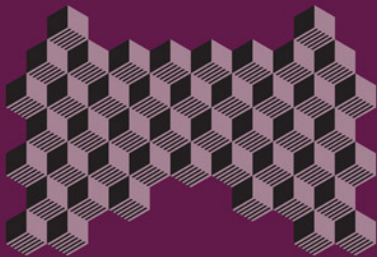


Feder, Tafel, Mensch

AL-‘ĀMIRĪS KITĀB AL-FUṢŪL FĪ L-MA‘ĀLIM

AL-ILĀHĪYA UND DIE ARABISCHE PROKLOS-
REZEPTION IM 10. JH.



TEXT, ÜBERSETZUNG UND KOMMENTAR VON

ELVIRA WAKELNIG

ISLAMIC PHILOSOPHY, THEOLOGY AND SCIENCE. TEXTS AND STUDIES

BRILL

Feder, Tafel, Mensch

Islamic Philosophy, Theology and Science

Text and Studies

Edited by

H. Daiber

VOLUME LXVII

Feder, Tafel, Mensch

Al-‘Āmirīs Kitāb al-Fuṣūl fī l-Ma‘ālim al-ilāhīya
und die arabische Proklos-Rezeption
im 10. Jh.

Text, Übersetzung und Kommentar von

Elvira Wakelnig



BRILL
LEIDEN • BOSTON
2006

Teilw. zugl.: Erlangen-Nuernberg, Univ., Diss., 2004

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A C.I.P. record for this book is available from the Library of Congress.

ISSN 0169-8729

ISBN-10: 90 04 15255 5

ISBN-13: 978 90 04 15255 7

**© Copyright 2006 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers,
Martinus Nijhoff Publishers and VSP.**

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to
The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive,
Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALT

Vorwort	ix
---------------	----

EINLEITUNG

Kapitel 1: Der Autor: Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf	
al-‘Āmirī	5
Der Forschungsstand	5
Die Biographie	8
Quellen	8
Name, Geburtsdatum und das Studium bei Abū Zayd	
al-Balḥī	9
al-‘Āmirī bei Ibn al-‘Amīd	11
al-‘Āmirī in Bagdad	16
Nach dem Verlassen Bagdads	25
Das Sterbedatum	33
Ibn Abī Darr und der <i>Kitāb al-Saāda</i>	35
Ismā‘īl b. Mihrān al-Ḥašīndīzī – der Schwiegervater	
al-‘Āmirīs?	39
Die Werke	40
Kapitel 2: Kontext von Autor und Werk	43
Der doktrinaire Hintergrund des Autors: Die Lehrtradition	
al-Kindīs	43
Dem <i>Kitāb al-Fuṣūl</i> verwandte Schriften: die arabischen	
Paraphrasen der proklischen <i>Elementatio Theologica</i> und	
die <i>Plotiniana</i>	48
<i>Proclus Arabus</i>	48
<i>Liber de Causis</i> bzw. <i>Kitāb al-Īdāḥ fī l-Ḥayr al-maḥḍ</i>	52
<i>Risāla fī l-Radd ‘alā man qāla inna l-insāna talāšā wa-fanā</i>	
<i>ba‘da mawtihī</i>	54
‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādīs Epitome des <i>Liber de Causis</i>	54
Der neue <i>Liber de Causis</i> oder <i>Liber de Causis II</i>	55
<i>Kitāb al-Ḥaraka min al-ṭaqīl li-Aristaṭālis</i>	61
Der <i>Kitāb Uṣūḥūsīs al-ṣugrā</i>	66
Die arabischen <i>Plotiniana</i>	67

Kapitel 3: Das Werk: <i>Kitāb al-Fuṣūl fī l-Ma‘ālim al-ilāhīya</i>	69
Die Handschrift: <i>Esad Efendi</i> 1933	69
Der <i>Kitāb al-Fuṣūl</i> und die arabischen Paraphrasen der <i>Elementatio Theologica</i>	71
Verzicht auf die Zuschreibung des <i>Kitāb al-Fuṣūl</i> an eine griechische Autorität	73
Zum Inhalt des <i>Kitāb al-Fuṣūl</i>	74

TEXT UND ÜBERSETZUNG

KOMMENTAR

Methodische Vorbemerkung	127
Kommentar zum ersten Kapitel	131
Die Vor- und Nachrangigkeit von Wesensbestimmungen	131
Das Beispiel des Menschen	137
Die Definition der Substanz	143
Die Definition des Körpers	144
Die Definition des Lebewesens	145
Die Definition der Vernünftigkeit	147
Kommentar zum zweiten Kapitel	151
Die fünfteilige Seinshierarchie	151
Der Schöpfer und die ‚Erschaffung aus dem Nichts (<i>ibdā‘</i>)‘	156
Die Entsprechungen zwischen philosophischer und koranischer Terminologie	158
Die Natur und die Sphäre	162
Der Terminus <i>tashīr</i>	168
Kommentar zum dritten Kapitel	171
Die drei Eigenschaften der Seele	171
Kurze Charakterisierung der einzelnen Eigenschaften	173
Wie kommt die Seele zu den einzelnen Eigenschaften	177
Abschließende Zusammenfassung der Eigenschaften der Seele	184

Kommentar zum vierten Kapitel	186
Das Sein und das Erfassen der Existierenden	186
Die Formen in der Seele	191
Kommentar zum fünften Kapitel	199
Die Unteilbarkeit des Intellektes	199
Die Ewigkeit des Intellektes	202
Das proklische Konzept der Rückwendung zu sich selbst	204
Geeinte (Formen-)vielheit im Intellekt	208
Die Formen in der Seele	210
Kommentar zum sechsten Kapitel	212
Vorstellungsbildung von sinnlichen und intellektuellen Dingen	212
Präfiguration des Intellektes durch die göttliche Kraft	216
Der Intellekt weiß was über ihm und was unter ihm ist	217
Kommentar zum siebten Kapitel	222
Die Erhabenheit des Intellektes	222
Die Rolle der Kraft für die Erhabenheit des Intellektes	225
Der Intellekt und sein Schöpfer	228
Der Schöpfer	231
Kommentar zum achten Kapitel	235
Die Intellektklassen und ihre jeweiligen Formen	235
Die niederen Intellekte und ihre Teilung der Formen	241
Das Prinzip der Aufnahme entsprechend dem Aufnehmenden	243
Kommentar zum neunten Kapitel	246
Die zwei Klassen an Intellekten, Seelen und Natur	246
Beschreibung des Intellektes und der Welt des Geistigen	255
Kommentar zum zehnten Kapitel	259
Die göttliche Leitung	259
Das Aufnehmen des Ausgegossenen	264
Kommentar zum elften Kapitel	268
Der absolute Reichtum Gottes	268
Das Wirken Gottes	277
Die Seinsstufen	280

Kommentar zum zwölften Kapitel	287
Die göttlichen Intellekte	287
Die göttliche und die intellektuelle Leitung	292
Das Wirken des Intellektes	297
 Kommentar zum dreizehnten Kapitel	 299
Der aktuelle Intellekt und seine Intellektion	299
Die Seele, ihr Verhältnis zum Intellekt und die proklische Triade ‚Sein-Leben-Intellekt‘	 308
 Kommentar zum vierzehnten Kapitel	 316
Die pflanzlichen und die animalischen Kräfte	316
Die sich um die körperliche Ertüchtigung bemühende Kraft	 323
 Kommentar zum fünfzehnten Kapitel	 324
Der Glaube an den Schöpfer und seine unterschiedlichen Ausformungen	 324
Genuß und Tadel	329
 Kommentar zum sechzehnten Kapitel	 333
Die künstlichen Formen	334
Die natürlichen Formen	338
Die göttlichen Formen	343
 Kommentar zum siebzehnten Kapitel	 345
Gegenüberstellung der Substanzen, die durch ihren Schöpfer bestehen, und der materiellen Substanzen	 346
Möglichkeit der Vervollkommnung einer materiellen Substanz zu einer Substanz, die durch den Schöpfer besteht	 350
Der menschliche Intellekt	350
 Kommentar zum achtzehnten Kapitel	 353
Verhältnis von Intellekt und Körper	353
Der Ort des Wissens und der Erkenntnis	356
Verhältnis von Intellekt und Seele zum Körper	358

Kommentar zum neunzehnten Kapitel	363
Die Seele	364
Das Mittlere zwischen Ewigem und Zeitlichem	372
Das zeitlich Existierende und die zwei Arten der Fortdauer	375
Kommentar zum zwanzigsten Kapitel	384
Der Seelenbeweis	385

ZUSAMMENFASSUNG

Das Werk als Ausdruck al-‘Āmirī’s eigenständiger Philosophie	391
Der <i>Kitāb al-Fuṣūl</i> , die arabischen Proklos-Paraphrasen und die <i>Elementatio Theologica</i>	395
Gemeinsamkeiten mit anderen Werken der arabisch-islamischen Philosophie	400
Literaturverzeichnis	403
Begriffsregister	411
Personen- und Ortsregister	421
Register des arabischen Vokabulars	423
Register der griechischen Termini	433
Arabisch-griechisches Glossar	435

VORWORT

Die vorliegende Studie ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im Juli 2004 an der Universität Erlangen-Nürnberg im Fach Islamwissenschaften eingereicht und Ende Jänner 2005 verteidigt habe. Die Begeisterung für das behandelte Thema hat mich schon während der Arbeit an meiner Diplomarbeit über jüdischen Neuplatonismus im Mittelalter erfaßt und zwar im Zuge der Vorbereitungen für das Kapitel über die Tradierungsgeschichte von Plotin und Proklos.

Wirklichen Fortschritt hat mein Projekt erst gemacht, nachdem ich Herrn Prof. Gerhard Endreß (Univ. Bochum) persönlich kennengelernt hatte und er mir fortan mit seinem unermeßlichen Wissen und seiner geduldigen Hilfsbereitschaft zur Seite gestanden ist. Ihm möchte ich daher an erster Stelle danken – ohne ihn hätte ich diese Studie wohl nie zu einem Ende gebracht.

Meinen großen Dank möchte ich auch Herrn Prof. Hartmut Bobzin (Univ. Erlangen) aussprechen, der sich für meine Aufnahme in das Graduiertenkolleg „Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen in Christentum und Islam“ der Universität Bamberg eingesetzt hat. Während der drei Jahre, die ich am Kolleg teilgenommen habe, hat er immer ein offenes Ohr für meine Anliegen gehabt und hat mich mit Rat und Tat begleitet. Auch dem Bamberger Graduiertenkolleg und vor allem seiner Sprecherin Fr. Prof. Rotraud Wielandt (Univ. Bamberg) möchte ich an dieser Stelle meinen Dank für ihre Unterstützung aussprechen.

Dr. Cristina d’Ancona Costa (Univ. Pisa) ist mir mit ihrer unerschöpflichen Kenntnis der proklischen Tradition und des *Liber de Causis* hilfreich zur Seite gestanden und hat mich stets zum Weitermachen ermutigt.

Pater Dr. Josef Dreher (IDEO, Kairo) war mir bei der Beschaffung digitalisierter Photographien des *K. al-Fuṣūl* aus der Istanbulener Handschrift behilflich und hat darüber hinaus von Anfang an beständig regen Anteil am Fortkommen meiner Studie genommen.

Für akribisches Korrekturlesen in den letzten Minuten danke ich ganz herzlich Fr. Dr. Heidrun Eichner (Univ. McGill, Montreal), die neben vielen wertvollen fachlichen Hinweisen vor allem auch meinen Schachtelsätzen konsequent zu Leibe gerückt ist – der Leser möge es ihr danken – und Herrn Prof. Hinrich Biesterfeldt (Univ. Bochum). Herrn Dr. Sören Stark (Univ. Halle) danke ich für seine Unterstützung in den hektischen letzten Wochen und Tagen der Fertigstellung des Manuskriptes.

Herr Prof. Hans Daiber (Univ. Frankfurt) hat sich dazu bereit, die vorliegende Studie in seine Reihe aufzunehmen und hat mir damit einen lange gehegten Wunsch erfüllt – dafür bin ich ihm sehr dankbar.

Meine Familie und Freunde werden erleichtert sein, endlich nichts mehr über Fort- bzw. Rückschritte im Fortgang der Arbeit an dieser Studie hören zu müssen. Sie haben tapfer ausgeharrt. Ich möchte ihnen allen an dieser Stelle von Herzen danken.

EINLEITUNG

EINLEITUNG

Die vorliegende Studie *Feder, Tafel, Mensch. Al-‘Āmirī* K. al-Fuṣūl fi l-Ma‘ālim al-ilāhiya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar befaßt sich mit dem K. al-Fuṣūl fi l-Ma‘ālim al-ilāhiya, dem Buch über die Kapitel der göttlichen Wissens- bzw. Erkenntnisgestände des Philosophen Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī (gest. 381/992), der vor allem in Chorasān tätig war, zweimal Bagdad besuchte und über seinen Lehrer Abū Zayd al-Balḥī der Tradition al-Kindī zugehörte.

Der Obertitel meiner Studie *Feder, Tafel, Mensch* soll programmatisch die Lehre al-‘Āmirī zusammenfassen, die durch Vorstellungen des spätantiken Neuplatonismus als auch durch die Wissensethik al-Kindī geprägt ist. Der Terminus ‚Feder‘ ist für al-‘Āmirī gleichbedeutend mit dem universalen Intellekt, die ‚Tafel‘ mit der universalen Seele. Der Intellekt und die Seele stellen die beiden obersten Stufen der neuplatonischen Seinshierarchie dar. Über ihnen ist nur mehr das Eine, das aber jenseits von allem, auch jenseits jeglicher Beschreibung ist. Dieses Eine identifiziert al-‘Āmirī mit Gott. Der Intellekt und die Seele stellen für ihn die geistigen Wesenheiten dar, zu denen der Mensch aufsteigen kann und soll. Der Mensch ist nämlich als das Zwischenglied zwischen irdischer und geistiger Welt gedacht. Er kann sich durch Erkenntnis seines Schöpfers aus der Materie befreien und die Stufen der Seinshierarchie nach oben steigen – zuerst zur Tafel, dann zur Feder.

Zunächst gebe ich einen Überblick über den Forschungsstand zu al-‘Āmirī und seiner philosophischen Lehre. Daran schließt sich die Darstellung seiner Biographie und eine kurze Erwähnung seiner erhaltenen Schriften an. Es folgt zunächst die Einordnung des Autors al-‘Āmirī in die Lehrtradition al-Kindī, dann die Einordnung seines Werks *K. al-Fuṣūl* in die arabische Proklos-Rezeption. Die Darstellung des *K. al-Fuṣūl* beginnt mit der Beschreibung der einzigen, bisher bekannten Handschrift. Anschließend wird der Paraphrasen-Charakter der Schrift – es handelt sich um eine relativ frei Paraphrase der proklischen *Elementatio Theologica* – und ihr Verhältnis zu den anderen arabischen *Procliana* erläutert. Dabei wird deutlich, daß der *Liber de Causis* in seiner heute bekannten Textgestalt nicht die ursprüngliche Version der ersten arabischen Proklos-Paraphrase gewesen sein kann, sondern

daß man von der Annahme eines umfassenderen „*Ur-Liber de Causis*“ auszugehen hat. Schließlich erfolgt eine kurze inhaltliche Einführung in den *K. al-Fuṣūl*.

Die Wiedergabe des arabischen Textes erfolgt auf der Basis der Handschrift *Esad Efendi* 1933 und der Edition von Ḥalifāt und soll vor allem die Übersetzung ins Deutsche nachvollziehbar machen.

An Text und Übersetzung schließt der nach den Kapiteln des *K. al-Fuṣūl* angeordnete, fortlaufende Kommentar an. Das Hauptaugenmerk liegt dabei einerseits auf der Erläuterung und Interpretation al-‘Āmirī’s philosophischer Aussagen unter Einbeziehung von Texten der antiken griechischen Philosophie als auch seines arabisch-islamischen Umfelds. Andererseits steht die Klärung des Verhältnisses von vor allem folgenden drei Texten zueinander im Mittelpunkt: die griechische *Elementatio Theologica*, ihre bekannteste arabische Paraphrase, der *Liber de Causis* und al-‘Āmirī’s *K. al-Fuṣūl*.

In der abschließenden Zusammenfassung wird das Besondere des *K. al-Fuṣūl* vor allem in Hinblick auf seine Verbindung von Philosophie und Religion und in Hinblick auf die eigenständige philosophische Doktrin al-‘Āmirī’s herausgearbeitet. Danach werden die Ergebnisse des Textvergleiches mit dem griechischen Proklos-Text und den arabischen *Procliana* dargestellt. Dabei läßt sich die Existenz von einigen proklischen Propositiones im Arabischen nachweisen, deren Existenz bisher nicht belegt werden konnte. Die Gemeinsamkeiten, die sich zwischen Isaak Israeli, al-Fārābī und den *Iḥwān al-Ṣafā’* finden, werden ebenfalls kurz zusammengefaßt.

Die Bestimmung des Stellenwerts, der dem *K. al-Fuṣūl* in al-‘Āmirī’s philosophischem System zukommt, kann im Rahmen der vorliegenden Studie nicht geleistet werden. Dazu bedarf es einer immer noch ausstehenden Gesamtdarstellung von al-‘Āmirī’s Philosophie, soweit eine solche auf der Basis der heute erhaltenen Schriften möglich ist. Festgestellt werden kann zumindest, daß es sich beim *K. al-Fuṣūl* um die am deutlichsten neuplatonisch geprägte Schrift unter al-‘Āmirī’s bekannten Schriften handelt.

Im Rahmen der vorliegenden Studie kann auch keine Untersuchung des Einflusses al-‘Āmirī’s auf seine Nachwelt geleistet werden. Auch dies ist ein Forschungsdesideratum. Vor allem eine genauere Beleuchtung der Beziehung zwischen al-‘Āmirī und Ibn Sīnā könnte unerwartete Ergebnisse bringen.

Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß al-‘Āmirī in der modernen Forschung bisher nicht die Beachtung zuteil geworden ist, die er zweifellos verdient.

KAPITEL I

DER AUTOR: ABŪ L-ḤASAN MUḤAMMAD B. YŪSUF AL-‘ĀMIRĪ

Der Forschungsstand

In Brockelmanns umfangreicher *Geschichte der Arabischen Litteratur* ist die Person des Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf al-‘Āmirī nur schwer faßbar. Das liegt, wie schon Minovi bemängelt hat, daran, daß der Philosoph an unterschiedlichen Stellen und mit unterschiedlichen Lebensdaten erwähnt wird und daher nicht als eine Person, sondern als mehrere wahrgenommen wird.¹ Einer dieser Einträge, der die Existenz einer Kairoer Handschrift mit al-‘Āmirīs Werk *al-Ibṣār wa-l-mubṣār* betrifft, geht auf eine Bemerkung Kraus’ in dessen Rezension des Brockelmannschen Supplementbands I zurück.² Nach den Angaben Rosenthals zu urteilen, hatte Kraus vor, sich diesem und anderen Werken al-‘Āmirīs zu widmen.³ Dieses Vorhaben war Kraus jedoch aufgrund seines frühen Todes nicht mehr möglich.

1956 stellte Minovi im Zuge seiner Beschreibung der Handschrift *Esad Efendi* 1933 schließlich als erster das ganze, über al-‘Āmirī faßbare Material (hinsichtlich Biographie, Werken und Erwähnung in späterer Zeit) zusammen.⁴ Die dann einsetzende Beschäftigung mit al-‘Āmirī war zunächst fast ausschließlich auf das Werk *al-‘Ilām bi-manāqib al-islām* beschränkt. Zunächst untersuchte Rosenthal in seinem Artikel *State and Religion according to Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī* (1956) die darin

¹ Vgl. Minovi: *as-Sa‘ādah*, S. V: “To save others from the embarrassment I had in searching Brockelmann’s G.A.L. and the Supplement for the names of ‘Āmirī’s books I mention here that our author has been referred to by Brockelmann four times (S.I. 744 [Anführung von al-‘Āmirīs Werk *Inqād al-baṣār*]; S.I. 958 [Aufnahme von Kraus’ Rezension und dessen Erwähnung des Werkes *al-Ibṣār wa-l-mubṣār*]; S.I. 961 [al-‘Āmirī als Schüler des “Abū Ishāq Ibn. b. M. b. Wāṭiq al-Umawi al-Isbīlī al-Andalusī”]; & S.III. 1239 [Abū l-Ḥasan b. Abi Ḍarr mit seinem K. *al-Sa‘āda*]), each time as a different person, so that four men are made out of one.”

² Kraus (Rez.): *C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur*, S. 288.

³ Rosenthal (*State and Religion*, S. 43) erwähnt einen persönlichen Brief Kraus’, in dem dieser ihm seine dementsprechende Absicht mitteilt. Höchstwahrscheinlich sei Kraus auch al-‘Āmirīs Werk *al-‘Ilām bi-manāqib al-islām* bekannt gewesen, da dieses in der Istanbul Handschrift *Ragīb Paşa* 1463 enthalten ist, und diese wiederum hatte Kraus für seine Edition der philosophischen Werke al-Rāzīs benützt.

⁴ Minovi: *Az Ḥazā’in-i Turkīya*, S. 59–83.

geäußerten, politischen Ansichten; dann nahm er die dort gegebenen Definitionen der Wissenschaften in seine Anthologie *Das Fortleben der Antike im Islam* (1965) auf. Während Rosenthal im *I'lām* die Ansicht al-ʿĀmiris entdeckte, daß die Araber gegenüber den Nicht-Arabern in Hinblick auf den Islam bevorzugt seien,⁵ machte Vadet darin hingegen Bestrebungen des persischen Autors aus, patriotische Gefühle zu zeigen und die Besonderheit des persischen Volkes herauszustreichen.⁶

Die Erstedition des *I'lām* – samt vorangestellter, biographischer Studie zu al-ʿĀmiri – erfolgte im Jahre 1967 durch Ġurāb. Ihr folgten weitere Untersuchungen des Werkes durch Arkoun, Vadet, Allard und Biesterfeldt.⁷

Schon im Jahre 1952 wurde in Badawīs Edition von Miskawayhs *al-Ḥikma al-ḥālida* ein längerer Abschnitt *Aus al-ʿĀmiris Anweisungen und seiner Literatur (Min Wāṣayā l-ʿĀmirī wa-ādābihī, S. 347–373)* zugänglich. Der Inhalt dieses Abschnittes wurde meines Wissens bisher nicht ausführlich untersucht, jedoch beziehen sich spätere Autoren gerne auf Badawīs Angaben zu *al-ʿĀmiris* Leben nebst Werkliste, die dem *Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma* entnommen sind (S. 347f.).⁸

Ende der fünfziger Jahre zog ein Werk mit dem Titel *Kitāb al-Saʿāda wa-l-isʿād*, dessen Existenz Kurd ʿAlī schon im Jahre 1929 bekannt gemacht hatte, das Interesse der Forschung auf sich.⁹ Zunächst veröffentlichte Arberry zwei Studien darüber (1955),¹⁰ dann brachte Minovi eine Facsimile-Edition des Werkes heraus (1957/8) und identifizierte den

⁵ *State and Religion*, S. 45 und S. 52.

⁶ Vadet: *Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī (m. 381 H.)*, S. 259f.: „... les sentiments persans de notre philosophe. ... Mais il faudra que les Persans demeurent un peuple prédestiné.“

⁷ Arkoun: *Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique d'après al-I'lām bi-manāqib al-Islām d'al-ʿĀmirī* (1972); Vadet: *Une défense philosophique de la sunna: les Manāqib al-Islām d'al-ʿĀmirī* (1974–5); Allard: *Un philosophe théologien. Muḥammad b. Yūsuf al-ʿĀmirī* (1975); Biesterfeldt: *Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī und die Wissenschaften* (1977).

⁸ Der *Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma*, der 1952 noch nicht herausgegeben worden war, ist mittlerweile in Edition von Dunlop (1979) zugänglich. Die bei Badawī angeführten Abschnitte befinden sich dort auf S. 127–129 (Abschnitte 259 u. 260). Die darin enthaltene Werkliste entspricht nahezu wörtlich jener, die in Rowsons Edition des *K. al-Amad* (S. 52–56) zu finden ist. Al-ʿĀmiri tritt im *Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma* noch zweimal in Erscheinung: einmal (ed. Dunlop: S. 5–7) mit einem langen Zitat aus dem *K. al-Amad* (vgl. *K. al-Amad*, ed. Rowson: S. 70–74), in dem er die Kenntnis der griechischen Philosophen von Luqṣmān ableitet, und ein anderes Mal (ed. Dunlop: S. 137/8) wird seine Begegnung mit Ibn al-ʿAmīd geschildert.

⁹ Kurd ʿAlī: *Kitāb al-Saʿāda wa-l-isʿād* in *MMA* bzw. *RAAD* 9 (1929), S. 563–73.

¹⁰ Arberry: *An Arabic Treatise on Politics* (1955); ders.: *Some Plato in an Arabic Epitome* (1955).

bis dahin anderweitig unbekanntem Autor Ibn Abī Darr mit al-‘Āmirī. Diese Identifizierung wurde weitgehend akzeptiert, der *K. al-Sa‘āda* wurde in Folge sowohl für sich genommen studiert,¹¹ als er auch in den schon genannten Studien zum *I‘lām* mitberücksichtigt wurde.

Im Jahre 1965 gab Türker die Fragmente eines Kategorienkommentars heraus, in dem sich unter anderem auch Aussagen al-‘Āmirīs erhalten haben.¹²

Seit den achtziger Jahren des 20. Jh. gab es in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit al-‘Āmirī einen neuen Aufschwung, da mehrere, bis dahin unbeachtete Werke des Philosophen ediert und kommentiert wurden. Zunächst ist der Artikel *al-‘Āmirī* von Rowson im Supplementband zur EI² (1980) zu nennen. Darin weist der Autor auch erstmals darauf hin, daß es sich bei dem Werk *al-Fuṣūl fī l-Ma‘ālim al-ilāhiya* um eine Paraphrase des *Liber de causis* handle.¹³ Eine umfassendere Darstellung dieses Umstandes unternahm Rowson in seinem Artikel *An unpublished work by al-‘Āmirī and the Date of the Arabic De Causis* (1984). Dabei hob er die Bedeutung von al-‘Āmirīs *K. al-Fuṣūl* hervor – einerseits für die Datierung der Proklos-Paraphrase *Liber de Causis* und andererseits für die damit einhergehende, endgültige Festlegung auf ein im arabischen Osten entstandenes Original.

Sein Hauptaugenmerk richtete Rowson jedoch auf ein anderes von al-‘Āmirīs Werken, nämlich auf den *K. al-Amad*. Dieses wurde von ihm ediert, ins Englische übersetzt und kommentiert – unter Heranziehung der anderen Werke des Philosophen, deren Erhalt bisher bekannt ist. Seiner Edition stellte Rowson eine ausführliche Darstellung des Lebens und Werkes des Autors voran.

Eine ausführliche Biographie von al-‘Āmirī präsentierte auch Kraemer in seinem Werk *Humanism in the Renaissance of Islam* (1986, S. 233–241).

Noch detailreicher und minutiöser arbeitete Ḥalifāt das Leben, Werk und Umfeld des Philosophen im Einleitungsteil zu seiner Edition der *Rasā’il Abī l-Ḥasan al-‘Āmirī* (1988) auf. Die Edition umfaßt folgende

¹¹ Arkoun: *La conquête du bonheur selon Abū l-Hasan al-‘Āmirī* (1965), worin auch ein größerer Abschnitt (S. 150–161) al-‘Āmirīs Biographie gewidmet ist. Zur Identifizierung von Ibn Abī Darr und al-‘Āmirī vgl. weiter unten, S. 35–39.

¹² Türker: *al-‘Āmirī et les fragments des commentaires des Categories d’Aristote*.

¹³ EI² XII (= Suppl.), s.v. *al-‘Āmirī*, S. 72: “a metaphysical work which paraphrases large sections of the famous *K. al-Khayr al-mahḍ* (known in Latin as the *Liber de Causis*)”. Auf das Vorhandensein des Werkes von al-‘Āmirī in der türkischen Sammelhandschrift *Esad Efendi* 1933 hatte Ritter schon 1938 in den *Philologica IX* aufmerksam gemacht.

vier, bis dahin unedierte Schriften: *Inqād al-bašar min al-ğabr wa-l-qadar*, *al-Taqrīr li-awğuh al-taqdīr*, *al-Fuṣūl fī l-ma‘ālim al-ilāhīya* und *al-Ibšār wa-l-mubšār*¹⁴ sowie zahlreiche Fragmente aus anderen, nicht erhaltenen Werken des Philosophen. Unter den Fragmenten finden sich – mit kleinen Abweichungen – auch die vordem von Türker herausgegebenen Fragmente des Kategorienkommentars (S. 441–467). Neben Einzelanalysen der vier edierten Werke zeigt Ḥalifāt auch die deutlichen Parallelen zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und dem *Liber de Causis* auf (S. 148–162). Sein umfassendes Werk wurde 1996 von Maḥdī Tadaiyun – unter Beibehaltung des Arabischen in den vier edierten Texten al-‘Āmirīs – ins Persische übersetzt.

Seit der neunziger Jahre gibt es sowohl eine Neuedition des *Inqād al-bašar* – mit türkischer Übersetzung – von Turhan (1996) und als auch eine des *K. al-Sa‘āda* von ‘Aṭīya (1991). Zu erwähnen ist außerdem das Buch *al-Insān fī falsafat al-‘Āmirī* (1993) von Abū Zayd, worin das Konzept des Menschen in der Philosophie al-‘Āmirīs, unter Einbeziehung aller seiner erhaltenen Schriften, dargestellt werden soll.

Die Biographie

Quellen

Die Nachrichten, die sich über das Leben von al-‘Āmirī erhalten haben, sind spärlich. Das liegt vor allem auch daran, daß sich in keiner der großen arabischen Standardbiobibliographien (wie bei Ibn al-Nadīm, Ibn al-Qiftī, Ibn Abī Uṣaybi‘a, Yāqūt, Ibn Ḥallikān) ein eigener Eintrag über ihn findet. Einzig der *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma* enthält einen gesonderten Abschnitt über al-‘Āmirī, der jedoch zum größten Teil mit Zitaten aus dessen Werken bestritten wird.¹⁵ So muß die Biographie anhand vereinzelter Angaben in unterschiedlichen Quellen rekonstruiert werden: anhand der Berichte al-Tawḥīdīs über das höfische Leben in Bagdad, verstreuter Hinweise in al-‘Āmirīs Werken (bes. *al-I‘lām*, *al-Taqrīr*, *K. al-Amad*) und zufälliger Nachrichten,

¹⁴ Die Schrift *al-Ibšār* wurde von Ḥalifāt schon 1987 in einem Artikel in der *Mağalla Dirasāt* (Bd. 14, Nr. 7) der Universität Amman ediert und kommentiert (vgl. *Rasā’il*, S. 105, Anm. 10 u. S. 556).

¹⁵ Ed. Dunlop: *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma*, S. 127–129 (Abschnitte 259–260).

die sich in biographischen Lexika in Einträgen über andere Persönlichkeiten erhalten haben.¹⁶ Solche Rekonstruktionen wurden in der modernen Forschungsliteratur mehrfach unternommen (u.a. von Minovi, Arkoun, Vadet, Ġurāb, Kraemer, Ḥalifāt, Rowson, ‘Aṭīya) und führten zu teilweise widersprüchlichen Ergebnissen. Problematisch ist darüber hinaus die Identifizierung von Ibn Abī Ḍarr, dem Autor des *K. al-Sa‘āda* mit al-‘Āmirī und die Annahme, daß Ismā‘il b. Mihrān al-Ḥašindizī der Schwiegervater al-‘Āmirīs gewesen sei. Da diese beiden Angaben möglicherweise nichts mit dem Philosophen zu tun, diskutiere ich sie gesondert nach der Behandlung der gesicherten Nachrichten aus al-‘Āmirīs Biographie.

Name, Geburtsdatum und das Studium bei Abū Zayd al-Balḥī

Die vollständigste Namensform, die sich aus den genannten Quellen ableiten läßt, ist Abū l-Ḥasan MuḤammad b. Yūsof al-‘Āmirī.¹⁷ Ab und zu wird zur genaueren Kennzeichnung des Genannten der Zusatz ‚der Philosoph‘ angefügt.¹⁸ In der modernen Forschung taucht häufig auch das Patronym Ibn Abī Ḍarr auf, das sich jedoch in keiner einzigen dieser Quellen findet. Wird es dennoch an den Namen al-‘Āmirīs angehängt, so geschieht das aufgrund der Annahme, daß es sich bei dem Autor des *Kitāb al-Sa‘āda* – einem gewissen Abū l-Ḥasan b. Abī Ḍarr bzw. Abū

¹⁶ Erwähnungen al-‘Āmirīs bei Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī in:

- *Aḥlāq al-wazīrayn* (ed. al-Ṭanġī): S. 115f.; S. 344f.; S. 411ff.; S. 446f.
- *al-Bašā‘ir wa-l-daḥā‘ir* (ed. al-Kaylānī): I, S. 515; II, S. 767; III, S. 545f.
- *Kitāb al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* (ed. Amīn/al-Zayn): I S. 35f., S. 222f.; II S. 15f., S. 84ff.; III S. 94ff.
- *al-Muqābasāt* (ed. Ḥusayn): S. 116ff.; S. 171f.; S. 177ff.; S. 340ff.

