann zählen lässt, wenn es als eine Potenz irgend einem körperlichen Wesen innewohnt, so dass man die individuellen Potenzen dadurch zählt, dass man die ihnen als Vehikel dienenden Materien zählt: so folgt hieraus, dass die rein immateriellen Wesen, welche weder Körper noch den Körpern innewohnende Potenzen sind, nur insofern zählbar sind, als sie entweder als wirkende Ursachen, oder als deren Wirkungen existiren.“ 3) Nach der folgenden Aufzählung fünf. 4) Denn was nicht ein Körper, sondern ein immaterielles Wesen ist, dem wohnt auf keine Weise eine Möglichkeit inne, sondern Alles, was es ist, ist es immer in Wirklichkeit. S. Maim. t. 2, praef. 24. 5) Jedes materielle oder zusammengesetzte Wesen trägt eine Möglichkeit des Seyns und des Nicht-Seyns in sich. Das sich Verwirklichen dieser beiden einander entgegengesetzten Möglichkeiten wechselt

eine, wenn sie in die Seyns-Wirklichkeit eintreten, wegfällt, während die andere in ihrer Materie fortbesteht. Dass ferner die Zerstorbarkeit in Beziehung auf das durch sich selbst Nothwendig-Seyende unmöglich ist <sup>6)</sup>, dafür giebt es eine besondere Beweisführung, und desgleichen eine andere dafür, dass dies auch in Beziehung auf die erste Materie <sup>7)</sup> (Urmaterie) der Fall ist.

mit einander ab, so dass, wenn das materielle Wesen wirklich in das Seyn getreten, die Möglichkeit des Nicht-Seyns in ihm verbleibt bis zur Zeit, wo auch sie (die Möglichkeit des Nicht-Seyns) sich verwirklicht und die Zerstörung oder den Tod des materiellen Wesens herbeiführt. 6) Was zerstörbar ist, muss zusammengesetzt seyn, weil das Zerstörtwerden eines Gegenstandes nur darin besteht, dass der Gegenstand in die Theile, aus denen er zusammengesetzt ist, aufgelöst wird; ein zusammengesetztes Wesen aber kann nicht ursachlos seyn. 7) Diese Urmaterie nennt Plato im Tim. p. 49: *τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατου καὶ παντὸς αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν*. Nach des Aristoteles Grundsatz: Ex nihilo nihil fit, ist die primitive- oder Urmaterie das alle Formen potentialiter enthaltende, formlose, einfache und substantielle Substrat aller möglichen Dinge. Diese primitive Materie, behauptet Aristoteles, müsse von Ewigkeit her bestehen; denn wäre dies nicht, so müsste man erstens eine Materie annehmen, welche ihr zu Grunde läge, dann aber wäre nicht sie, sondern die ihr substernirte die primitive Materie; zweitens müsste sie, als zeitlich entstanden, eine Form haben, durch welche sie sich von ihrem materiellen Substrate unterschiede, — denn kein entstandenes Ding kann der Form entbehren, und nur durch die Form thut sich das Entstehen eines Dinges kund; — eine formhabende Materie aber widerspricht geradezu dem Begriffe der primitiven Materie, also muss die primitive Materie von Ewigkeit her und diesem zufolge auch für immer bestehen. Arist. De Coelo I, 2. Averroes Met. lib. 12. Tholuck Sufismus S. 215. Schmölders Essai S. 103. Der alexandrinische Neuplatonismus folgert das Vorhandenseyn einer primitiven Materie aus der platonischen Ideenlehre folgendermaassen: Da die



3) Dass sie ihr eigenes Wesen erkennen. Dabei versteht es sich, dass diese ihre Selbsterkenntniß verschiedenartig ist, denn in ihr besteht eben ihr resp. Seyn, dieses aber ist verschieden. Das Erste (Urwesen) erkennt unstreitig nicht bloss sein eigenes Wesen, sondern auch das aus seinem Wesen nothwendig Hervorgehende<sup>8)</sup>; denn erkannte

gesamte Sinnenwelt nur ein Abbild der Verstandeswelt ist (*μίμημα οὐτός ἐστίν τοῦ κόσμου τοῦ νοητοῦ*), so muss in der Verstandeswelt Alles *idealiter* vorhanden seyn, was in der Sinnenwelt *materialiter* existirt. Nun liegt aber dem gesammten Bereiche der sinnlich wahrnehmbaren Dinge eine Materie zu Grunde, welche die Verschiedenheit der wechselnden Formen erfährt, wodurch eben die Mannigfaltigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge sich realisirt; also muss auch der Vielheit von Ideen eine *intellectuelle* Materie als Substanz zu Grunde liegen, an welcher, als an einer bestimmbar, jene Ideen oder immateriellen Formen hervortreten. Plot. Ennead. II, 4, 4. 8) *لو ازم ذاتة* umfasst den ganzen Bereich aller existirenden Dinge oder die Welt. Diese musste nach der Ansicht unsers Autors *nothwendig* aus dem Urwesen oder Gott hervorgehen, weil er es *wollte* (*هو أراد تة*), und so wie er sie (die Welt) wollte, ist sie ein nothwendig aus Gott Hervorgegangenes. Denn wie Gott das *absolut nothwendige Wesen* ist, so ist auch sein Wille ein *absolut nothwendiger*, d. h. Nichts ausser ihm bestimmt ihn das zu wollen, was er will. Die hierher gehörige Aristotelische Schlussfolgerung: dass die Welt, als Evolut des absolut nothwendigen, nicht accidentell, sondern essentiell zur Wesenheit des Nothwendig-Seyenden gehörenden Willens, nothwendig und seit Ewigkeit *realiter* bestehen müsse (welche bei den meisten arabischen Philosophen volle Anerkennung fand — s. Schmöl- ders Essai — und von ihnen als philosophisches Dogma: *الحق الاول*

لا يجب عليه شيء إلوا ما عن غيره ولكن يجب به اشياء

s. Fleischers Catalog der arab., pers. und türk. Handschr. d. Leipz. Stadtbibliothek S. 504 — aufgestellt wurde) theilt unser Autor nicht. Siehe Cap. 1 der ersten Abhandlung, Seite 3, mit Anmerkung 6 und 7.

es das aus seinem Wesen nothwendig Hervorgehende nicht, so wäre seine Selbsterkenntniß mangelhaft. Seine Erkenntniß aber von dem aus seinem Wesen nothwendig Hervorgehenden ist sein *Wille* <sup>9)</sup>.

4) Dass jedem von ihnen eine Seligkeit zukommt, höher als die Seligkeit der mit der Materie verbundenen Wesen, wiewohl jene Seligkeit bei den immateriellen Wesen selbst wiederum verschieden ist <sup>10)</sup>. Ausserdem hat noch jedes von ihnen besondere, in den Schriften (der Philosophen) näher beschriebene Eigenschaften.

5) Dass sie durch ihr eigenes Wesen leben, d. h. dass ihr Seyn ihr Leben ist <sup>11)</sup>.

---

Vergl. Averroes, Destr. Destr. Disput. 3. Moreh Nebuchim t. 1, §. 74. 9) Wirken, mit Bewusstseyn verbunden, heisst *Wollen*. Wenn aber dem Menschen sein Wissen von Aussen her kommt, so dass seine Vernunft erst durch die äussern Gegenstände zur Wirksamkeit angeregt werden muss, und die Gegenstände ihrer Erkenntniß ganz unabhängig von ihr existiren, so ist das göttliche Wissen ein solches, das Gott nur von sich selbst hat, d. h. die göttliche Vernunft bleibt immer in sich selbst und geht nie aus sich heraus, indem Alles, was *ist* und was *wird*, nur insofern ist und wird, als die göttliche Vernunft es denkt, d. h. Gott es erkennt und weiss. Was aber Gott nicht denkt oder weiss, das existirt ganz und gar nicht. In Gott ist also *Wissen* und *Wollen* Eins. Nun aber *will* Gott das aus ihm nothwendig Hervorgehende, folglich ist dieses auch Gegenstand seines Erkennens und Wissens. Arist. Met. XII, 9. 10) Glückseligkeit ist der Inbegriff der rückwirkenden guten Folgen der Thätigkeit eines selbstbewussten Wesens; woraus von selbst folgt, dass, je vorzüglicher die Thätigkeit ist, desto höher auch der Grad der Glückseligkeit seyn muss. 11) Bei immateriellen Wesen fällt mit dem Körper und seinem Organismus auch der gesammte zusammengesetzte Lebensprocess hinweg, durch welchen das Leben der materiellen Wesen von ihrem Seyn schlechthin sich unterscheidet.



## Cap. 2.

## Die Beweise zur Erhärtung der Wirklichkeit dieser immateriellen Wesen.

19 Einige dieser Beweise enthalten die Erhärtung der Wirklichkeit eines Immateriellen, durch andere wird erst die Wirklichkeit eines X erhärtet, welches wir dann durch einen zweiten Beweis als ein Immaterielles kennen lernen.

1) Der Beweis zur Erhärtung der Wirklichkeit des ursachlosen Seyenden, welcher eines anderen Beweises für dessen Immaterialität bedarf.

Da die möglich-seyenden Wesen letztlich auf ein ursachloses Seyendes zurückgehen müssen — (weil im Gegenfalle, wenn ein Ausgangs- und ein Endpunkt, der letztere als Verursachtes, der erstere als Ursache, und eine (beide verbindende) Mittellinie gesetzt werden, der Ausgangspunkt mit der Mittellinie, die eines ihr *nicht gleichartigen* Ausgangspunktes bedarf, gleichartig seyn würde <sup>1)</sup>, so dass also das Seyn eines der Mittellinie nicht gleichartigen Dinges <sup>2)</sup> überhaupt nicht möglich wäre <sup>3)</sup>; wobei es gleichgültig ist, ob jene

1) indem der Ausgangspunkt selbst nicht ein solcher, sondern nur Etwas wäre, das auf einen andern Ausgangspunkt zurückwiese und so selbst in die Mittellinie fiel. 2) d. h. was nicht auf ein ihm vorangehendes Ding zurückwiese. 3) weil so jeder angenommene Ausgangspunkt immer nur eine *verursachte* Ursache darstellen würde, welche die Mitte hielte zwischen absoluter Ursache und rein passiv sich verhaltendem *Verursachten*, so dass ein wirklicher Ausgangspunkt gar nicht existirte, hiermit aber auch das Seyn der Mittellinie unmöglich wäre; denn wo kein Ausgangspunkt ist, da kann unmöglich eine Mitte, und

Mittellinie eine endliche oder eine unendliche <sup>4)</sup> Zahl darstellt) —: so muss unter den seyenden Wesen ein ursachloses seyn, wobei vorher die Ursachen <sup>5)</sup> als seyend gesetzt sind, da das Seyn des Verursachten ohne Ursache nicht denkbar ist, auch wenn es zum Seyn gelangt ist. Denn gesetzt, es bedürfte, in das Seyn eingetreten, der Ursache nicht mehr, so wäre es, <sup>6)</sup> nachdem es möglich-seyend und der Ursache bedürftig gewesen, dann zu einem durch sich selbst Nothwendig-Seyenden geworden. Der Umstand aber, dass das Nicht-von-Ewigkeit-seyn des verursachten Seyns durch sich selbst nothwendig ist, hat nicht zur Folge, dass sein Nicht-von-Ewigkeit-seyn ihm selbst diese Eigenschaft <sup>6)</sup> verliche. In Summa: das Agens (thätige Seynsprincip) ist ohne Einwirkung auf das Nicht-von-Ewigkeit-seyn <sup>7)</sup>, d. h. auf das Vorgehen des

demnach auch kein Endpunkt seyn. Dadurch würde der ganze Process des Werdens und Seyns, der sich uns als eine fortwährende Bethätigung des Grundgesetzes der Causalität darstellt, aufgehoben werden; diesem aber widerspricht direct die wirkliche Existenz aller möglichen Dinge.

4) Das Unendliche kann entweder als absolut unbeschränktes, das ohne Ende und ohne Anfang ist (wie die Kreislinie), oder als ein zwar unaussprechliches, aber dennoch beschränkt-seyendes Vieles genommen werden. Nur in letzterer Bedeutung ist hier das Unendliche der Zahl, welche durch die Mittellinie dargestellt wird, zu nehmen, weil die Mittellinie, *als solche*, Ausgangs- und Endpunkt, durch welche sie ihre Schranken hat, voraussetzt.

5) S. Anmerkung 5 zu Cap. 1 der vorigen Abhandlung.

6) nämlich die des Nothwendig-Seyns durch sich selbst.

7) Das *Nicht-Seyn* ist nur die Abwesenheit oder die Negation des Seyns, welche keinen eigenthümlichen Begriff hat, der als Contrarium *real* dem Seyn entgegengesetzt wäre, sondern das *Nicht-Seyn* wird nur in dem Begriffe des Seyns erkannt (s. d. 2. Satz von Cap. 5 der vorigen Abhandlung).

Nicht-Seyns (der verursachten Dinge), d. h. darauf, dass einem solchen Seyn das Nicht-Seyn vorangeht, sondern dies kommt ihm (dem verursachten Seyn) durch sein eigenes Wesen zu; was ihm aber durch sein eigenes Wesen zukommt, das hat keine (in einem Andern liegende) Ursache.

2) Der zweifache Beweis für die Immaterialität desselben (des ursachlosen Seyenden).

A) Wenn es körperlich wäre, so hätte es eine Materie und eine Gestalt, also zwei Ursachen seines Seyns <sup>8)</sup>; was aber ursachlos ist, dessen nothwendiges Seyn wird durch keine Ursache vermittelt.

B) Wenn es körperlich wäre, so hätte es eine Quidität; hätte es aber eine Quidität, so würden daraus drei widersinnige Sätze folgen:

a) dass dem Nicht-Seyenden das Seyn nothwendig zukäme, d. h. dass es sein eigenes Seyn verursachte.

b) dass das ursachlose Seyende eine nothwendige Folge jener Quidität, demnach, als aus ihr hervorgegangen, ein verursachtes wäre.

c) dass die Seyns-Nothwendigkeit von jener Quidität abhinge und in ihr subsistirte, jene Nothwendigkeit also durch diese Quidität vermittelt wäre.

---

Nach Plato und Philo hingegen ist das  $\text{o}\dot{\nu}\nu\ \delta\dot{\nu}$  nicht das reine Nichts, das alles Inhaltes entbehrt, sondern das Contrarium des Seyns und seinem Inhalte nach nicht minder positiv als das Seyn selbst. S. Platon. Tim. 2, p. 105. und Sophist. p. 237. Philo, de mundi officio p. 4. Moreh Nebuchim t. 1, cap. 17. Vergl. Buhle, Lehrbuch der Gesch. d. Philos. Th. 4, S. 125. <sup>8)</sup> Nämlich eine causa materialis und eine causa formalis. S. Cap. 1 der vorigen Abhandlung, Anm. 5.

## Cap. 3.

Zur Erhärtung der Wirklichkeit der wirkenden Intelligenzen giebt es fünf Beweise, die jene Erhärtung wirklich enthalten:

1) Das aus dem Ersten (Urwesen) nothwendig Hervorgegangene muss von einheitlichem Wesen seyn, weil das Erste selbst in jeder Beziehung <sup>1)</sup> von einheitlichem Wesen, das nothwendige Evolut dessen aber, was in jeder Beziehung eine Einheit ist, wiederum eine Einheit ist <sup>2)</sup>. Dieses we-

1) s. Anmerk. 1 des ersten Cap. dieser Abhandlung. 2) ein aristotelischer Grundsatz: dass, wie jedes organische, natürliche Erzeugniß seinem Erzeuger ähnlich ist, so auch das Evolut des einfachen, einzigen Seyns als dessen Ebenbild einfach seyn müsse. Dieses Evolut des Urseyns wird von Plato die *Ideenwelt*, von Philo der *λόγος*, von den Kabbalisten die *aziluthische Welt*, von den Gnostikern der *Erstgeborene* oder die *Weisheit* (ἡ σοφία) oder das *Bethätigende* (ἡ δύναμις), und endlich von Plotin die *Vernunft* (ὁ νοῦς) genannt. Alle diese angeführten Philosophen, ausgenommen Plato, betrachten den *λόγος* oder *νοῦς* als eine *Ausstrahlung* oder einen *Lichtkreis* (περὶ λαμπρῆς) aus dem einigen Urwesen, nach der Annahme, dass das Urwesen sich hierbei passiv verhalte, ohne Willen, ohne Entschluss zum Hervorbringen sey, und aus ihm jener *λόγος* oder *νοῦς* nach Art der von den natürlichen Dingen ausgehenden Wirkungen erfolge: wie das Feuer Wärme, der Schnee Kälte, die duftenden Gegenstände Duft um sich her verbreiten, so ströme aus dem unbeweglichen Urwesen der *λόγος*. So ist dieser nicht eine *Production*, sondern nur eine *Emanation* des Urwesens. Anders hingegen fasst unser Autor dieses Hervorgehen des *λόγος* aus dem Urwesen. Es ist nach unserm Autor der *λόγος* das erste *Causatum* (المعلول الأول), welches das sich *wissende*, sich *wollende* und *wirkende* Seynsprincip (المبدأ الفاعل) vermöge seines *absoluten* sich Wissens und Wollens aus sich *emittirt*, indem es so mit dem ersten aus sich Emittirten die Reihe der vermittelten Ursachen oder der mit dem Bewusstseyn des wirkenden

sentliche X nun muss immateriell seyn, welche Behauptung ich auf folgende Beweise gründe:

a) Anerkanntermaassen sind der körperlichen und der unkörperlichen Wesen viele; nun ist es aber nicht denkbar, dass das aus dem Ersten zunächst Hervorgegangene eine Körpergestalt oder eine Materie sey; denn eine körperliche Gestalt wirkt mittelst der in ihr befindlichen Materie, da das Seyn der körperlichen Gestalten in der Materie begründet ist und derselben nicht entbehren kann, die Wirksamkeit aber jedes Dinges ursprünglich von seinem Seyn ausgeht; daher müsste die Materie des ersten Körpers Ursache der spätern Gestalten, Materien und immateriellen Wesen seyn; der Materie aber kommt bloss das Empfangen (nicht das Hervorbringen) zu.