Informationen über al-‘Āmirī in den Einträgen:

- über Abū l-Faḍl b. al-‘Amīd in Miskawayh: *Taġārib al-umam* (ed. Amedroz), II S. 277.
- über Abū Sa‘īd al-Sirāfi in Yāqūt: *Iršād al-arīb* (ed. Margoliouth), III S. 124f.
- über Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Mihrān in Yāqūt: *Iršād* (ed. Margoliouth), I S. 411f.; Ibn al-Gawzī: *al-Muntazam fī ta’riḥ al-mulūk wa-l-umam* VII S. 165; Ibn Kaṭīr: *al-Bidāya*, XI S. 310; al-Ḍahabī: *Ta’riḥ al-islām* (ed. Tadmuri), XVI, S. 28.

¹⁷ Vollständig z.B. in Tawḥīdī: *Muqābasāt* (ed. Ḥusayn), S. 116, S. 340; sonst zumeist verkürzt zu Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī.

¹⁸ Tawḥīdī: *Bašā‘ir* (ed. al-Kaylānī), III S. 545: „wa-qāla Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī al-faylasūf...“; Yāqūt: *Iršād* (ed. Margoliouth), III S. 124: „ma‘a Abī l-Ḥasan al-‘Āmirī al-faylasūf al-naysābūrī“; in den Einträgen zu Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Mihrān (vgl. Fußnote 16): „Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī šāḥib al-falsafa (al-falāsifa)“ bzw. „Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī al-faylasūf“.

l-Ḥusayn Yūsuf b. Abī Ḍarr - und al-‘Āmirī um ein und dieselbe Person handelt. Diese Frage ist jedoch m. E. nicht eindeutig geklärt (vgl. dazu weiter unten, S. 35ff.).

Das genaue Geburtsdatum al-‘Āmirīs ist ebensowenig bekannt wie sein genauer Geburtsort. Letzterer liegt aller Wahrscheinlichkeit nach in Chorasan.¹⁹ Ob es sich jedoch tatsächlich um Nischapur handelt, wie oft in der Forschungsliteratur angegeben,²⁰ läßt sich nicht entscheiden. Das einzige Argument dafür, das ich finden konnte, ist die auf al-‘Āmirī gemünzte Bezeichnung ‚Philosoph von Nischapur‘ bei Yāqūt (ed. Margoliouth: *Iršād* III, S. 124). Diese muß sich aber nicht zwangsläufig auf den Geburtsort beziehen. Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 65) erwähnt zudem, ausgehend von der Annahme, daß al-‘Āmirī und Ibn Abī Ḍarr eine Person seien, eine *Sikkat Abī Ḍarr* in Nischapur, in der das Haus von al-‘Āmirīs Vater gestanden haben soll. Außerdem beruft er sich darauf, daß im 3. und 4. Jh. H. viele Personen des Namens al-‘Āmirī in Nischapur gelebt hätten.

Das Geburtsdatum läßt sich mit Hilfe des nächsten bekannten Details aus al-‘Āmirīs Biographie – seinem Studium bei Abū Zayd al-Balḥī – grob bestimmen. Al-Balḥī starb 322/934, daher muß al-‘Āmirī, wenn er tatsächlich bei ihm studiert haben soll, um 300/912–3 geboren worden sein. Die Annahme eines solchen Datums steht auch mit dem überlieferten Todesjahr al-‘Āmirīs 381/992 in Einklang, setzt aber voraus, daß er ein hohes Alter erreicht hat.

Von seinem Studium bei Abū Zayd Aḥmad b. Sahl al-Balḥī sprechen sowohl al-‘Āmirī selbst (ed. Rowson: *K. al-Amad*, 76.1) als auch der *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma* (ed. Dunlop, S. 127). Über die bloße Tatsache eines solchen Studiums hinaus ist aber nichts weiter bekannt, etwa behandelte Themen oder dgl. Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 65 u. 171) bestimmt – offenbar unter Rückgriff auf Yāqūts Eintrag über al-Balḥī im *Iršād* – den Studienort näher und zwar als das Dorf Šāmistiyan bei Balḥ:

¹⁹ Dafür spricht die Angabe im *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma* (ed. Dunlop: S. 127), al-‘Āmirī habe in Chorasan philosophiert, und die Berichte von Tawḥīdī (ed. al-Ṭanḡī: *Aḥlāq*, S. 344) und Miskawayh (ed. Amedroz: *Ṭaḡārib*, S. 277), wonach al-‘Āmirī aus Chorasan zu Ibn al-‘Amīd gekommen sei (vgl. dazu auch weiter unten).

²⁰ So Minovi (*as-Sa’ādah*, S. IV: „He was born and brought up in Nēshābūr, . . .“), Vadet (*Le souvenir*, S. 252: „ . . . al-‘Āmirī, de Nisapour . . .“; ebenso *Une défense*, S. 245), Arkoun (*La conquête*, S. 152: „Nous savons qu’il est né à Naysābūr . . .“), Kraemer (*Humanism*, S. 233: „ . . . was born in Nisābūr . . .“), Ḥalīfāt (*Rasā’il*, z.B. S. 65) und ‘Aṭīyya (*al-Fikr*, S. 79f.). Auch Gurāb kann dahingehend interpretiert werden, denn er verleiht al-‘Āmirī die *Nisba al-Naysābūrī* (*I’lām*, S. 5) und behauptet, al-‘Āmirī hätte nicht sein ganzes Leben in Nischapur verbracht (ebenda, S. 7).

dieses Dorf sei der Geburtsort al-Balḥīs gewesen und dort habe er in späteren Jahren gelehrt.

Nach dem Studium bei al-Balḥī, das spätestens 322/934, in dessen Todesjahr beendet gewesen sein muß, gibt es für die folgenden drei Jahrzehnte keine weiteren Informationen über das Leben von al-‘Āmirī.²¹ Das nächste gesicherte biographische Datum ist sein Zusammentreffen mit Ibn al-‘Amīd an dessen Hof in Rayy in den fünfziger Jahren des dritten Jahrhunderts H.

al-‘Āmirī bei Ibn al-‘Amīd

Über das erste Gespräch zwischen al-‘Āmirī und Abū l-Faḍl b. al-‘Amīd, dem Wesir des Büyiden-Emirs Rukn al-Dawla, gibt es zwei von einander abweichende Berichte, einen von al-Tawḥīdī (*Aḥlāq*, ed. al-Ṭanḡī: S. 344f.) und einen zweiten von Miskawayh (*Taḡārib*, ed. Amedroz: II, S. 277).

In seiner Schrift *Aḥlāq al-wazīrayn* widmet al-Tawḥīdī dem Wesir einen längeren Abschnitt, der durch seine an al-Ġurġānī gerichtete Frage nach dem Charakter des Ibn ‘Abbād und des Ibn al-‘Amīd eingeleitet wird.²² Dabei kommt auch Ibn al-‘Amīds Mangel an Freigiebigkeit zur Sprache, den unter anderem al-‘Āmirī zu spüren bekommen hätte:²³ Al-‘Āmirī habe sich an Ibn al-‘Amīd gewandt und vorgegeben, er käme eigens aus Chorasān, um beim Wesir Mechanik (*ġarr al-ṭaqīl*) zu studieren. Diese Behauptung ist wohl als Vorwand zu werten. Tatsächlich dürfte es dem Philosophen um die finanzielle Unterstützung des Herrschers zu tun gewesen sein. Diese Weise des Herantretens an den Wesir wird in der modernen Forschungsliteratur unterschiedlich gedeutet. So ist laut Kraemer al-‘Āmirī die Schuld daran zu geben, daß er nur eine geringe Summe von Ibn al-‘Amīd erhalten hat, habe er ihn doch über den wahren Grund seines Kommens im Unklaren gelassen und

²¹ Die überraschende Fülle an Details, die Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 72–74) dennoch für diesen Lebensabschnitt al-‘Āmirīs angibt, beruht einerseits auf der Biographie eines Abū Ḍarr (*Rasā’il*, S. 119), den Ḥalīfāt für den Vater al-‘Āmirīs hält, und andererseits auf einer Notiz bei Yāqūt über Ismā’il b. Mihrān, den Schwiegervater eines Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī in Ḥašindīza bei Nasaf. Ob Ḥalīfāt Abū Ḍarr und Ismā’il b. Mihrān zu Recht mit dem Philosophen al-‘Āmirī in Beziehung setzt, muß fraglich bleiben (vgl. dazu auch weiter unten, S. 39f.). ‘Aṭīya (*al-Fikr*, S. 80) übernimmt in einer zusammenfassenden Darstellung des Lebens al-‘Āmirīs die meisten dieser Details von Ḥalīfāt wie feststehende Tatsachen, ohne darauf hinzuweisen, daß bei Ḥalīfāt vieles hypothetischen Charakter hat.

²² Ed. al-Ṭanḡī: *Aḥlāq*, S. 341.

²³ Ed. al-Ṭanḡī: *Aḥlāq*, 344.10–345.9.

ihn somit betrogen.²⁴ Arkoun spricht in diesem Zusammenhang sogar von moralischer Inkonsequenz seitens al-‘Āmirī.²⁵ Rowson hingegen scheint eher davon auszugehen, daß Ibn al-‘Amīd nur dank al-‘Āmirī’s Schmeichelei überhaupt bereit war, diesem ein Geldgeschenk zu machen.²⁶ Eine derartige Interpretation paßt wohl besser in den Kontext von al-Tawḥīdīs Bericht über den großen Geiz des Wesirs. Außerdem ist davon auszugehen, daß Ibn al-‘Amīd die wahre Absicht von al-‘Āmirī durchschaut hat, derartiges dürfte er nicht zum ersten Mal erlebt haben. Er entgegnet auf al-‘Āmirī’s Schmeichelei schlagfertig, in dem er behauptet, er selbst müsse bei al-‘Āmirī studieren und zwar auf dem Gebiet der Metaphysik. Das kann immerhin als Hinweis darauf gewertet werden, daß der Philosoph vor allem für seine metaphysischen Kenntnisse bekannt gewesen ist. Die abschließende Bemerkung al-Tawḥīdīs hingegen, keiner der beiden Männer verstehe etwas von irgendeiner der beiden Wissenschaften, d.h. weder von Mechanik noch von Metaphysik, muß wohl einerseits auf des Autors bissige Art zurückgeführt werden; andererseits gelingt es al-Tawḥīdī damit auch meisterhaft, das übertriebene Ausmaß der vorgebrachten Schmeicheleien abschließend noch einmal hervorzuheben.

Miskawayh’s Schilderung der ersten Begegnung zwischen al-‘Āmirī und Ibn al-‘Amīd ist kürzer als der Bericht bei al-Tawḥīdī, ihr Aufbau etwas undurchsichtig (ed. Amedroz, *Tağārib*: II 277.12–17):

وقد رأيت بحضرتة [ابن العميد] أبا الحسن العامري رحمه الله وكان ورد
من خراسان - وقصد بغداد وعاد وعنده انه فيلسوف تام وقد شرح
كتب أرسطاطاليس وشاخ فيها - فلما اطلع على علوم الاستاذ الرئيس
وعرف اتساعه فيها وتوقد خاطره وحسن حفظه للمسطور برك بين يديه
واستأنف القراءة عليه وكان يعدّ نفسه في منزلة من يصلح أن يتعلم منه
فقرأ عليه كتب مستعلقة ففتحها عليه ودرسه اياها

²⁴ Kraemer: *Humanism*, S. 237: „Then Abū Hayyān claims that Abu l-Faḍl was miserly. For instance, he paid but a trifle to al-‘Āmirī. This was because al-‘Āmirī had deceived him, gaining entrée by stealth.“ Ähnlich auch S. 252: „He [= Ibn al-‘Amīd] was also miserly; he paid but a paltry sum to al-‘Āmirī, for the philosopher had deceived him.“

²⁵ Arkoun: *La conquête*, S. 156: „L’autre anecdote est encore plus explicite sur l’inconsequence morale d’al-‘Āmirī. Il n’hésita pas, en effet, à s’aplatir et à mentir pour obtenir d’Abū l-Faḍl [*sic*, vielmehr: Abū l-Faḍl] une obole.“

²⁶ Rowson: *Amad*, S. 4: „Al-Tawḥīdī grants that the wazir did give al-‘Āmirī ‘a little bit’, but adds that he did so only because this man, who appeared out of nowhere, approached him with the grossest flattery...“

Ich sah Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī – Gott erbarme sich seiner – in seiner (d.i. Ibn al-‘Amīds) Gegenwart. Er kam von Chorasān. Er ging nach Bagdad, kam von dort zurück und hielt sich für einen vollkommenen Philosophen. Er kommentierte die Bücher Aristoteles und wurde dabei alt. Als er Einblick in das Wissen (pl.) des *Ustād al-Ra’īs* erhielt und den Umfang dessen Wissens, die Schärfe dessen Geistes und die Genauigkeit, mit der jener Geschriebenes im Gedächtnis behielt, erkannte, kniete er vor jenem nieder. Er nahm sein Studium bei ihm (wieder) auf, und er hielt sich selbst nur dafür geeignet, daß er von jenem lernte. Er studierte bei ihm vieldeutige Bücher, die ihm jener erläuterte und die ihn jener unterrichtet.

Das Hauptproblem bei der Interpretation dieser Passage bietet die Anordnung der folgenden Angaben: Al-‘Āmirī sei aus Chorasān gekommen, habe sich nach Bagdad begeben, sei von dort als vermeintlich vollkommener Philosoph zurückgekehrt, als er aber das ungeheure Wissen des Ibn al-‘Amīd ermessen habe, habe er seine Studien bei jenem wieder aufgenommen.

Mehrheitlich wurde diese Passage in der modernen Forschungsliteratur dahingehend interpretiert, daß al-‘Āmirī vor seinem Erscheinen am Hof des Wesirs in Bagdad gewesen sei.²⁷ Dagegen verwehrt sich Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 78f.), der den Satzteil *wa-qaṣada... wa-šāḥa fihā*²⁸ als einen Einschub Miskawayhs versteht, in dem dieser das Leben al-‘Āmirīs als Erläuterung für seine Leser kurz zusammenfaßt.²⁹ Mit dieser Interpretation kann auch Übereinstimmung mit al-Tawḥīdīs Bericht erzielt werden, in dem es ausdrücklich heißt, der Philosoph sei aus Chorasān an den Hof des Wesirs gekommen.

Die Deutung Kraemers, al-‘Āmirī habe Ibn al-‘Amīd unmittelbar nach seinem Aufenthalt in Bagdad, aber noch im Jahr 360/970–1 aufgesucht, ist kaum wahrscheinlich.³⁰ Der Wesir brach nämlich bereits 359 zu einer Expedition gegen die Kurden auf, erkrankte dabei

²⁷ So sagt Ġurāb (*ʿIlām*, S. 8), der erwähnte Bagdadaufenthalt habe aller Wahrscheinlichkeit nach vor 360/970–1 stattgefunden; Arkoun (*La conquête*, S. 153f.): „A-t-il [al-‘Āmirī] interrompu ce séjour de cinq ans [à Rayy] pour aller à Bagdad parfaire sa formation, ou s’y est-il rendu directement pour revenir s’installer à Rayy auréolé d’une renommée de grand savant? Une indication de Miskawayh... nous ferait plutôt pencher vers la seconde hypothèse. . . . D’après ce passage [d.i. die oben zitierte aus *Ṭağārib* II, S. 277], on peut donc penser qu’al-‘Āmirī s’est rendu à Bagdad avant 355.“ Rowson (*Amad*, S. 5): „Miskawayh’s assertion that al-‘Āmirī was in Baghdad before arriving in Rayy, although possibly true, is unsupported in other sources.“

²⁸ Seiner Argumentation folgend habe ich den betreffenden Satzteil im Zitat der arabischen Passage zwischen zwei Gedankenstriche gesetzt.

²⁹ Vgl. Ḥalīfāts Ausführungen: *Rasā’il*, S. 77, Punkt h.

³⁰ Kraemer: *Humanism*, S. 234: „It must have been after his first trip to Baghdad in 360/970 that al-‘Āmirī visited Abu l-Faḍl b. al-‘Amīd in Rayy, for Miskawayh places this

und verstarb schon zu Beginn des Jahres 360/970 (am 6. Šafar). So jedenfalls berichtet Miskawayh in den *Tağārib*, im Kapitel über das Jahr 359/969–70 den Hergang der Ereignisse.³¹ Den Bericht des Todes von Ibn al-‘Amīd nimmt Miskawayh zum Anlaß, sich über dessen Vorzüge zu verbreiten (*dikru ġumlatin min faḍā’il Abī l-Faḍl b. al-‘Amīd wa-sīratihī*).³² Dabei erwähnt er unter anderem, daß er selbst sieben Jahre, nämlich bis zum Tode des Wesirs, als dessen Bibliothekar gearbeitet habe,³³ und daß er al-‘Āmirīs erstes Auftreten vor dem Wesir miterlebt habe. Der Bericht über al-‘Āmirī bei Ibn al-‘Amīd steht somit zwar in dem Kapitel über das Jahr 359/969–70, was jedoch keineswegs zu der Annahme veranlassen muß, daß das erste Zusammentreffen der beiden Männer tatsächlich erst im Jahre 359/969–70 stattgefunden habe.³⁴ Hingegen muß es sich während der siebenjährigen Dienstzeit Miskawayhs als Bibliothekar des Wesirs ereignet haben und damit irgendwann zwischen dem Jahr 353/964 und dem Jahr 360/970, als Miskawayhs Beschäftigung bei Ibn al-‘Amīd mit dessen Tod ein Ende fand.

Eine weitere Eingrenzung des Zeitpunktes wird möglich, wenn man eine Aussage von al-Tawhīdī heranzieht, in der es heißt, al-‘Āmirī und Miskawayh wären zwar fünf Jahre lang zugleich in Rayy gewesen, und obwohl al-‘Āmirī dort „lehrte, schrieb, Bücher verfaßte und Überlegungen anstellte“, hätte Miskawayh nichts von ihm gelernt.³⁵ Es ist anzunehmen, daß sich der von al-Tawhīdī genannte Zeitraum nur auf die Zeit bezieht, als Miskawayh Bibliothekar von Ibn al-‘Amīd war³⁶ – und nicht etwa auch auf einen anderen, früheren oder späteren Zeitpunkt, als al-

visit after his return from the capital, and Ibn al-‘Amīd died during that year.“ – Die beiden von al-Tawhīdī vermerkten Aufenthalte al-‘Āmirīs in Bagdad datieren einerseits ins Jahr 360, worauf Kraemer in seiner Argumentation anspielt, und andererseits ins Jahr 364/974–5. Vgl. dazu weiter unten.

³¹ Ed. Amedroz: *Tağārib*, II S. 270ff.

³² Ed. Amedroz: *Tağārib*, II S. 275.

³³ Ed. Amedroz: *Tağārib*, II 276.9f.:

وأما ما شاهدته منذ مدة صحبتي إياه وكانت سبع سنين لازمه فيها ليلا ونهارا...

³⁴ Diese Möglichkeit diskutiert etwa Ḥalifāt (*Ras’ūl*, S. 77) und scheint sich ihr schließlich anzuschließen (ebenda, S. 79).

³⁵ Ed. Amīn/al-Zayn: *K. al-Imtā’* I, 36.1–7:

... ولقد قَطَنَ العامريُّ الرَّيَّ خمس سنين جُمعة ودرس وأملى وصَنَّفَ ورَوَى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سدّ . . . وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء ، وإنفاق زمانه وكدّ بدنه وقلبه في خدمة السلطان . . .

³⁶ Darauf deutet die Erwähnung von Miskawayhs Dienst für den Herrscher in der *Imtā’*-Passage hin (vgl. vorige Anm.). Vgl. dazu auch Arkoun: *La conquête*, S. 153; Kraemer: *Humanism*, S. 228.

‘Āmirī und Miskawayh möglicherweise ebenfalls gemeinsam in Rayy waren.³⁷ Somit kann die erste Begegnung zwischen Ibn al-‘Amīd und al-‘Āmirī nicht später als 355/966 datiert werden, denn danach müssen bis zum Tode des Wesirs noch fünf Jahre Zeit bleiben, in denen der Philosoph in Rayy gewesen sein kann. Andererseits kann diese Begegnung nicht vor der Zeit Miskawayhs beim Wesir stattgefunden haben, also nicht vor 353/964. Al-‘Āmirī muß demnach zwischen 353/964³⁸ und 355/966 erstmals an den Hof Ibn al-‘Amīds gekommen sein.

Eine weitere Überlegung, die sich an die oben zitierte Textpassage aus den *Tağārib* knüpft, ist die mögliche Annahme eines Studiums al-‘Āmirīs in Bagdad. Sie wird von Rowson diskutiert und als unwahrscheinlich verworfen.³⁹

Auch Miskawayhs Behauptung, al-‘Āmirī habe das Studium bei Ibn al-‘Amīd aufgenommen bzw. auch wieder aufgenommen, scheint wenig glaubhaft, denn es nicht anzunehmen, daß sich der Wesir die Zeit nahm, beliebige an seinen Hof kommende Personen in philosophischen oder sonstigen Fächern zu unterrichten. Es müßte zumindest von einem wechselseitigen Austausch – wie in al-Tawḥīdīs Bericht anklingt – ausgegangen werden. Am wahrscheinlichsten kam es aber wohl lediglich zu gelehrten Diskussionen zwischen den beiden Männern in den vom Wesir veranstalteten *Mağālis*. Gegen ein solches Studium al-‘Āmirīs beim Wesir spricht auch die Tatsache, daß im *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma* zwar Miskawayhs Bericht über die Begegnung zwischen den beiden Männern aufgenommen wird, die Erwähnung eines Studiums jedoch fehlt.⁴⁰ Eine denkbare Erklärung für Miskawayhs Behauptung

³⁷ Da offenbar beide Männer auch – zumindest zeitweise – am Hofe des Sohns von Ibn al-‘Amīd präsent waren, sie diesen sogar 364/974–5 nach Bagdad begleiteten (vgl. Miskawayh (ed. Amedroz): *Tağārib*, II S. 338ff.), waren sie möglicherweise auch zwischen 361/971–2 und 363/973–4 zugleich in Rayy.

³⁸ Für einen frühen Zeitpunkt von al-‘Āmirīs Aufenthalt in Rayy, also von etwa 353–358, könnte sprechen, daß al-Tawḥīdī nach eigenen Angaben 358 in Rayy war (ed. al-Ṭanḡī: *Aḥlāq*, S. 127), aber offenbar al-‘Āmirī nicht begegnet ist, denn davon hätte er sicher – etwa im Zuge seiner Angaben über al-‘Āmirīs Bagdadaufenthalte – berichtet.

³⁹ Rowson: *al-Tawḥīdī*, S. 81–82: „Miskawayh, in his description of al-‘Āmirī’s arrival at the court of Ibn al-‘Amīd (sometime in the 350/960s), implies that al-‘Āmirī’s study of Aristotle was the result of time spent in Baghdad; ... there is no other evidence for such a story, however, and al-Tawḥīdī’s description of al-‘Āmirī’s later visits to Baghdad, and the distinctly unfriendly reception he was accorded by the city’s *falāsifa*, makes an earlier period of study with these same men sound unlikely.“

⁴⁰ Ed. Dunlop: *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma*, S. 137 (Abschnitt 271 über al-Ustād al-Raʿīs Abū l-Faḍl b. al-‘Amīd al-Qummi):

... فلما اطلع على علوم الاستاذ الرئيس، رضي الله عنه، تحير...

Danach folgt ein weiteres, langes Zitat aus Miskawayh über Ibn al-‘Amīd, das aber nichts mehr mit al-‘Āmirī zu tun hat. – Vgl. Gurāb: *Ilām*, S. 7, Anm. 2.

eines solchen Studiums wäre, daß er sich damit gegenüber der oben erwähnten, von al-Tawḥīdī im *K. al-Imtā'* geäußerten Kritik – er habe in Rayy nichts von al-ʿĀmirī gelernt – rechtfertigen wollte, und zwar mit der Argumentation, al-ʿĀmirī selbst hätte zu jener Zeit noch studiert: Was also hätte Miskawayh von ihm lernen können?

In jedem Fall dürfte Miskawayh den Bericht über das erste Treffen zwischen dem Wesir und dem Philosophen aus großer zeitlicher Distanz zum tatsächlichen Ereignis verfaßt haben, nämlich nach 381/992, da er sich auf al-ʿĀmirī als einen schon Verstorbenen bezieht.⁴¹ Damit liegt das berichtete Ereignis mindestens 25 Jahre zurück, wodurch einige Ungenauigkeiten erklärt werden können.

Zusammenfassend läßt sich, gestützt auf die Berichte bei al-Tawḥīdī und Miskawayh, sagen, daß al-ʿĀmirī zwischen 353/964 und 360/970–1 für einen Zeitraum von fünf Jahren am Hof des Wesirs Ibn al-ʿĀmīd in Rayy gewesen und dort seinen philosophischen Studien nachgegangen sein dürfte.⁴²

al-ʿĀmirī in Bagdad

Die Hauptquelle für al-ʿĀmirīs Bagdadaufenthalte sind die Schriften al-Tawḥīdīs. Dadurch wird die Bagdader Zeit die bestdokumentierteste Zeit in al-ʿĀmirīs Leben.

Al-Tawḥīdī spricht zunächst in den *Baṣāʾir* (ed. Kaylānī: III, S. 545) davon, daß er al-ʿĀmirī zweimal in Bagdad gesehen habe, einmal im Jahre 360/970–1 und ein zweites Mal vier Jahre danach, nämlich 364/974–5.⁴³ Über die näheren Umstände von al-ʿĀmirīs Reise nach Bagdad

⁴¹ Wenn man davon ausgeht, daß der Zusatz *رحمه الله* nach al-ʿĀmirīs Namen von Miskawayh und nicht von einem späteren Kopisten gesetzt wurde. Vgl. dazu Ḥalifāt: *Rasāʾil*, S. 76; Arkoun: *La conquête*, S. 154, Anm. 1. Im *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma* (137.16) fehlt dieser Zusatz.

⁴² Vgl. Rowsons Zusammenfassung (*Amad*, S. 5) der beiden genannten Berichte aus *Aḥlāq* (S. 344f.) und *Taḡārib* (II, S. 277): „Both of these accounts have reasons for belittling al-ʿĀmirī’s abilities, but they do give us an idea of the cordiality of his relations with Ibn al-ʿĀmīd. This would have given him access to the wazir’s library (where he must have dealt with Miskawayh professionally in any case), as well as an introduction to other scholars at the court.“

⁴³ In der modernen Forschung wird zumeist von zumindest diesen zwei Bagdadaufenthalten al-ʿĀmirīs ausgegangen. Häufig wird ein weiterer Aufenthalt vor seinem Erscheinen an Ibn al-ʿĀmīds Hof in Rayy angenommen (vgl. dazu weiter oben, bes. Anm. 27 u. 30). Lediglich Rosenthal (*State and Religion*, S. 42) möchte nur einen

im Jahre 360/970–1 berichtet al-Tawḥīdī nichts, jedoch wird klar, was ihn und den Philosophen zusammengeführt hat: eine Sitzung des Zirkels um Abū Ḥāmid al-Marwarrūdī. Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 79f.) sucht Gründe sowohl für al-Tawḥīdīs als auch für al-‘Āmirīs Anwesenheit bei al-Marwarrūdī aufzuzeigen: Al-Tawḥīdī sei ein enger Schüler al-Marwarrūdīs gewesen, al-‘Āmirī hingegen höchstwahrscheinlich ein, wenn auch möglicherweise nur weitläufiger Verwandter.⁴⁴ M. E. ist eine solche verwandtschaftliche Beziehung eher ungewiß, aber allein schon die gemeinsame Herkunft aus Chorasān könnte Grund genug für die Anwesenheit al-‘Āmirīs im Zirkel von al-Marwarrūdī gewesen sein. Hinzu kommt, daß Abū Ḥāmid den Lehrer al-‘Āmirīs, Abū Zayd al-Balḥī, sehr geschätzt haben soll, was eine Einladung an dessen Schüler naheliegend erscheinen läßt.⁴⁵

Aufenthalt gelten lassen, den er 360/970–1 und unmittelbar vor al-‘Āmirīs Ankunft in Ray ansetzt: “He [al-‘Āmirī] grew up to become an accomplished scholar of ancient philosophy in the country of his birth which he left only as a mature man to go to Baghdad. (...) However, the great city was not longer able to give unlimited support to all deserving scholars and artists who flocked into it, and al-‘Āmirī soon found life uncongenial among its closed cliques of sophisticated intellectuals. He did not hesitate to retrace his steps, and on the way back, stayed for some time at the court of the learned statesman Ibn al-‘Amīd. This was around the middle fifties of the century (about 965). A later date (364/974–5) is also indicated for his visit to Baghdad, but this date may be due to an error on the part of the author who mentions it, rather than a reference to a second visit.” – Ein Irrtum seitens al-Tawḥīdīs ist m. E. aber unwahrscheinlich; selbst wenn die Jahresangaben nicht exakt sein sollten, dürfte al-Tawḥīdī sich doch genau daran erinnern, daß er al-‘Āmirī in größerem zeitlichen Abstand zweimal in Bagdad gesehen hat, und daß sich der Philosoph zwischenzeitlich nicht in der Stadt aufgehalten hat.

In den *Baṣā’ir* (ed. Kaylānī, I S. 515; II S. 767f.) vermerkt al-Tawḥīdī zwei weitere Aussprüche al-‘Āmirīs, die wohl auch in dessen Bagdader Zeit einzuordnen sind, da nicht bekannt ist, daß al-Tawḥīdī und al-‘Āmirī früher oder später in einer anderen Stadt persönlichen Kontakt hatten. Denkbar wäre jedoch auch, daß al-Tawḥīdī diese Aussprüche aus einem Werk des Philosophen entnimmt, ohne das deutlich zu machen.

⁴⁴ Vgl. Ḥalīfāt: *Rasā’il*, S. 80: Für eine Verwandtschaft spreche sowohl die gemeinsame *Nisba* al-‘Āmirī, die Tağ al-Dīn al-Subkī in seinen *Ṭabaqāt al-ṣāfi’iya al-kubrā* auch Abū Ḥāmid zuschreibt, als auch die *Nisba* al-Marwarrūdī, mittels derer Ibn Ḥallikān in *Wafayāt al-a’yān* eine Verbindung Abū Ḥāmid’s mit Marwarrūd, einer Stadt in Chorasān, herstellt.

⁴⁵ Vgl. Rowson: *al-Tawḥīdī*, S. 67, wo er eine Passage aus al-Tawḥīdī (ed. Kaylānī): *Baṣā’ir*, II S. 378f. zitiert: “I [Abū Ḥāmid] have never seen a book on the Qur’an of greater scope and nobler import than one by Abū Zayd al-Balḥī. He was an excellent man, who followed the opinions of the philosophers; but he had elegant and subtle words on the Qur’an, bringing out fine and hidden points, and he called (this book) *Naẓm al-Qur’an*. He did not, however, accomplish everything demanded of him (in this enterprise).” – In Yāqūts *Iršād* (ed. Margoliouth), I S. 148 wird diese Passage größtenteils übernommen und mit einer Zuschreibung an Abū Ḥāmid al-Qāḍī versehen, die im erhaltenen Tawḥīdī-Text fehlt.