b) Eine körperliche Gestalt wirkt, nachdem sie in das Seyn eingetreten und ein räumliches Einzelwesen geworden ist, unstreitig mittelst räumlicher Verhältnisse, ihre Wirksamkeit selbst daher ist eine räumlich-relative <sup>3)</sup>. Wäre sie nun Ursache des Seyns eines andern Körpers, so müsste sie zunächst Ursache des Seyns seiner Materie und Gestalt geworden seyn, zwischen ihr und diesen beiden aber gab es kein räumliches Verhältniss <sup>4)</sup>; folglich ist es undenkbar, dass

Urpriincips sich fortsetzenden Erzeugungen des Einen aus dem Andern eröffnet. Das System unsers Autors ist also ein Emissions-System zu nennen. Siehe Cap. 1 und 10 der vorigen und Cap. 1 dieser Abhandlung. 3) d. h. erstreckt sich nur auf solche Gegenstände, die, selbst räumlich, in einem räumlichen Verhältnisse zu der wirkenden Gestalt stehen. 4) weil sie beide noch gar nicht existirten.



sie Ursache des Seyns derselben, folglich auch undenkbar, dass sie Ursache des Seyns der spätern Dinge, nämlich der körperlichen, seyn sollte. Die Annahme aber, dass sie Ursache des Immateriellen seyn sollte, ist von noch offenbarerem Widersinnigkeit.

c) Ein Körper ist aus Materie und Form zusammengesetzt; um zu seyn, kann weder die Form der Materie, noch die Materie der Form entbehren; es ist also unumgänglich ein Drittes, Unkörperliches nöthig (um beide in das Seyn zu rufen).

Diese Beweise führen zu der Einsicht, dass, wenn das erste Verursachte nicht immateriell wäre, eine körperliche Gestalt und eine Materie Ursache des Seyns des Körperlichen sowohl als des Unkörperlichen seyn müsste, dies aber widersinnig ist.

2) Wäre ein *Sphärenkörper* <sup>5)</sup> Ursache des Seyns eines räumlich begrenzten Körpers <sup>6)</sup>, so würde daraus folgen, dass das Nicht-Seyn des leeren Raumes eine Ursache hätte <sup>7)</sup>; das Seyn des leeren Raumes aber ist widersin-

5) Ein Sphärenkörper oder eine Himmelskugel ist ein Körper höherer Art, der nach Plato aus Feuer, dem feinsten der vier Elemente, nach Aristoteles aber aus Aether, einem Stoffe von edlerer Natur als die vier Elemente, gebildet ist. Siehe Plat. Tim. p. 40. a. Arist. de Caelo I, 2. Moreh Nebuchim t. 2, cap. 26.

6) Ein Sphärenkörper aber oder eine Kugel ist nicht räumlich begrenzt, denn er befindet sich gar nicht im Raume, weil er von keinem ausser ihm seyenden Körper umschlossen wird. Vergl. Arist. Phys. IV, 5: *ὁ δ' οὐρανὸς οὐ ποιεῖ ὅλον οὐδ' ἐν τῷ τόπῳ ἐστίν, εἰ γὰρ μὴδὲν αὐτὸν περιέχει σῶμα.*

7) Da die Kreisbewegung der Sphären immer um ein und dasselbe unbewegliche Centrum geschieht, so könnte eine Kugel, wenn sie Ursache des Seyns eines räumlich begrenzten Körpers seyn sollte, nur mittelbar durch den von

nig<sup>8)</sup>, und das Nicht-Seyn des Widersinnigen hat keine (ausser ihm selbst liegende) Ursache. Daraus erkennt

den vier Elementen angefüllten Raum wirken. 8) Ob ein leerer Raum an sich existirt, oder nicht, ist eine Frage, welche von den Philosophen des Alterthums verschieden beantwortet wurde. Leukippos und Demokritos, die Urheber der Atomen-Lehre, nahmen an, dass die Existenz des leeren Raumes eine nothwendige sey; denn ohne denselben würde keine Bewegung, keine Aenderung und keine Trennung, von welchen drei Momenten das Daseyn der Vielheit abhängig ist, stattfinden können. Diesem gegenüber behaupteten die Eleaten, welche in der Speculation das Zeugniß der Sinne verwarfen, der leere Raum sey nur etwas Nicht-Reales, dieses aber an und für sich gar nicht vorhanden; siehe Arist. Met. I, 4. Phys. IV, 6. und de Coelo I, 7. Epikuros, der dann wieder die Atomen-Lehre von Demokritos aufnahm, stellte daher auch wieder die Nothwendigkeit der Existenz des leeren Raumes auf; siehe Diog. Laert. X, 40. und Lucret. I, 330. Aristoteles negirt die Existenz des leeren Raumes, weil nach seiner Ansicht der Raum nichts anderes als die Grenze oder die Schranke ist, welche sich um einen Körper bildet durch einen andern ihn umschliessenden Körper. Phys. IV, 8. Diejenigen unter den arabischen Philosophen, welche die Existenz des leeren Raumes annehmen, stimmen allerdings der Atomen-Lehre des Epikuros bei, aber doch mit dem Unterschiede, dass nach ihnen jene untrennbaren, einfachen, formlosen und substantiellen Partikeln (Atome) nicht, wie Epikuros behauptet, seit Ewigkeit bestehen, sondern in der Zeit durch den Willen Gottes entstanden sind; diese mussten vermöge der Atomen-Lehre, welche sie anerkannten, die Existenz eines leeren Raumes beibehalten, weil sonst, wie schon bemerkt worden, keine Bewegung und hiermit auch weder Entstehen noch Vergehen der Dinge stattfinden könnte. Hingegen negiren diejenigen Philosophen, welche die Welt auf dem Wege der Emanation oder Emission aus Gott entstanden seyn lassen, ganz und gar das Bestehen der Körper aus einfachen, materiellen Monaden, indem sie behaupten, dass solche gar nicht vorhanden, weil selbst die kleinsten materiellen Pünktchen nur für uns, nicht aber an und für sich untheilbar seyen; sondern die Welt

man, dass jede Sphäre einen immateriellen Geist hat <sup>9)</sup> und <sup>10)</sup>.

sey durch und durch angefüllt von den vier Elementen, es gebe kein *Vacuum*, und die Bewegung der Körper geschehe vermöge der Elasticität der einen und der Compression der andern Körper. Ferner der leere Raum sey an sich schon desshalb nicht vorhanden, weil der Raum nichts Anderes als das Verhältniss sey, welches die einzelnen Körper durch ihre Lage zu einander haben. Es ist demnach das Vacuum (welches selbst den Atomisten nur eine *Vorstellung* war) lediglich eine täuschende Abstraction ohne alle Realität, ein Nichts, dessen Nicht-Seyn gar keine Ursache hat. 9) d. h. zu ihrem Principe; denn sollte eine Sphäre das Princip der andern Sphäre seyn, so würde daraus dasselbe folgen, was aus der Annahme folgte, dass eine Sphäre das Princip des Seyns eines räumlich begrenzten Körpers wäre. 10) Der immaterielle Geist, welchen eine jede Sphäre zu ihrem Principe hat, heisst Intelligenz, *عقل*, und ist wohl zu unterscheiden von der *himmlischen* Seele, die einer jeden Sphäre als *inneres*, bewegendes Princip innewohnt; siehe folgendes Capitel. Die meisten Philosophen nehmen die Zahl der Intelligenzen auf zehn und die der Sphären auf neun an. Der Intellectus primus, *العقل الأول*, ist zwar einfach, aber nicht so einfach wie das *Erste*, dessen Product er ist; denn im *Ersten* ist der *Intellectus*, das *Intelligens* und das *Intellectum* Eins, während die *Mens prima* oder der Intellectus primus wenigstens eine einheitliche Dyas ist, weil er *sich* und seine Ursache (das *Erste*) denkt (*νοῦν καὶ νοοῦμενον*). Aus dieser Dyas geht der Intellectus secundus, *العقل الثاني*, und die erste Sphäre, *الفلق الأول*, und aus dem Intellectus secundus wiederum der Intellectus tertius und die zweite Sphäre hervor. Auf diese Weise setzt sich das Entstehen der Intelligenzen und das Entstehen der Sphären fort bis auf den Intellectus decimus, aus welchem die niedere elementarische Körperwelt, *العالم العنصري*, hervorgehet. Diese absteigende Ordnung der einzelnen Intelligenzen hat zur Folge, dass eine Intelligenz um so weniger einfach ist, je tiefer sie auf dieser von dem *Ersten* an abwärts steigenden Intelligenzenleiter steht, und so aus der letzten Intelligenz die Sphäre der zusammengesetzten Körper hervorgehen kann. Siehe Fleischers

3) Die menschlichen Seelen sind immateriell; also muss auch ihre Ursache immateriell seyn, weil das Körperliche auf der Stufenleiter des Seyns erst nach den immateriellen Wesen kommt. Wäre aber eine körperliche Gestalt Ursache des Seyns von etwas Immateriellem, so hätte sie ein Seyn verliehen, höher und vollkommener als ihr eigenes, das Seyn eines Wesens wie die menschliche Seele würde daher ohne Ursache seyn. Nun verleiht aber die körperliche Gestalt kein Seyn, welches vollkommener wäre als ihr eigenes, — das Seyn des Immateriellen aber ist vollkommener als dieses eigene Seyn des Körperlichen.

4) Was die menschlichen Seelen hinsichtlich der intellectuellen Anschauungen aus dem potentiellen in den actuellen Zustand erhebt, ist selbst eine Intelligenz; dafür sprechen mehrere Beweise:

a) Die von den Sinnen, der reproducirenden und der producirenden Einbildungskraft vorstellbaren Formen, in Summa die körperlichen Dinge, sind nur der Potenz nach intellectuell; es muss also nothwendig Etwas da seyn, was sie abstrahirt und zu intellectuellen Anschauungen erhebt; — wäre nun dieses Etwas selbst wiederum bloss der Potenz nach intellectuell, so würde es einem Causalnexus ins Unendliche<sup>11)</sup> zurück unterworfen seyn; unstreitig geht es daher letztlich auf ein durch sich selbst (actuell) Intellectuelles zurück.

b) Die körperlichen Gestalten wirken vermitteltst ihrer räumlichen Verhältnisse; nun haben sie aber zu unsern

---

Leipz. Catalog S. 504. 11) Siehe Wolff, El-Senusi's Begriffsentwicklung des muhamm. Glaubensbekenntnisses S. 8, Anm. 2.

Seelen kein räumliches Verhältniss; es ist also nicht denkbar, dass sie unsere Intelligenz aus dem potentiellen in den actualen Zustand erheben sollten.

c) Das unsere Intelligenz Vervollkommene ist unstreitig von vollkommenerem Seyn als sie selbst; nun besteht aber das sie Vervollkommene aus den intellectuellen Anschauungen; das diese Verleihende muss daher eine actualle Intelligenz seyn.

5) Die immerwährende Bewegung (wie die der Sphären) muss nothwendig eine immaterielle Ursache haben.

#### Cap. 4.

Die Wirklichkeit der himmlischen Seelen <sup>1)</sup> wird durch drei Beweise erhärtet:

1) Die natürliche <sup>2)</sup> Bewegung erfolgt an ihrem Gegenstande beim Eintreten eines nicht natürlichen Zustandes, sie führt daher zu einem natürlichen Zustande, d. h. zu einem Ruhen <sup>3)</sup>, zurück, nämlich beim Aufhören des

1) d. h. der Seelen, welche die bewegenden Principe der Himmels-sphären sind. 2) d. h. die rein physische, von keinem *innern psychischen* Princip ausgehende. 3) Das Ruhen ist der natürliche Zustand der Körper, sagt ihrer Natur vermöge des Beharrungsvermögens der Trägheit, welches ihnen innewohnt, mehr zu als die Bewegung, welche immer nur durch eine auf die Natur der physischen Dinge einwirkende Gewalt erfolgt, so dass mit dem Aufhören dieser auch jene nachlässt und der bewegte Gegenstand dann auch ruht. Avicenna erklärt dieses, De Phys. dict. 2, p. 28, mit folgenden Worten: كل ما اقتضاه طبيعة الشيء لذاته فليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت وكل جزء من الحركة يعرض للحركة بانقسام زمان



nicht natürlichen Zustandes; bei der kreisförmigen Bewegung (der Sphären) aber ist kein Ruhen denkbar <sup>4)</sup>).

2) Die natürliche Bewegung strebt nach einem Ziele, bei dem angekommen sie in Ruhe übergehen könne, und zwar auf dem nächsten Wege; sie ist demnach eine geradlinige <sup>5)</sup>).

او مسافة فقد يمكن أن يفارق والطبيعة لم تبطل وكل حركة تتعين في الجسم فانها يمكن أن تفارق والطبيعة لم تبطل فليس شيء من الحركات بمقتضى طبيعة الشيء المتحرك فاذا وجدت الطبيعة مقتضية للحركة فانها ليست على حالها الطبيعية وانما تتحرك لتعود الى الحالة الطبيعية وتبلغها فاذا بلغتها ارتفع الموجب للحركة فامتنع أن تتحرك 4) Alles Vergängliche erfordert einen Gegensatz, dessen Bestimmungen und Einflüsse an einer zu Grunde liegenden Materie wechseln können. Dieser Gegensatz thut sich in einem jeden Wesen kund durch die entgegengesetzte Richtung seiner Handlungen oder Bewegungen. So z. B. bewegt sich der Mensch bisweilen gern nach dem Orte, wo es warm, bisweilen wieder nach dem Orte, wo es kalt ist. Diese verschiedene Neigung nach entgegengesetzten Richtungen lässt sich nur aus dem Gegensatze der Bestandtheile des Menschen erklären. So stellt auch jede geradlinige Bewegung die Richtung von einem Punkte zum entgegengesetzten dar, wo dann wieder die Ruhe eintritt. Ruhe aber ist das Entgegengesetzte der Bewegung. Nun giebt es aber für die Kreisbewegung (der Sphären), welche sich immer demselben Punkte wieder zuwenden, während sie sich von ihm abwenden (s. weiter unten No. 3 in diesem Cap.), schlechterdings nichts dergestalt Entgegengesetztes; also ist die Ruhe der Sphären undenkbar, und das Movens derselben muss daher ein *inneres psychisches* Princip seyn. Arist. Phys. de Coelo I, 5. 10. 11. und Met. VII, 7 u. 8. 5) Nicht eine kreisförmige, wie die der Sphären; diese muss daher ein *inneres psychisches* Princip haben.

3) Die natürliche Bewegung verlangt nicht einen Punkt, von dem sie hinweg und dem sie zugleich zustrebte, sie strebt nicht hinweg von einem Ziele, dem sie gleichzeitig zustrebte; bei der kreisförmigen Bewegung aber findet das Gegentheil statt <sup>6)</sup>; die letztere ist demnach nicht physisch, sondern psychisch und freiwillig. Weil sie aber (statt der Ruhe) freiwillige *Unruhe* ist, so ist es nicht denkbar, dass sie *reine* Intelligenz sey; im Gegenfalle würde nicht der (durch die beständige Abwechselung erzeugte) Uebergang der einzelnen Theile der Bewegung in das Nicht-Seyn stattfinden <sup>7)</sup>, und es würde sich keine bestimmte, einzelne P<sub>o</sub>

6) Denn denken wir uns, der Gegenstand X bewege sich im Kreise



um *a* von *g* aus, so wendet sich X immer mehr dem *g* wieder zu, je weiter es sich von demselben abwendet. 7) Bekanntlich hängt nach Aristoteles das Entstehen und Vergehen aller in dem Gebiete der vier Elemente sich gestaltenden einzelnen Dinge von der Kreisbewegung der himmlischen Sphären ab. Die Körperwelt, als solche, stellt sich demnach als das durch die Sphären-Kreisbewegung vermittelte Product dar. In dieser Welt aber zeigt sich uns nur die Unwandelbarkeit der Gattungen, während die Individualität der Dinge in diesen Gattungen sich im fortwährenden Uebergange vom Werden zum Untergehen befindet. Die individuellen, vergänglichen Dinge der Gattungen auf dieser Erde stellen anschaulich dar die *einzelnen* Theile der Sphärenbewegung in das Nicht-Seyn, während wiederum die Unwandelbarkeit der Gattungen der sublunarenischen Dinge am nächsten kömmt der *totalen* Sphärenbewegung, welche sich vermöge ihrer Kreisbewegung als eine in *beständigem Seyn* verharrende darstellt. Diese doppelte Erscheinung des beständigen Verharrens im Seyn und des partiellen Ueberganges in das Nicht-Seyn, welche die sublunare Körperwelt, als ein durch die himmlische Sphärenbewegung vermitteltes Product, an sich trägt, be-

Bewegung mit Ausschluss einer andern realisiren; so würde aber das Seyn des sich nicht mit Bestimmtheit Realisirenden auch nicht causal-nothwendig seyn, also überhaupt keine Bewegung stattfinden <sup>8)</sup>).

### Der Beweis für die Immaterialität derselben (der himmlischen Seelen).

1) Es ist undenkbar, dass das Ziel, dem sie zustreben, ein bestimmtes Einzelziel sey; im Gegenfalle würden sie, wenn sie zu demselben gelangt wären, zur Ruhe übergehen; — folglich ist jenes Ziel ein universelles, also intellectuelles.

2) Es ist undenkbar, dass das Ziel, dem sie zustreben, ein sinnliches oder ein Gegenstand des Begehrens und des Zürnens sey <sup>9)</sup>; im Gegenfalle würden sie, wenn sie es erreicht hätten, zur Ruhe übergehen.

### Cap. 5.

### Der Beweis zur Erhärtung der Wirklichkeit der menschlichen Seelen.

An den lebenden Körpern treten Arten von Thätigkeit hervor, wie an keinem der übrigen Körper. Die Ursache davon ist ein unkörperliches Etwas. Weil ferner dem (le-

---

weist genügend, dass die sie vermittelnde Ursache, nämlich die Kreisbewegung der Sphären, nicht eine *reine* Intelligenz, welche jeder Oertlichkeit entbehrt, zu ihrem innern sie bewegenden Princip hat. Siehe Arist. De Gener. et Corr. II, 10. 8) weil die Bewegung der sie vermittelnden Ursache nicht entbehren kann. 9) Siehe Fleischers Leipz. Catalog p. 504, col. 1.

benden) Körper, der nichts als Körper wäre, kein Seyn zukommt, so wird derselbe von diesem Etwas constituirte; dasselbe ist demnach eine Substanz <sup>1)</sup>. Es verhalten sich diese (lebenden) Körper nicht wie die chemischen Mischungen verschiedener Stoffe, denn sie haben eine Seynsbesonderheit <sup>2)</sup> da sie durch eigenes Vermögen wachsen, sich nähren, empfinden und sich bewegen.