Über die Sitzung bei Abū Ḥamid teilt al-Tawḥīdī lediglich mit, daß al-‘Āmirī über eine religionsgesetzliche Frage gesprochen habe, nämlich über die Frage, in welchen Situationen das Trinken von Wein erlaubt ist. Welche Position er dabei vertreten hat, bleibt ungewiß.⁴⁶ Hingegen ist anzunehmen, daß seine Ausführungen mit Wohlwollen aufgenommen wurden, denn al-Tawḥīdī berichtet, er selbst habe al-‘Āmirī’s Erörterung einer rechtlichen Frage mittels philosophischer Ausdrücke als geistreich empfunden.⁴⁷

Es ist nicht bekannt, wie lange sich al-‘Āmirī im Jahre 360 in Bagdad aufgehalten hat. Der nächste sichere Anhaltspunkt in seiner Biographie ist die oben angeführte Bemerkung al-Tawḥīdī’s in den *Baṣā’ir* (ed. Kaylānī: III, S. 545), er habe den Philosophen im Jahre 364 in Bagdad gesehen. Al-Tawḥīdī weiß auch zu berichten, daß al-‘Āmirī sich damals im Gefolge des Abū l-Faṭḥ b. al-‘Amīd Dū l-Kifāyatayn befunden habe. Somit liegt die Vermutung nahe, al-‘Āmirī sei nach seinem ersten Bagdadaufenthalt nach Rayy zurückgekehrt,⁴⁸ habe sich am Hofe des Sohnes und Nachfolgers von Ibn al-‘Amīd aufgehalten und sei mit diesem 364 nach Bagdad gelangt.⁴⁹

In die Zeit dieses zweiten Bagdadaufenthalts von al-‘Āmirī dürften mehrere von al-Tawḥīdī’s Nachrichten über den Philosophen bzw. dessen Teilnahme an diversen *Mağālis* einzuordnen sein. Am bekanntesten ist gewiß die sogenannte Debatte mit Abū Sa’īd al-Sīrāfi, von der im

⁴⁶ Die Wiedergabe von Kraemer (*Humanism*, S. 233: „al-‘Āmirī (. . .) discussed a legal question, declaring wine permissible (*taḥlīl al-khamr*)“⁴⁶) ist daher irreführend; besser Rowson (*Amad*, S. 5): “al-‘Āmirī discoursing on the permissibility of wine-drinking in a gathering of *fuqahā*”.

⁴⁷ Die so von al-Tawḥīdī hervorgehobene Ausdrucksweise al-‘Āmirī’s möchte Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 184) auch in dessen Werk *I’lām* wiederfinden und schlägt als mögliche Quelle das Buch *Mahāsib al-šarī’a* von Abū Bakr al-Qaffāl vor. Er betont aber zugleich, daß diese Annahme nur durch einen ausführlichen Textvergleich zu entscheiden wäre. – Zu einem möglichen Zusammentreffen von al-‘Āmirī mit Abū Bakr al-Qaffāl vgl. Ḥalīfāt: ebenda, S. 74 (al-‘Āmirī habe eine Zeit lang im Gebiet um al-Šāš gelebt, geheiratet und auch bei al-Qaffāl studiert) und S. 183–4 (al-Qaffāl und der junge al-‘Āmirī seien gleichzeitig in Buchara gewesen, und so sei es kaum vorstellbar, daß letzterer nichts von ersterem gelernt habe). Für diese Details der Biographie stützt sich Ḥalīfāt, wie oben erwähnt, auf Angaben über einen Abū Darr, den er für den Vater al-‘Āmirī’s hält, und über Isma’il b. Mihrān, den er für den Schwiegervater al-‘Āmirī’s hält. Inwieweit diese Details daher plausibel sind, muß fraglich bleiben. Vgl. auch oben, Anm. 21.

⁴⁸ So z.B. Rowson: *Amad*, S. 5 und Ḥalīfāt: *Rasā’il*, S. 63 und 90.

⁴⁹ Bemerkenswert ist, daß es sich nach der Beschreibung von Miskawayh (ed. Amedroz: *Tağārib*, II S. 333ff.) bei der Reise Abū l-Faṭḥ’s nach Bagdad ursprünglich um eine kriegerische Unternehmung gehandelt hat, die schon im Jahre 363 zur Unterstützung Baḥtiyār’s begonnen hatte. Abū l-Faṭḥ vereinigte die Truppen aus Rayy mit den Truppen von ‘Aḍud al-Dawla in Ahwāz, und gemeinsam zog das Kontingent bei Bagdad gegen die Türken unter Alptekin zu Felde.

Aḥlāq (ed. al-Ṭanḡī, S. 410-14) berichtet wird.⁵⁰ Sie ist in der modernen Forschung ausführlich besprochen und höchst unterschiedlich interpretiert worden. Al-Tawḥīdī schildert zunächst das Verhalten Abū l-Faḥḥ in Bagdad: Er veranstaltete an jedem Tag der Woche einen Zirkel für eine bestimmte Gruppe von Gelehrten, u.a. für die Rechtsgelehrten, die Literaten, die Mutakallimun und die Philosophen; er verteilte Geldgeschenke, suchte Abū Sa‘īd al-Sīrāfi, ‘Alī b. ‘Isā al-Rummānī und andere auf und bot ihnen eine Zukunft in Rayy an. Dann schildert al-Tawḥīdī die Sitzungen der erwähnten Zirkel mit folgenden Worten (ed. al-Ṭanḡī, 410.9–14):

وجرت في هذه المجالس غرائب العلم وبدائع الحكمة ؛ وخاصة ما جرى
للمتقلسفين مع أبي الحسن العامري . ولو لا طول الرسالة لرسمت ذلك
كله في هذا المكان . فمن طريف ما جرى ، وفي سماعه فائدة واعتبار : ما
أحكى لك هاهنا .

Es geschah in diesen Sitzungen Wundersames (pl.) an Wissen und Unerhörtes (pl.) an Weisheit; und besonders das, was den Philosophen mit Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī geschah. Wäre nicht die Länge der Abhandlung, so stellte ich dies alles an diesem Orte dar. Was an Ungewöhnlichem passiert ist, und was zu Hören vorteilhaft und der Erwägung wert ist, das erzähle ich hier für Dich.

Mit diesen Worten hebt al-Tawḥīdī m. E. die Rolle von al-‘Āmirī während der von Abū l-Faḥḥ für die Philosophen veranstalteten Sitzungen in positiver Weise hervor.⁵¹ Anschließend schildert er eine bestimmte Sitzung im Ġumādā II des Jahres 364/975, in der al-‘Āmirī an Abū Sa‘īd die Frage nach der Natur des *Bā’* in der *Basmala* stellt. Diese Schilderung übernimmt Yāqūt fast wörtlich in den Eintrag über al-Sīrāfi im *Iršād* (ed. Margoliouth, III S. 124f.),⁵² wo er zunächst das Streitgespräch al-

⁵⁰ Die Bezeichnung „Debatte“ dürfte vor allem durch den Vergleich mit der Debatte von Abū Sa‘īd und Abū Bīṣr Mattā entstanden sein. In der Edition von Yāqūts *Iršād* (ed. Margoliouth, III S. 125) heißt es dementsprechend *munāzāra*, hingegen in der Edition von al-Tawḥīdīs *Aḥlāq* (ed. al-Ṭanḡī, S. 414) an entsprechender Stelle *mulḥa*. Ġurāb (*l‘lām*, S. 9f.) bezweifelt, daß die von al-Tawḥīdī geschilderte Begebenheit überhaupt Debatte genannt werden kann, da al-‘Āmirī nur eine einzige Frage stellt und statt mit einer Antwort nur mit Spott und Häme bedacht wird.

⁵¹ Im *Aḥlāq* (ed. al-Ṭanḡī, S. 446) berichtet al-Tawḥīdī, er habe miterlebt, wie Abū l-Faḥḥ an al-‘Āmirī die Frage gestellt habe, warum die Seele zwischen zwei Gleichartigen zu unterscheiden sucht. Nach Ḥalifāt (*Rasā’il*, S. 81) muß es sich dabei um einen Bericht aus einer der ersten *Mağālis* handeln, die Abū l-Faḥḥ in Bagdad veranstaltet hat.

⁵² Es kommt zu kleineren Abweichungen, z.B. datiert Yāqūt besagte Sitzung in den Ġumādā I und vgl. Anm. 50 oben.

Sirāfīs mit Mattā erwähnt.⁵³ Dann fügt er hinzu, Gleiches habe sich mit Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, *al-faylasūf al-naysābūrī* ereignet.

Auf die Frage al-ʿĀmirīs folgt nicht, wie zu erwarten wäre, eine angeregte Diskussion, sondern es macht sich zunächst ein – für den heutigen Leser unverständliches – Erstaunen über sein Ansuchen bei den Anwesenden und offenbar auch bei Abū Saʿīd breit.

Rowson spricht davon, daß Abū Saʿīd ob der Trivialität der an ihn gerichteten Frage beleidigt gewesen sei.⁵⁴ Eine solche Interpretation scheint nicht recht zu den oben zitierten, einführenden und al-ʿĀmirīs Rolle innerhalb der Sitzungen positiv herausstreichenden Worten al-Tawḥīdīs zu passen, ebensowenig wie zu dem abschließenden – gleich noch zu diskutierenden – Kommentar von Abū Saʿīd über das Ereignis und zur Wertschätzung, die al-Tawḥīdī in seinen Werken allgemein zumeist für al-ʿĀmirī zum Ausdruck bringt.⁵⁵

Ḥalifāt (*Rasāʿil*, S. 86) meint, al-ʿĀmirī habe Erstaunen erregt, weil er al-Sirāfī in dem Gebiet herausfordern wollte, das jener als das ihm eigenste betrachtet, d.i. die Bedeutung der Buchstaben, also die Grammatik, und ihn darin zu übertreffen suchte. Das „Geheimnis (*sirr*)“ von al-ʿĀmirīs Frage liege – so Ḥalifāt (ebenda, S. 74) – darin, daß jener die zu erwartende Antwort al-Sirāfīs schon im Vorhinein gekannt habe: Im Jahr 340/951-2 habe nämlich der Sāmāniden-Emir Nūḥ b. Naṣr über 400 Fragen über die Buchstaben schriftlich an Abū Saʿīd gestellt, wie al-Tawḥīdī im *K. al-Imtāʿ* (ed. Amīn/al-Zayn: I S. 129–30) berichtet. Da al-ʿĀmirī zu jener Zeit in Buchara und bei den *Mağālis* des Nūḥ b. Naṣr anwesend gewesen sei, habe er sowohl von den Fragen als auch die von al-Sirāfī übermittelten Antworten gehört. Sei es, daß er vor dem Herrscher eine gegenteilige Meinung vertreten habe, oder daß er mit Abū Saʿīds Antworten nicht oder nur teilweise zufrieden gewesen war, jedenfalls sei al-ʿĀmirī bei seiner persönlichen Begegnung mit al-Sirāfī

⁵³ Vgl. zum Streitgespräch zwischen al-Sirāfī und Mattā: Endreß: *Grammatik*, S. 194ff.

⁵⁴ Rowson (*Amad*, S. 6): “apparently insulted by the triviality of the question, Abū Saʿīd replied with a witty, and withering, verse on the superiority of silence to foolish talk. Abū l-Faṭḥ immediately capped this with other verses to the same effect. Abū Saʿīd later told al-Tawḥīdī that this encounter was even more acrimonious than his earlier celebrated debate with Abū Biṣr Mattā b. Yūnus.”

⁵⁵ Im *Muqābasāt* nennt al-Tawḥīdī al-ʿĀmirī einen Herausragenden seines Zeitalters (ed. Ḥusayn, S. 116 – vgl. unten, Anm. 65); außerdem zitiert er Auszüge aus al-ʿĀmirīs *al-Nask al-ʿaqlī* und würdigt den Verfasser des genannten Werkes anschließend als jemanden, der durch lange Übung, viel Nachsinnen und einen guten Lebenswandel dazu gelangt sei, Derartiges zu sagen (S. 353).

in „größter Anspannung (*‘alā aḥarra mina l-ḡamri*)“ gewesen. Möglich sei auch eine Beziehung zwischen al-‘Āmirīs Frage nach dem *Bā’* und zwischen der Debatte al-Sirāfīs mit Mattā, etwa daß al-‘Āmirī gedacht hätte, al-Sirāfī habe die Erklärungen Mattās nicht verstehen wollen, oder er habe die Antwort auf die von ihm gestellte Frage selbst nicht gewußt.⁵⁶

Diese Überlegungen Ḥalifāts mögen zwar einen denkbaren Hintergrund für al-‘Āmirīs Frage bilden, fraglich bleibt jedoch, ob al-‘Āmirī tatsächlich um 340/951–2 in Buchara und bei den Sitzungen des Zirkels um Nūḥ b. Naṣr anwesend war. Daß Ḥalifāt (*Rasā’il*, S. 73f.) in al-‘Āmirīs späterer Frage nach dem *Bā’* einen Beweis für dessen frühere Anwesenheit in Buchara sieht, führt zu einem Zirkelschluß.

Was auch immer die Ursache für al-‘Āmirīs Frage nach der Natur des *Bā’* und für das Erstaunen der Zuhörer gewesen sein mag, al-Sirāfī antwortet ihm nach einer – wenn man es so interpretieren will – Schrecksekunde mit Worten, die die Zuhörer bezaubern.⁵⁷ Dabei handelt es sich zum größten Teil um Verse, die die Vorzüglichkeit des Schweigens thematisieren. Abū l-Faṭḥ schließt sich mit der Rezitation einiger Verse vergleichbaren Inhaltes an, mit denen er sich zuletzt direkt an al-‘Āmirī wendet. Dann nähert er sich Ibn Fāris, offenbar um damit einen Wechsel des Gesprächsthemas herbeizuführen. Damit endet al-Tawḥīdīs Bericht der Sitzung, der jedoch schwerlich vollständig sein kann. Es ist denkbar, daß sich al-Sirāfī tatsächlich der von al-‘Āmirī angestrebten Debatte entzogen hat, indem er passend scheinende Verse rezitiert hat. Er muß im Jahre 364/975 schon in hohem Alter gewesen sein und mag sich einem Streitgespräch nicht mehr gewachsen gefühlt haben; oder es gab, wie Ḥalifāt vermutet, irgendeinen Zusammenhang mit den Fragen des Nūḥ b. Naṣr oder der Debatte mit Mattā, um den

⁵⁶ Al-Sirāfī stellt in der Debatte mit Mattā diesem die Frage nach dem *Wāw* und fügt hinzu, damit habe er nur nach der Bedeutung einer einzigen Partikel gefragt. Außerdem behauptet er, er habe die Logiker sagen hören, die Grammatiker kennen weder die Funktion des *fī* noch des *bi*-. Diese Anschuldigung weist er weit von sich und den anderen Grammatikern. (vgl. ed. Amīn/al-Zayn: *K. al-Imtā’* I, S. 117 / Endreß: *Grammatik*, S. 252f.) Möglicherweise will ihn al-‘Āmirī daher im Jahre 364 nun tatsächlich auf die Probe stellen.

Zu den Erklärungen, die Ḥalifāt für al-‘Āmirīs Debatte mit al-Sirāfī vorschlägt: *Rasā’il*, S. 74 u. 87.

⁵⁷ al-Tawḥīdī (ed. al-Ṭanḡī): *Aḥlāq*, 411.5–6 und Yāqūt (ed. Margoliouth: *Iršād*, III 124.16–17):

...ونزل بأبي سعيد ما كاد يُشده (يُشده) al-Tawḥīdī يشك (Yāqūt) به ، فانطقه الله بالسحر
الجلال.

sowohl al-‘Āmirī als auch al-Sirāfi wußten, so daß beiden klar war, wer im Laufe einer Diskussion den Kürzeren ziehen würde. Andererseits ist es auch möglich, daß es zu einer Debatte über die Natur des *Bā‘* kam, diese aber einen für al-Sirāfi ungünstigen Verlauf nahm, so daß al-Tawḥīdī sich kurzerhand entschloß, den Bericht aus Rücksicht und Respekt für seinen Lehrer abzuändern.

Glaubhaft wirkt die Darstellung, Abū l-Faṭḥ habe al-Sirāfi durch die Rezitation weiterer Verse unterstützt, wenn man bedenkt, daß al-Tawḥīdī einleitend erwähnt, der Wesir habe gehofft, den Gelehrten an seinen Hof nach Rayy holen zu können.⁵⁸

Anschließend an die Schilderung des *Mağlis* berichtet al-Tawḥīdī, er habe al-Sirāfi beim Verlassen des Veranstaltungsortes nach dessen Einschätzung des Vorfalles befragt.⁵⁹ Die von al-Sirāfi persönlich geäußerte Einschätzung, die Anekdote bzw. Diskussion mit al-‘Āmirī sei verwirrender und heftiger gewesen als jene mit Abū Bišr Mattā, läßt ebenfalls keine eindeutige Interpretation des Vorfalles zu. Minovi und Rowson etwa deuten den Vorfall als Niederlage für al-‘Āmirī, Arkoun sieht darin ein weiteres Beispiel für dessen moralische Inkonsequenz, und für Ḥalifāt hat sich dadurch das Ansehen al-‘Āmirīs vergrößert.⁶⁰

Was auch immer die korrekte Deutung des Vorfalles zwischen al-‘Āmirī und al-Sirāfi sein mag, al-‘Āmirīs Aufenthalt in Bagdad und besonders seine Begegnungen mit den Bagdader Philosophen scheinen nicht besonders erfreulich verlaufen zu sein. Dieser Umstand, der aus zwei unterschiedlichen Quellen – al-Tawḥīdī und dem *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma* – bekannt ist, kann mit beiden möglichen, einander völlig entgegengesetzten Interpretationen der Debatte in Einklang gebracht werden: Wenn al-‘Āmirī gegenüber al-Sirāfi tatsächlich eine schlechte Figur gemacht haben sollte, so hätten ihn die Bagdader Philosophen danach mit Geringschätzung gestraft; sollte er hingegen die Debatte

⁵⁸ Vgl. dazu auch Kraemer: *Humanism*, S. 236: “The vizier eventually despaired of a fruitful discussion. This, then, was an encounter rather than a real debate” – möglicherweise bringt der Wesir in seiner Rezitation von Versen vor allem seine Enttäuschung über die entgangene Debatte zum Ausdruck und nicht unbedingt Kritik an al-‘Āmirī.

⁵⁹ Ed. al-Ṭanḡī: *Aḥlāq*, S. 413f., vgl. auch Yāqūt (ed. Margoliouth): *Iršād* III, S. 125.

⁶⁰ Minovi: *as-Sa‘ādah*, S. IVf.: “In the year 364, when in Bagdād, he had a debate with Abū Sa‘īd Sirāfi which left, according to Abū Ḥayyān Tawḥīdī (...), a poor impression of ‘Āmirī with the assembly”; Rowson: *Amad*, S. 6: “It seems unlikely that al-‘Āmirī retained the favor of Abū l-Faṭḥ after his Baghdad experiences. We do not know if he accompanied the wazir back to Rayy in 365/980.”; Arkoun: *La conquête*, S. 156 – vgl. dazu oben, Anm. 25; Ḥalifāt: *Rasā’il*, S. 90, wo er explizit die Interpretation Rowsons ablehnt.

für sich entschieden haben, so mag Mißgunst und Konkurrenzangst die Denker der Hauptstadt zu unfreundlichem Verhalten gegenüber al-‘Āmirī veranlaßt haben. Die Aussagen al-Tawḥīdīs scheinen eher für letztere Annahme zu sprechen – zunächst die schon zuvor zitierte Erwähnung dessen, was die Philosophen mit al-‘Āmirī erlebten, und wovon al-Tawḥīdī nur exemplarisch die Debatte mit al-Sīrāfī auswählt, um den Umfang seines *Aḥlāq* nicht allzu sehr auszudehnen. Die Formulierung deutet darauf hin, daß dieses Erlebte für die Philosophen nicht besonders positiv gewesen sein dürfte.⁶¹ Deutlichere Worte findet al-Tawḥīdī im *Muqābasāt* (ed. Ḥusayn, S. 353), wo er explizit sagt, al-‘Āmirī, der im Jahre 364/974–5 im Gefolge des Dū l-Kifāyatayn nach Bagdad kam, habe von al-Tawḥīdīs Bagdader Freunden Drangsal und Unannehmlichkeiten erfahren. Er fügt sogar hinzu, die Bagdader seien dafür bekannt, hervorragenden Leuten aus dem Ausland mit Schärfe und Konkurrenzdenken entgegenzutreten. In ähnlicher Weise soll sich laut *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma* (ed. Dunlop, S. 129) auch al-‘Āmirī selbst geäußert haben, als ihm, aus Bagdad zurückgekehrt, die Frage gestellt wurde, wie er die Leute in der Hauptstadt empfunden habe. Unter anderem gibt er zur Antwort, sie verachten die Leute aus Chorasān und allen anderen Ländern. Erklärend wird im *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma* ausgeführt, Abū l-Ḥasan sei vom Benehmen der Iraker gekränkt worden, sie hätten ihn geschnitten, nicht beachtet, ihm gegenüber die gerechte Behandlung, geschweige denn irgendeine Hilfestellung, verweigert.

Trotz dieser Unbill von Seiten der Bagdader Kollegen scheint sich al-‘Āmirī eine geraume Weile in Bagdad aufgehalten zu haben. Ḥalīfāt bringt daher mehrere Berichte al-Tawḥīdīs über den Philosophen mit diesem Aufenthalt in Verbindung. So ist die 90. *Muqābasa*, an deren Ende die oben erwähnte Schelte der Bagdader Gelehrten plaziert ist, vollständig kommentierten Auszügen aus al-‘Āmirīs *al-Nask al-‘aqlī* gewidmet. Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 88) vermutet, daß al-‘Āmirī dieses Werk in Bagdad vor einer Runde, der auch al-Tawḥīdī angehört habe, erklärt und kommentiert habe und zwar in mehreren Sitzungen, da sich die Auslegung eines ganzen Buches nicht in ein oder zwei Zusammenkünften abhandeln ließe.

Die Berichte von mindestens zwei weiteren *Mağālis*, die während al-‘Āmirīs Bagdadaufenthalt 364 einzuordnen seien, findet Ḥalīfāt

⁶¹ Es heißt *mā ḡarā li-l-mutaḡfalsifina ma’a Abī l-Ḥasan al-‘Āmirī* (ed. al-Taṅṅī: *Aḥlāq*, 410.10–11) und – wie Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 86) bemerkt – nicht etwa umgekehrt: *‘ammā ḡarā li-l-‘Āmirī ma’a l-mutaḡfalsifina*.

(ebenda, S. 88) in den *Muqābasāt*:⁶² zum einen die *Muqābasa* 41 (ed. Ḥusayn, S. 171–4), in der al-‘Āmirī über den Intellekt und die Sinneswahrnehmung spricht, ohne daß der Leser Näheres über die Umstände erfährt, in denen der Ausspruch getätigt wurde;⁶³ und zum anderen die 20. *Muqābasa* (ed. Ḥusayn, S. 116–9), zu deren Beginn ein gewisser Māqiyya oder Mānī al-Mağūsī die Frage stellt, ob der Mensch etwas über den Zustand der Seele nach dem Tod wissen könne. Die ihm darauf von al-‘Āmirī gegebene Antwort macht als reiner Monolog den gesamten Rest der *Muqābasa* aus.⁶⁴ Bemerkenswert an dieser Episode ist vor allem al-‘Āmirīs Gesprächspartner. Al-Tawḥīdī beschreibt ihn als „reich ausgestattet an Weisheit“, während er al-‘Āmirī als einen „Herausragenden seines Zeitalters“ bezeichnet.⁶⁵ Die *Nisba* ‚al-Mağūsī‘ deutet auf einen Zoroastrier hin.⁶⁶ Das mag insofern nicht ungewöhnlich sein, denn laut Kraemer (*Humanism*, S. 85) gab es in der frühen Būyidenzeit eine nach den Zoroastriern benannte Straße in Bagdad: *darb al-mağūs*. Vadet wertet die Aussage al-Tawḥīdīs als einen Beweis für den persönlichen Kontakt al-‘Āmirīs mit den Zoroastriern, der von gegenseitigem Respekt und höflicher Diskussion geprägt gewesen sei.⁶⁷ Ob ein solcher Kontakt jedoch tatsächlich aktiv von al-‘Āmirī gesucht

⁶² Unerwähnt läßt Ḥalifāt al-‘Āmirīs Überlegungen zu dem Ausspruch, daß der Arzt ein Bruder des Astronomen sei, in der 43. *Muqābasa* (ed. Ḥusayn, S. 177–80) – möglicherweise deshalb, weil es in diesem Bericht keinerlei Anzeichen einer Gesprächssituation und damit keinen Hinweis auf eine Sitzung, in der diese Überlegungen getätigt worden sein könnten, gibt. Zur Einstellung zur Astrologie von al-‘Āmirī und den Bagdader Philosophen vgl. Ḥalifāt: *Rasā’il*, S. 84f.

⁶³ Einen schwachen Hinweis auf eine Gesprächssituation vermittelt der einmalige, als Frage formulierte Einwand gegen das von al-‘Āmirī Gesagte (vgl. S. 171: *qīla laḥū*...).

⁶⁴ Nach Ḥalifāt (*Rasā’il*, S. 88) deuten die genannten Einzelheiten daraufhin, daß es sich um eine philosophische Sitzung handle, in der das Thema der Seele und ihrer Natur studiert worden sei.

⁶⁵ Ed. Ḥusayn: *Muqābasāt*, 116.2–3:

قال ماقية (ش : ماني) الجوسي ، وكان ذا حظ وافر من الحكمة ، لابي الحسن محمد بن يوسف العامري ، وكان من اعلام عصره

⁶⁶ Genauere Informationen zu seiner Person habe ich nicht finden können, was u.a. auch auf die unzureichende Angabe seines Namens zurückgeführt werden mag. Ḥalifāt (*Rasā’il*, S. 83) erwähnt zwar unter den Bagdader Philosophen einen Ibn Māqiyya al-Mağūsī, sagt aber nichts Näheres über ihn.

⁶⁷ Vadet (*Le souvenir*, S. 258f.) untersucht das Verhältnis al-‘Āmirīs zu Persien und zu den dort entstandenen Religionen mit Hinblick auf dessen Äußerungen über diese Religionen im *Tlām*: „Al-‘Āmirī avait peut-être subi un moment l’attrait du Manichéisme; il apparaît en plusieurs endroits comme un connaisseur de cette religion. Ses considérations ne sont pas dépourvues d’intérêt : « Mani se prétendait, nous il-dit,

worden ist, wie Vadet offenbar annimmt, oder ob er sich im damaligen kulturellen Klima von Bagdad nicht ganz selbstverständlich ergeben hat, läßt sich m. E. nicht bestimmen.

Nach dem Verlassen Bagdads

Es ist weder bekannt, wann al-‘Āmirī Bagdad verließ, noch wohin er sich von dort aus begeben hat. Da er mit Abū l-Fatḥ aus Rayy gekommen war, ist es naheliegend anzunehmen, daß er mit diesem auch wieder dahin zurückgekehrt sei.⁶⁸ Dafür scheinen auch die im vorigen Abschnitt besprochenen Zeugnisse al-Tawḥīdīs zu sprechen, der angibt, er habe al-‘Āmirī 364/974-5 im Gefolge des Abū l-Fatḥ gesehen, was wohl so gedeutet werden darf, daß er jenen nur 364 (und nicht noch später) und nur im Gefolge des Abū l-Fatḥ (und nicht etwa auch noch, als dieser schon abgereist war) gesehen hat.⁶⁹ Nach der angenommenen Rückkehr nach Rayy wird al-‘Āmirī möglicherweise bis zum Tod des Wesirs 366/976 an dessen Hof geblieben sein. Spätestens unter dessen Nachfolger im Wesirat, al-Ṣāhib Ismā‘il b. ‘Abbād dürfte al-‘Āmirī jedoch den Hof und Rayy verlassen haben. Jedenfalls ließ sich Ibn ‘Abbād die Werke al-‘Āmirīs von Abū l-Ḥasan al-Ṭabarī, dem ehemaligen Arzt von Rukn al-Dawla, geben, wie al-Tawḥīdī im *Aḥlāq* (ed. al-Ṭanḡī, S. 116) berichtet.⁷⁰ Wäre

le prophète d’une religion qui était un mélange de Christianisme et de Zoroastrisme ». (...) De plus, al-‘Āmirī était en contact personnel avec des Mazdéens. Ces contacts n’excluaient pas l’estime réciproque et, sans doute, la discussion courtoise, si l’on en juge par les Muqābasāt“.

⁶⁸ Wann genau Abū l-Fatḥ aus Bagdad aufgebrochen ist, ist wohl nicht bekannt. Miskawayh (ed. Amedroz: *Ṭaḡārib*, II S. 354) spricht davon, daß es dessen Fehler gewesen sei, zu lange in Bagdad geblieben zu sein. Also dürfte der Wesir wohl einen großen Teil des Jahres 364 in Bagdad verbracht haben. 365 war er aber offenbar schon wieder in Rayy.

⁶⁹ Es wäre auch denkbar, daß al-‘Āmirī Bagdad vor Abū l-Fatḥ verlassen habe. Rowson (*Amad*, S. 6; vgl. weiter oben, Anm. 60) geht davon aus, daß al-‘Āmirī durch die Ereignisse in Bagdad die Gunst des Herrschers verloren habe, während Ḥalifāt (*Rasā’il*, S. 90) – mit Hinweis auf den *Muntaḥab Siwān al-ḥikma* (ed. Dunlop, S. 127: *وَقَصْدُ بَغْدَادٍ ... وَعَاد*) – behauptet, daß al-‘Āmirīs Erfolg in Bagdad mit Sicherheit ein Anlaß für Abū l-Fatḥ gewesen sei, an jenem festzuhalten, und daß der Wesir darauf bedacht gewesen wäre, jenen mit sich zurück nach Rayy zu nehmen.

⁷⁰ Zur Person des Abū l-Ḥasan al-Ṭabarī vgl. Hasnawi: *Abū ‘Amr al-Ṭabarī*, S. 43f.: Die Information, daß al-Ṭabarī der Arzt von Rukn al-Dawla war, geht ebenso auf Ibn Abī Uṣaybī‘a (ed. Müller: *K. ‘Uyūn al-anbā’* I, 321.21–2) zurück wie die Bestätigung seiner Autorschaft für ein Werk mit dem Titel *al-Mu‘ālaḡāt al-buqrātīya* (ed. F. Sezgin als Facsimile 1990), in dem er Yaḥyā b. ‘Adī als seinen Meister bezeichnet. Darüber

al-‘Āmirī an Ort und Stelle gewesen, wäre es naheliegender gewesen, daß der Wesir dessen Werke von jenem selbst gefordert hätte.⁷¹ Außerdem scheint fraglich, ob al-‘Āmirī auf Gunst und finanzielle Unterstützung von Seiten Ibn ‘Abbāds hätte hoffen dürfen, hatte jener, nach al-Tawḥīdīs Bericht zu urteilen, doch keine besonders gute Meinung von al-‘Āmirī: Er nannte ihn „den Ḥarranier (الحرّاني)“ oder „den Scheißer“ (الخرائي) – sic ed. al-Ṭanḡī: *Ahlāq*, 115.8). Von letzterer Lesung gehen al-Ṭanḡī, der Herausgeber des *Ahlāq*, und Kraemer aus,⁷² während Ḥalīfāt – ohne die Möglichkeit einer anderen Deutung des *Rasm* zu erwähnen – *al-Ḥarrānī* liest (*Rasā’il*, S. 84 u. 90). Er erklärt diese Bezeichnung damit, daß Ibn ‘Abbād die neuplatonischen Elemente in al-‘Āmirīs Lehre mit den Ṣābi’ern von Ḥarrān in Verbindung gebracht hat (*Rasā’il*, S. 212). Beide Lesungen klingen plausibel, und es kann wohl kaum eindeutig entschieden werden, was al-Tawḥīdī geschrieben, geschweige denn, was Ibn ‘Abbād tatsächlich gesagt hat.

Der nächste Fixpunkt in al-‘Āmirīs Biographie ist ein Aufenthalt im Gebiet um Nischapur im Jahre 370/980-1.⁷³ Diese Nachricht hat sich wiederum bei al-Tawḥīdī, im *K. al-Imtā’* (ed. Amin/al-Zayn, III S. 91–6) erhalten, wo al-Tawḥīdī einen Sufi-Scheich mit seiner Erzählung zu Wort kommen läßt. Der Scheich schildert, wie er gemeinsam mit einigen anderen Sufis (92.4: *wa-kunnā ḡamā’atan ḡurabā’a*) von Nischapur aufbrechend dem damals in Chorasan herrschenden Bürgerkrieg entgehen wollte. Sie beabsichtigten, bei einem anderen Sufi bzw. in dessen Klause (*duwayra*) Ruhe und Vergessen zu finden. Jedoch

hinaus ist nichts weiter über Abū l-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ṭabarī bekannt. Seine Identifizierung mit Abū ‘Amr al-Ṭabarī ist laut Hasnawi auszuschließen.

⁷¹ Vgl. Rowson: *Amad*, S. 27, bes. Anm. 75: “Al-Tawḥīdī’s remark would suggest that al-‘Āmirī was not in Rayy after the Ṣāḥib’s accession to power in 366/976.” Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 90) stellt einen Zusammenhang zwischen Ibn ‘Abbāds Begeisterung für al-Sirāfī, dessen Schüler er war, und seiner Abneigung für al-‘Āmirī her und vermutet ebenfalls, daß al-‘Āmirī nach dem Regierungsantritt von Ibn al-‘Abbād nicht in Rayy geblieben sei.

⁷² Vgl. Kraemer: *Humanism*, S. 267: “The Ṣāḥib had nothing but disdain for the distinguished Khurāsānian philosopher Abu l-Ḥasan al-‘Āmirī. Having finished studying his works, which he had obtained from Abu l-Ḥasan aṭ-Ṭabarī, physician of Rukn al-Dawla, he would quote him thus: ‘Al-Kharā’ī (“the Defecator”) said. . . .’” Die Annahme, Ibn ‘Abbād habe al-‘Āmirī tatsächlich derart despektierlich titulierte, paßt zu dem ambivalenten Bild der Persönlichkeit des Wesirs, das Kraemer zeichnet (vgl. ebenda, S. 259–272).

⁷³ Ob al-‘Āmirī zunächst um 366/976–7 für ein bis zwei Jahre nach Nischapur kam, dann nach Buchara ging und 370/980–1 wieder nach Nischapur zurückkehrte, wie Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 91ff.) vermutet, muß fraglich bleiben.

suchten sie hintereinander drei solcher Eremiten auf, nur um von diesen sofort nach den Zuständen in der Welt und dem Schicksal der einzelnen Herrschenden gefragt zu werden, so daß sie die Ruhe und das Vergessen, die sie suchten, nicht finden konnten. Enttäuscht entschied sich die Gruppe, zu jener Klause zurückzukehren, aus der sie aufgebrochen war. Auf dem Weg trafen sie „einen Scheich der Weisen, der Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī genannt wurde und ein Buch über den Sufismus geschrieben hatte, das er mit unserem Wissen und unseren Hinweisen angefüllt hatte. Er war von denen, die viel umherwandern, durch die Länder reisen und die unter den Menschen in die Geheimnisse Gottes Einsicht nehmen.“⁷⁴ Die Sufis kamen mit ihm in einer Moschee ins Gespräch und erzählten ihm ihre Geschichte vom Anfang bis zum Ende. Al-‘Āmirī erläuterte ihnen daraufhin, daß sie die Eremiten nicht nach dem Maß der gemeinen Masse messen durften, und daß sich jene nicht aus bloßer Sensationslust nach Neuigkeiten und dem Schicksal der Herrschenden erkundigten, sondern um daran das Walten Gottes abzulesen. Auf diese Weise machten sie sich bewußt, daß jegliches Schicksal in Gottes Hand liege und nur auf Ihn vertraut werden dürfe. Al-Tawḥīdī läßt den Sufi-Scheich seine Erzählung mit Worten des Lobes für al-‘Āmirī und dessen Erläuterungen beschließen.⁷⁵

Mittels dieser Erzählung bei al-Tawḥīdī läßt sich al-‘Āmirī nicht nur um 370/980–1 im Gebiet um Nischapur lokalisieren, sondern er tritt zudem zum ersten Mal in einem anderen als dem höfischen Umfeld ins Blickfeld. Schenkt man der Darstellung des *K. al-Imtā‘* Glauben, so könnte man damit auch eine Erklärung dafür gefunden haben, wieso die Biographie al-‘Āmirīs nur punktuell gut dokumentiert ist, während weite Lebensabschnitte im Dunkeln liegen: Al-‘Āmirī mag über größere Abschnitte seines Lebens als Sufi weitgehend unerkannt durch die Lande

⁷⁴ Ed. Amīn/al-Zayn: *K. al-Imtā‘* III, 94.18–95.2:

فَلَقِينَا فِي الطَّرِيقِ شَيْخًا مِنْ الْحُكَمَاءِ يُقَالُ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ الْعَامِرِيُّ ، وَهُوَ كِتَابٌ فِي التَّصَوُّفِ قَدْ
شَحِنَهُ بِعِلْمِنَا وَإِشَارَتِنَا ، وَكَانَ مِنَ الْجَوَالِينِ الَّذِينَ نَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ وَاطَّلَعُوا عَلَى اللَّهِ فِي الْعِبَادَةِ ؛

Gurāb (*I‘lām*, S. 16, Anm. 1) meint, bei dem erwähnten Buch über den Sufismus könne es sich entweder um *al-Nask al-‘aqlī* oder um *Minhāğ al-dīn* handeln. Rowson erwägt nur ersteres (*Amad*, S. 9): “Al-Tawḥīdī’s quotation from a Ṣūfī shaykh . . . probably refers to it [d.i. *al-Nask al-‘aqlī*]”.

⁷⁵ Zur Episode vgl. u.a. Kraemer: *Humanism*, S. 238f., bes. 239: “The account introduces us to two prevalent types of ascetic Sufism – the itinerant Sufism of wandering strangers and the monastic Sufism of hermits who resided in caves and cells apart from the commerce of men. Al-‘Āmirī, an itinerant Sufi, understood the spiritual condition of his monastic confrères.”

gezogen sein, um sich danach wieder an einen Hof und in Patronage eines Herrschers begeben zu haben.

Möglicherweise war al-‘Āmirī jedoch auch in Nischapur zumindest zeitweise in höfisches Milieu eingebunden. Dafür spricht jedenfalls die Widmung seines *I‘lām* an einen gewissen Abū Naṣr, der sich nicht mit völliger Gewißheit identifizieren läßt. Der *I‘lām* wird in der Werkliste in al-‘Āmirī’s *K. al-Amad* genannt, welcher nach Angabe des Autors 375 vollendet wurde. Daher muß der *I‘lām* vor dem *K. al-Amad*, also vor 375 entstanden sein. Die zwei Persönlichkeiten, von denen wahrscheinlich eine al-‘Āmirī’s Abū Naṣr ist, hielten sich beide in Nischapur auf, weshalb der *I‘lām* wahrscheinlich dort verfaßt worden sein dürfte. Als in Frage kommende Abū Naṣrs nennen Rowson (*Amad*, S. 7) und Ḥalifāt (*Rasā’il*, S. 91ff.) Abū Naṣr al-‘Utbi, einen Verwandten des Wesirs al-‘Utbi, der um 371 als Postmeister (*ṣāhib al-barīd*) in Nischapur tätig war,⁷⁶ und Abū Naṣr Aḥmad b. ‘Alī b. Ismā‘il b. ‘Abdallāh al-Mikālī, den *Amīr* bzw. *Ra‘īs* von Nischapur,⁷⁷ der als gebildeter Mann bekannt war. Al-Ṣafadī (VII, S. 203) legt zwar das Todesdatum von letzterem mit 406 fest, erwähnt aber, ebensowenig wie anderen von Rowson und Ḥalifāt genannten Quellen,⁷⁸ die genauen Daten von dessen Regierungszeit in

⁷⁶ Diese ungenaue Datierung stützt sich auf das Geschichtswerk des Abū Naṣr al-‘Utbi *Ta‘rīḥ al-yaminī*, wo es heißt (S. 124):

فحدثني أبو نصر العتيبي خالي رحمه الله وكان على البريد بنشاپور قال دعاني أبو العباس تاش آخر نهار يوم فلما وصلت اليه وجدت الثلاثة [تاش وقابوس وفخر الدولة] يتناضلون في معاودة الحرب .

Die einzigen Jahresangaben in diesem Kapitel (S. 105 u. 113) nennen das Jahr 371. Daher ist anzunehmen, daß Abū Naṣr in diesem Jahr, und wohl auch davor und danach, sein Amt als Postmeister innehatte. Aufgrund dieser Passage dürfte Ḥalifāt (*Rasā’il*, S. 91f.) auch den Postmeister Abū Naṣr und seinen Neffen, Abū Naṣr, den Autor des *Ta‘rīḥ al-yaminī* unterscheiden. Diesen Neffen identifiziert er als Abū Naṣr Muḥammad b. ‘Abd al-Ġabbār al-‘Utbi al-Kātib, dem al-Ta‘ālibī in seinem Werk *Yatīmat al-dahr fī maḥāsīn ahl al-‘aṣr* IV, S. 397ff. einen Eintrag widmet. Laut Rowson (*Amad*, S. 7, Anm. 15) und Bosworth (in *EP* X, S. 945 s.v. al-‘Utbi) ist dieser Abū Naṣr Muḥammad b. ‘Abd al-Ġabbār al-‘Utbi al-Kātib selbst der Postmeister von Nischapur gewesen. Das steht jedoch mit der oben zitierten Passage im Widerspruch, wo es explizit heißt: „Mein Onkel Abū Naṣr – Gott erbarme sich seiner –, er war bei der Post in Nischapur – hat mir erzählt...“. Der Ich-Erzähler ist offenbar der Autor des *Ta‘rīḥ al-yaminī*. Ḥalifāt verwirft jedenfalls die Möglichkeit, daß al-‘Āmirī jenem Neffen (geb. 350/961), der in den Siebziger Jahren des 4. Jh. *hiġrī* noch ein Jüngling gewesen sei, sein *I‘lām* gewidmet haben könnte.

⁷⁷ Zu den Schwierigkeiten der genauen Definition des Aufgabenbereiches des *Ra‘īs* vgl. Bulliet: *The Particians of Nishapur*, S. 66ff. In Nischapur hatte über den größten Teil des vierten Jh. *hiġrī* die Mikālī-Familie dieses Amt inne (ebenda S. 67).

⁷⁸ Al-‘Utbi, *Ta‘rīḥ al-yaminī*, II S. 34–5; al-Ta‘ālibī, *Yatīmat al-dahr*, IV S. 354. Bei al-‘Utbi (S. 34) heißt es lediglich, daß Abū Naṣr Aḥmad b. ‘Alī b. Ismā‘il al-Mikālī einer der

Nischapur. Daher ist es schwierig, etwas über seine mögliche Beziehung zu al-‘Āmirī auszusagen.⁷⁹

Ausgehend von der Annahme, daß der *Īlām* Abū Naṣr al-‘Utbī gewidmet sei, vermutet Ḥalīfāt, daß dieser al-‘Āmirī zu seinem Verwandten, dem sāmānidischen Wesir Abū l-Ḥusayn al-‘Utbī nach Buchara geschickt haben könnte. Diese Vermutung ist durchaus bedenkenswert, jedoch stützt sie nicht zwangsläufig den von Ḥalīfāt angenommenen Aufenthalt al-‘Āmirīs in Buchara in den Jahren 367–369/977–80, sondern mag erst in Hinsicht auf den gesicherten Aufenthalt ab frühesten 370/980–1 zur Anwendung gebracht werden.

Für einen Aufenthalt al-‘Āmirīs in Buchara in den siebziger Jahren des 4. Jh. *hiğrī* spricht eindeutig das Kolophon des *K. al-Amad*, wo es heißt, das Werk sei 375/985–6 in Buchara vollendet worden. Die Widmung des *Taqrīr* an den *Šayḥ* Abū l-Ḥusayn ‘Ubaydallāh b. Aḥmad, d.i. al-‘Utbī, der Wesir des Sāmāniden Nūḥ b. Maṣṣūr, kann mit unterschiedlicher Deutung für den Lebenslauf von al-‘Āmirī fruchtbar gemacht werden: Al-‘Utbīs Wesirat in Buchara erstreckte sich von etwa 367/977 bis 371 oder 372/982.⁸⁰ Die beiden bekannten Fixpunkte in al-‘Āmirīs Biographie für diesen Zeitraum sind einerseits die Begegnung mit der Sufi-Gruppe in der Gegend von Nischapur im Jahre 370/980–1 und andererseits die Vollendung des *K. al-Amad* in Buchara im Jahre 375/985–6. Daraus ergeben sich zwei Möglichkeiten: Al-‘Āmirī könnte sich bis 370 durchgehend in Nischapur aufgehalten haben, dann nach Buchara gereist sein, und dort zunächst sein *Taqrīr* dem Wesir gewidmet und dann sein *Amad* verfaßt haben. Andererseits könnte, wie

vornehmen Untertanen des Sultans Yamīn al-Dawla in Nischapur (*min a’yāni ra’āyā l-sultān bi-naysābūr*) gewesen sei. Da Yamīn al-Dawla Maḥmūd b. Sebūktigin erst 388/998 an die Macht kam, spricht diese Angabe eher dagegen, daß al-‘Āmirī diesem Abū Naṣr sein *Īlām* gewidmet hat. Bosworth (in EI² VII, S. 25–26 s.v. Mikālī) gibt als ersten *Ra’īs* der Mikālīs in Nischapur Abū l-‘Abbas Ismā’īl (gest. 362/973) an und als Nachfolger dessen Sohn Abū Muḥammad ‘Abd Allāh (gest. 379/989–70). Bulliet (*The Particians*, S. 202) erwähnt, daß Abū Naṣr Aḥmad al-Mikālī, “a member of the most powerful of the diḡān families of Nishapur” 377/987 in die sāmānidische Hauptstadt Buchara reiste, um nach dem Tod seines Vaters Abū l-Qāsim ‘Alī al-Mikālī (376/986) die Überschreibung der väterlichen Besitzungen auf sich selbst abzuwickeln.

⁷⁹ Zu der von Gurāb (*Īlām*, S. 13 und 74, Anm. 2) vorgeschlagenen Identifikation mit dem Sāmāniden-Wesir Abū Naṣr b. Abī Zayd vgl. Rowson (*Amad*, S. 7, Anm. 15): “A. Ghurab’s proposed identification . . . seems less likely, since Ibn Abī Zayd became wazir for the first time only in 378/988 (Gardīzī, *Zayn al-akhbār*, 40), three years after the composition of the *Amad*, which mentions the *Īlām*; I have found not information on his career before this time.”

⁸⁰ Die Datierung des Wesirats folgt Ḥalīfāt: *Rasā’il*, S. 93 und ähnlich Barthold: *Turkestan*, S. 252.

Ḥalifāt annimmt, al-‘Āmirī schon vor 370 in Buchara gewesen sein und dem Wesir sein Werk gewidmet haben, dann wäre er nach Nischapur zurückgekehrt, um danach (spätestens gegen 375) neuerlich nach Buchara zu kommen.⁸¹

Die Erwähnungen al-‘Āmirīs durch al-Tawḥīdī im *K. al-Imtā‘* bringen kaum Informationen, die für das Leben des Philosophen nach dessen Bagdadaufenthalten wichtig wären, obwohl al-Tawḥīdīs Werk ebenfalls in den siebziger Jahren des 4. Jh. *hiğrī* verfaßt worden ist und zwar am Hof des būyidischen Wesirs Abū ‘Abdallāh b. Sa‘dān in Bagdad. Am hilfreichsten erweist sich die Wiedergabe einer Auseinandersetzung zwischen Abū Sulaymān al-Maḡdisī aus der Gruppe der *Iḥwān al-Ṣafā‘* und al-Ġarīrī, dem Schüler Ibn Ṭarrāras (ed. Amin/al-Zayn: *K. al-Imtā‘*, II S. 11ff.).⁸² Al-Ġarīrī wettet gegen die Verbindung von Religion und Philosophie, die nach seinem Dafürhalten nicht nur von den *Iḥwān al-Ṣafā‘* erstrebt wird, sondern auch von Abū Zayd al-Balḥī, Abū Tammām al-Naysābūrī und al-‘Āmirī (II, 15.13).⁸³ Über al-‘Āmirī weiß er zu berichten, daß jener durch Mordkomplotte bedroht von einem Ort zum nächsten fliehen mußte und Schutz sowohl bei Ibn al-‘Amīd als auch beim Heerführer (*ṣāḥib al-ğayṣ*) von Nischapur suchte. Zeitweise habe er auch versucht, mit Werken über den Islam die Gunst der Masse zu gewinnen.⁸⁴ Dennoch wurde er der Ketzerei und verschiedener Irrlehren verdächtigt, die die Ewigkeit der Welt, Materie, Form, Zeit und Ort betrafen.

Für die Rekonstruktion von al-‘Āmirīs Biographie kann aus diesen Anschuldigungen al-Ġarīrīs immerhin die sonst unbelegte Tatsache gewonnen werden, al-‘Āmirī habe Zuflucht beim Heerführer von Nischapur gesucht. Auf wen diese Anspielung jedoch gemünzt ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, vor allem da ein zeitlicher Anhaltspunkt

⁸¹ Unhaltbar ist jedoch Kraemers Behauptung (*Humanism*, S.234), daß *Taqrīr* sei 375 für al-‘Utbi vollendet worden.

⁸² Zu al-Ġarīrī vgl. Kraemer: *Humanism*, S. 170, Anm. 170: “The name is al-Jarīrī, not al-Ḥarīrī as given in the text (see corrections in *Imtā‘*, III, p. *shīn*). The name is derived from Ibn Jarīr al-Ṭabarī, with whose *madhhab* al-Jarīrī’s master, Ibn Ṭarrāra, was affiliated. Ibn Ṭarrāra was the judge Abu l-Faraj al-Mu‘āfa b. Zakariyyā’ b. Yahyā al-Jarīrī al-Nahrawānī (d. 390/999). He served as judge of Bāb al-Ṭāq, the mise en scène of the encounter described in our text [d.i. *K. al-Imtā‘* II, 11ff.]...”

⁸³ Zu den von al-Ġarīrī vorgebrachten Anschuldigungen gegen al-Balḥī vgl.: Rowson: *al-Tawḥīdī*, S. 67ff. und Kraemer: *Humanism*, S. 172ff.; gegen Abū Tammām vgl.: Rowson: *al-Tawḥīdī*, S. 76 und Kraemer: *Humanism*, S. 173f.; gegen al-‘Āmirī u.a. Rowson: *Amad*, S. 22ff., Kraemer: *Humanism*, S. 173f. und Ġurāb: *l‘lām*, S. 18.

⁸⁴ Kraemer: *Humanism*, S. 237, Anm. 83 vermutet darin eine Anspielung an den *l‘lām*.

fehlt. So schlägt Rowson Abū l-‘Abbās Tāš vor, während Ḥalifāt just dessen Gegner Abū l-Ḥasan al-Simğūrī für den Gesuchten hält. Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Ibrāhīm al-Simğūrī war schon 355/957 Heerführer in Chorasan, wurde kurzzeitig wegen Widerstand der Bevölkerung gegen seine Verwaltung abgesetzt, 351/962 erneut eingesetzt und bewies sich dann als gerechter und weitsichtiger Führer. Der Wesir Abū l-Ḥusayn al-‘Utbi ersetzte ihn 371/982 durch seinen treuen Gefolgsmann Tāš. Nach al-‘Utbi's Tod bekam al-Simğūrī sein früheres Amt zurück (entweder 373/983–4 oder 376/986).⁸⁵ Der Heerführer, zu dem al-‘Āmirī in Nischapur Zuflucht nahm, muß also entweder al-Simğūrī oder Tāš gewesen sein. Rowson (*Amad*, S. 26) bezieht sich in seiner Argumentation für Tāš auf Nachrichten über al-Simğūrīs Verfolgungen von Schiiten in Nischapur, und vermutet, daß auch andere Gruppen wie z.B. Philosophen verfolgt worden seien. Derartige Verfolgungen könnten al-‘Āmirī zu den Klagen über die herangebrochenen dunklen Zeiten veranlaßt haben, die er im Vor- und Nachwort seines Werkes *al-Ibṣār wa-l-mubṣār* artikuliert. Daher hält es Rowson für wahrscheinlich, daß al-‘Āmirī Schutz bei Tāš gesucht habe, als dieser al-Simğūrī im Jahre 371/982 als Heerführer in Nischapur ablöste. Für Rowsons Annahme könnte zudem die Verbindung sprechen, die – nach dem Bericht des *Ta’rīḫ al-yamīnī* (S. 124) zu urteilen⁸⁶ – zwischen Abū Naṣr al-‘Utbi und Abū l-‘Abbās Tāš bestanden haben dürfte: Wenn man davon ausgeht, daß al-‘Āmirī diesem Abū Naṣr sein *I’lām* gewidmet hat, dann wäre es naheliegend anzunehmen, daß er in dessen Umfeld auch weitere Gönner und Unterstützer hatte.

Ḥalifāt (*Rasā’il*, S. 96f.; S. 92) bezieht al-Ġarīrīs Aussage über al-‘Āmirīs Zufluchtnahme zum Heerführer von Nischapur auf einen früheren Zeitpunkt, nämlich auf 366, als al-‘Āmirī Rayy verließ. Damals hätte sich jener gleich nach Nischapur gewandt, wo damals al-Simğūrī Heerführer gewesen ist. Al-Simğūrī hätte den Philosophen dann zu al-‘Utbi nach Buchara geschickt, von wo al-‘Āmirī 370 nach Nischapur zurückgekehrt sei, als er die sich anbahnenden Differenzen zwischen al-‘Utbi und al-Simğūrī wahrgenommen hätte. Als al-Simğūrī 373/983–4, nach dem kurzen Intermezzo von Tāš als Heerführer, in sein Amt und nach Nischapur zurückgekehrt sei, habe al-‘Āmirī von neuem an dessen *Mağālīs* teilgenommen. Dann sei al-‘Āmirī nach Buchara

⁸⁵ Nach Barthold: *Turkestan*, S. 250–3.

⁸⁶ Vgl. Zitat in Anm. 76: Al-‘Utbi wurde von Tāš eingeladen.

gegangen, um möglicherweise anlässlich des Todes von al-Simğūrī im Jahre 379 zwecks Beleidsbekundung nach Nischapur zurückzukehren.

Angesichts solch unterschiedlicher, ja entgegengesetzter Deutungen wird die Aussagekraft der von al-Tawḥīdī im *K. al-Imtāʿ* bewahrten Information, al-ʿĀmirī habe beim Heerführer von Nischapur Zuflucht gesucht, stark eingeschränkt. Auch zwei weitere Erwähnungen al-ʿĀmirīs im *K. al-Imtāʿ* bieten nur recht geringen biographischen Informationsgehalt, dennoch seien sie der Vollständigkeit halber kurz angeführt. Es handelt sich in beiden Fällen um an al-Tawḥīdī gerichtete Fragen des Wesirs Ibn Saʿdān nach der philosophischen Lehre al-ʿĀmirīs. Im ersten Fall (ed. Amīn/al-Zayn: *K. al-Imtāʿ*, II S. 84ff.) verlangt der Wesir danach, Aussprüche des Philosophen zu hören, denn er habe bemerkt, daß „unsere Freunde“, d.s. offenbar die Bagdader Philosophen, al-ʿĀmirī verachten und nicht als einen der Ihrigen betrachten. Daraufhin erwidert al-Tawḥīdī, daß al-ʿĀmirī zwar trocken, grob, von rauen Sitten sei und sich durch seine Art bei anderen nicht beliebt mache, aber in seiner Kunst sei er herausragend. In Ermangelung anderer Informationen scheint es gerechtfertigt anzunehmen, daß diese Charakterisierung al-Tawḥīdīs auf die Begegnungen zwischen ihm und al-ʿĀmirī zurückzuführen ist, die im Jahre 364/974–5 in Bagdad stattgefunden haben, und von denen al-Tawḥīdī an anderen Stellen ausführlicher und bei Zeiten sogar mit Tadel seiner Bagdader Kollegen berichtet (vgl. dazu oben). Anschließend bringt al-Tawḥīdī einen Ausspruch al-ʿĀmirīs über die einfachen Universalien und die zusammengesetzten Einzeldinge, der Ibn Saʿdāns Wohlgefallen findet und diesen nach mehr verlangen läßt. Al-Tawḥīdī gibt daraufhin mehrere Aussprüche al-ʿĀmirīs, teilweise mit dem Kommentar eines gewissen Abū al-Naḍr Nafīs versehen, wieder.⁸⁷

Bei einer anderen Gelegenheit (ed. Amīn/al-Zayn: *K. al-Imtāʿ*, I 222f.) erkundigt sich der Wesir nach einem ganz bestimmten Werk al-ʿĀmirīs, nämlich jenem über Willensfreiheit und Prädestination, *Inqāḍ al-bašar*,

⁸⁷ Kraemer (*Humanism*, S. 236), Rowson (*Amad*, S. 27) und Ḥalīfāt (*Rasāʿil*, S. 516f.) lesen übereinstimmend „Abū l-Naḍr Nafīs“, während im editierten Text „Abū l-Naḍr Nafīs“ gedruckt ist. Kraemer (*Humanism*, S. 236, Anm. 79) hält es für möglich, daß es sich bei dieser Person um Abū l-Nafīs handelt, dem im *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma* (S. 158f.) ein Eintrag gewidmet ist. Dieser Eintrag besteht hauptsächlich aus der Wiedergabe verschiedener philosophischer Aussprüche und enthält als biographische Information lediglich die Angabe, daß Abū l-Nafīs die Gnomen und Anekdoten der Philosophen am sorgfältigsten bewahrt hätte.

das al-Tawḥīdī ihm gegenüber offenbar schon zuvor erwähnt hatte. Al-Tawḥīdīs Urteil über das Werk fällt günstig aus, es sei ein wertvolles Buch und die Methode sei überzeugend, jedoch könne es die Menschheit nicht aus dem Dilemma von Selbstbestimmung und göttlicher Vorsehung erlösen. Besonders interessant sind die Angaben, die al-Tawḥīdī im Laufe des Gespräches über die Vermittlung und Weitergabe dieses Werkes macht. Er selbst, sagt al-Tawḥīdī, habe *Inqāḍ al-bašar* nicht mit al-‘Āmirī studiert, womit er indirekt ausdrückt, daß er andere Bücher sehr wohl mit dem Philosophen persönlich studiert habe.⁸⁸ Mit Sicherheit kann man darunter *al-Nask al-‘aqlī* rechnen, von dem al-Tawḥīdī kommentierte Auszüge bewahrt hat (ed. Ḥusayn: *Muqābasāt*, S. 340ff.). Ein Autograph von *Inqāḍ al-bašar* habe er, fährt al-Tawḥīdī fort, bei seinem Freund und al-‘Āmirīs Schüler Abū al-Qāsim al-Kātib gesehen. Außerdem habe er gehört, daß Abū Ḥātim al-Rāzī das Werk mit al-‘Āmirī gelesen hätte. Mit diesen Angaben hat al-Tawḥīdī die Namen zweier Schüler al-‘Āmirīs für die Nachwelt erhalten, was vor allem deswegen erwähnenswert ist, weil die Nachrichten über Schüler des Philosophen genauso spärlich sind, wie die Nachrichten über diesen selbst. Über die Person Abū Ḥātim al-Rāzī läßt sich keine weitere Information finden; nur daß es sich dabei nicht um den ismā‘īlī *Dā‘ī* gleichen Namens handelt, ist gewiß, denn jener starb bereits 322/933–4, also als al-‘Āmirī selbst noch studierte.⁸⁹ Über Abū al-Qāsim finden sich außer der erwähnten Angabe noch einige weitere in al-Tawḥīdīs *K. al-Imtā‘* (ed. Amīn/al-Zayn: I, S. 35–36; S. 56–7): Er hat offenbar eine Auswahl aus den Kommentaren zur Isagoge und den Kategorien zusammengestellt, die al-Tawḥīdī wiederum Miskawayh schenkte; und er dürfte der Ketzerei verdächtig worden sein.⁹⁰

Ein weiterer, ungleich bekannterer Schüler al-‘Āmirīs soll Abū al-Farağ ‘Alī b. al-Ḥusayn b. Hindū gewesen sein.⁹¹

Das Sterbedatum

Al-‘Āmirī starb am 27. Šawwāl 381. Diese Datumsangabe hat sich nur deshalb erhalten, weil am selben Tag auch der Gelehrte Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Mihrān al-Muqrī‘ starb, dem in mindestens vier (Ibn al-Ġawzī, Yāqūt, al-Dahabī, Ibn Kaṭīr), möglicherweise aber noch

⁸⁸ So auch Kraemer: *Humanism*, S. 238, Anm. 85.

⁸⁹ Vgl. Rowson: *Amad*, S. 27 und Ḥalifāt: *Rasā’il*, S. 202.

⁹⁰ Vgl. Rowson: *Amad*, S. 27f. und Ḥalifāt: *Rasā’il*, S. 193ff.

⁹¹ Vgl. Rowson: *Amad*, S. 28 und Ḥalifāt: *Rasā’il*, S. 197ff.

in weiteren biographischen Lexika ein Eintrag gewidmet ist.⁹² Darin wird, in allen vier genannten Werken weitgehend übereinstimmend, berichtet, daß Aḥmad b. al-Ḥusayn am Tag seiner Beerdigung einem Freund erschienen sei und er auf dessen Frage nach seinem Ergehen im Jenseits geantwortet habe: „Gott – groß und erhaben ist Er – hat Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī mir gegenüber aufgestellt und zu mir gesagt: ‚dieser ist deine Auslösung aus der Hölle‘“.

Daß es sich dabei zweifelsfrei um den Philosophen al-ʿĀmirī handelt, wird durch den Zusatz „*ṣāhib al-falsafa*“ (bei Ibn al-Ġawzī, Yāqūt,⁹³ al-Ḍahabī) bzw. „*al-faylasūf*“ (bei Ibn Kaṭīr) deutlich.

Ibn al-Ġawzī, Yāqūt und al-Ḍahabī nennen die ursprüngliche Quelle, aus der diese Information stammt: al-Ḥākim al-Naysābūrī, der wiederum einen Bericht des ʿUmar b. Aḥmad al-Zāhid wiedergibt.⁹⁴ Die Vermutung ist naheliegend, daß sich die Quellenangabe auf al-Ḥākims *Taʿrīḥ Naysābūr* bezieht,⁹⁵ und so ist anzunehmen, daß sowohl Aḥmad b. al-Ḥusayn als auch al-ʿĀmirī in Nischapur starben.

Von allen vieren Werken hat lediglich Yāqūt den Prophetenausspruch bewahrt, den al-Ḥākim offenbar an den Bericht dieser Erzählung angeschlossen hat. Der Ausspruch, der auf die Autorität von Abū Mūsā al-Aṣʿarī zurückgeführt wird, besagt, daß Gott am Jüngsten Tag jedem Mann „aus Seiner Gemeinde (*min hādīhi l-umma*)“ einen der Ungläubigen gegenüberstellt, und dabei sagt: „dies(er) ist deine Auslösung aus dem Feuer“. Damit ist die ursprüngliche Deutung der Erscheinung und des Berichtes über Aḥmad b. al-Ḥusayn klar. Möglicherweise hat die starke Verkürzung, die die Erzählung bei Ibn Kaṭīr erfährt,⁹⁶ Arkoun und Vadet veranlaßt, sie dennoch als für al-ʿĀmirī günstig zu deuten.⁹⁷

⁹² Ibn al-Ġawzī: *al-Muntaẓam fī taʿrīḥ al-mulūk wa-l-umam*, VII S. 165; Yāqūt: *Iršād* (ed. Margoliouth), I S. 411f.; al-Ḍahabī: *Taʿrīḥ al-islām* (ed. Tadmuri), XVI S. 28; Ibn Kaṭīr: *al-Bidāya*, XI S. 310.

⁹³ In der Handschrift steht offenbar *ṣāhib al-falāsifa*. Diese Lesung versieht der Herausgeber mit der Anmerkung, daß möglicherweise *ṣāhib al-falsafa* zu lesen sei, was durch die Lesungen bei Ibn al-Ġawzī und al-Ḍahabī bestätigt werden kann.

⁹⁴ Vgl. z.B. Yāqūt: *Iršād* (ed. Margoliouth), I 411.15-412.3:

قال الحاكم فحدثني عمر بن احمد الزاهد قال سمعت الثقة من اصحابنا يذكر انه رأى ابا بكر بن الحسين بن مهران رحمه الله في المنام في الليلة التي دفن فيها قال فقلت ايها الاستاذ ما فعل الله بك فقال ان الله عز وجل اقام ابا الحسن العامري بجذائي وقال هذا فداؤك من النار .

⁹⁵ Vgl. Rowson: *Amad*, S. 4.

⁹⁶ Die Präposition, mit der das räumliche Verhältnis zwischen Aḥmad al-Ḥusayn und al-ʿĀmirī ausgedrückt, wird ebenfalls verändert: Letzterer steht ersterem nicht gegenüber (*bi-ḥidāʾi*), sondern an dessen Seite (*bi-ġānibi*).