### Die Beweise für die Immaterialität derselben (der menschlichen Seelen).

1) Sie empfinden die intelligibeln Dinge, d. h. von den Dingen ausser ihnen abstrahirte Begriffe, z. B. *die Weisse* (das Weiss-Seyn), nicht *das Weisse*. Alles Empfundene nun tritt in das Empfindende ein; auf alles in einen Körper Eintretende aber wirken die Bestimmungen ein, welche der Körper, um zu seyn, unumgänglich nöthig hat, wie Gestalt, räumliches Verhältniss und Quantität; träte also ein intelligibles Ding in einen Körper ein, so würde es selbst Quantität, Gestalt und räumliches Verhältniss bekommen, also die Bestimmung, ein *intelligibles* Ding zu seyn, verlieren.

2) Sie nehmen ihr eigenes Wesen wahr. Existirten sie nun in einem Organ, so würden sie nicht ihr eigenes Wesen wahrnehmen ohne zugleich ihr Organ wahrzunehmen; zwischen ihnen, ihrem Wesen und ihrem Organ müsste demnach ein anderes Organ und so fort ins Unend-

---

1) Ein selbstständiges Wesen, nicht eine Accidenz des Körpers.  
2) Ein eigenthümliches, den nicht lebenden Körpern abgehendes Seyn.

liche seyn. Dagegen hat Alles, was sein eigenes Wesen wahrnimmt, dieses durch sich selbst<sup>3)</sup>; Alles aber, was in einem Organ existirt, hat sein Wesen durch etwas von ihm selbst Verschiedenes.

3) Sie nehmen die entgegengesetzten<sup>4)</sup> Dinge gleichzeitig auf eine Weise wahr, wie diese unmöglich in der Materie neben einander existiren können.

4) (ein blosser Probabilitätsbeweis.) Sie werden von  $P_v$  den starken, intellectuellen Dingen nicht geschwächt<sup>5)</sup>.

5) (ebenfalls ein blosser Probabilitäts-Beweis.) Die Intelligenz erstarkt bisweilen nach dem Eintritte des Greisenalters<sup>6)</sup>.

Wenn sie nun immateriell sind, so folgt daraus nothwendig, dass die Zerstörung der Materie, welche der Grund ihres zeitlichen Seyns, der Vielheit ihrer Individuen<sup>7)</sup> und

---

3) d. h. es hat substantielle Existenz. 4) *الاضداد*, die entgegengesetzten Dinge, z. B. *weiss* und *schwarz*, *gross* und *klein* u. dgl., welche in einem und demselben Theile der Materie zu einer und derselben Zeit nicht neben einander seyn können. 5) Die Sinne des Menschen werden durch allzu anhaltende Thätigkeit geschwächt; auch werden sie durch allzu starke Eindrücke unbrauchbar, so dass sie dann selbst gemässigte Eindrücke nicht mehr aufnehmen können. Nicht so verhält es sich mit der geistigen Seelenkraft des Menschen. Diese verliert dadurch, dass man sie unthätig seyn lässt, und erstarkt um so mehr, je angestregter sie thätig ist, so dass dann eine weniger anstrengende Thätigkeit ihr allzu leicht wird. Dieser Vorzug oder diese Praevalenz der Seelenkraft vor der Kraft der Sinne ist eben darin begründet, dass die Seele unmittelbar, die Sinne hingegen mittelbar durch Organe thätig sind. Siehe Avic. De Phys. dict. 6, p. 5. 6) Gründete sich also ihre Existenz nur auf den Körper, so müsste mit der Zu- und Abnahme der Kör-



des selbstständigen Einzelseyns einer Seele abgesondert von andern ist, nicht gleicherweise die Zerstörung der Seele verursachen kann.

Der Beweis dafür, dass ihnen nach der Trennung von der Materie eine Seligkeit, welche der der immateriellen Geister gleichartig ist, zu Theil wird, und dass die vollkommenste Art derselben die ist, welche die hervorragenden Seelen erlangen.

Es ist dir bereits bekannt, dass die menschlichen Seelen einfach sind und dass sie, wenn ihnen die Vollkommenheiten, welche in sich aufzunehmen in ihrer Potenz liegt, wirklich zu Theil geworden sind, diese nicht wieder verlieren können, — nach dem Ergebniss des oben aufgestellten Beweises, wo dargelegt wurde, dass das Einfache, wenn es zur Actualität gelangt, die Potentialität nicht mehr behält <sup>8)</sup>. Diese Vollkommenheit nun ist die actuelle Intelligenz, d. h. die vollkommene Fähigkeit mit dem stetigen und unwandelbaren Immateriellen in Verbindung zu seyn; zu dieser Fähigkeit aber gelangen sie erst nach ihrer Trennung von der Materie. — Die materielle Intelligenz <sup>9)</sup> ist, obgleich himmlischen Ursprunges<sup>10)</sup>, doch (perfectibel und) fähig actuelle Intelligenz zu werden, welche vollkommener ist als jene.

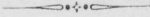
perkraft auch die Seelenkraft nothwendig und in allen Fällen zu- und abnehmen; so aber verhält es sich nicht; denn im Greise, dessen Körperkräfte erschaffen, nimmt die Seelenkraft bisweilen an Stärke zu. 7) S. Anmerkung 2 zu Cap. 1 dieser Abhandlung. 8) Siehe Cap. 1 dieser Abhandlung, S. 26, Nr. 2. 9) S. Cap. 12 der vorigen Abhandlung.

Wenn nun aber bisweilen schon die *materielle* Intelligenz, ohne nach Erkenntniß gestrebt, d. h. ohne Denk- oder Einbildungskraft angewandt zu haben, mit dem Immaterialien in Verbindung tritt<sup>11)</sup>, so ist es gewiss um so nothwendiger und sachgemässer, dass die *actuelle* Intelligenz nach ihrer Trennung von der Materie mit demselben in Verbindung trete. — In Summa hat die Seele zur Erlangung der actualen Intelligenz unumgänglich den Körper nöthig; denn die habituelle (d. h. durch beständige Uebung zur unverlierbaren Functionsfertigkeit erhobene) Intelligenz wird unstreitig durch Vermittelung des Körpers gewonnen, und ebenso werden viele Hilfsmittel der Speculation durch Beobachtung und sinnliche Wahrnehmung aufgebracht<sup>12)</sup> und<sup>13)</sup>. Was aber besonders hierher gehört,

10) d. h. eine *immaterialle* und *intelligible* Substanz. 11) Fleischers Leipz. Catalog S. 505: „Nostri animi interdum vinculis corporum laxatis, veluti per somnum, arcana et futura cognoscunt, ita tamen ut, quum imaginatio species componens, *التخييلة*, illa in similia aut contraria mutare soleat, interpretatione opus sit. Prophetæ et sancti etiam vigilantes arcana variis modis cognoscunt, interdum epileptici quoque et mente capti et pueri fortuito quaedam arcana cognoscunt, propterea quod animi eorum rebus alienis minus occupantur et instrumenta sensuum in iis corrupta sunt.“ 12) *يقتنص* eig. erjagt, eingefangen. Es bedarf also die Seele in Bezug auf das Einsammeln oder Erwerben der einzelnen Vorstellungen, um aus ihnen reine, allgemeingiltige, abstracte Begriffe (Ideen) zu bilden, des Körpers, so wie sie auch gewöhnlich mit dem Körper, ihrem Werkzeuge, stark und schwach wird. 13) Es zählt unser Autor eine dreifache Intelligenz auf: 1) die *materielle* Intelligenz *العقل الهبولانى*, 2) die *habituelle* Intelligenz *بالملكة*, 3) die *actuelle* Intelligenz *بالفعل*. Die *habituelle* Intelligenz ist das gewöhnliche und naturgemässe Mittel, wodurch die *materielle* Intelligenz zur *actuellen* wird, welche das *reine* Denken der Seele ist, ohne irgend

ist die Bemerkung, dass, wenn die materielle Intelligenz *neben* der actuellen fortbestände, die Seele vermittelst eines und desselben Vermögens zugleich erkennend und nicht erkennend seyn würde.

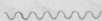
eine Einmischung von gehabten Vorstellungen. Siehe Schmölders Documenta p. 55.