⁹⁷ Arkoun: *La conquête*, S. 151, Anm. 1: “Ibn Kaṭīr a également mentionné inci-

Ibn Abī Ḍarr und der Kitāb al-Sa‘āda

Die Existenz des *Kitāb al-Sa‘āda wa-l-is‘ād* wurde in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts erstmals durch den Artikel *al-Sa‘āda wa-l-is‘ād* von Muḥammad Kurd ‘Alī bekannt gemacht.⁹⁸ Das Werk ist – sowohl nach Kenntnisstand Kurds als auch des heutigen – in einer einzigen Handschrift erhalten. Diese war zunächst in Privatbesitz in Syrien, gelangte dann in den Besitz von Sir Chester Beatty und wurde 1955 von Arberry ausführlich beschrieben.⁹⁹ Anfang und Ende der Handschrift fehlen, d.h. weder Titelblatt noch Kolophon sind vorhanden. Der Textverlust zu Beginn des Werkes dürfte nicht allzu groß sein, da das Manuskript mitten in einer einführenden Diskussion über die Einteilung der Glückseligkeit (*sa‘āda*) in zwei Arten beginnt. In der Handschrift wird fünfmal ein neuer Abschnitt eingeleitet, wobei der Name des Autors erwähnt wird: viermal als Abū l-Ḥasan, einmal als Abū l-Ḥasan b. Abī Ḍarr.¹⁰⁰ Auch im Verlauf des *K. al-Sa‘āda* werden häufig Aussprüche mit *qāla Abū l-Ḥasan* eingeleitet.¹⁰¹ Die Person des Abū l-Ḥasan ibn Abī Ḍarr konnte von Kurd nicht näher bestimmt werden. Er nahm aber aufgrund interner textlicher Evidenz (vermeintliche Zitate von Barhebraeus) eine Entstehungszeit des Werkes um die zweite Hälfte des 7./13. Jh. an. Als Arberry 25 Jahre später das Werk nochmals einer eingehenden Analyse unterzog, kam er zu dem Schluß, daß die vermeintlichen Zitate Barhebraeus’ entweder solche des Gregor von Nyssa oder Porphyrios’ seien und.¹⁰²

that Abu l-Ḥasan ibn Abī Dharr does not cite any authority later than the first half of the 4/10th century. He has written a treatise on political philosophy in which he includes quotations from both Greek philosophy, with reasonable accuracy, and Sassanian royal wisdom; he has also quoted

demment al-‘Āmirī en assez bonne part, Bidāya, XI, 310.” Vadet: *Le souvenir*, S. 258: “Ibn Kaṭīr, dans le passage cité plus haute [d.i. die Passage über Aḥmad al-Ḥusayn], raconte une anecdote, peut-être fort plaisante à son goût, selon laquelle notre philosophe [d.i. al-‘Āmirī] aurait gagné immédiatement le Paradis après sa mort. Sans doute, bien des dévots lui auraient-ils a priori refusé ce sort, et peut-être est-ce là ce qui fait le sel de l’histoire aux yeux d’Ibn Kaṭīr?”

⁹⁸ *MMA/RAAD IX* (1929), S. 563–73.

⁹⁹ Vgl. dazu und zum folgenden: Arberry: *An Arabic Treatise*, S. 9f.

¹⁰⁰ In der Facsimile Edition von Minovi: Einleitung von Abschnitt 2, 3, 4 und 6 mit *qāla Abū l-Ḥasan*: S. 68, 173, 252, 338 und von Abschnitt 5 mit *qāla Abū l-Ḥasan b. Abī Ḍarr*: S. 272.

¹⁰¹ Vgl. Facsimile Edition von Minovi: S. 5, 7, 12, 23, 32, 33, 48, 50, 51, 52, 55, 57, 64, 69, 72, 75, 76, 79, 83, 98, 116, 117, 126, 135, 137, 140, 148, 195, 211, 249, 257, 273, 277, 284, 288, 289, 295, 324, 342, 362, 363, 366, 375, 383, 386, 408, 424, 437, 438, 441.

¹⁰² Arberry: *An Arabic Treatise*, S. 21f.

the Koran, some *ḥadīth*, and a number of early Muslim personalities, prominent among them the Caliph ‘Alī. Of Arab authors he is able to refer to Ibn al-Muqaffa’, al-Jāhiz, Qusṭā ibn Lūqā, al-Kindī, al-Rāzī, al-Khalīl, al-Farrā’, Abū Zaid al-Balkhī, and ‘a modern philosopher’ whom we have tentatively identified with al-Fārābī; . . . From the fact that Greek and Sassanian sources are treated with equal respect, it may perhaps be concluded that Abū l-Ḥasan was a Persian having access to a library in which those sources, in Arabic translation, were still available. Such a library could certainly have been found in Bagdad; but the book leaves an impression of having been written for the edification of an independent Persian ruler, whom the author was perhaps ambitious to serve as vizier. Conceivably that ruler was one of the Samanids, who created the great library at Bukhara in which Avicenna later rejoiced. (. . .) A closer identification than this – and even this may well be considered unduly speculative – cannot be hazarded on the basis of internal evidence.

Aufgrund dieses Befundes Arberrys und der Tatsache, daß auch nach dem Erscheinen seines Artikels keine weiteren zusätzlichen Informationen über den *K. al-Sa’āda* aufgetaucht sind,¹⁰³ ist es erstaunlich, daß heute zumeist wie selbstverständlich davon ausgegangen wird, daß Abū l-Ḥasan ibn Abī Ḍarr und Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī ein und dieselbe Person sind. Diese Entwicklung kann zweifellos auf Minovi zurückgeführt werden: Er stellt in seinem Artikel *Az Ḥazā’in-i Turkiya* das Manuskript *Esad Efendi* 1933 vor und führt dabei den *K. al-Fuṣūl fi l-ma’ālim al-ilāhīya* als das Werk „des vortrefflichen Meisters Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Abī Ḍarr Yūsuf al-‘Āmirī“ an.¹⁰⁴ Anschließend arbeitet er die Biographie des „Muḥammad Yūsuf, bekannt als Abū l-Ḥasan Ibn Abī

¹⁰³ Die einzige, bisher bekannte Erwähnung von Abū l-Ḥasan b. Abī Ḍarr außerhalb des *K. al-Sa’āda* findet sich bei Kalābādī in *al-Ta’arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*: An einer Stelle berichtet Kalābādī (ed. Arberrys: S. 59), daß Abū l-Ḥasan b. Abī Ḍarr in seinem Werk *Minhāğ al-Dīn* Verse von al-Ṣibli zitiert, und an einer anderen Stelle (ebenda, S. 110) gibt er die Auslegung eines *Ḥadīth qudsī* durch Ibn Abī Ḍarr wieder.

¹⁰⁴ Minovi: *Az Ḥazā’in*, S. 59: „*Kitāb al-Fuṣūl fi l-Ma’ālim al-ilāhīya* li-l-imām al-fāḍil Abī l-Ḥasan Muḥammad b. Abī Ḍarr Yūsuf al-‘Āmirī“. Minovi äußert sich nicht dazu, auf welcher Folioseite von *Esad Efendi* der Titel des Werkes und der Name des Autors in dieser Weise angegeben sind. In den mir zur Verfügung stehenden Photographien des Manuskriptes (fol. 110r–121r), die den gesamten Umfang des *K. al-Fuṣūl* umfassen, wird der Name des Autors immer als Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf al-‘Āmirī angegeben. Möglicherweise bezieht sich Minovi auf eine Angabe auf der Titelseite der gesamten Handschrift, in die ich bisher leider kein Einsicht nehmen konnte. Eine solche Angabe könnte in jedem Fall nicht absolute Gültigkeit beanspruchen, da der dortige Autorennamen offensichtlich nicht aus dem ursprünglichen Text des *K. al-Fuṣūl* übernommen wäre, das Manuskript *Esad Efendi* 1933 selbst jedoch relativ spät ist (17./18. Jh.) und damit aus einer Zeit, für die keine direkte Kenntnis über al-‘Āmirī angenommen werden kann.

Darr“ auf,¹⁰⁵ ohne die Identifizierung von Ibn Abī Darr und al-‘Āmirī zu thematisieren. Die Abschrift der Handschrift des *K. al-Sa‘āda*, die Minovi angefertigt hat, trägt in der Facsimile-Edition (1957-8) den Titel: „As-Sa‘ādah wa’l-is‘ād (On Seeking and Causing Happiness) written by Abū’l-Ḥasan MuḤammad al-‘Āmirī of Nēshābūr (992 A.D.).“ In seiner englischen Einleitung zur Edition erörtert Minovi diese Identifizierung ebensowenig wie in seinem persischen Artikel. Er bemerkt lediglich: „The author’s father was called Abū Dharr Yūsof, and this is why he often refers to himself as Abū’l-Ḥasan ibn Abī Dharr.“ (*As-Sa‘ādah*, S. IV) Darüber hinaus stellt Minovi in seiner Einleitung (S. VII) auch die Geschichte der Handschrift dar, die dabei um einige Facetten reicher, aber auch komplizierter wird: Anfang des 20. Jh. sei die Handschrift, die damals noch mehr Folioseiten umfaßte als sie es heute in der Bibliothek der Sir Chester Beatty Library in Dublin tut, von einem Kopisten in Ägypten abgeschrieben worden. Diese Abschrift sei im Besitz von Aşğar Mahdavi nach Teheran gelangt, wo sie von Minovi eingesehen werden konnte. Die Folioseiten, von denen sich nur die Abschrift erhalten hat, während sie im tatsächlichen Manuskript vor dem Erwerb durch Sir Chester Beatty verlorengegangen sein dürften, nimmt Minovi zusätzlich in seine Facsimile-Edition auf. So umfaßt diese zwei Seiten mehr (fol. 1 u. 6)¹⁰⁶ als das Manuskript in seinem heutigen Zustand. Minovi (*as-Sa‘ādah*, S. VII) erwähnt zudem, daß das Manuskript für den *Dār al-Kutub* in Kairo fotografiert wurde, bevor es in den Besitz Sir Chester Beattys überging.¹⁰⁷

In den Jahren, die auf das Erscheinen von Minovis Facsimile-Edition folgen, übernehmen Vadet (*Le Souvenir*: S. 258), Arkoun (*La conquête*: S. 150ff.) und Ġurāb (*I’lām*: S. 13) die Identifizierung der beiden Abū l-Ḥasan ungefragt von Minovi bzw. schreiben sie, offenbar aufgrund eines Mißverständnisses, auch Arberry zu.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Minovi: *Az Ḥazā’in*, S. 60ff.

¹⁰⁶ Der Text der zusätzlichen Folioseiten ist in der Minovi-Edition auf S. 4, 13 und 14 wiedergegeben; auf S. 4 gibt es damit eine zusätzliche Erwähnung des Autors, in dem einleitenden Satzteil: *qāla Abū l-Ḥusayn Yūsof b. Abī Darr (sic)*, den Minovi zu *qāla Abū l-Ḥasan MuḤammad b. Yūsof Abī Darr* korrigiert.

¹⁰⁷ Minovi sagt nicht, ob das Manuskript vor Verlust der zwei Folioseiten fotografiert wurde, die sich in der Abschrift im Besitz von Aşğar Mahdavi erhalten haben, oder erst danach. Letzteres dürfte wahrscheinlicher sein.

¹⁰⁸ So behauptet Arkoun (*La conquête*: S. 151) unbegründet, Arberry habe – in seinem oben von mir ausführlich zitierten Artikel *An arabic treatise – al-‘Āmirī* als Autor des *K. al-Sa‘āda* aufgezeigt: „...le Professeur Arberry démontre par une analyse interne

Erst dreißig Jahre nach dem Erscheinen von Minovis Facsimile-Edition wurde das Problem der ungeklärten Autorenschaft des *K. al-Sa'āda* nochmals explizit thematisiert: Ḥalifāt geht dieser Frage im Rahmen der umfassenden Darstellung von Leben und Umfeld al-ʿĀmirī nach, die er seiner Edition von dessen Schriften voranstellt (*Rasā'il*, S. 104ff.). ʿAṭīya beschäftigt sich mit der Problematik in der Einleitung zu seiner Neuedition des *K. al-Sa'āda* (*al-Fikr*, S. 82ff.). Beide kommen zu dem Schluß, daß es sich bei Ibn Abī Ḍarr und al-ʿĀmirī um ein und dieselbe Person handeln müsse. Ḥalifāt stützt seine Schlußfolgerung auf eine kulturelle und ideengeschichtliche Analyse des *K. al-Sa'āda*, ʿAṭīya rollt darüber hinaus die Frage nach der Handschrift und ihren Abschriften neu auf. Dabei erwähnt er (*al-Fikr*, S. 83–5), daß sowohl die Photographie der Handschrift im *Dār al-Kutub* als auch eine davon gemachte Kopie im *Ma'had al-Maḥtūṭāt al-ʿarabiya* eine Zuschreibung an Abū l-Ḥasan b. Ḍarr al-ʿĀmalī, der 381 H. gestorben sei, aufweisen. M. E. sind diese Zuschreibungen lediglich eine fehlerhafte Übernahme der Identifizierung von al-ʿĀmirī und Ibn Abī Ḍarr durch Minovi. Mit der Handschrift selbst oder der von Minovi erwähnten, in Ägypten gemachten Abschrift der Handschrift dürfte diese Zuschreibung nichts zu tun haben, sonst hätten Kurd ʿAlī, Arberry oder Minovi selbst mit Sicherheit darauf aufmerksam gemacht.

Einzigster Anhaltspunkt, um die Frage nach der Identität des Autors des *K. al-Sa'āda* zu klären, bleibt daher eine Analyse des Werkes. Die Ergebnisse von Ḥalifāts Analyse zeigen auf, daß der Autor des *K. al-Sa'āda* einen sehr ähnlichen Hintergrund wie al-ʿĀmirī gehabt haben dürfte, zu einer endgültigen Identifizierung der beiden Personen reichen sie wohl nicht. Hinzu kommen folgende zwei Umstände, die außerdem bedacht werden sollten: Al-ʿĀmirī erwähnt den *K. al-Sa'āda* in seiner Werkliste am Anfang des *K. al-Amad* nicht. Sollte das Buch tatsächlich von ihm sein, so ist dürfte es eines seiner längsten Werke sein – jedenfalls wenn man davon ausgeht, daß die sechs erhaltenen seiner Werke einen repräsentativen Querschnitt durch die Werklängen al-ʿĀmirī darstellen. Daher wäre zu erwarten, daß al-ʿĀmirī den *K. al-Sa'āda* bestimmt in

serrée que l'écrit est du IV^e siècle et a pour auteur al-ʿĀmirī.“ Auch bei Ġurāb (*I'lām*: S. 13) kann der Eindruck entstehen, Arberry hätte in seinem Artikel *An Arabic Treatise* al-ʿĀmirī für den Verfasser des *K. al-Sa'āda* gehalten: Ġurāb formuliert nämlich, daß es denkbar ist, daß das Buch al-ʿĀmirī's *al-Sa'āda wa-l-is'ād* – wie Professor Arberry gezeigt habe – für einen der sāmānidischen Prinzen verfaßt worden sei, dessen Wesir al-ʿĀmirī habe werden wollen.

seine Aufzählung miteingeschlossen hätte. Des weiteren erstaunt der Umstand, daß al-‘Āmirī in keinem seiner anderen Werke sein Patronym Ibn Abī Darr nennt, vor allem, wenn Abū Darr, wie Ḥalīfāt annimmt (*Rasā’il*, S. 118ff.), ein bekannter Mann gewesen ist. Zusammenfassend schließe ich mich der Einschätzung Rowsons an (*al-Tawḥīdī*, S. 88): “Unfortunately, its author [der Autor des *K. al-Sa‘āda*], Abū l-Ḥusayn Yūsuf b. Abī Dharr, is completely unknown, and the widely-accepted identification of him with Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf al-‘Āmirī, although not completely implausible, rests on slender evidence.”

Ismā‘il b. Mihrān al-Ḥašīndīzī – der Schwiegervater al-‘Āmirīs?

Ḥalīfāt kennt neben al-‘Āmirīs Vater Abū Darr auch dessen Schwiegervater: Ismā‘il b. Mihrān al-Ḥašīndīzī. Jedoch kann auch dieses verwandtschaftliche Verhältnis als ebenso wenig gesichert gelten wie jenes. Ḥalīfāt (*Rasā’il*, S. 73) beruft sich auf Yāqūts *Mu‘ğam al-buldān* (ed. Wüstenfeld: II S. 447), genauer gesagt den Eintrag über Ḥašīndīza. Dabei handelt es sich um ein Dorf in der Nähe von Nasaf, aus dem ein gewisser Ismā‘il b. Mihrān al-Ḥašīndīzī stammt, der als Schwiegervater von Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī (*ḥatan Abī l-Ḥasan al-‘Āmirī*) näher bestimmt wird. Bei al-Sam‘ānī, im *Ansāb* (V S. 147) findet sich unter der *Nisba* al-Ḥašīndīzī dieselbe Information, jedoch mit Angabe der ursprünglichen Quelle: *Ta’riḥ Nasaf* von Abū l-‘Abbās al-Mustağfirī. Dieses historische Werk scheint ebenso verloren wie al-Ḥākims *Ta’riḥ Naysābūr*, so daß auch in diesem Fall der Inhalt nur über Zitate erschlossen werden kann, die sich in späteren Werken erhalten haben. Dadurch wird jedoch eine genauere Kenntnis und Einordnung der im *Ta’riḥ Nasaf* genannten Personen erschwert. Anders als beim Todesdatum al-‘Āmirīs, das sich in den Einträgen über Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Mihrān al-Muqri’ erhalten hat, und wo al-‘Āmirī zur näheren Kennzeichnung ausdrücklich als „der Philosoph“ bezeichnet wird, fehlt über den erwähnten Schwiegersohn jegliche, über seinen Namen Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī hinausgehende Information. Auch die Person des Ismā‘il b. Mihrān al-Ḥašīndīzī wird lediglich durch die Angabe näher bestimmt, al-Ḥašīndīzī habe bei Aḥmad b. Ḥāmid b. Ṭāhīr al-Muqri’ studiert. Anders als Yāqūt nennt al-Sam‘ānī als den Inhalt des Studiums Teile aus oder die Gesamtheit des *Zuhd* von Abū al-Mu‘āḍ. Damit läßt sich der genannte Ismā‘il b. Mihrān im Kreis der Koranglehrten vermuten, was eine Verbindung, noch dazu eine verwandtschaftliche Bindung zum Philosophen al-‘Āmirī unwahrscheinlich erscheinen läßt.

Auffallend ist jedoch, daß sowohl Ismā'īl b. Mihrān, der mögliche Schwiegervater al-‘Āmirī, als auch Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Mihrān al-Muqri', der am selben Tag wie al-‘Āmirī starb, die Namenspartikel Ibn Mihrān führen. Damit könnte letzterer dem Namen nach der Neffe von ersterem sein. Eine vergleichbare Namensgleichheit findet sich auch in Bezug auf die Lehrer der beiden Männer: Aḥmad b. al-Ḥusayn hat u.a. bei einem gewissen Abū ‘Alī Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥāmid al-Ṣaffār al-Muqri' studiert, der ein Sohn des erwähnten Lehrers von Ismā'īl, Aḥmad b. Ḥāmid sein könnte. Selbst wenn man von einer möglichen Verbindung zwischen diesen beiden Männern ausgeht, ist damit nicht die Frage geklärt, ob al-‘Āmirī tatsächlich der Schwiegersohn von al-Ḥašindīzī gewesen sei. Nimmt man sowohl ein verwandtschaftliches Verhältnis zwischen al-Ḥašindīzī und Aḥmad b. al-Ḥusayn einerseits, als auch eines zwischen al-Ḥašindīzī und al-‘Āmirī andererseits an, so ergäbe sich damit zudem auch ein solches zwischen al-‘Āmirī und Aḥmad b. al-Ḥusayn. Damit gewönne die Erzählung über deren beider Ergehen nach dem Tod am selben Tag eine zusätzliche Brisanz: Der rechtgeleitete Sproß der Familie wird durch den Irregeleiteten aus der Hölle ausgelöst. Vielleicht liegt dieses Motiv als ursprünglicher Anlaß hinter der Entstehung der Erzählung. Dann wäre jedoch zu vermuten, daß al-Ḥākim diese Information noch besessen und festgehalten hätte, sie jedoch im Laufe der Überlieferung verloren gegangen sei.

Zusammenfassend muß man sagen, daß die Frage nach al-‘Āmirī's Schwiegervater nach heutigem Kenntnisstand nicht zu entscheiden ist.

Die Werke

Abgesehen von dem weiter oben besprochenen *K. al-Sa'āda*, dessen Autorschaft al-‘Āmirī nicht als gesichert gelten kann,¹⁰⁹ sind sechs Werke des Philosophen als erhalten bekannt und bereits ediert:¹¹⁰

¹⁰⁹ Ist die Identifizierung von al-‘Āmirī und Ibn Abī Ḍarr zutreffend, so muß unter al-‘Āmirī's Werke auch der *Minhāğ al-Dīn* gerechnet werden, den Kalābāḏī als ein Werk Ibn Abī Ḍarrs erwähnt (ed. Arberry: *al-Ta'arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*, S. 59). Vgl. dazu weiter oben, S. 36, Anm. 103, auch S. 27, Anm. 74.

¹¹⁰ Zu den einzelnen Editionen vgl. oben, Darstellung des Forschungsstandes, S. 6 ff.

- *al-ʿIlām bi-manāqib al-islām* (Bekanntmachung der Vorzüge des Islam)
- *al-Taqrīr li-awḡuh al-taqdīr* (Feststellung der Aspekte der Vorherbestimmung)
- *Inqād al-bašār min al-ḡabr wa-l-qadar* (Die Befreiung der Menschheit von (der Frage nach) der göttlichen Allmacht und der menschlichen Vollmacht)
- *al-Ibšār wa-l-mubšār* (Das Sehen und das Sichtbare)
- *al-Amad ʿalā l-abad* (Das Leben zur Ewigkeit) und
- *al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya* (Kapitel über die göttlichen Erkenntnisgegenstände).

Die ersten vier dieser Werke werden in der angegebenen Reihenfolge unter den 17 Werken aufgezählt, die al-‘Āmirī namentlich in seinem *K. al-Amad* (ed. Rowson: S. 52–54) im Rahmen eines Werkverzeichnisses zusammenstellt.¹¹¹ Im Anschluß an diese Werkliste erwähnt der Philosoph, was er noch zusätzlich zu den erwähnten 17 Werke geschrieben habe:

وغيرها من الرسائل الوجيزة ، وأجوبة المسائل [الدينية] المتفرقة ، وشرح
الاصول المنطقية ، وتفاسير المصنفات الطبيعية ، وما استتب لي تأليفها باسم
الأمراء والرؤساء بالفارسية ،

außerdem kurze Abhandlungen, Antworten auf verschiedene [religiöse] Fragen, Erklärungen der logischen Prinzipien, Kommentare zu den Schriften zur Physik und persische Schriften aus meiner Feder, Fürsten und Herrschern gewidmet.

Zu einer dieser Kategorien, wahrscheinlich unter die „kurzen Abhandlungen“, dürfte der *Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya* zu rechnen sein, der im folgenden im Mittelpunkt der vorliegenden Studie stehen wird.

Neben den sechs Werken al-‘Āmiris, die sich in ihrer Gesamtheit erhalten haben, gibt es Fragmente verschiedener Werke, die aus Zitaten bei anderen Autoren bekannt sind.¹¹² Dazu zählen die Auszüge aus der

¹¹¹ Eine genaue Analyse der Werkliste, der wenigen Informationen über die nicht erhaltenen Werke und der Querverweise zwischen al-‘Āmiris Werken hat zunächst Minovi (*Az Ḥazāʾin-i turkīya*, S. 76–82), dann Rowson unternommen (*Amad*, S. 7–17). Die Werkliste wird in den *Muntahab Šiwān al-ḥikma* (ed. Dunlop: S. 127–129 bzw. Abschnitt 259–260) übernommen.

¹¹² Eine umfangreiche Zusammenstellung von Fragmenten, die soweit möglich einzelnen Werktiteln al-‘Āmiris zugeordnet werden, bei Ḥalifāt: *Rasāʾil*, ab S. 441.

in al-‘Āmirī’s Werkverzeichnis erwähnten Schrift *al-Nask al-‘aqlī wa-l-taṣawwuf al-millī* in al-Tawḥīdīs *Muqābasāt*, Miskawayhs *al-Ḥikma al-ḥālīda* und dem *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma*. Des weiteren finden sich al-‘Āmirī zugeschriebene Passagen in einem Kategorienkommentar, so daß es wahrscheinlich scheint, daß der Philosoph die komplette aristotelische Kategorienschrift kommentiert hat.¹¹³ Schließlich findet sich auch in der Oxforder Handschrift aus der *Bodleian Library*, *Marsh* 539 (fol. 122rff.) ein längerer Abschnitt, der mit den Worten *qāla Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī* eingeleitet wird.¹¹⁴

Im Gegensatz zu den Schriften und Fragmenten, die eindeutig der Autorschaft al-‘Āmirī’s zuzuordnen sind, gibt es, ähnlich dem *K. al-Sa‘āda*, zwei Werke, über deren Autor nichts oder nicht viel bekannt ist, und die Minovi daher ebenfalls dem Philosophen zuschreiben möchte.¹¹⁵ Dabei handelt es sich zum einen um ein persisches Werk mit dem Titel *Farruḥ-Nāme* und zum anderen um eine philosophische Abhandlung, die in der Sammelhandschrift *Esad Efendi* 1933 unmittelbar vor al-‘Āmirī’s *K. al-Fuṣūl* wiedergegeben wird. Eine genauere Untersuchung vor allem von letzterer Annahme wäre m. E. wichtig und vermutlich lohnenswert und ist daher von mir beabsichtigt.

¹¹³ Edition des Kategorienkommentars von Türker: *al-‘Āmirī et les fragments* und Ḥalīfāt: *Rasā’il*, S. 441–467. Vgl. dazu Rowson, *Amad*: S. 13–14, wo gestützt auf Hinweise im *Ibṣār* zusätzlich darauf aufmerksam gemacht wird, daß al-‘Āmirī auch Kommentare zur *Analytica Posteriora* und *De Anima* verfaßt haben dürfte.

¹¹⁴ Darauf hat Cristina d’Ancona mich liebenswürdigerweise aufmerksam gemacht.

¹¹⁵ Minovi: *Az Ḥazā’in-i Turkiya*, S. 56–9, S. 79–81 und *as-Sa‘ādah*, S. VI.

KAPITEL II

KONTEXT VON AUTOR UND WERK

Der doktrinaire Hintergrund des Autors: Die Lehrtradition al-Kindī

Al-ʿĀmirī hat sich als Repräsentant der Lehrtradition al-Kindī verstanden, was sowohl aus der Auswahl der Themen, die er behandelt, klar hervorgeht als auch aus der Art und Weise, wie er sie behandelt,¹ und außerdem aus folgender Aussage aus seinem *K. al-Amad* (ed. Rowson: 76.1–5):

ولقد كان شيخنا أبو زيد أحمد بن سهل البلخي (رحمه الله) ، مع توسّعه في أصناف المعارف واستقامة طريقته في أبواب الدين ، متى نسب أحد من موقّريه إلى الحكمة يشمئز منه ويقول : لهفي عليّ زمان يُنسب فيه ناقصٌ مثلي إلى شرف الحكمة ، وهذا حال أستاذه يعقوب بن إسحق الكندي .

Wenn unserem Meister Abū Zayd b. Sahl al-Balḥī – Gott erbarme sich seiner – mit seinem ausgedehntem Wissen in den verschiedenen Gebieten und seinem aufrechtem Weg in den Dingen der Religion einer von seinen Verehrern Weisheit zuschreiben (wollte), dann schreckte er davor zurück und sagte: oh wie ich die Zeit bedaure, in der einem Mangelhaften wie mir die Würde der Weisheit zugeschrieben wird. . . . Ebenso verhielt sich sein Meister Yaʿqūb b. Iṣḥāq al-Kindī.

Die von al-Kindī im Arabischen begründete philosophische Tradition baut überwiegend auf spätantiken, hellenistischen, teilweise pseud-epigraphischen Quellen auf, in denen gnostischer Neuplatonismus und Hermetismus eine wichtige Rolle spielen.²

Die philosophischen Schriften, die bei den Arabern bekannt geworden sind, entstammten zum großen Teil der spätantiken Lehrtradition der Wissenschaften in Alexandria, eben jener Stadt, die

¹ Vgl. Rowson: *Amad*, S. 3 und Rowson: *al-ʿĀmirī*, S. 217.

² Vgl. z.B. Endreß: *L'Aristote Arabe*, S. 19. Zu hermetischen Elementen in al-Kindī's *Risāla fī l-qawl fī l-Nafs* vgl. Genequand: *Platonism and Hermetism*. Zu Aussagen über Hermes bei al-ʿĀmirī (im *K. al-Amad* und im *I'lām*), *Iḥwān al-Ṣafā'* und im pseudo-aristotelischen *De pomō* vgl. Rowson: *Amad*, S. 241f.

besonders seit dem 5. Jahrhundert zu einem „Zentrum des griechisch-orientalischen Okkultismus“ geworden war und daher neben dem philosophischen Kanon auch „ein umfangreiches Schrifttum aus der Zwischenwelt zwischen Aberglauben und philosophischer Halb-bildung“ beherbergte.³

Die in diesen Rahmen gehörige populär- und parawissenschaftliche Literatur⁴ sprach nicht so sehr die ohnehin mehrsprachige Bildungselite im arabisch-islamischen Raum an, sondern fand bei der breiten Masse des Volkes Anklang und wurde daher zuerst übersetzt. Ebenso erreichte die hellenistische Ethik „vor der systematischen Rezeption der Wissenschaften den arabischen Leser (...), und sie hat in der arabischen Literatur breitere Wirkungen entfaltet als irgendein anderer Zweig des alten Erbes.“⁵

Die Überlieferung griechischer Texte ins Arabische betreffend ist ein weiterer historischer Faktor zu berücksichtigen: das aufsteigende Christentum, dem gegenüber die heidnische Philosophie ihren Stand immer schwerer behaupten konnte. Vor allem der Anspruch, der noch das Selbstverständnis des athenischen Neuplatonismus bestimmt hatte, nämlich Religion für Intellektuelle zu sein, war gegenüber der Kirche nicht mehr aufrecht zu erhalten. Schließlich ließ Kaiser Justinian 529 die platonische Akademie von Athen schließen. So ist es nicht verwunderlich, daß in Texten der hellenistischen Philosophie, die in den arabisch-islamischen Raum gelangten, häufig die ursprünglich heidnische Färbung durch eine christliche Ausrichtung ersetzt ist – wie etwa in den Kommentaren christlicher Autoren zu den aristotelischen Schriften.⁶ Einzelheiten der Überlieferungsgeschichte von griechisch-

³ Vgl. dazu und zum folgenden die umfassende Darstellung der „griechischen Schulen“ in Endreß: *Wissenschaftliche Literatur*, S. 402–407, die obigen Zitate auf S. 406.

⁴ Vgl. Endreß: *Wissenschaftliche Literatur*, S. 418f.: D.s. „Kenntnisse und Fertigkeiten aus Mechanik, Rechenkunst, Zeitmessung, Agrikultur und Geographie, medizinische, astrologische und okkulte Praxis, die ‚hermetische‘ Vulgärüberlieferung philosophischen Gutes und die gnomische Weisheitsliteratur... die populäre Überlieferung alchemistischer und astrologischer Naturlehre und gnostischer Welterklärung“.

⁵ Endreß: *Wissenschaftliche Literatur*, S. 37.

⁶ Vgl. Endreß: *Wissenschaftliche Literatur*, S. 404: „Erst Stephanos, der bald nach 610 einem Ruf an die von Kaiser Heraklios gegründete Akademie in Konstantinopel folgte, ließ christliche Lehre in seinen Schriften zur Geltung kommen, ohne doch eine völlige Revision des traditionellen Materials zu versuchen (...). Es ist bemerkenswert, wie nahe seine Form eines christlichen Neuplatonismus dem der arabischen *Plotiniana* und *Procliana* steht (näher als etwa die christliche Proklos-Interpretation des Ps.-Dionysios Areopagita) (Anm. 16: „Namentlich sein Kommentar zu Aristoteles: *De anima III*; dieser ist in der griechischen Überlieferung an die Stelle des entsprechenden

philosophischem Gedankengut im Zeitraum zwischen der Schließung der Akademie in Athen und dem Auftreten al-Kindīs bleiben aber im Dunklen.⁷

Eine breite Übersetzungstätigkeit, ja eine richtiggehende Übersetzungsbewegung begann Ende des 8. bzw. Anfang des 9. nachchr. Jh. mit dem Aufstieg des Arabischen zur Verkehrssprache innerhalb des islamisch dominierten Raumes.⁸ Diese Bewegung dauerte mehr als zwei Jahrhunderte und darf nicht als Randphänomen mißverstanden werden, denn sie wurde von der gesamten Elite der ‘abbāsīdischen Gesellschaft unterstützt und sowohl durch private als auch durch öffentliche Gelder finanziert.⁹ Ausschlaggebend für den Beginn der Übersetzungsbewegung scheint die Verlegung der Hauptstadt des islamischen Reiches vom umayyadischen Damaskus nach Bagdad gewesen zu sein. Denn Damaskus lag in der byzantinischen Einflußsphäre und wurde von griechisch sprechenden Beamten verwaltet, die entweder Griechen oder griechisch erzogene Araber und vor allem auch griechisch-orthodoxe Christen aus Konstantinopel waren. Somit war unter umayyadischer Herrschaft Griechisch die *lingua franca* in Syrien, Palästina und Ägypten. Übersetzung war tägliche Realität, was sich z.B. an erhaltenen, zweisprachigen Verträgen ablesen läßt, und hätte – anders als später in Bagdad – nicht erst durch eine breite Bewegung initiiert werden müssen.

Zudem gab es in den christlich-orthodoxen, byzantinischen Kreisen Widerstand gegen die griechische Ethik, während in den hellenisierten Kreisen, die unter der neuen ‘abbāsīdischen Herrschaft lebten, eine solche negative Haltung unbekannt war.¹⁰

Zunächst wurden im Zuge der von Bagdad ausgehenden Übersetzungsbewegung vor allem Werke der angewandten Wissenschaften ins Arabische übersetzt; auf das Betreiben al-Kindīs hin wurden schließlich

Teils im – von christlichen Elementen noch ganz freien – Kommentar des Philoponos getreten. . . .’“.

⁷ Genequand: *Platonism and Hermetism*, S. 16: “The three centuries or so that extend from the closure of the school of Athens in 529 and al-Kindī are the most obscure in the whole history of the transmission of Greek philosophical heritage. What can be regarded as certain is that some sort of basic philosophical teaching continued in Syria. Iamblichus spent there the last twenty years of his life and founded a school which must have contributed to the dissemination of Platonic ideas in the peculiar form which he himself had done so much to give them.”

⁸ Vgl. Endreß: *Wissenschaftliche Literatur*, S. 418 und Gutas: *Greek Thought, Arabic Culture*.

⁹ Gutas: *Greek Thought*, S. 2.

¹⁰ Gutas: *Greek Thought*, S. 17–20 und S. 23.

auch rein philosophische Texte übertragen. Dabei handelt es sich um Basistexte der griechischen Philosophie, vor allem der Theologie, d.h. eine Auswahl an platonischen Dialogen und aristotelischen Schriften zur Physik und Metaphysik, Kommentare der Alexandrinischen Neuplatoniker und neuplatonische Theologie basierend auf Plotin und Proklos.¹¹ Nach und nach bildete sich um al-Kindī ein Kreis von Übersetzern heraus. Die in diesem Kreis entstandenen Übersetzungen heben sich durch Verwandtschaft in Sprache und Stil deutlich von anderen Übersetzungen ab. Der Stil dieser Übersetzungen bewahrt Charakteristika der späthellenistischen Kommentarliteratur, nämlich „einleitende, überleitende, rekapitulierende, die Evidenz des Ergebnisses und die Stringenz der Beweisführung unterstreichende Phrasen“, bzw. setzt er diese „nach Art des mündlichen Lehrvortrages“ auch dort ein, „wo die Vorlage nur eine modale Partikel hat“. So bildete sich im Übersetzerkreis um al-Kindī einerseits eine charakteristische Phraseologie aus, andererseits begann al-Kindī damit, einen einheitlichen Gebrauch philosophischer Begriffe festzulegen.¹²

Inhaltlich haben die Übersetzungen aus dem Kreis um al-Kindī eine große Bandbreite des damals bekannten Wissens abgedeckt, jedoch, wie Endreß formuliert: „Bei aller Diversität weisen die Übersetzungen unter der Ägide al-Kindīs auf ein Programm: Die Philosophie zeigt den Weg und das Ziel der Wissenschaften in einer islamischen Gesellschaft.“¹³

Daß der heidnische Ursprung der Philosophie ihrer Nützlichkeit für die islamische Gesellschaft nicht abträglich sei, bekräftigt al-Kindī in seinem Werk *Fī l-Falsafa al-ūlā* (*Über die erste Philosophie*).¹⁴ Das dazu herangezogene Argument lautet, daß die Lebensspanne eines einzigen Menschen zu kurz sei, um die Wahrheit zu erfassen, und daß daher allen Menschen, die auch nur einen kleinsten Teil der Wahrheit begreifen und dieses Begreifen für die Nachwelt nachvollziehbar machen, Dank gebühre. Ihre Erkenntnisse lägen dem zeitlich nachfolgenden Wahrheits-suchenden schon vor, so daß er seine Zeit dem Erreichen neuer, weiter reichender Erkenntnisse widmen könne. Wahrheit verdiene immer Anerkennung, auch wenn sie von Nicht-Muslimen erkannt werde.

¹¹ Endreß: *Platonic Theology*, S. 558.

¹² Den Übersetzerkreis um al-Kindī hat Endreß identifiziert – in Endreß: *Proclus Arabus*, S. 64–74 und S. 185–193. Vgl. auch Endreß: *Wissenschaftliche Literatur*, S. 428f. und S. 12f. (obige Zitate von S. 12); und Endreß: *The Circle of al-Kindī*.

¹³ Endreß: *Wissenschaftliche Literatur*, S. 429.

¹⁴ al-Kindī: *Rasā'il* (ed. Abū Rīda), I S. 102f.; engl. Übers.: Ivry: *Al-Kindī's Metaphysics*, S. 57f.

Bei der Suche nach Wahrheit stößt man – laut al-Kindīs Ausführungen in der *Ersten Philosophie* – auf die eine (göttliche) Ursache, die Ursache aller Wahrheit ist. Das Wissen um diese eine Ursache ist der edelste Teil der Philosophie, die erste Philosophie. Der vollkommenste und edelste Philosoph hat dieses Wissen um die erste Ursache.¹⁵

Da die Kenntnis der Wahrheit die Voraussetzung für wahres Handeln ist, drückt sich in der alleinigen Zuschreibung des letzten Wissens an den Philosophen ein gewisses Elite-Bewußtsein al-Kindīs aus. Die entsprechende Ethik ist nicht die populäre Ethik der hellenistischen Gnomologie (*nawādir al-falāsifa*), sondern die Wissensethik einer kleinen Gruppe philosophisch Gebildeter. Nur diesen eröffnet sich durch ihr umfassendes Wissen – und darin folgt al-Kindī neuplatonisch-gnostischen Vorstellungen – die Möglichkeit, ihre Seelen zu reinigen, die irdische, untere Welt zu verlassen und in die obere, die reine Welt des Intellektes, ihre wahre Heimat zurückzukehren. Für die Reinigung der Seele verwendet al-Kindī in seiner *Risāla fī l-qawl fī l-Nafs* das Bild des Polierens eines Spiegels, das z.B. auch im hermetischen *K. Mu'ādalat al-nafs* (*Schrift an die menschliche Seele*) begegnet.¹⁶

Für das Weiterleben der Seele nach dem körperlichen Tod und die potentielle Ähnlichkeit ihrer Substanz mit der Substanz des Schöpfers beruft sich al-Kindī auf Platon und „die meisten Philosophen“.¹⁷ Auf die Alten (*qudamā'*) beruft sich al-Kindī für die Definition der Philosophie als „das Ähnlichwerden Gottes in Bezug auf die Taten und nach Maßgabe der menschlichen Kraft“.¹⁸

Die Schule al-Kindīs, deren Tradition über al-Balhī zu al-Āmirī gelangt ist, charakterisiert Endreß folgendermaßen: „die Schule des Kindī ist nicht ‚Schulphilosophie‘. Ihre Philosophie begleitet als Ideologie und Wissenschaftslehre eine enzyklopädische, mathematische wie literarische, hellenistische wie arabisch-islamische Bildung.“¹⁹

¹⁵ al-Kindī: *Rasā'il* (ed. Abū Rīda), I S. 97f.; engl. Übers.: Ivry: *Al-Kindī's Metaphysics*, S. 55f. Zu al-Kindīs *Erster Philosophie* und zum folgenden vgl. Endreß: *Circle*, S. 66ff. und Endreß: *Wiedererinnerung*, S. 184ff.

¹⁶ Vgl. Genequand: *Platonism and Hermetism*, S. 6. Al-Kindī: (ed. Abū Rīda) *Rasā'il*, I 276.11; *K. Mu'ādalat al-nafs* (ed. Badawī in: *al-Aflātūniya*), S. 84 und 96.

¹⁷ In der *Risāla fī l-qawl fī l-Nafs*: Ed. Abū Rīda: *Rasā'il*, I 275.8f. Genequand (*Platonism and Hermetism*, S. 3) spricht von Kosubstantialität der Seele mit ihrem Schöpfer und zieht eine hermetische Lehre aus dem Corpus Hermeticum XII, 1 zum Vergleich heran.

¹⁸ Z.B.: im *Definitionenbuch*: Ed. Abū Rīda: *Rasā'il*, I 172.10–11; in der *Risāla fī l-qawl fī l-Nafs*: Ed. Abū Rīda: *Rasā'il*, I 274.14 u.275.1ff. Zugrunde liegt freilich das platonische Konzept.

¹⁹ Endreß: *Wissenschaftliche Literatur*, S. 31.

Dem Kitāb al-Fuṣūl verwandte Schriften: die arabischen Paraphrasen der proklischen Elementatio Theologica und die Plotiniana

Der *K. al-Fuṣūl fī l-ma‘ālim al-ilāhīya* von al-‘Āmirī ist eine sehr freie Paraphrase der *Elementatio Theologica* des Neuplatonikers Proklos. Die Überlieferungsgeschichte des proklischen Werkes im Arabischen ist bis heute nicht restlos geklärt. Feststeht, daß zumindest Teile des Werkes im Kreis um al-Kindī bekannt gewesen sind.

Im Laufe der letzten Jahre und Jahrzehnte ist eine Reihe von Schriften aufgetaucht, die allesamt auf die *ET* zurückgehen und deren Verhältnis zueinander noch nicht geklärt ist. Es handelt sich dabei um folgende:

Proclus Arabus

Das Corpus des *Proclus Arabus* umfaßt zunächst eine arabische Übersetzung von 20 proklischen Propositiones aus der *Elementatio Theologica* (Propp. 1–3, 5, 15–17, 21, 54, 62, 72–74, 76, 78–80, 86, 91, 167) und den an Prop. 167 anschließenden, sogenannten Abschnitt 167A, d.i. ein „*Kapitel über die Erste Ursache (Faṣl fī l-‘Illa al-ūlā)*“ ohne proklische Entsprechung. Diese 20 (plus 1) Abschnitte sind zusammen mit fünf Traktaten von Alexander von Aphrodisias in der Handschrift *Carullah* 1279 (foll. 60v27–66v20) als Einheit überliefert und zwar unter dem Titel „Was Alexander Aphrodisiensis ausgezogen hat aus dem Buch des Aristoteles mit dem Namen Theologia, d.i. die Rede über die Gottheit (*mā staḥraḡahū l-Iskandar al-Afrūdisī min kitāb Aristūṭālīs al-musammā Ṭūlūḡiyā wa-ma‘nāhu l-kalām fī l-rubūbiya*)“.²⁰ Endreß hat die 20 proklischen Propositiones (mit 167A) unter dem Titel *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung* herausgegeben, übersetzt und deren sprachliche wie doktrinäre Besonderheiten aufgezeigt.

Abgesehen von der vollständigen Wiedergabe all dieser 20 Propositiones in *Carullah* 1279 tauchen einige Propositiones auch in anderen Sammelhandschriften, zumeist im Verband mit weiteren Traktaten

²⁰ Endreß: *Proclus Arabus*, S. 51. Zimmermann (*Proclus Arabus rides again*, S. 35) erwägt die Möglichkeit, daß das arabische *ṭūlūḡiyā* im genannten Titel ein Überrest des ursprünglichen, proklischen Titels *Elemente der Theologie* bzw. στοιχειώσις θεολογική sein könnte. Die 20 proklischen Propositiones und die fünf Alexandertraktate, die in *Carullah* 1279 erhalten sind, faßt ‘Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī im 21. Kapitel seiner *Epitome Kitāb fī ‘Ilm mā ba’d al-ṭabī‘a* zusammen, unter dem Titel *Fī Uṭūlūḡiyā wa-huwa ‘ilm al-rubūbiya* (vgl. dazu Endreß: *Proclus Arabus*, S. 40f.; Edition in Badawī: *Aṣlūṭīn*, S. 199–208).

des Alexander, auf.²¹ In zwei der Sammelhandschriften hat Zimmermann je einen angeblichen Alexandertraktat als weitere Propositio aus der proklischen *Elementatio theologica* identifiziert. Diese beiden Propositiones, d.s. Propp. 77 und 98, müssen ebenfalls zum Corpus des *Proclus Arabus* gerechnet werden.²²

Unter anderem aufgrund der einschneidenden, doktrinären Veränderungen, die das Corpus *Proclus Arabus* gegenüber dem originalen, griechischen Proklos aufweist und die peripatetische, mittelplatonische und vor allem christliche Einflüsse verraten, scheint Endreß eine griechische Vorlage für den *Proclus Arabus* plausibler zu sein als die Annahme, daß der Text durch den arabischen Übersetzer oder Bearbeiter so stark verändert worden wäre.²³ „Ein konkreter Hinweis auf ein griechisches Substrat des ganzen Textes ist“, laut Endreß (*Proclus Arabus*, S. 235), „das seltene Fremdwort κατάφασις 167A“, das im Arabischen als *qātāfasīs* transliteriert wird. Als möglicher Übersetzer des Corpus *Proclus Arabus* käme Ibn al-Biṭrīq in Frage.²⁴

Zimmermann hingegen ist der Ansicht, daß es zur wahrscheinlichen Entstehungszeit des Corpus' *Proclus Arabus* in der ersten Hälfte des 9.Jh. genug Leute in Bagdad gab, die – auch weitreichende – Veränderungen an dem, wortgetreu ins Arabische übersetzten Proklos-Text hätten vornehmen können.²⁵ Fraglich bleibt, ob diese bereits ausreichende

²¹ Die detaillierten Angaben gibt Endreß: *Proclus Arabus*, S. 33ff.

²² Zimmermann: *Proclus Arabus rides again*, mit einer Textedition der bisher unedierten Prop. 98 (S. 48–51). Der arabische Text von Prop. 77 wurde als Alexandertraktat von Badawī in seinem *Commentaires sur Aristote perdu* herausgegeben (42.8ff.).

²³ Vgl. vor allem Endreß' Analyse in *Proclus Arabus*, deren Ergebnisse ab S. 237 zusammengefaßt werden, und ders. in *Platonic Theology*, S. 563: "There is every appearance that these *interpretamenta* [cf. p. 562: 'reducing the Neoplatonic hierarchy', 'Being and Intelligence. . . are transferred to the One', 'notion of divine henads is eliminated', "Between the One and the forms-in-matter only one intermediate stratum of immaterial, 'spiritual' forms is retained". . .] already belonged to the Greek selection of propositions underlying the Arabic version. Though they cannot be traced back to a definite Greek source, they correspond with some of the familiar tendencies of late Greek philosophy: The intention to reconcile Plato and Aristotle, which has already been mentioned, had been common with the commentators of Aristotle since Ammonius and Simplicius, and gained new import in a Christian environment. On the other hand, some Christian Neoplatonists, while taking up the Neo-Aristotelian tendencies of the Alexandrian school, came to abandon the rigorously 'negative' theology of the Athenians."

²⁴ Endreß: *Proclus Arabus*, S. 191.

²⁵ Zimmermann: *Proclus Arabus rides again*, S. 46: "The burden of the preceding observations is that the stage on to which the Kindi-circle Proclus and Alexander were jointly or separately released, presumably in the first half of the ninth century, was too crowded with people ready to impose ideas of their own, from the translator to the animator and beyond, for us to have to turn to a pre-Arabic past in order to explain the

Kenntnis der griechischen Philosophie besaßen, um Veränderungen vorzunehmen, die, wie Endreß gezeigt hat, auf genuine Strömungen innerhalb der hellenistischen Tradition zurückgeführt werden können.

So läßt sich bei heutigem Wissensstand die Frage nach der Vorlage für das *Corpus Proclus Arabus* einerseits als auch seines Verhältnisses zu den Texten der *Liber de Causis*-Tradition andererseits nicht befriedigend beantworten. In Bezug auf letztere besteht vor allem das Problem, daß es zwischen *Proclus Arabus* und den einzelnen Texten der *LdC*-Tradition nicht genug Überschneidungen bei der Übernahme von Propositiones aus der *Elementatio Theologica* gibt. Die wenigen Fälle, in denen in einem Text aus der *LdC*-Tradition eine proklische *Propositio* aufgenommen wird, die auch im *Proclus Arabus* begegnet, sind die folgenden:

Im *K. al-Ḥaraka* wird, wie im *Proclus Arabus*, die Prop. 15 vollständig aufgenommen, des weiteren der Hauptsatz der Prop. 17 und möglicherweise Prop. 76. Eine Gegenüberstellung des jeweils ersten Teils von Prop. 15 in beiden Texten zeigt weder besondere Gemeinsamkeiten zwischen den beiden arabischen Texten, noch läßt sich eindeutig entscheiden, welcher Text näher am Griechischen ist:

K. al-Ḥaraka (*Ḥacı Mahmud* 5683, fol. 120r5–9)

وكل راجع على ذاته فليس هو مجرم ، لانه غير
ممكن أن يرجع الجرم على نفسه . وذلك أن
الرجوع إنما هو أن ترجع أجزاء الشيء بعضها
على بعض وهذا لا يمكن أن يكون في الجسم
والرجوع ايضاً ان يكون الراجع والمرجوع إليه
شيئاً واحداً اعني أن يكون هذا الجزء مثل ذلك
الجزء وذلك الجزء مثل هذا الجزء ولا إختلاف
بينهم

Proclus Arabus (ed. Endreß, ١٣. ١–٦)

إن كل ما رجع إلى ذاته فهو روحاني لا جرمي ،
ولا يمكن شيئاً من الجرمية أن يرجع إلى ذاته .
وذلك أنه إن كان كل ما رجع إلى ذاته إنما يتصل إلى
شيء ما ، أقول إلى ذلك الشيء الذي يرجع إليه ،
فلا محالة إذا أن أجزاء الجرم كلها تتصل بكليتها ،
أعني الجرم الراجع إلى ذاته . والرجوع إلى الذات
هو أن يكون الراجع والمرجوع إليه واحداً غير
مختلف

Der Hauptsatz von Prop. 17 ist in beiden arabischen Texten weitgehend gleichlautend, der Textbefund ist aber zu kurz, als daß daraus irgendwelche Schlußfolgerungen möglich wären. Sollte *K. al-Ḥaraka* (*Ḥacı Mahmud* 5683, 125r15–125v15) – wie von mir in der Einführung zu

anomalies of the Arabic present. For all we know, the Arabic fragments of the *Elements*, within and without the *Liber de causis*, may have been translated from a single, complete copy of a Greek text not very different from that of Dodds.”

dem Werk vorgeschlagen (vgl. unten, S. 62 u. bes. s. 64) – tatsächlich Prop. 76 wiedergeben, so lassen sich keinerlei Gemeinsamkeiten zwischen dessen Übernahme und der Übernahme der Propositio im *Proclus Arabus* feststellen.

Eine Propositio, die sich sowohl im *Proclus Arabus* als auch im *LdC*, Kap. 12, *LdC II*, Kap. 18 und *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13 findet, ist Prop. 167. Jedoch ist die Wiedergabe in den drei Texten der *LdC*-Tradition mit Übernahmen aus Prop. 168 vermischt. Außerdem ist die Terminologie jeweils eine andere: die *LdC*-Texte verwenden die Wurzel ‘-q-l, *Proclus Arabus* ‘-l-m. Die Wurzel ‘-l-m verwenden die *LdC*-Texte bei der Wiedergabe von Prop. 173, die auch Ähnlichkeiten mit Prop. 167 aufweist. Auffällige Gemeinsamkeiten lassen sich dennoch nicht feststellen.

Darüber hinaus weist nur der *LdC II* in seiner Auswahl an proklischen Propositiones weitere Überschneidungen mit der Auswahl im *Proclus Arabus* auf: Propp. 16 und 21. In Prop. 16 taucht ein kleiner, nicht unmittelbar auf den griechischen Text zurückführbarer Zusatz in beiden arabischen Texten auf, die sonst stark von einander abweichen.²⁶ Die Prop. 21, die m. E. Vorlage für *LdC II*, Kap. 8 ist, ist in diesem Kap. 8 gegenüber dem griechischen Proklos-Text so stark verändert, daß der Textvergleich mit *Proclus Arabus*, Prop. 21 schwierig ist und keine aussagekräftigen Ergebnisse bringt.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch *LdC II*, Kap. 4, in dem zwar die proklische Propositio 81 übernommen wird, die Terminologie aber von *ET*, Prop. 98 entlehnt wird. Diese Terminologie stimmt mit *Proclus Arabus*, Prop. 98 überein.²⁷

Kenntnis einer weiteren Propositio aus der *ET*, die im *Proclus Arabus* übernommen wird, nämlich Prop. 80, verrät al-‘Āmirī in seinem *K. al-Amad*.²⁸

Der Vollständigkeit halber sei auch an dieser Stelle der *Kitāb fi ‘Ilm mā ba’d al-ṭabī‘a* des ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī erwähnt, in dem beide Stränge der arabischen Rezeption der proklischen *Elementatio Theologica* ihren Niederschlag finden: So wird in Kap. 21, unmittelbar nach der Epitome des *LdC* in Kap. 20, die Auswahl des Corpus’ *Proclus Arabus*, die sich in der Handschrift *Carullah* 1279 findet, zusammenfassend präsentiert. Von den 20 Propositiones wird jedoch Prop. 54 in Kap. 20, direkt im Anschluß an die Epitome des *LdC* wiedergegeben. Zudem

²⁶ Vgl. Darstellung des *LdC II*, S. 57f.

²⁷ Vgl. Darstellung des *LdC II*, S. 57, bes. Anm. 51.

²⁸ *K. al-Amad*, V, 3 (ed. Rowson, 90.5–8). Vgl. Rowson: *Amad*, S. 265 und hier im Kommentarteil zu Kap. 19, S. 378.

ist die Reihung der einzelnen Propositiones eine andere als in der Sammelhandschrift, die fünf Alexander-Traktate behandelt ‘Abd al-Laṭīf gesondert am Ende des Kapitels.²⁹

Liber de Causis bzw. Kitāb al-Īdāḥ fi l-Ḥayr al-maḥḍ

Der *Liber de Causis*, das *Buch der Ursachen* bzw. der *Kitāb al-Īdāḥ fi l-Ḥayr al-maḥḍ*, das *Buch der Erklärung des reinen Guten* ist eine Paraphrase von – vereinfacht gesprochen – 34 Propositiones (Propp. 45–48, 51, 55, 56, 70, 83, 87, 88, 92, 95, 102, 103, 106, 107, 111, 116, 122, 123, 127, 131, 134, 138, 142, 167, 168, 171–173, 177, 195, 201) aus der proklischen *Elementatio Theologica*. Der Umgang mit dem griechischen Proklos-Text ist teilweise sehr frei, teilweise eng am Text. Häufig fließen weitere Propositiones der *ET* mit ein, manchmal auch nicht-proklisches Material.³⁰ Ob der großen Bedeutung, die dem *LdC* im lateinischen Mittelalter zukam, ist es üblich, auch den arabischen Text mit dem lateinischen Titel *Liber de Causis* zu bezeichnen. Lange Zeit war auch die Frage nach Entstehungszeit und -ort des Werkes unentschieden. Die frühesten Belege sowohl für die arabische als auch für die lateinische Version datierten ins 12. Jh. Spätestens seit der von Rowson aufgezeigten Nähe zwischen dem *LdC* und al-‘Āmirīs *K. al-Fuṣūl* gibt es, in Verbindung mit dem bekannten Todesjahr al-‘Āmirīs 992, einen neuen *Terminus ante quem* für die arabische Version des *LdC* und einen Beweis für ihr Bekanntsein im arabisch-islamischen Osten.³¹

Drei arabische Handschriften des *LdC* sind heute bekannt: Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, *Or.* 209; Ankara, Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, *Ismail Saib* I 1696; und Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, *Hacı Mahmud* 5683.³² Die älteste Handschrift ist die Leidener, die durch die Jahresangabe 593 H., d.i. 1197 A.D. datierbar ist. Sie gibt den Titel des Werkes als *Kitāb al-Īdāḥ li-Aristūṭālīs fi l-Ḥayr al-maḥḍ* an und repräsentiert einen der beiden Zweige der arabischen Handschriftentradition des *LdC*.³³ Auf sie allein gehen die

²⁹ Vgl. dazu Endreß: *Proclus Arabus*, S. 40f.

³⁰ Eine detaillierte Liste aller, im *LdC* nachweisbarer proklischer Propositiones in: Ed. Schönberger/Schönfeld: *Liber de causis*, S. 155–7.

³¹ Rowson: *An unpublished work by al-‘Āmirī and the date of the Arabic De Causis*, S. 193f. Zur Forschungsgeschichte mit erschöpfender Literaturangabe vgl. D’Ancona/Taylor: *Liber de Causis*.

³² Vgl. D’Ancona/Taylor: *Liber de Causis*, S. 600f. und Endreß: *Proclus Arabus*, S. 18.

³³ Vgl. D’Ancona/Taylor: *Liber de Causis*, S. 603.

beiden ersten Editionen des arabischen Textes des *LdC* zurück, jene von Bardenhewer (1882) und von Badawī (1955).³⁴ Die Ankara-Handschrift stammt aus dem 8./15. Jh., die Istanbul Handschrift ist eine rezente Abschrift davon.³⁵ Die beiden türkischen Handschriften tragen den Titel *Kalām fī maḥḍ al-ḥayr. Qīla inna Ubrūqlus [Ms: 'brwqys] laḥḥaṣahū min kalām Aflāṭūn, wa-qīla innahū li-Aflāṭūn*. Die Zuschreibung an Proklos mag möglicherweise durch Kontakt mit dem lateinischen Westen zu erklären sein, wo Thomas von Aquin im 13. Jh. aufgrund der griechisch-lateinischen Übersetzung der *Elementatio Theologica* durch Wilhelm von Moerbeke die Abhängigkeit des *LdC* von Proklos festgestellt hatte.³⁶ Die beiden türkischen Handschriften repräsentieren einen zweiten Zweig der arabischen *LdC*-Tradition, der offenbar auch der lateinischen Übersetzung zugrunde liegt. Die Leidener Handschrift dürfte aber, wenn auch oftmals fehlerhaft, ein älteres Stadium des *LdC* bewahrt haben. So jedenfalls sind m. E. die Übereinstimmungen zwischen der Leidener Handschrift und der Epitome des 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī gegen die Lesung der Handschrift von Ankara zu erklären.³⁷ Hinzu kommt, daß durch den Textvergleich der Lesungen des *LdC*, des *LdC II* und des *K. al-Fuṣūl* die Lesung der Leidener Handschrift oft bestätigt wird, wenn sie nicht durch Textkorruption unkenntlich gemacht worden ist.³⁸

Der *LdC* steht in Doktrin und sprachlichem Stil den Übersetzungen und Arbeiten des Kreises um al-Kindī nahe, so daß Ursprung und Entstehungszeit des Werkes im Bagdad des 9. Jh. liegen dürften.³⁹

Die nähere Beleuchtung des Verhältnisses vom *LdC* zu al-'Āmirīs *K. al-Fuṣūl* ist eine Hauptaufgabenstellung der vorliegenden Studie. Das Verhältnis des *LdC* zum *LdC II* wird dabei tlw. mitberücksichtigt, kann aber nicht umfassend analysiert werden. Die folgenden beiden Schriften dürften hingegen vom *LdC* abhängig sein:

³⁴ Bardenhewer: *Die pseudo-aristotelische Schrift ‚Über das reine Gute‘ bekannt unter dem Namen Liber de causis*, S. 58–118 (arab. Text mit dt. Übersetzung); Badawī: *Al-Aflāṭūniya al-muḥḍata 'inda l-'Arab*, S. 3–33.

³⁵ Zu den beiden türkischen Handschriften vgl. Taylor: *Neoplatonic Texts in Turkey*. Dazu und zum folgenden auch: D'Ancona/Taylor: *Liber de causis*, S. 603.

³⁶ D'Ancona/Taylor: *Liber der Causis*, S. 603.

³⁷ Die Übereinstimmung bzw. Abweichungen zwischen den *LdC*-Handschriften und 'Abd al-Laṭīf werden dargestellt in D'Ancona/Taylor: *Liber de Causis*, S. 604.

³⁸ Vgl. dazu den Kommentarteil.

³⁹ Zur sprachlichen Einordnung vgl. Endreß: *Proclus Arabus*, bes. 186ff. und die zahlreichen Arbeiten zum *LdC* von D'Ancona, tlw. gesammelt in: *Recherches sur le Liber de Causis*. In *Al-Kindī et l'auteur du Liber de Causis* (ebenda, S. 155–194) erörtert D'Ancona z.B. die Frage, ob al-Kindī selbst Redaktor des *LdC* gewesen sein könnte.

Risāla fi l-Radd ‘alā man qāla inna l-insāna talāšā wa-fanā ba‘da mawtihī

Die *Risāla fi l-radd* bzw. die *Abhandlung über die Widerlegung dessen, der das Vergehen und Verschwinden des Menschen nach dessen Tod behauptet*, ist eine kurze, in 9 Abschnitte unterteilte, philosophische Abhandlung. Sie wird in den diversen erhaltenen Manuskripten entweder unter Zuschreibung an Platon oder an al-Fārābī überliefert⁴⁰ und wurde sowohl von Türker als auch von Badawī, jeweils auf Grundlage anderer Handschriften, ediert.⁴¹ Die Abschnitte 2 und 3 sind Paraphrasen der Propositiones 142 und 123 aus der proklischen *Elementatio Theologica*, die Kap. 23 und 5 des *LdC* entsprechen.

Möglicherweise könnte die *Risāla fi l-radd* in der Umgebung al-‘Āmirīs entstanden sein, denn der 8. Abschnitt wird Abū l-Faḍl al-Ustād Ibn al-‘Amīd, dem Patron al-‘Āmirīs in Rayy zugeschrieben, der 9. Abschnitt Abū Yazīd al-Mu‘allim. Bei letzterem könnte es sich, nach Türker, um al-‘Āmirīs Lehrer Abū Zayd al-Balḥī handeln, wenn Abū Yazīd durch Wegfall des Anfangs-*ya’* zu Abū Zayd korrigiert wird.⁴² Eine besondere Nähe zur *Risāla* weist al-‘Āmirīs *K. al-Fuṣūl* jedoch nicht auf, die Wiedergabe von *ET*, Prop. 123 – in der *Risāla* im 3. Abschnitt – fehlt im *K. al-Fuṣūl* völlig.

‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādīs *Epitome des Liber de Causis*

‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (1162–1231) fügt seine *Epitome des Liber de Causis* als 20. Kapitel in sein Werk über das metaphysische Wissen: *Kitāb fi ‘Ilm mā ba‘d al-ṭabī‘a* ein.⁴³ Die *Epitome* basiert offenbar auf einer Version des *LdC*, denn sie gibt die Kapitel des *LdC* in dessen Reihenfolge wieder, wenn auch unter Auslassung der Kapitel 4, 10, 18 und 20. Obwohl sie erst lange nach der wahrscheinlichen Entstehungszeit des *LdC* im 9. Jh. entstanden ist, geht sie möglicherweise auf ältere Textzeugen des *LdC* zurück als jene, die heute erhalten sind, und ist daher beachtenswert.

⁴⁰ Zu den einzelnen Handschriften vgl. Türker: *Un petit traité*, S. 29ff.; Endreß: *Proclus Arabus*, S. 18f. oder D’Ancona/Taylor: *Liber de Causis*, S. 601.

⁴¹ Türker: *Un petit traité attribué à al-Fārābī* (arab. Text (S. 57–63) mit türk. Übers. und türk./franz. Komm.); Badawī: *Aflātūn fi l-Islām*, S. 337–9.

⁴² Türker: *Un petit traité*, S. 47.

⁴³ Edition des arab. Textes in Badawī: *Al-Aflātūniya*, S. 248–253. Engl. Übers. in Taylor: *‘Abd al-Latif al-Baghdadi’s Epitome*, S. 238–248.

Im Anschluß an seine Epitome des *LdC* gibt ‘Abd al-Laṭīf in Kap. 21 desselben Werkes ein Resümee des Corpus’ *Proclus Arabus*.⁴⁴

Der neue Liber de Causis oder Liber de Causis II

Vor einigen Jahren wurde in der Istanbul Handschrift *Ahmed III*, 3287 ein Werk entdeckt, das große Ähnlichkeit zum *Liber de Causis* aufweist. Der Titel dieses Werkes ist unbekannt, da er weder in der Inhaltsangabe auf der ersten Seite der genannten Handschrift angeführt noch im Text selbst erwähnt wird.⁴⁵ Daher sprechen die Herausgeber des Werkes, Thillet und Oudaimah, von einem *neuen Liber de Causis* bzw. dem *Liber de Causis II*.⁴⁶

Die Handschrift *Istanbul, Ahmed III*, 3287 besteht aus 95 nicht nummerierten, kleinformatigen Folioseiten mit zumeist 19 – manchmal auch 18 oder 20 – Zeilen Text. Ihre Entstehungszeit vermutet Thillet im 14. oder 15. Jh. Auf der ersten Seiten werden folgende drei Werke als in der Handschrift enthalten verzeichnet: *al-Fawz al-aṣḡar* von Miskawayh, eine *Risāla fī Māhīyat al-naḡs* und die *Aḡwāl al-‘aql fī l-ḡayāh al-falsafīya* von Ibn Sīnā. Der Miskawayh-Text umfaßt die Folioseiten 1r-74r und wurde bei der Edition des Werkes von Arnaldez und Oudaimah mitberücksichtigt.⁴⁷ Die beiden auf der Titelseite angekündigten Werke Ibn Sīnās finden sich in der Handschrift jedoch nicht. Statt dessen folgt auf fol. 74v ein *Faṣl*, das mit den Worten „die Materie ist eine einfache Substanz, die die Formen aufnimmt“ beginnt.⁴⁸ Auf fol. 75r wird ein neuer Abschnitt mit der *Basmala* eingeleitet, in dem zunächst das Wissen thematisiert wird. Ohne sichtbaren Zusammenhang mit dieser Passage, aber auch ohne deutliche Abgrenzung beginnt auf 76r6, wie Oudaimah erkannt hat, mit der Überschrift „*bāb, al-awwal*“ eine Paraphrase ausgewählter Propositiones aus der proklischen *Elementatio theologica*, die große Ähnlichkeit mit dem *LdC* aufweist: der sogenannte *Liber de Causis II*.