رسالتان في ما بعد الطبيعة  
لبهمنيار بن المرزبان

رحمة الله





رسالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة لبهنيار بن المرزبان  
رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم توكل على الله

### الفصل الاول

موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة الموجود بما هو  
موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير  
شرط وبعض هذه الامور له كالانواع مثل الجوهر والكم والكيف  
فان الموجود ينقسم اليه<sup>1</sup> اولا وبعض هذه الامور له كالعوارض  
الخاصية مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلى والجزئى  
والممكن والواجب وذلك انه ليس يحتاج الموجود في قبول  
هذه الاعراض والاستعداد لها ان يتخصص طبيعيا او تعليميا  
والنظر في المبادئ هو بحث عن لواحق هذا الموضوع لان  
الموجود كونه مبدا غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس  
الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به

1) اليها

لانه ليس شى اعم من الموجود فيلحق<sup>١</sup> غيره لحوقا اوليا ولا  
 ايضا يحتاج الموجود الي ان يصير طبيعيا او تعليميا او شيا آخر  
 حتى يعرض له ان يكون مبدا ، ثم المبدا ليس مبدا للموجود كله  
 فلو كان مبدا للموجود كله لكان مبدا لنفسه بل الموجود كله لا  
 مبدا له انما المبدا للموجود المعلول فالمبدا هو مبدا لبعض الموجود  
 فلذلك يجبت<sup>٢</sup> عن السبب الاول الذى يفيض عنه كل  
 وجود معلول بما هو موجود<sup>٣</sup> معلول وهو علم باول الامور في  
 الوجود وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود  
 والواحدة<sup>٤</sup> ©

### الفصل الثانى

اولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة  
 للامور كلها كالموجود والشى والواحد وغيره<sup>٥</sup> معنى الموجود  
 ومعنى الشى متصوران وهما معنيان فالموجود والمثبت والمحصل

١) والواحد ٢) وجود ٣) ييكت ٤) فيلحق به ٥) وغيرها

اسماء مترادفة على معنى واحد ولا يشك في ان معناها قد حصل  
 في نفس المتأمل لها والشئ وما يقوم مقامه قد يدل به على  
 معنى آخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو  
 فللمثل حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك  
 هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم يرد به معنى الوجود  
 الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معان كثيرة منها  
 الحقيقة التي عليها الشئ وكانه ما عليه يكون الوجود الخاص  
 للشئ ©

### الفصل الثالث

فنقول ان لكل شئ حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان  
 حقيقة كل شئ الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات  
 وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا موجودة اما في الاعيان او  
 في النفس او مطلقا تعهما جميعا كان لهذا معنى محصل مفهوم  
 ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة  
 لكان حشوا من الكلام غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا

شي لكان ايضا قولاً غير مفيد ما يجهل واقل افادة منه ان تقول  
 ان الحقيقة شي الا ان تعنى بالشى الموجود كأنك قلت ان  
 حقيقة كذا حقيقة موجودة فالشى يراد به ما ذكر ولا يفارق  
 لزوم معنى الوجود اياه البتة بل معنى الموجود يلزمه دائماً  
 لانه يكون اما موجوداً فى الاعيان او موجوداً فى الوهم والعقل  
 فان لم يكن كذا لم يكن شياً ولم يصح الخبر عنه ٥

### الفصل الرابع

تقول انه وان لم يكن الموجود جنساً ولا مقولاً بالتسوى  
 على ما تحته فانه معنى متفق فيه على التقديم والتاخير واول  
 ما يكون يكون للماهية التى هى الجوهر ثم يكون لما بعده واذ هو  
 معنى واحد على ما ذكرناه فنلحقه<sup>(١)</sup> عوارض تخصه كما بينا ولذلك  
 له علم واحد يتكفل به كما ان مجمع ما هو صحى<sup>(٢)</sup> علماً واحداً<sup>(٣)</sup> ٥

### الفصل الخامس

انهم حد والممكن<sup>(٤)</sup> والواجب والممتنع محدود اخذ

حدوا الممكن 1. 4) واحداً 1. 3) صحيح 1. 2) فنلحقه 1. 1)

والبعض<sup>1</sup> منها في<sup>2</sup> حد البعض فكان دورا وأولى الثلاثة بان يتصور أولا هو الواجب فان الواجب يدل على تأكيد الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود لزم منه محال والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود وموجود<sup>3</sup> لم يلزم منه المحال والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه لافي وجوده ولا في عدمه الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وهذا هو في حيز الامكان ومنها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فالواجب الوجود بذاته لا علة له لانه ان كان له علة في وجوده كان وجوده لها فلم يكن واجب الوجود بذاته والممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه بعلة وذلك انه لا يخلوا اما ان يكون كل

وموجودا 1. 3) من 1. 2) اخذوا البعض 1. 1)



واحد من الوجود والعدم يحصل له من<sup>1</sup> غيره اولا عن  
غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل  
عن غيره فاما ان يكفي فيه ماهية<sup>2</sup> الافراد<sup>3</sup> اولا يكفي فيه  
ماهية فان كان يكفي ماهية لاي الامرين كان حتى يكون حاصل  
فيكون ذلك الامر واجب الماهية لذاه<sup>4</sup> وقد فرض غير واجب  
وان كان لا يكفي فيه ماهية بل امر يضاف اليها فهو علته ٥

### الفصل السادس

نقل معنى المتقدم والمتاخر الذي حقيقته ان كل ما كان  
اقرب من مبدا محدود من زمان او مكان متقدما<sup>6</sup> وكلما كان  
ابعد متاخرا الى ان جعلوا نفس المعنى كالمبدا المحدود فجعل  
الفاضل والسابق متقدما<sup>6</sup> كما كان له فيه ما ليس للاخر  
واما الآخر فليس له الا<sup>7</sup> ما لذلك الاول جعل متقدما<sup>8</sup> فان  
السابق في باب ما له ما ليس للثاني<sup>9</sup> وما للثاني فيه فهو للسابق

بالافراد 1. 2) ماهيته، und so auch im Folgenden. 3) 1. عن 1. 1)  
oder على الافراد 4) لذاته 1. 5) كان متقدما 1. 6) فيما 1. 6)  
7) 1. 7) فلائه ليس له 1. 8) متاخرا 1. 9) للثاني 1. 9) und  
ebenso gleich nachher.

وزيادة، ثم نُقل ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشئ<sup>(١)</sup> الذي يكون له الوجود اولاً وان<sup>(٢)</sup> لم يكن الثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجوداً متقدماً على الاخر مثل الواحد والكثير فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثير موجودة ومن شرط الوجود للكثير ان يكون الواحد موجوداً وليس في هذا ان يفيد الوجود للكثرة بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود ما ليس كثير منه<sup>(٣)</sup>، ثم نُقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه ان كان شيان وليس وجوداً<sup>(٤)</sup> احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شئ ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فلزم الاول وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته بل له من ذاته الامكان على تحويين من ان<sup>(٥)</sup> يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجود<sup>(٦)</sup> وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدماً

1) وجود 2) والا 3) الامنه 4) وجود 5) لشيئ 6) من تجوير ان  
 لوجوب 1) 2) 3) 4) 5) 6)

بالوجود لها<sup>١</sup>) الثاني مثاله تحريك اليد المفتاح وان كنا معا في  
الزمان فاذا وجدت العلة وجب وجود المعلول فاذا وجود  
كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه  
وجود المعلول وهما معا في الزمان او الذهن او غير ذلك  
ولكن ليسا معا بالقياس الى حصول الوجود وذلك لان  
وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس  
من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول  
وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول وجود<sup>٢</sup>) ٥

### الفصل السابع

كل ما ليس موجودا ولا له قوة على ان يوجد فانه مستحيل  
الوجود والشئ الذي هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون  
والا كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخلوا اما ان يكون  
شيا اذا وجب<sup>٣</sup>) كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده

١) وجد ٢) وجود oder الوجود ٣) لا ١)

يمكن ان يكون قائما مجردا او يكون<sup>1</sup> اذا كان موجودا وجد في  
 غيره فان كان للممكن بمعنى<sup>2</sup> انه يمكن ان يكون شيئا في غيره فان  
 امكان وجوده ايضا في ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك  
 الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وان كان اذا  
 كان قائما بنفسه لاني غيره ولا من غيره بوجه من الوجوه ولا  
 علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امر  
 ما اليها فيكون امكان وجوده ان كان له سابقا عليه غير  
 متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر دون جوهر اذ ذلك الشيء  
 لا علاقة له مع شيء فيكون امكان وجوده جوهر لانه شيء  
 موجود بذاته ، بالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان  
 غير ممكن الوجود ممتنعا واذ هو حاصل موجود قائم بذاته  
 كما فرض فهو موجود جوهر واذ هو جوهر فله ماهية ليس بها  
 من المضاف اذ كان الجواهر ليس بمضاف الذات بل يعرض له  
 المضاف فيكون لها<sup>3</sup> القائم بذاته وجود اكثر من امكان

لهذا 1) 3) للممكن معنى oder للممكن بمعنى 1) 2) يكون شيئا 1) 1)

وجوده الذي هو به مضاف وكلامنا في نفس امكان وجوده  
وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والآن فقد صار ايضا في  
موضوع هذا خلف، فاذن لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه  
لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه وجود بعد ما لم  
يكن حتى يكون امكانه سابق عنه<sup>1</sup> بل يجب ان يكون له علاقة  
ماع الموضوع حتى يكون ذلك واما اذا كان الشئ الذي يوجد  
قائما بنفسه لكنه يوجد من شئ غير او مع وجود شئ غير فان  
امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشئ لاعلى ان ذلك الشئ  
بالقوة هو ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منتبعا فيه بل على ان  
يوجد معه او عند حال له ②

### الفصل الثامن

الممكن ان يوجد<sup>2</sup> قد سبقه امكان وجوده او انه ممكن  
الوجود فلا يخلوا امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او  
معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه

يوجد 1. 2) سابقا عليه 1.



امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود فلما  
 قائم في موضوع او قائم لاي في موضوع وكل ما هو قائم لاي في  
 موضوع فله وجود خاص<sup>1</sup> لا يجب ان يكون به مضافا وامكان  
 الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امکان وجود له فليس  
 امکان الوجود جوهر لاي في موضوع فهو اذن في موضوع  
 وعارض لموضوع<sup>2</sup>

### الفصل التاسع

الفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه اولى  
 واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين  
 ولاحق من كل وجه الا ان يكون بما<sup>2</sup> يفيد نفس الوجود  
 والحقيقة فحينئذ يكون المفيد اولى بما يفيد من المستفيد اذا  
 كان المعنى في العلول والعلة متسويا في الشدة والنقص<sup>3</sup> فانه  
 يكون للعلة بما هو علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى

1) I. خاص 2) Wahrscheinl. ما. Mit بما würde zu erklären  
 seyn: wenn es (jenes Mittheilen) dadurch erfolgt, dass das Eine dem  
 Andern das Seyn und das Wesen selbst mittheilt. 3) 1. والضعف s.  
 Cap. X, Z. 8.

والتقدم الذي له في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى  
غير موجود للثاني فيكون ذلك الأول اذا اخذ بحسب وجوده  
واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الآخر فيزول اذن  
مطلق المساواة لان المساواة تبقى في الحد وهما من جهة ما لهما  
ذلك الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلول او ما من  
جهة ان احدهما علة والآخر معلول فواضح ان اعتبار وجود  
ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولاً من الثاني ولم يكن  
لثاني الامنه فظاهر من هذان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود  
لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان يمكن ان يساويه باعتبار الحد  
ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود والان فان استحقاق  
الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى نفس<sup>١</sup>  
الوجود فبين انه لا يمكن ان يساويه اذ كان المعنى نفس الوجود  
فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من  
الشيء ٥

من نفس ١. ١)

## الفصل العاشر

الفاعل والمبدا الذي ليس منفعله مشركاً<sup>(١)</sup> له في النوع ولا في المادة وإنما يشاركه بوجه ما في معنى الوجود ليس يمكن ان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا يشتركان فيه فبقي فيه حال اعتبار الوجود نفسه وقد كان في سائر تلك المتساوية والزائدة على المبدأ الفاعل اذا رجع الى حال اعتبار الوجود فان المبدأ الفاعلي غير مساو له لان وجوده بنفسه ووجود المنفعل من حيث ذلك الانفعال<sup>(٢)</sup> مستفاد منه ثم الوجود بما هو موجود<sup>(٣)</sup> لا يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وإنما يختلف في ثلاثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان فيصير العلة لهذه المعاني الثلاثة اولى بالوجود من المعلول فالعلة احق من المعلول ولان<sup>(٤)</sup> الوجود المطلق اذ جعل وجود شي صار حقيقة فبين ان المبدأ المعطى للحقيقة المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا

والان ١. ٤) وجود ١. ٣) الانفعال ١. ٢) مشاركا ١. ١)

صح ان هاهنا مبدا اولاهو المعطى لغيره الحقيقة صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا ①

### الفصل الحادى عشر

واجب الوجود<sup>1</sup> لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود فانه يلزم ان يكون ذلك الوجوب من الوجود يتعلق بتلك الماهية ولا يجب ذوتها<sup>2</sup> فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد شى ليس هو فيكون واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له سببا به يجب وهذا محال، وليس هكذا حال الوجود مطلق<sup>3</sup> غير مفيد<sup>4</sup> بالوجوب<sup>5</sup> الصرف الذى يلحق الماهية فلا ضمير لوقال قائل ان ذلك الوجود معلول الماهية من هذه الجهة او شى آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا للوجوب<sup>6</sup> المطلق

1) Wahrscheinlich fehlt hier بذاته oder بالذات 2) دونها I.

3) I. مطلقا oder المطلق I. 4) مقيد I. 5) بالوجود I. 6) I.

والوجوب

الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود  
 بالذات مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه  
 واجب الوجود من دون تلك الماهية فلا ماهية لو اوجب الوجود  
 غير انه واجب الوجود وهذه هي الاية<sup>(١)</sup> ٥

### الفصل الثاني عشر

كون النفس مستعدة لقبول المعقولات غير كونها مستعدة  
 لان يحصل لها الكمال ولان يستكمل جوهرها واستعدادها لقبول  
 هذا الكمال هو في المادة لانه حادث والحادث يتعلق بالمادة  
 التجربة<sup>(٢)</sup> دلت على ان هذا الاستعداد هو حصول الأثر في  
 الخيال والوهم واما انها قابلة فلانها نفس فالحالة<sup>(٣)</sup> الاولى تسمى  
 عقلا هيولانيا واذا استكملت سمي<sup>(٤)</sup> عقلا بالفعل ٥

تمت الرسالة

1) I. الأينية<sup>(١)</sup>, s. Kitāb et-tarīfāt, ed. Flügel, S. 39, Z. 10. 2) I.

تسمى 1. 4) في الحالة 1. 3) والتجربة



رسالة في مراتب الموجودات

لبهنيار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### الفصل الاول

المفارقات اربع مراتب مختلفة الحقايق آ الموجود الذي لا  
سبب له وهو واحد ب العقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع  
ج النفوس السمائية وهي كثيرة بالنوع د النفوس الانسانية  
وهي كثيرة بالاشخاص ، الصفات العامة لها وهي اربع آ انها  
ليست باجسام وهو معنى سلبي ولا يوجب ان لا تختلف  
حقايقها لاشتراكها في هذا السلب ب انها لا تموت ولا تفسد  
والا كان وجب ان يكون فيها قوة الموت والفساد ولو جاز  
هذا لوجب ان يجتمع فيها قوة الوجود والفاء<sup>1)</sup> وفعلمها

1) Im Texte **والبقاء** , aber am Rande die Correctur **والفاء**

فكانت تكون موجودة ومعدومة معا في حين ان البسائط اذا صارت بالفعل لم يبق فيها القوة والامكان بل انما يصح ذلك في المركبات التي لها امكانان فيبطل احدهما عند كونه<sup>١</sup> بالفعل ويبقى الاخر في المادة<sup>٢</sup> ثم لامتناع الفساد في واجب الوجود بذاته بيان خاص وكذلك في المادة الاولى بيان خاص آخر ج انها تدرك ذاتها بعد ان تعلم ان ادراكها لذواتها مختلفة<sup>٣</sup> بالانواع فان ادراكها لذواتها هو نفس وجوداتها ووجوداتها مختلفة والاول يدرك ذاته ولو ازم ذاته لانه لانه ان<sup>٤</sup> لم يدرك لو ازم ذاته لكان ادراكها<sup>٤</sup> لذاته ناقصا وادراكها<sup>٥</sup> للوازم ذاته هو ارادته  $\bar{D}$  ان لكل منها سعادة فوق سعادة الملابس للمادة على انها ايضا في المفارقات مختلفة متفاوتة ثم لكل منها صفات خالصة<sup>٦</sup> مشروحة في الكتب ه انها حية بذواتها ايه وجودها حيوتها ه

لو 1. 3) ادراكات مختلفة oder مختلف 1. 2) كونها 1. 1)  
خاصة 1. 6) وادراكه 1. 5) ادراكه 1. 4)

## الفصل الثاني

## البراهين على اثبات هذه المفارقة

فمن هذه البراهين ما يتضمن اثبات مفارق ومنها ما يثبت  
 اولاً به امر ثم يبرهان ثانياً نعلم ان ذلك الامر مفارق البرهان  
 على اثبات الموجود الذي لا سبب له وهذا يحتاج الى برهان  
 آخر في انه مفارق لما كانت الممكنات واجبا فيها ان تنتهي الى  
 موجود لا سبب<sup>١</sup> له والا كان يلزم اذا وُضع طرفان وواسطة  
 وكان يوضع الطرف الاخير معلولا والاول علة ان يكون الاول  
 ايضا حكمه حكم الواسطة المحتاجة الى طرف ليس حكمه حكم  
 الواسطة فما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء  
 كانت علة الواسطة متناهية او غير متناهية وجب ان يكون  
 في الموجودات موجود لا سبب له وذلك بعد ان توضع العلة  
 موجودة معاذ المعلول لا يصح ان يوجد<sup>٢</sup> من دون العلة وان  
 اتصل وجوده<sup>٣</sup> فانه ان استغنى بعد وجوده عن العلة

بوجوده ١. ٢) يوجد ١. ٣) سبب ١.

صار واجب الوجود بذاته بعد ان كان ممكنا ومحتاجا الى العلة  
والحدوث لا يفيد الوجود المعلول الواجبية بذاته فان الحدوث  
ايضا هذه صفته وبالحملة لا تاثير للفاعل في الحدوث اسي في  
سبق العدم اى في كون مثل هذا الوجود مسبوق العدم بل  
هذا له من ذاته وما له من ذاته فلا سبب له ①

### البرهان على انه مفارق برهانان

آ لو كان جسما لكان له مادة وصورة فكانا سببين لوجوده  
وما لا سبب له لا يجب بسبب ب انه لو كان جسما لكانت له  
ماهية ولو كانت له ماهية للزم ثلث محالات الاولى ان المعدوم  
كان يلزمه الوجود اى كان سببا لوجود ذاته الثانية ان الموجود  
الذى لا سبب له يكون من لوازم تلك الماهية فيكون معلولا  
صادرا عنه<sup>1</sup> الثالثة ان وجوب الوجود يكون متعلقا بتلك  
الماهية فانما<sup>2</sup> فيها فكان وجوبه بها ②

1) عنها 2) قايما

## الفصل الثالث

### اثبتا العقول الفعالة

عليه خمسة براهين وتضمن اثباتها

الاول لللازم عن الاول يجب ان يكون احدى الذات لان  
 الاول احدى الذات من كل جهة ومقتضى الواحد من كل  
 جهة واحد ويجب ان يكون هذا الاحدى الذات امر مفارقا  
 وانما اقوله من<sup>(1)</sup> البراهين آ من المعلوم ان الاجسام والمفارقات  
 كثيرة فلا يصح ان يكون الصادر عن الاول او لا صورة جسم  
 او مادة وذلك لان الصورة الجسمية تفعل بواسطة المادة  
 الموجودة فيها لان وجود الصور الجسمانية في المادة ولا يستغنى  
 عنها ومصدر فعل كل شى وجوده فيكون مادة الجسم الاول علة  
 لما بعدها من الصور والمواد والمفارقات ولكن ليس للمادة الا القبول  
 بـ الصورة الجسمية لا محالة تفعل بعد وجودها وتشخصها<sup>(2)</sup>

1) عن 2) Vor diesem Worte steht in der Abschrift noch *تشخصى*,  
 was als Beiwort von *وجودها* wenigstens *تشخصى* heissen müsste.



بالوضع ففعلها اذا وصعني ولو كان<sup>١</sup> سببا لوجود جسم آخر  
 لكان وجب ان تكون اولا سببا لوجود مادته وصورته لكن  
 ليس بين الصورة الجسمية وبينهما وضع فلا يصح ان تكون سببا  
 لوجودها فلا يصح ان تكون سببا لما بعدها اعني الجسم  
 والاستحالة في كونها سببا للمفارق اظهر جـ الجسم مؤلف من  
 مادة وصورة ولا الصورة مستغنية في وجودها عن المادة ولا  
 المادة من<sup>٢</sup> الصورة فلا بد من ثالث ليس بجسم وتؤدي هذه  
 البراهين الي انه لو كان المعلول الاول غير مفارق لكانت  
 الصورة الجسمية والمادة سببا لوجود الجسم والمفارق لكن هذا  
 محال ٥

الثاني لو كان جسم فلكن سببا لوجود جسم محوى لكان  
 يلزم ان يكون لعدم الخلاء سبب والخلاء محال وجوده والمحال  
 لا سبب له<sup>٣</sup> فمعلوم من هذا ان لكل فلك مفارقا ٥

Aber dieses drückt dasselbe aus. Ich habe es daher als Glossem gestrichen.

وعدم المحال لا سبب له ٣ Der Sinn fordert  
 1) عن 2) كانت 1) oder  
 والمحال لا سبب لعدمه

الثالث ان النفوس الانسانية مفارقة فعلتها يجب ان تكون مفارقة لان الجسم متأخر في درجة الوجود عن المفارقات فلو كانت صورة جسمية سبب الوجود مفارق لكانت تفيد وجودا فوق وجودها واتم من وجودها فكان وجود مثل النفس الانسانية بغير سبب والصورة الجسمية لا تفيد وجودا أكمل من وجود ذاتها ووجود المفارق أكمل من وجود ذاتها ٥

الرابع النفوس الانسانية مخرجها من القوة الى الفعل في المعقولات عقل ببراين آ الصور المتخيلة والمحسوسة<sup>1</sup> والمتوهمة وبالجملة الاجسام بالقوة معقولة فلا بد من امر يجردا ويصيرها معقولة فان<sup>2</sup> كان ذلك الامر ايضا بالقوة معقولة<sup>3</sup> لتسلسل فينتهي لامحالة الى معقول بذاته ب الصور الجسمانية تفعل بوضعها ولا وضع لها الى يقوسنا<sup>4</sup> فلا يصح ان تخرج عقولنا من القوة الى الفعل ج مكمّل عقولنا لا

1) فلو 2) المحسوسة والمتخيلة 3) Dem Sinne nach umzustellen: 4) يقوسنا 1) معقولا

محالة يكون اتم وجودا منها والمعقولات هي التي تكملها فمفيدها  
عقل الفعل ٥

الخامس الحركة الدائمة لا بد لها من محرك مفارق ٥

### الفصل الرابع

اثبتا النفوس السماوية بثلاثة براهين

أ الحركة الطبيعية تصدر عنها عند حالة غير طبيعية  
فهي مؤدية الى حالة طبيعية اية سكون وذلك عند ارتفاع  
الحالة غير الطبيعية ولا يصح في الحركة المستديرة السكون  
ب الحركة الطبيعية تطلب امراتسكون<sup>١</sup> عنده وذلك على  
اقرب الطرق فهي اذن مستقيمة ج الطبيعة<sup>٢</sup> لا تقتضى  
مهروبا عنه مطلوبا ولا تهرب عن مطلوبها والمستديرة بخلافها  
فهي اذن غير طبيعية فهي نفسانية اختيارية ولانها تختار جريا  
فلا يصح ان تكون عقلا صرفا والا ما كان يعدم اجزاء الحركات

الطبيعية ١. ٢) تسكن ١.

وما كان يتعين حركة من دون اخرى فما كان يجب وجود  
 ما لا يتعين فكان لا يوجد حركة ٥

البرهن على انها مفارقة

آ مطلوبها لا يصح ان يكون معنيا<sup>١</sup> والا كان يسكن<sup>٢</sup>  
 عند موافاته فهو اذن كلي فهو اذن عقلي بـ مطلوبها  
 لا يصح ان يكون حسيا ولا من باب الشهوة والغضب والا  
 كانت تسكون<sup>٣</sup> عند اصابته ٥

### الفصل الخامس

البرهن على اثبات النفوس الانسانية

الاجسام الحية يصدر عنها افعال لا تصدر عن ساير  
 الاجسام وهو لامر غير جسمية<sup>٤</sup> ولان الجسم المطلق لا وجود  
 له فهذا الامر مقوم له فهو جوهر وليس سبيل هذه الاجسام

جسمي 1. 4) تسكن 1. 3) كانت تسكن 1. 2) معينا 1. 1)  
 لامر غير جسمية oder

سبيل المعاجين لان لها خصوصية وجود اذ لها نمو واغتذاء  
وادراك وحركة من تلقاها ٥

البراهين على انها مفارقة

آ انها تدرك المعقولات والمعقولات معاني مجردة عما سواها  
كالبياض لا كالايض وكل (مدرك فانه يحصل في المدرك  
وكل) <sup>١</sup> ما يحصل في جسم فانه يؤثر فيه ما لا بد للجسم في  
وجوده منه مثل الشكل والوضع والمقدار فلو حصل معقول  
في جسم لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع فكان يخرج  
عن ان يكون معقولا بـ انها تشعر بذاتها ولو كانت موجودة  
في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون ان تدرك معها آلتها  
فكانت بينها وبين ذاتها وآلتها آلة وكان يتسلسل بل كل ما  
يدرك ذاته فذاته له وكل موجود في آلة فذاته لغير ذاته  
جـ انها تدرك الاضداد معا بحيث يمنع <sup>٢</sup> ان توجد على ذلك  
الوجه في المادة دـ وهو اقناعي ان المعقولات القوية لا تضعفها

1) Das Eingeschlossene ist am Rande nachgetragen. 2) 1. يمنع



هو واقناعي ان العقل قد يقوى بعد الشجوخة، واذا كانت  
مفارقة لم يجب ان تفسد بفساد المادة الموجبة لحدوثها المكثرة  
لعدمها المعينة لوجود نفس من دون اخرى مثلها<sup>١</sup>  
البرهان على ان لها سعادة بعد المفارقة

من جنس سعادة المفارقات وان

اتمها ما يكون للنفس الفاضلة

فقد عرفت انها بسيطة وانه يجب اذا وجب لها ما كان في  
قوتها ان تقبله من الكمالات ان لا يزول عنها بما بان في  
البرهان المتقدم حين يبين ان البسيط اذا خرج الى الفعل  
لم يبق فيه الامكان وهذا الكمال هو العقل بالفعل اعني  
الاستعداد التام للاتصال بالمفارق الراضي الثابت في متصل  
بها<sup>١</sup> بعد المفارقة والعقل الهولاني وان كان قدسيا فانه  
مستعد لان يصير عقلا بالفعل والعقل بالفعل اتم منه واذا  
كان العقل الهولاني قد يتصل بالمفارق من دون تعلم منه

١) 1. x

اعنى من دون استعمال فكل او خيال فلأن يتصل به العقل  
 بالفعل بعد المفارقة اوجب واولى وبالجملة لا بد للنفس في  
 ان يحصل لها العقل بالفعل من البدن فان العقل بالملكة  
 يستفاد بالبدن لا محالة وكثير من الاوساط في السواقي  
 يقتنص من الرصد والحس ، والذي يختص بهذا المكان  
 انه لو كان العقل الهولائي باقيا مع العقل بالفعل لكانت  
 النفس بشى واحد عالمة وجاهلة معا

تمت الرسالة

1) Wahrscheinlich النظر





D: De 3736

ULB Halle

3/1

000 896 454