Der *LdC II* besteht aus 29 Kapitel und nimmt 30 Propositiones aus der *ET* auf. 25 dieser Propositiones (Propp. 45, 46, 51, 55, 70, 83, 87, 102, 103, 106, 107, 111, 116, 122, 123, 127, 131, 134, 142, 167, 168, 171,

⁴⁴ Vgl. dazu oben, in der Darstellung des Corpus *Proclus Arabus*, S. 51f.

⁴⁵ Der Text endet mit *tamma l-kitābu wa-l-ḡamdu li-llāhi* . . .

⁴⁶ Thillet/Oudaimah: *Proclus Arabe. Un nouveau Liber de causis* ?, S. 293–4.

⁴⁷ Miskawaih: *Le Petit Livre du Salut*, Paris 1987.

⁴⁸ Vgl. die französische Übersetzung des gesamten *Faṣl*: Thillet/Oudaimah: *Un nouveau Liber de causis*, S. 293.

172, 173, 195) finden sich auch im *LdC*, zwei davon (Prop. 16, 21) auch im *Proclus Arabus*, eine davon (Prop. 59) auch im *K. al-Ḥaraka* und zwei davon (Prop. 65, 81) nur im *LdC II*. Jedes einzelne Kapitel ist als – zumindest teilweise – Wiedergabe einer proklischen Propositio zu deuten.⁴⁹ Darüber hinaus enthält der *LdC II* auch viel zusätzliches, nicht-proklisches Textmaterial (vor allem in einer, die proklischen Konzepte illustrierenden Funktion), das mit den Übernahmen aus der *ET* eng verbunden ist und wenig Gemeinsamkeiten mit dem *LdC* aufweist. Zwischen *LdC* und *LdC II* scheint kein Abhängigkeitsverhältnis zu bestehen,⁵⁰ beide Schriften deuten vielmehr auf eine gemeinsame Vorlage hin.

Eine eingehende Analyse des *LdC II* und seines Verhältnisses zur *ET* einerseits und den anderen, arabischen *Procliana* andererseits, kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden. Einige, über Thillet/Oudaimah hinausgehende Beobachtungen möchte ich hier dennoch anführen:

– Zu *LdC II*, Kapitel 2:

Am Beginn des zweiten Kapitels des *LdC II* (319.13–15) steht, wie schon Thillet/Oudaimah aufgezeigt haben, die Übernahme von *ET* Prop. 59. Diese Übernahme legt (in den Zeilen 319.13–15) folgende Textkorrektur nahe: المسوطات (2x in 319.14) zu المتوسطات (für griech. τὰ μέσα). Für den Rest des Kapitels ist eine Anleihe an Prop. 57 *Cor.* denkbar:

ET Prop. 57 (56.11–12)

καὶ μηκέτι ψυχῆς ἐνεργοῦσης νοῦς
ἐλλάμπει τὰς ἑαυτοῦ δόσεις, οἷς μὴ
δέδωκε ψυχῇ ἑαυτήν·
καὶ γὰρ τὸ ἄψυχον, καθόσον εἶδους
μετέσχε, νοῦ μετέχει καὶ τῆς τοῦ νοῦ
ποιήσεως.

LdC II 2 (319.15–321.1, 321.6)

وإنما صار العقل افضل الاشياء ، لان قوته تسبح
على ما تحته أكثر مما تسبح من النفس
. . . . لانه ليس لها [للهولى] قوة فعالة يسبح
على شيء ، بل هو انما قوة قابلة يساح عليها
الصور .

⁴⁹ Für die Kapitel, für die Thillet/Oudaimah keine proklischen Entsprechungen aufgezeigt haben, schlage ich folgende Übernahmen vor: *LdC II*, Kap. 3 ~ *ET*, Prop. 65; Kap. 4 ~ Prop. 81; Kap. 8 ~ Prop. 21; und in Kap. 20 scheint mir anstelle der von Thillet/Oudaimah angegebenen Parallele zu Prop. 76 die bessere Entsprechung Prop. 172 zu sein.

⁵⁰ Vgl. Thillet's Analyse (*Un nouveau Liber de causis*, S. 295ff.), die er mit folgenden Worten abschließt (S. 315): „Il [d.i. *LdC II*] apporte de nouvelles traces d'un Proclus arabe, et, à ce qu'il semble, des traces plus anciennes que celles que la Vulgate [d.i. *LdC*] a conservées.“

– Zu *LdC II*, Kapitel 3:

Das dritte Kapitel des *LdC II* beruht auf einer Übernahme von *ET*, Prop. 65, in der das Sein der Subsistierenden (62.13: πᾶν τὸ ὄπωσοῦν ὕφεστός ~ 321.10: *kullu wuḡūdīn immā an yakūna li-naw'in mustafādin*) mit Rückgriff auf die drei proklischen Konzepte (κατὰ μέθεξις – καθ' ὕπαρξιν – κατ' αἰτίαν: *mawḡūd fi l-'illa – mawḡūd fi l-takwīn – mawḡūd fi l-ma'lūl*) erläutert wird. Als illustrierende Beispiele bringt der *LdC II*, unabhängig von Proklos, das Sein der Seele im Intellekt, das Sein des Lichts und das Sein des Feuers im Rauch. Das ‚Sein der Seele im Intellekt‘ könnte von *ET*, Prop. 193 inspiriert sind und wird in anderem Kontext auch von al-ʿĀmirī behandelt (vgl. Komm. zu Kap. 13, S. 312f.)

– Zu *LdC II*, Kap. 4:

Die dem vierten Kapitel des *LdC II* zugrundeliegende Propositio aus der *ET* ist Prop. 81. Deren Hauptsatz sagt aus, daß etwas, an dem in getrennter Weise teilgenommen wird, (χωριστῶς μετεχόμενον) und das daran Teilnehmende (μετέχον) durch eine ungetrennte Kraft (ἀχώριστος δύναμις) miteinander verbunden sein müssen. Der *LdC II* wendet dieses Konzept auf die, von ihrem Verursachten getrennte Ursache (*'illa mubāyina li-ma'lūlihā*) an. Die von ihrem Verursachten getrennte Ursache (αἴτιον χωριστόν) behandelt Proklos in *ET*, Prop. 98. Damit läßt sich für den *LdC II*, Kap. 4 eine Vermischung von Prop. 81, die inhaltlich übernommen wird, und von Prop. 98, deren Terminologie übernommen wird, feststellen.

Die Prop. 98 wird im Corpus des *Proclus Arabus* unter Verwendung desselben Terminus (*'illa mubāyina*) wie im *LdC II*, Kap. 4 wiedergegeben.⁵¹

– Zu *LdC II*, Kap. 5:

Wie schon von Thillet/Oudaimah festgestellt wurde, ist *ET*, Prop. 16 die proklische Vorlage für das fünfte Kapitel des *LdC II*. Die Prop. 16 findet sich auch im Corpus des *Proclus Arabus*. Bemerkenswert ist, daß die beiden arabischen Versionen denselben Zusatz (*allaḏī huwa fīhi*) gegenüber dem Griechischen aufweisen:

⁵¹ Ed. Zimmermann: *Proclus Arabus rides again*, S. 48–51. In beiden arabischen Texten, d.h. in *LdC II*, Kap. 4 (~ *ET*, Prop. 81) und *PA*, Prop. 98, begegnet zudem die Formulierung ‚der Ursache in ihrem Verursachten (*'illa fi ma'lūlihā*)‘ (323.4–5 bzw. 49.10) und der Menschen als Beispiel – wenn auch für ein je anderes Konzept (323.6 bzw. 49.11). Die Ursache in ihrem Verursachten hat nur in *ET*, Prop. 81 (76.17–18), nicht aber in *ET*, Prop. 98 eine griechische Vorlage.

ET Prop. 16 (18.9–10)	Proclus Arabus 16 (١٥.٢-٣)	LdC II 5 (323.11–12)
<p>εἰ γὰρ ἀχώριστον εἶη σώματος οὐτινοσοῦν, οὐχ ἔξει τινὰ ἐνέργειαν σώματος χωριστήν.</p>	<p>فإن لم يكن كذلك وكان غير مفارق للأجرام ، لم يكن له فعل أيضاً مفارق للجرم الذي هو فيه البتة ،</p>	<p>فانه اذا صار في شيء ما صار فيه وهو مباين له . اقول إن <كان> فعله مباين للشيء الذي هو فيه فجوهره مباين ايضاً</p>

In allen drei Texten wird das, was sich auf sich selbst zurückwendet, thematisiert. Proklos fährt mit der Überlegung fort, daß etwas, das mit irgendeinem Körper untrennbar verbunden ist, keine von diesem Körper trennbare Wirkung haben kann. In der entsprechenden *Proclus Arabus*-Passage wird der Körper spezifiziert, nämlich als der Körper, in dem die Wirkung geschieht (*al-ğirm allađi huwa [= al-fi'l] fihi*). Die Kenntnis dieses Zusatzes erleichtert zunächst das Verständnis des *LdC II*, wo es heißt: Wenn das, was sich auf sich selbst zurückwendet, in irgendeinem Ding ist, so ist es doch auch von diesem getrennt. Offenbar ist unter dem „Ding“ ein Körper zu verstehen, in bzw. an dem sich ein auf sich selbst Zurückwendendes bzw. dessen Wirkung zeigt. Der nächste Satz des *LdC II* weist dann die wörtliche Entsprechung zum *Proclus Arabus* auf: Wenn die Wirkung von dem Ding getrennt ist, in dem sie sich zeigt (*mubāyinun li-l-šay' allađi huwa fihi*), dann ist es auch die Substanz des Wirkenden. Diese textuelle, nicht auf den griechischen Proklos-Text zurückführbare Gemeinsamkeit zwischen den beiden separaten Traditionen des *Proclus Arabus* und der *LdC-Paraphrasen* könnte ein – wenn auch zugegebenermaßen winziger – Hinweis darauf sein, daß es zwischen beiden Traditionen doch eine, wie auch immer geartete Verbindung gegeben haben könnte.

Der *LdC II* bringt im Anschluß an die Übernahme des proklischen Gedanken wiederum ein konkretes Fallbeispiel: Die vernünftige Seele ist ein solches, sich auf sich selbst Zurückwendendes, das in seiner Substanz und in seiner Wirkung von dem Körper, den es beseelt, trennbar ist. Dieses Beispiel ist möglicherweise von Proklos, nämlich *ET*, Prop. 186, inspiriert.⁵² Die einzige weitere Gemeinsamkeit, die zwischen dem Text des *Proclus Arabus*, Prop. 16 und dem des *LdC II*, Kap. 5 besteht, ist ein Verweis auf die ‚Form (*şūra*)‘: Im *Proclus Arabus* heißt es abschließend,

⁵² Der Hauptsatz von *ET*, Prop. 186 sagt aus, daß jede Seele eine unkörperliche Substanz und vom Körper trennbar ist.

daß nun am Ende des Kapitels erwiesen sei, „daß es geistige Dinge gibt, welche nur Formen sind und keinerlei Materie haben“.⁵³ Laut *LdC II* ist deutlich geworden, daß die Seele eine bestehende, durch sich selbst feststehende, intellektuelle Form (323.15: *šūra ‘aqliya qā’ima dābita bi-dātihā*) ist.

– Zu *LdC II*, Kap. 7:

Ein gutes Beispiel für die textuelle Unabhängigkeit von *LdC* und *LdC II* voneinander bietet die Übernahme von *ET*, Prop. 87 in *LdC*, Kap. 2 (2. Hälfte ab 5.4–8) und *LdC II*, Kap. 7: Der *LdC II* übernimmt den überwiegenden Teil der proklischen Propositio, seine Ausdrucksweise ist aber kompliziert und tlw. verworren. Der *LdC* bietet nur eine kurze, prägnante Zusammenfassung des proklischen Gedanken, die nicht auf die Darstellung des *LdC II* zurückgeführt werden kann. Außerdem erhält der *LdC* eine Formulierung des Griechischen, die im *LdC II* trotz dessen größerer Ausführlichkeit fehlt (80.22: τὸ ἄρα ὄν ὑπὸ πλειόνων μετέχεται ἢ ὁ αἰὼν ~ 5.5: *fa-l-anniyatu aktaru <sa’atan>* (*sa’atan* add. Badawī : ‘*umūman* ed. Taylor nach Befund der Handschriften A und S) *mina l-dahri*).

– Zu *LdC II*, Kap. 8:

Die proklische Vorlage für das achte Kapitel des *LdC II* ist möglicherweise *ET*, Prop. 21. Diese Übernahme durch den *LdC II* weist dann aber kaum Gemeinsamkeiten mit der Prop. 21 aus *Proclus Arabus* auf. Auch scheint der *LdC II* einer anderen Interpretation des Proklos-Textes zu folgen. Proklos und ihm folgend *Proclus Arabus* stellen die Monade einer bestimmten (Seins)ordnung den Vielen derselben Ordnung gegenüber. Nach Prop. 23 und 24 ist die Monade das ἀμέθεκτον einer Ordnung, die Vielen während dementsprechend das Teilnehmende (μετέχον). Das Zwischenglied, nämlich das, an dem teilgenommen wird (μετεχόμενον), wird dabei offenbar außer Acht gelassen. Der *LdC II* hingegen nimmt offenbar eine Dreiteilung jeder Ordnung in ‚Ursache – Eines – Vieles‘ vor: So unterscheidet er den Intellekt als solchen (*al-‘aql*) – das intellektuelle Eine (*al-wāḥid al-‘āqlī*), das offenbar die griechische Monade (μόνας) wiedergibt – die intellektuellen Dinge. In vergleichbarer Weise wird auch die Seele (*al-nafs*) als ‚Ursache des seelischen Einen‘ (*‘illat al-wāḥid al-nafsānī*) dargestellt. Unmittelbar daran anschließend wird

⁵³ Übersetzung Endreß: *Proclus Arabus*, S. 264.

aber das genaue Gegenteil geäußert, daß nämlich das Eine, nach dem die seelischen Dinge benannt werden, die Ursache für die universale, reine Seele ist (327.13–14: *wa-aqūlu inna l-wāḥida llaḏī summīyat bihī l-ašiyāʿu l-nafsānīyatu ʿillatu l-nafsi l-kulliyati l-maḥḏati*). Dieser Widerspruch ist vielleicht durch Verderbtheit des Textes zu erklären: Eine Korrektur von *ʿillatu l-nafsi . . .* zu *ʿillatuhū l-nafsu . . .* könnte die Übereinstimmung mit dem davor Gesagten wiederherstellen. Möglicherweise kann die scheinbare Abweichung des *LdC II*-Textes vom proklischen Gedanken (durch die implizite Einführung der erwähnten Dreiteilung einer Ordnung in ‚Ursache – Eines – Vieles‘) auch auf die fehlende Eindeutigkeit des griechischen Textes zurückgeführt werden: Z.B. *ET*, Prop. 21 (24.27–29) spricht in Bezug auf die intellektuelle Essenz auch von drei Bestimmungen: die intellektuelle Monade, die Vielheit der Intellekte und der ein Intellekt, der im Sinne des Argumentationsganges der Prop. 21 offenbar als mit der Monade identisch zu denken ist.⁵⁴

Im weiteren Verlauf des Kap. 8 des *LdC II* wird der Zusammenhang mit Prop. 21 deutlicher, da deren Argumentationslinie stärker gefolgt wird, indem die Dichotomie ‚Einheit – Vielheit‘ betont wird: nämlich zwischen dem einen Intellekt und den intellektuellen Dingen, die durch den Intellekt geeinigt werden; zwischen der Seele als dem seelischen Einen (*wāḥda nafsānīya*) und den Formen unter ihr. Erst in der abschließenden Zusammenfassung des Kapitels dürfte implizit wieder die Dreigliederung (die Ursache – das Eine – die Vielheit, die aber nicht erwähnt wird) mitgedacht werden: Jede Zahl stimmt mit ihrer Ursache überein, und wenn die Ursache göttlich bzw. seelisch bzw. natürlich ist, ist auch das Eine göttlich bzw. seelisch bzw. natürlich.

Bei einer noch zu leistenden, eingehenderen Analyse dieser Problematik wäre auch *ET*, Prop. 116 zu berücksichtigen, die im *LdC II* in Kap. 17 (und auch im *LdC*, Kap. 31) aufgenommen wird, und in der ausgesagt wird, daß an allem – ausdrücklich auch an den Henaden – teilgenommen werden (μεθεκτός) kann, außer am Einen.

– Zu *LdC II*, Kap. 20:

Die von Thillet/Oudaimah als Vorlage vorgeschlagene Prop. 76 stellt das allgemeine proklische Konzept der unbewegten Ursache dar. Der *LdC II* hingegen präsentiert die Anwendung dieses Konzeptes auf den Intellekt, so daß die Vorlage wahrscheinlich eher in Prop. 172 zu sehen ist, in

⁵⁴ *ET*, Prop. 21 (24.27–29): καὶ τῆ νοερᾶ οὐσίᾳ μονάδα τε εἶναι νοερὰν καὶ νόων πλῆθος ἕξ ἑνός νοῦ προελθόν καὶ εἰς ἐκείνην ἐπιστρέφον.

der Proklos den Bezug zum Intellekt ebenfalls herstellt. Dazu ist dann auch *LdC*, Kap. 10 zu vergleichen, wo Prop. 172 ebenfalls aufgenommen wird.

Kitāb al-Ḥaraka min al-ṭaqīl li-Aristāṭālīs

Der Text des pseudo-aristotelischen *Kitāb al-Ḥaraka* hat sich in zwei türkischen Sammelhandschriften erhalten, und zwar in jenen Handschriften, in denen auch der *Liber de Causis* enthalten ist.⁵⁵ Pines hat eine erste kurze Darstellung des *Kitāb al-Ḥaraka* gegeben, in der er sowohl die Übernahme einiger Abschnitte aus der proklischen *Elementatio Theologica* (Propp. 15, 17, 20, 41, 48, 66) als auch der *Elementatio Physica* (15, 21; II: 10, 15, 17, 18, 19, 21) aufgezeigt und auf den äußerst heterogenen Charakter des Werkes hingewiesen hat.⁵⁶

Eine endgültige Präzisierung von Pines' Angaben als auch eine Gliederung der Schrift kann, wenn überhaupt, erst im Rahmen einer eingehenden Analyse der gesamten Schrift geleistet werden.⁵⁷ Im folgenden möchte ich die Ergebnisse von Pines mit einigen eigenen, darüber hinausgehenden Beobachtungen zusammenfassen und vor allem auf die Nähe des *K. al-Ḥaraka* zur *LdC*-Tradition, genauer gesagt zum *LdC II* und zum *K. al-Fuṣūl*, hinweisen. Meiner Darstellung liegt, ebenso wie jener Pines', die Istanbuler Handschrift *Hacı Mahmud* 5683, foll. 119v–140r zugrunde.

Der Titel des Werkes wird zu Beginn (119v2) als *Kitāb al-Ḥaraka min al-ṭaqīl li-Aristāṭālīs* angegeben, am Ende (140r15) jedoch als *Kitāb al-Ḥaraka bi-l-burhān li-Aristāṭālīs*. In einer groben Gliederung lassen sich fünf Teile unterscheiden:

1. foll. 119v1–120v1: ist von der proklischen *Elementatio Theologica* beeinflusst (Propp. 20, 17, 15 laut Pines; wahrscheinlich auch Prop. 19 und möglicherweise Einflüsse von Prop. 80 und 14)
2. foll. 120v2–124v17: enthält die von Pines aufgezeigten Parallelen zur proklischen *Elementatio Physica*

⁵⁵ Nach Taylor: *Neoplatonic Texts*, S. 259: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, *Ismail Saib* I 1696 (etwa 15.Jh.) und Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, *Hacı Mahmud* 5683 (Abschrift der Ankara-Handschrift, rezent). Vgl. auch D'Ancona/Taylor: *Liber de Causis*, S. 601.

⁵⁶ Pines: *Hitherto unknown Arabic Extracts from Proclus' Stoicheiōsis Theologikē and Stoicheiōsis Physikē*.

⁵⁷ Ich beabsichtige, in nächster Zeit eine solche Studie durchzuführen.

3. foll. 125r1–127v2: setzt sich aus der Wiedergabe mehrerer proklischer Propositiones aus der *Elementatio Theologica* zusammen (Prop. 41 laut Pines, wahrscheinlich vermischt mit Propp. 45 und 48; Prop. 76; Prop. 20 laut Pines und damit Wiederaufnahme der im ersten Teil der Schrift (119v1–120v1) behandelten Thematik; Prop. 59 mit deutlicher Parallele zum *LdC II*, Kap. 2, möglicherweise auch Einfluß von Prop. 72; Prop. 66 laut Pines)
4. foll. 127v2–138v17(?): dürfte – wie schon Pines vermutet hat – einen anderen Traktat darstellen, referiert Ansichten vor allem Aristoteles', aber auch anderer Philosophen, erwähnt eine Reihe von – meist aristotelischen, manchmal fehlerhaften – Buchtiteln⁵⁸
5. foll. 139r1(?)–140r17: neuplatonischer bzw. proklischer Einfluß wieder stärker, laut Pines möglicherweise zu „a compilation of some theorems deriving from the *Stoicheiōsis Theologikē* and of others taken from the *Stoicheiōsis Physikē*“ gehörig⁵⁹

Für den Kontext der vorliegenden Studie sind vor allem die Teile (1), (3) und (5) von Bedeutung, da in ihnen Propositiones aus der *Elementatio Theologica* übernommen werden.

Der Teil (1) beginnt mit den Worten *qāla Aristātālis b. Tīqūmāhus (sic) kullu ġismin yataħarraku min ġayrihī*. Bei der, Aristoteles in den Mund gelegten Aussage handelt es sich um eine kurze Zusammenfassung von *ET*, Prop. 20. Der Text geht inhaltlich nicht über die gesamte Wiedergabe derselben Propositio in Teil (3) hinaus, wenn auch die Terminologie leicht verändert ist: Der Terminus *ħāṣṣa* spielt in Teil (1) eine prominente Rolle, während er in Teil (3) nur einmal – und in anderem Kontext als in Teil (1) – vorkommt. Die Zuschreibung der Teilbarkeit an jeden Körper im Zusammenhang mit Prop. 20 – sowohl hier in Teil (1) als auch in Teil (3) – könnte von Prop. 80 inspiriert sein. Die Formulierung weist aber keine besondere Nähe zur Übernahme der Prop. 80 im *Proclus Arabus* auf.

Der nächste Abschnitt von Teil (1) wird mit den Worten *burhān dālika* eingeleitet und könnte auf *ET*, Prop. 19 zurückgehen: Dort wird das, für eine natürliche Klasse von Existierenden gemeinsame Charakteristikum behandelt. Der *K. al-Ĥaraka* übernimmt die allgemein gehaltene proklische Propositio in eigentümlicher, im Zuge einer

⁵⁸ Für Beispiele vgl. Pines: *Hitherto unknown Arabic extracts*, S. 291–2.

⁵⁹ Pines: *Hitherto unknown Arabic extracts*, S. 292. Pines führt etwa eine Entsprechung zu Theorem 21 der *Elementatio Physica* an.

eingehenderen Analyse näher zu beleuchtender Terminologie und führt dann selbständig ein Beispiel an. Darin wird die Bewegung zu dem, den körperlichen Dingen zugeschriebenen Charakteristikum gemacht.

Der Beginn des nächsten Abschnitts wird durch die Worte *burhān tālīt* angekündigt und besteht, wie Pines aufgezeigt hat, aus einer Zusammenschau von Propp. 17 und 15.⁶⁰ Von Prop. 17 wird nur der Hauptsatz übernommen, daß das Selbstbewegte zur Rückwendung zu sich selbst fähig ist. Durch Übernahme des Großteils von Prop. 15 wird dann aufgezeigt, daß nur das Unkörperliche sich zu sich selbst zurückwenden kann. Diese Darstellung von *ET*, Prop. 15 im *K. al-Ḥaraka* und jene im *Proclus Arabus* weisen keine auffälligen Gemeinsamkeiten auf.

Der letzte Abschnitt des von mir aufgrund inhaltlicher Kriterien festgesetzten Teils (1) wird mit den Worten *burhān rābī* eingeleitet.⁶¹ Dabei handelt es sich möglicherweise um eine sehr freie Wiedergabe von *ET*, Prop. 80, wobei das proklische ‚Wirken‘ und ‚Aufnehmen von Wirkung‘ durch ‚Bewegen‘ und ‚Bewegt Werden‘ ersetzt worden sind. Der Beweger wird als Wirkender erwiesen, das Bewegte als Bewirktes. Der selbstbewegte Körper wäre dann Wirkender und Bewirktes zugleich. Möglicherweise zeigt sich auch ein Einfluß von Prop. 14.

Der von mir festgesetzte Teil (3) beginnt mit den Worten *burhān dālika* und mit der, schon von Pines aufgezeigten Übernahme von *ET*, Prop. 41. Die Wiedergabe ist zwar recht frei, umfaßt aber die gesamte Propositio. Zusätzlich mag für die anfängliche Formulierung des proklischen Konzeptes auch der Hauptsatz von Prop. 45 miteinbezogen worden sein und möglicherweise Prop. 48. Ähnlich wie im zuvor beschriebenen Fall der Zusammenschau der Propp. 15 und 17, wird hier Prop. 41 unter Mitteinbeziehung von Propp. 45 und 48 wiedergegeben. Zur Wiedergabe von Prop. 45 in *LdC*, Kap. 24 und *LdC II*, Kap. 9 läßt sich kein Bezug herstellen, wohl aber zur Wiedergabe von Prop. 48 in *LdC*, Kap. 26 und *K. al-Fuṣūl* Kap. 16 (und 17).⁶² In Prop. 48 wird das Nicht-Ewige entweder als zusammengesetzt oder als in einem anderen subsistierend

⁶⁰ Pines: *Hitherto unknown Arabic extracts*, S. 289, Anm. 6: “In our Arabic text Theorems 17 and 15 appear to have been telescoped together.”

⁶¹ Im Textganzen ist zwischen Teil (1) mit Übernahmen aus der *ET* und Teil (2) mit Übernahmen aus der *Elementatio Physica* keine Scheidung festzustellen. Teil (2) wird mit *burhān ḥāmis* eingeleitet.

⁶² Vgl. die detaillierte Behandlung im Kommentarteil, Komm. zu Kap. 16 und 17, S. 349f.; auch S. 334, Anm. 236.

erwiesen. Im *K. al-Ḥaraka* wird daraus der Umkehrschluß gezogen und abgewandelt: Was nicht unter das Werden (und Vergehen) fällt, also das Ewige, bedarf keines Trägers (das entspricht dem proklischen Subsistierenden, wie der Vergleich mit dem *LdC*, Kap. 26 (27.4) zeigt) und keines Bewegers. Damit wird im *K. al-Ḥaraka – nomen est omen* – das ‚Zusammengesetzte‘ durch das ‚Bewegte‘ ersetzt, welches eines Bewegers bedarf, der es von der Potentialität zur Aktualität bringt.

Der nächste, zweite Abschnitt aus Teil (3) wird mit den Worten *burhān tānī* eingeleitet. Das Verständnis dieser Einleitung „zweiter Beweis“ bereitet im Textganzen einige Schwierigkeiten. Möglicherweise waren die Übernahmen aus der *ET* in Teil (3) ursprünglich von Teil (2) mit seiner Wiedergabe von Teilen aus der *Elementatio Physica* getrennt. Für eine Eigenständigkeit dieses Teils spricht auch die nochmalige Wiedergabe von *ET*, Prop. 20, die im *K. al-Ḥaraka* schon zu Beginn aufgenommen wurde. Welche proklische Propositio diesem Abschnitt zugrunde liegt, ist nicht offensichtlich. Der Text scheint, wenn er auf Proklos zurückgeht, ziemlich stark verändert worden zu sein. Die Thematik ist das Wirken mit oder ohne Bewegung und dementsprechend mit oder ohne Zeit. Die Verbindung von Zeit und Bewegung könnte, wenn man ein proklisches Vorbild sucht, auf *ET*, Prop. 54 zurückgeführt werden.⁶³ Dem gesamten Abschnitt könnte Prop. 76 zugrunde liegen. Die Terminologie dieses Abschnittes erinnert jedenfalls stark an *LdC*, *LdC II* und *K. al-Fuṣūl*.⁶⁴

Der nächste Abschnitt, dessen Beginn durch die Worte *burhān dālika* gekennzeichnet ist, besteht, wie Pines aufgezeigt hat, aus der Übernahme von *ET*, Prop. 20. Die Propositio wird äußerst detailliert wiedergegeben (auf einer kompletten Folioseite: fol. 126) und enthält zahlreiche Wiederholungen und Einschübe.⁶⁵

Der nächste, wiederum mit *burhān dālika* eingeleitete Abschnitt ist eine Wiedergabe von *ET*, Prop. 59 mit auffälligen Parallelen zur Wiedergabe derselben Propositio in *LdC II*, Kap. 2.⁶⁶

⁶³ Vgl. die Thematisierung von *ET*, Prop. 54 im Kommentarteil, Komm. zu Kap. 2, S. 152.

⁶⁴ Vgl. ein Beispiel dargestellt in Komm. zu Kap. 11, S. 281.

⁶⁵ Zur Darstellung der Seele als lebensspendend, vgl. auch Komm. zu Kap. 3, S. 173, S. 175 bes. Anm. 71.

⁶⁶ Der proklische Hauptsatz von *ET*, Prop. 59 (56.28–29) lautet: Πάν τὸ ἀπλοῦν κατ' οὐσίαν ἢ κρείττον ἐστὶ τῶν συνθέτων ἢ χείρον.

K. al-Ḥaraka (126v17–127r11)

برهان ذلك ان الشيء المبسوط اما ان يكون افضل من
 الاشياء المركبة واما ان يكون ادنى منها . وذلك ان الاشياء
 المركبة انما ركبت من فاعل ومفعول والفاعل مبسوط والمفعول
 مبسوط . اما الفاعل فهو المحرك الاول واما المفعول فهو القابل
 الاول اعني المفعول والمحرك الاول . فالمبسوط هو افضل من
 كل مركب واما الهیولی فادنى اذن من كل مركب لانها لا حيلة
 لها ولا صورة وكذلك كل ما قرب من المحرك الاول هو افضل
 واشرف من الشيء الذي تباعد منه مثل العقل فانه خير من
 جميع الاشياء وكذلك كل ما قرب من الهیولی كان ادنى وارذل
 من الشيء الذي بعد عنها مثل الجسم فانه ادنى وارذل من
 الحيوان فقد استبان ان المبسوط اكرم من المركب .

LdC II 2 (319.13–321.6)

قال : كل شيء مبسوط هو افضل من
 الشيء المركب ، او ادنى منه
 اما الحاشية التي هي افضل فمثل العقل ،
 واما الحاشية التي هي ادنى فمثل
 الهیولی
 واما كان ذلك كذلك لانه كل ما قرب
 من العلة الاولى كانت قوته مثبتة على
 الاشياء اكثر والعقل
 الا انها [الهیولی] وان كانت مبسوطه
 فانها اردل واذل وادنى من الطبيعة
 والاشياء المركبة

Für eine Formulierung des *K. al-Ḥaraka* ist zusätzlich noch eine Anlehnung an *ET*, Prop. 72 denkbar (68.24–25: ἡ μὲν ὄλη, . . . , καθ' αὐτήν εἶδος ἐστὶν ἄμοιρος ~ 127r5–6: *al-hayūlā . . . li-annah lā ḥīlata laḥā wa-lā šūrata*).⁶⁷ Davon abgesehen sind die wörtlichen Entsprechungen zwischen einzelnen Formulierungen der beiden arabischen Texte beachtlich. Jedoch erfährt das proklische Konzept, das der *LdC II* weitestgehend bewahrt, im *K. al-Ḥaraka* eine Neuinterpretation. Der zugrundeliegende Gedanke ist offenbar die Vorstellung, daß alles Zusammengesetzte aus Form und Materie besteht, was sich jedoch in der Diktion des *K. al-Ḥaraka* zunächst so anhört: „Denn die zusammengesetzten Dinge sind nur aus Wirkendem (*fā'il*) und Bewirktem (*maf'ūl*) zusammengesetzt. . . . Der Wirkende ist der erste Bewegter (*al-muḥarrik al-awwal*) und das Bewirkte ist das erste Aufnehmende (*al-qābil al-awwal*).“ Der erste Bewegter vertritt durch seine Funktion als ‚Form Gebender‘ in dieser Aussage offenbar die Form, das erste Aufnehmende ist, wie auch im weiteren Verlauf deutlich wird, die Materie. Schwieriger wird die Identifikation des ersten Bewegers, denn dieser kann proklisch – so in der, im *K. al-Ḥaraka* unmittelbar zuvor aufgenommenen Prop. 20 – der Intellekt sein oder aristotelisch Gott. Während eine genauere inhaltliche Analyse hier nicht geleistet werden kann, läßt sich an der Gegenüberstellung der beiden arabischen Texte zumindest deren Nähe zueinander aufweisen. Eine solche Nähe

⁶⁷ Der *LdC II*, Kap. 2 könnte zusätzlich auch von *ET*, Prop. 57 beeinflusst sein. Vgl. Darstellung des *LdC II*, S. 56.

läßt sich durch Rückgriff auf den von mir postulierten „*Ur-LdC*“ erklären, in dem alles proklische Material – zumindest das der *LdC*-Tradition – ursprünglich enthalten war, bevor Teile daraus in einzelnen, offenbar von einander unabhängigen Abhandlungen – wie der *LdC*, *LdC II*, *K. al-Fuṣūl*, *K. al-Ḥaraka* – verarbeitet wurden.

Im letzten Abschnitt des Teil (3), eingeleitet durch *wa-naqūlu ayḍan*, wird *ET*, Prop. 66 wiedergegeben, worauf schon Pines hingewiesen hat.

In Teil (5), der in größerem Maße proklisch beeinflusst zu sein scheint als Teil (4) und auch einige Parallelen zu Teil (2) aufweist, konnte ich keine eindeutigen Übernahmen aus der *ET* ausmachen. Jedoch muß dieser vorläufige Befund erst durch eine umfassende Analyse bestätigt – oder auch widerlegt – werden.

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Neben den von Pines aufgezeigten Propp. 15, 17, 20, 41 und 66 läßt sich im *K. al-Ḥaraka* auch eine relativ vollständige Wiedergabe der Propp. 19, 59 und vielleicht der Prop. 76 ausmachen. Des weiteren sind Einflüsse aus Teilen der Propp. 14, 45, 48,⁶⁸ 72 und 80 denkbar. Die Nähe zum *LdC II* und zum *K. al-Fuṣūl* – und die fehlende Nähe zum *Proclus Arabus* – läßt sich durch voneinander unabhängige Rückgriffe der Texte auf eine gemeinsame Vorlage, einen „*Ur-LdC*“ erklären. Eine Besonderheit des *K. al-Ḥaraka* scheint die Betonung der Funktion der ‚Bewegung‘ zu sein, wodurch der Titel des Werkes gerechtfertigt wird.

Der Kitāb Uṣṭūḥūsīs al-ṣuġrā

Aus dem *Buch der kleineren Stoicheiosis* hat sich, nach heutigem Kenntnisstand, nur ein kleines Fragment erhalten, das von Badawī ediert wurde.⁶⁹ Es beginnt mit den Worten *qāla abruqlus fī kitābihī al-maʿrūf bi-stūḥūsīs al-ṣuġrā* und dürfte von den arabischen *Plotiniana* und *Procliana* beeinflusst sein. Eine mögliche Vorlage in der proklischen *Elementatio Theologica* könnten die Propp. 12 und 13 sein.⁷⁰

⁶⁸ Entgegen Pines' Darstellung (*Hitherto unknown Arabic extracts*, S. 288), daß die Prop. 48 im Text des *K. al-Ḥaraka* eine deutliche Entsprechung hat, kann ich nur einen begrenzten Einfluß auf die Formulierung der Wiedergabe von Prop. 41 feststellen. Möglicherweise war das aber ohnehin auch Pines' Verständnis, denn er behandelt die Prop. 48 in seinem Artikel nicht gesondert, sondern erwähnt sie einzig an der genannten Stelle.

⁶⁹ Badawī: *Al-Aflātūniya*, S. 257–258.

⁷⁰ Vgl. die Darstellung des Werkes von Endreß: *Proclus Arabus*, S. 23f.

Die arabischen Plotiniana

Abschließend sollen noch kurz die *Plotiniana* erwähnt werden, die zum Teil große sprachliche als auch inhaltliche Nähe zu einzelnen *Procliiana* aufweisen.⁷¹ Zudem ist ihre Überlieferungsgeschichte ähnlich unklar wie jene der proklischen *ET*. Teile aus den *Enneaden*, genauer gesagt aus den *Enn.* IV–VI, sind im Arabischen bekannt gewesen, was das Vorhandensein folgender Schriften zeigt:

- Die sogenannte Theologie des Aristoteles – *Uṭūlūḡiyā Aristātālīs*: Sie liegt in zwei Versionen vor: die *Vulgata*, die in arabischen Handschriften erhalten ist, und die lange Version, die in jüdisch-arabischen Fragmenten und in lateinischer Übersetzung erhalten ist. Die *Vulgata* wird mit einem *incipit* eingeleitet, in dem als Verfasser der *Theologie* Aristoteles, als Ausleger Porphyrios, als Übersetzer ins Arabische ‘Abd al-Masiḥ b. ‘Abd Allāh b. Nā‘ima aus Himṣ (Emesa) und als Bearbeiter al-Kindī genannt werden. Die längere Version weist Zusätze ungesicherter Herkunft auf, möglicherweise aus dem Hermetismus oder aus der Ismā‘īliya.⁷² Das Verhältnis der beiden Versionen zueinander ist ebenso unklar wie der ursprüngliche Umfang der *Theologie des Aristoteles*.⁷³ Es besteht weiterhin die Annahme, daß die Originalversion viel umfassender gewesen ist als die beiden erhaltenen Versionen.⁷⁴
- Die Abhandlung über das göttliche Wissen – *Risāla fī l-‘ilm al-ilāhī*⁷⁵
- Die Aussprüche des griechischen Weisen (*al-Šayḥ al-Yūnānī*)⁷⁶

⁷¹ Einen umfassenden Überblick gibt Aouad: *La Théologie d’Aristote et autres textes du Plotinus Arabus*, S. 541ff. Eine englische Übersetzung der meisten arabischen *Plotiniana* findet sich in Lewis: *Plotiniana Arabica*.

⁷² Genequand: *Platonism and Hermetism*, S. 18. Pines: *La longue Recension de la Théologie d’Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*. Ein hebräisches Fragment der längeren Version hat Langermann in dem Artikel *A new Hebrew Passage from the Theology of Aristotle and its Significance* (1999) veröffentlicht.

⁷³ Aouad: *La Théologie d’Aristote*, S. 564ff. mit Literaturangaben; Zimmermann: *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*, zur Entstehung der *Vulgata*-Version vgl. besonders: S. 122ff.

⁷⁴ Vgl. Zimmermann: *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*.

⁷⁵ Ed. Badawī: *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, S. 165–183.

⁷⁶ Für den arabischen Text der meisten, aber nicht aller Aussprüche des griechischen Weisen und der *Risāla li-l-Šayḥ al-Yūnānī* siehe Rosenthal: *al-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source* und Badawī (ed.): *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, S. 184–198. Die Übersetzung von Lewis gibt auch unedierte Passagen aus Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539 auf Englisch wieder.

- Die Abhandlung des griechischen Weisen zur Erläuterung der beiden Welten, der geistigen und der körperlichen – *Risāla li-l-Šayḥ al-Yūnānī fī bayān ‘ālamay al-rūḥānī wa-l-ğismānī*.

In der vorliegenden Studie versuche ich, daß Verhältnis der dargestellten Schriften zueinander näher zu beleuchten. Dabei ist der eindeutige Focus jedoch al-‘Āmirīs *K. al-Fuṣūl*. Eingehendere Analysen von Schriften oder Passagen, die mit dem *K. al-Fuṣūl* in keiner unmittelbaren Verbindung stehen, müssen einer zukünftigen Studie vorbehalten bleiben.

Daß die Fragmente des griechischen Weisen hauptsächlich von den plotinischen *Enneaden* abzuleiten sind, zweifelt Genequand (*Porpyhre*, S. 112) an. Dagegen wendet D’Ancona (*Plotino*, S. 76: Anm. 189) ein, daß der größte, zentrale Teil von *Enn.* IV 8 in den Aussprüchen des griechischen Weisen faßbar sei.

KAPITEL III

DAS WERK: *KITĀB AL-FUṢŪL FĪ L-MA'ĀLIM AL-ILĀHĪYA*

Die Handschrift: Esad Efendi 1933

Der *K. al-Fuṣūl fī l-Ma'ālim al-ilāhīya* ist bisher in einer einzigen Handschrift aufgefunden worden. Es handelt sich dabei um die Istanbuler Sammelhandschrift *Esad Efendi 1933* aus der Süleymaniye Kütüphanesi, die von Ritter zunächst im Jahr 1934 aufgrund der in ihr vorhandenen Galenschrift und dann 1938 ausführlicher beschrieben wurde.¹ Die Handschrift besteht aus 236 Folia, mißt 25 × 16,5cm, ist in einem rotbraunen, mit goldenen Blumenranken verziertem Ledereinband an der Schmalseite gebunden und im Hochformat beschrieben. Es gibt eine Seitenzählung in der Mitte des linken Randes der jeweiligen *verso*-Seite eines Folios. Zusätzlich sind die Seiten anhand der Kustoden am linken unteren Seitenrand zu ordnen, die jedoch nicht immer vorhanden sind. Pro Seite stehen 19 Zeilen in breitem Goldrahmen. Die Schrift ist ein flüssiges, leicht vokalisiertes, fast vollständig punktiertes *Nashī* in hauptsächlich schwarzer Tinte; für *Basmala*, Kapitelüberschriften und Auflistungen innerhalb einzelner Kapitel wird teilweise, aber nicht durchgängig rote Tinte verwendet. Zu Anfang und Ende der einzelnen, in der Sammelhandschrift enthaltenen Werke finden sich verzierte Kartuschen. Die Handschrift ist undatiert und offenbar jung (17./18. Jh.).

Die Schreibung folgt zumeist der klassischen Orthographie (ث، حيوة)، In Bezug auf die Hamzaschreibung wird ebenfalls der koranischen Schreibweise folgend das Hamza oft, aber nicht immer auf die Zeile

¹ Ritter/Walzer: *Arabische Übersetzungen griechischer Ärzte in Stambuler Bibliotheken in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie der Wissenschaften* (1934), S. 44 [842]: Kurze Beschreibung der Handschrift und Erwähnung des fünften Werkes in der Sammelhandschrift, Galens *Timaiosparaphrase* des Hunayn b. Ishāq. Ritter: *Philologica IX. Die vier Suhrawardī in Islam* 25 (1938), S. 61–62. Da mir die Handschrift bzw. die Folienseiten 110v–121r lediglich in digitalisierter Photographie auf CD zur Verfügung standen, folge ich bei der Handschriftenbeschreibung den Angaben Ritters.

gesetzt (الاعطار، الاعمير); das Hamza vor *Yā'* wird als *Yā'* notiert (سائر، حقايق). *Alif Madda* wird häufig geschrieben (كان).

In der Handschrift *Esad Efendi* 1933 sind folgende Werke enthalten:²

Abriß der Philosophie (1–49r) und *Talḥiṣ* (49v–55r) von Ibn Kam-mūna; *Physik* eines ungenannten Verfassers (56r–109v);³ *al-Fuṣūl fi l-Ma'ālim al-ilāhīya* von Abu l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf al-Āmirī (110r–121r);⁴ *al-Alwāḥ al-Imādīya* (121v–148r); *Timaiosparaphrase* des Ḥunayn b. Ishāq (149r–161v); *al-Šāfi fi l-Aḥlāq*, d.i. eine philosophische Ethik des Abū Ġa'far M. b. Mūsā al-Ardabili (162r–166v); *Beantwortung dreier philosophischer Fragen* (die erste über das Weiterleben der Seele nach dem Tode) durch 'Umar al-Ḥayyām (167r–171r); *Risālat al-Tanbīh 'alā ba'd al-asrār al-mūda'a fi ba'd suwar al-qur'ān* von Faḥraddīn ar-Rāzī (171r–179r); *K. al-Azmān* des Ibn Māsawayh (180r–186r); *al-Fawz al-aṣḡar* des Miskawayh (187r–236r).

Der *K. al-Fuṣūl fi l-Ma'ālim al-ilāhīya* beginnt auf fol. 110r mit einer dreieckigen Kartusche, die Titel und Autor des Werkes angibt. Auf fol. 110v beginnt der tatsächliche Text mit *Basmala*, Preisungen und Segenswünschen, wiederholter Angabe von Autor und Titel, anschließend Kapitel 1. Oberhalb der *Basmala*, aber innerhalb des Goldrahmens der Seite ist eine weitere Kartusche mit Blumenmotiv plaziert. Das Ende des Werkes befindet sich auf fol. 121r, die letzten fünf Zeilen sind in einem kleineren Goldrahmen, innerhalb des Goldrahmens der ganzen Seite eingerückt.

Die bisher einzige Edition des Textes findet sich in Ḥalīfāt *Rasā'il* (S. 363–379) und wurde nach einem Mikrofilm der Handschrift, der sich an der Universität Teheran befindet, anfertigt.⁵

² Ritter: *Philologika*, S. 61–62. Zu einer ausführlicheren Besprechung der einzelnen Titel vgl. Minovi: *Az Ḥazā'in-i Turkīya*, S. 53ff.

³ Minovi spricht von diesem Werk nicht als *Physik*, sondern als *Kitāb fi l-Ḥikma* (*Az Ḥazā'in-i Turkīya*, S. 56) bzw. „a philosophical work“ (*as-Sa'adah*, S. VI) und vermutet, daß al-Āmirī der Autor sein könnte. Ritter (*Philologika*, S. 61) gibt den Anfang des Werkes an:

الحمد لله كفاء افضاله . . . الاول الذي ظهر من قدرة الله تعالى العقل

⁴ Ritter (*Philologika*, S. 61) gibt das Ende des *K. al-Fuṣūl* mit fol. 120r und (ebenda, S. 62) den Beginn des folgenden Werkes mit fol. 121r an, wobei es sich um einen Irrtum handeln dürfte. Die mir vorliegende Photographie der Handschrift endet auf fol. 121r. Daher kann das folgende Werk erst auf fol. 121v beginnen.

⁵ Vgl. Ḥalīfāt: *Rasā'il*, S. 345f. Der Teheraner Mikrofilm trägt die Nummer F 535 der Zentralbibliothek der Universität Teheran.

*Der Kitāb al-Fuṣūl und die arabischen
Paraphrasen der Elementatio Theologica*

Al-‘Āmirī *K. al-Fuṣūl* gehört, wie erwähnt, zu einer Textgruppe von arabischen Paraphrasen der proklischen *Elementatio Theologica*. Die Frage nach der unmittelbaren Vorlage des *K. al-Fuṣūl* ist ein Hauptanliegen der vorliegenden Studie. Rowson ging nach seiner ersten Analyse der Schrift davon aus, daß al-‘Āmirī Vorlage der *Liber de Causis* gewesen sei.⁶ Ḥalīfāt schloß sich ihm in dieser Annahme an und stellte den Entsprechungen folgend, die Rowson zwischen den jeweiligen Kapiteln der beiden Schriften aufgezeigt hatte, die parallelen Textpassagen einander gegenüber.⁷ Unterblieben ist bisher ein Vergleich zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und der proklischen *ET*, der nun mit dieser Studie vorliegt. Wie die Ergebnisse dieses Vergleiches zeigen, läßt sich durch Übernahmen allein aus dem *LdC* nicht alles proklische Material im *K. al-Fuṣūl* erklären. Um das zu erklären, bieten sich folgende Hypothesen an:

- (a) entweder al-‘Āmirī hatte eine vom *LdC* abweichende Proklos-Quelle,
- (b) oder er hatte neben dem *LdC* eine zusätzliche Proklos-Quelle,
- (c) oder die Version des *LdC*, die al-‘Āmirī als Vorlage zur Verfügung stand, war weit umfangreicher als die heute bekannte Version, also eine Art von „Ur-*LdC*“.

Die Hypothese (a) macht die Annahme eines weiteren, bisher nicht bekannten Textes innerhalb der arabischen *ET*-Rezeption nötig. Dieser anzunehmende Text muß dem *LdC* sehr ähnlich gewesen sein, damit die deutlichen Parallelen zwischen dem *LdC* und dem *K. al-Fuṣūl* erklärt werden können. In diesem Fall ist die einfachste Lösung Hypothese (c), die mit der Annahme lediglich eines unbekanntes Textes auskommt, nämlich der ursprünglich umfassenderen Version des *LdC*, dem „Ur-*LdC*“, auf dem sowohl der *LdC* als auch der *K. al-Fuṣūl* unabhängig voneinander basieren können.

Die Hypothese (b), al-‘Āmirī habe neben dem *LdC* eine zusätzliche Proklos-Quelle zur Verfügung gehabt, mag zwar erklären, wie proklisches

⁶ Vgl. Rowson im *EI*² XII, S. 72 s.v. *al-‘Āmirī* und ders.: *An unpublished work*, S. 194ff.

⁷ Ḥalīfāt: *Rasā’il*, S. 148–162.

Material aus der *ET*, das sich nicht im *LdC* findet, zu al-‘Āmirī gelangt ist. Schwierig wird es hingegen, damit Formulierungen zu erklären, die sich sowohl in al-‘Āmirī Paraphrase als auch im *LdC* finden und deren Wiedergabe durch al-‘Āmirī deutlich enger am griechischen Original bleibt. Damit müßte die zusätzliche Proklos-Quelle wiederum dem *LdC* sehr ähnlich gewesen sein, und die Hypothese (b) fiel mit Hypothese (a) zusammen.

Da sich die Hypothesen (a) und (b) auf diese Weise auf Hypothese (c) reduzieren lassen, scheint mir deren Annahme am wahrscheinlichsten, vor allem da sie die Annahme eines völlig eigenständigen und unbekanntes Textes nicht nötig macht. Danach wäre also eine ursprünglichere und umfangreichere Version des *LdC*, ein „Ur-*LdC*“ die Vorlage sowohl für den *LdC* als auch für al-‘Āmirī Paraphrase.

Eine solche Hypothese stimmt auch gut mit der Situation der Textbefunde überein: Der *LdC* enthält inhaltliches und sprachliches Material, das sich auf den Kreis um al-Kindī zurückführen läßt.⁸ Die ersten greifbaren Textzeugen des *LdC* hingegen datieren ins 12. Jh., d.i. einerseits das älteste, erhaltene Manuskript (Leiden, *Or.* 209) und andererseits die Epitome des ‘Abd al-Laṭīf, die wenn nicht auf den *LdC* selbst, so doch auf eine ihm sehr nahestehende Version zurückgehen dürfte. Damit liegen zwischen der vermutlichen Entstehungszeit des „Ur-*LdC*“ im Kreis um al-Kindī im 9. Jh. und den ersten Textzeugen der heutigen Version des *LdC* rund 300 Jahre, in denen der Text umfangreiche Veränderungen erfahren haben könnte. Der *K. al-Fuṣūl* wäre dann Textzeuge eines Stadiums des *LdC*, in dem er sich etwa 100 Jahre nach seiner Entstehung befand.

In die vorgeschlagene Rekonstruktion der Textgeschichte läßt sich auch der erst vor einigen Jahren aufgetauchte, sogenannte neue *Liber de Causis* oder *LdC II* eingliedern. Das Verhältnis von *LdC* und *LdC II* betreffend ergibt sich nämlich eine ähnliche Situation wie in Bezug auf das Verhältnis von *LdC* und *K. al-Fuṣūl*: Es gibt weitreichende wörtliche Übereinstimmungen zwischen dem *LdC* und dem *LdC II*, aber in letzterem auch proklisches Material, das sich nicht im *LdC* findet. Dieses proklische Material ist im *LdC II* deutlicher auszumachen als jenes im *K. al-Fuṣūl*, denn fünf Kapitel des *LdC II* gehen eindeutig auf

⁸ Vgl. dazu z.B. Endreß: *Proclus Arabus*, S. 186ff.; D’Ancona: *Al-Kindī et l’auteur du Liber de Causis*, S. 155–194.

proklische Propositiones zurück, die im *LdC* nicht aufgenommen sind.⁹ Ein derartiger Textbefund läßt sich am einfachsten dadurch erklären, daß auch der *LdC II* auf den „Ur-*LdC*“ zurückgeführt wird. Aus dieser umfassenden, gemeinsamen Vorlage haben dann der *LdC* und der *LdC II* sowohl einander gleiche als auch unterschiedliche Passagen übernommen.

Bei der Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte der proklischen *ET* im Arabischen spielen also sowohl der *LdC*, der *LdC II* als aber auch al-‘Āmirī’s Paraphrase eine wichtige Rolle.

*Verzicht auf die Zuschreibung des
Kitāb al-Fuṣūl an eine griechische Autorität*

Ein wichtiger Unterschied zwischen den arabischen Texten der *ET*-Rezeption einerseits und dem *K. al-Fuṣūl* andererseits besteht in der Zuschreibung bzw. dem Verzicht auf Zuschreibung an eine griechische Autorität: Der *LdC* nennt – je nach Handschriftentradition – Proklos oder Aristoteles als Urheber der dargestellten Lehren. Eine Zuschreibung an Proklos findet sich sonst nur im *K. Uṣṭūḥūsīs al-ṣuġrā*. Die anderen Schriften geben – mehr oder weniger explizit – Aristoteles als Verfasser an: Der *K. al-Ḥaraka* trägt die Zuschreibung an Aristoteles direkt im Titel (*K. al-Ḥaraka . . . li-Aristāṭālīs*); in der *Risāla fī l-Radd* beginnen die proklisch beeinflussten Kap. 2 und 3 mit den Worten *wa-qāla l-ḥakīm (al-fāḍil)*; ebenso weist ‘Abd al-Laṭīf in seiner Epitome mit den einleitenden Worten *qāla l-ḥakīm fī kitāb Iḍāḥ al-ḥayr* auf Aristoteles hin und nicht auf Proklos. Im *LdC II* findet sich die einzige, einer Zuschreibung vergleichbare Formulierung in den ersten vier Kapiteln, die mit dem Wort *qāla* eingeleitet werden. Damit mag auch Aristoteles gemeint sein, in jedem Fall hebt sich der arabische Verfasser oder Bearbeiter des *LdC II* dadurch deutlich vom Urheber der dargestellten Lehre ab. Die Übersetzungen der 20 Propositiones des *Proclus Arabus* schließlich werden zumeist Alexander von Aphrodisias zugeschrieben.

In al-‘Āmirī’s *K. al-Fuṣūl* findet sich keine vergleichbare Zuschreibung

⁹ Vgl. dazu weiter oben, Darstellung des *LdC II*, S. 55f.

¹⁰ Es sei denn, man faßt den Ausdruck *al-Ma‘ālim al-ilāhīya* aus dem Titel als Wiedergabe des Titel des proklischen Werkes *στοιχειώσις θεολογική* auf. Dann könnte man *Fuṣūl fī* im Sinne von ‚Kommentar zu, Anmerkungen zu‘ deuten. Eine solche

an eine andere Autorität als den arabischen Verfasser selbst.¹⁰ Das veranlaßt zu der Vermutung, daß die proklischen Lehren im *K. al-Fuṣūl* schon soweit modifiziert und mit dem Islam in Einklang gebracht sind, daß ein muslimischer Philosoph meinte, sie zur Gänze als die Seinen ausgeben zu können.

Tatsächlich zeigt al-ʿĀmirī – besonders gegenüber dem *LdC*, aber auch gegenüber den anderen Texten der arabischen *ET*-Rezeption – ein noch größeres Maß an Freiheit im Umgang mit dem proklischen Text. Einige Male entsteht beim Leser sogar der Eindruck, Proklos diene gewissermaßen als Stichwortlieferant, und al-ʿĀmirī entfalte – anschließend an einen übernommenen proklischen Satz oder Gedanken – seine eigenen, von Proklos unabhängigen Lehren. Dieser Umstand verhindert jedoch nicht, daß in seltenen Fällen der *K. al-Fuṣūl* für kurze Passagen oder einzelne Formulierungen enger am proklischen Text ist als z.B. der *LdC*. Daran zeigt sich, daß al-ʿĀmirī gewiß nach einer proklischen Textvorlage gearbeitet hat, die er bei der Verfassung seines Werkes auch tatsächlich vor Augen hatte. Diese Textvorlage kann zudem nicht der *LdC* in der Textgestalt gewesen sein, die heute bekannt ist.

Zum Inhalt des Kitāb al-Fuṣūl

Intellekt und Seele als Maʿālim ilāhīya

Im Neuplatonismus und damit in der Geisteshaltung, in der zumindest die Vorlage des *K. al-Fuṣūl* geschrieben wurde, sind Aussagen über das Eine bzw. über Gott besonders problematisch, da die Unaussprechlichkeit, ja die Undenkbarkeit der ersten Ursache zentrales Anliegen der philosophischen Lehre ist. Daher ist es nicht verwunderlich, daß al-ʿĀmirī von den im Titel seines Werkes angekündigten ‚göttlichen bzw. metaphysischen Erkenntnis- oder Wissensgegenständen (*Maʿālim ilāhīya*)‘ vor allem den Intellekt behandelt.¹¹ Seine Darstellung nimmt

Annahme setzt aber voraus, daß *al-Maʿālim al-ilāhīya* der verbreitete Titel einer Proklos-Paraphrase gewesen ist, möglicherweise der des „*Ur-LdC*“. So verlockend diese Annahme ist, läßt sie sich doch – zumindest bisher – auf keinerlei Beweise stützen.

¹¹ Zur Möglichkeit den Titel *K. al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya* im Sinne von ‚Kommentar, Anmerkungen zur‘ proklischen *Elementatio Theologica* zu deuten, vgl. vorige Anm.

im *K. al-Fuṣūl* den größten Raum ein: Er ist das erste von Gott Erschaffene und nimmt damit eine Mittelstellung zwischen Gott und der Seele, besonders auch der menschlichen Seele, ein. Gott gießt auf den universalen Intellekt die universalen Formen aus, und dessen Aufnahme der universalen und ewigen Formen ist ein Beweis für die Ewigkeit des Intellektes. Aus seiner Ewigkeit folgt seine Unteilbarkeit und daraus seine Unkörperlichkeit. Der Intellekt erkennt und weiß alles auf intellektuelle Weise: Zusätzlich zu seiner Selbsterkenntnis erkennt er den Schöpfer, weil dieser ihn vollendet, und alles andere, indem er dessen Ursachen erkennt. So er- und umfaßt der Intellekt die Seinsstufen unter ihm, d.h. die Seele, die Natur und alle natürlich existierenden Dinge, und leitet sie.

Die Substanz des Intellektes teilt al-‘Āmirī in höherstehende und weniger hochstehende Intellektklassen ein, nämlich in die Intellekte der Engel, Propheten, rechtgeleiteten Führer und Menschen. Je höherstehend ein Intellekt, desto universaler und geeinter seine Aufnahme der Formen. Durch dieses Prinzip läßt sich auch das Vorhandensein unterschiedlicher Glaubensvorstellungen erklären: Je höherstehend der Intellekt eines Menschen ist, desto wahrer ist seine Glaubens- und Gottesvorstellung.

Innerhalb der Seinshierarchie kommt dem menschlichen Intellekt eine besondere Stellung zu: Er ist eine zunächst materielle Substanz, kann sich aber durch Hinwendung zum Schöpfer und durch Dessen Erkenntnis von der Materie lösen und zu einer göttlichen, unvergänglichen Form werden.

Das Verhältnis von Intellekt und Seele, die die nächstniedrigere Seinsstufe nach dem Intellekt einnimmt, wird einerseits durch die neuplatonische Vorstellung der Emanation bestimmt, andererseits durch den Gedanken, daß der Intellekt die Vollendung der Seele ist: Die Emanationsvorstellung, nach der die Seele aus dem Intellekt hervorgeht, wandelt al-‘Āmirī dahingehend ab, daß zwar der Intellekt auf die Seele wirkt, sie aber von Gott geschaffen wird und zwar derart, daß sie die Einwirkung des Intellektes aufnehmen kann. Erst durch diese intellektuelle Einwirkung wird die Seele dann gänzlich zur Seele, d.h. erhält sie eine Eigenschaft, die sie als Seele mitauszeichnet: Universale Allgemeine bzw. Formen zu erkennen, wenn auch nicht wie der Intellekt auf umfassende Weise, sondern partikular. Außer dieser intellektuellen Eigenschaft ist die Seele durch zwei weitere Eigenschaften bestimmt: durch eine göttliche Eigenschaft, mittels derer sie die universale Natur

zum Richtigen hin leitet, und durch eine wesentliche, d.h. seelische Eigenschaft, mittels derer sie den natürlichen Körpern Form und Lebensgeist, also Leben gibt.

Wie der Intellekt nimmt also auch die Seele die universalen Formen auf, jedoch sind diese in der Seele geteilter und vielfältiger als im Intellekt. Zudem lassen sich, wie bei der Substanz des Intellektes, auch unterschiedliche Klassen an Seelen unterscheiden, und je weiter eine Seele vom Intellekt entfernt ist, desto stärker wird die Teilung und Vervielfältigung der universalen Formen in ihr. Neben den universalen, also ewigen und wahren, Formen bestehen in der Seele auch Formen, die wahr oder falsch sein können, da sie nicht durch den Intellekt, sondern durch die Einbildungskraft der Seele ent- und bestehen.

Schließlich gehört die Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper dem Bereich der Zeit an, während sie durch ihre Verbindung mit dem Intellekt dem Bereich der Ewigkeit angehört. Auf diese Weise dürfte al-‘Āmirī die Unsterblichkeit der (Einzel-)Seele davon abhängig machen, ob und inwieweit der Mensch seine Seele dem Intellekt angeglichen hat, d.h. sie von der Materie befreit und mit ewigen, universalen Formen gefüllt hat.

Der Topos der Seelenreinigung, der, wie erwähnt, schon bei al-Kindī eine große Rolle spielt, kommt im *K. al-Fuṣūl* nur implizit zum Ausdruck.¹² Dennoch steht gerade er für das zentrale, auch im *K. al-Fuṣūl* vertretene Anliegen al-‘Āmirīs in Bezug auf den Menschen: den Aufstieg aus der körperlichen in die geistige Welt.

Inhaltliche Umdeutungen des proklischen Modells: der Mensch im Mittelpunkt

Nahezu programmatisch steht in Kap. 1 des *K. al-Fuṣūl* der Mensch im Mittelpunkt. Daran zeigt sich eine wesentliche Veränderung des *K. al-Fuṣūl* gegenüber der proklischen *ET* und den anderen arabischen Schriften der *ET*-Rezption: In den gesamten 211 Propositiones der *ET* kommt das Wort ‚Mensch (ἄνθρωπος)‘ gerade zweimal vor, im *LdC* begegnet ‚Mensch (*insān*)‘ zwar 10 mal, aber gehäuft an einer einzigen Stelle in Kap. 1 (3.12–4.2). Al-‘Āmirī hingegen stellt häufig Bezüge zwischen den dargestellten metaphysischen Lehren des Proklos und dem

¹² In deutlicherer Weise begegnet er z.B. in den bei Miskawayh erhaltenen Fragmenten al-‘Āmirīs, ed. Badawī: *al-Ḥikma al-ḥālida*, S. 357. Vgl. auch Ḥalifāt: *Rasā’il*, S. 139.

Menschen her: So weitert er das illustrierende Menschenbeispiel in Kap. 1 zu einer Definition des Menschen aus, identifiziert die verschiedenen proklischen Intellektklassen mit den Engeln und den Menschen bzw. den Propheten und den rechtgeleiteten Führern und deutet das unterschiedliche Maß an Anwesenheit der proklischen Existierenden in den Göttern zu verschiedenen Gottesauffassungen der Menschen um. Alle diese Veränderungen gegenüber dem proklischen Text, und nicht nur gegenüber diesem, sondern auch gegenüber dem *LdC* und dem *LdC II* werden im folgenden Kommentarteil dokumentiert. Dabei zeigt sich, daß der deutliche Bezug auf den Menschen eine Besonderheit der Schrift al-‘Āmirī ist und nicht etwa ein Charakteristikum der arabischen *ET*-Rezeption. Das zeigt sich vor allem auch an den drei Kapiteln des *K. al-Fuṣūl* (Kap. 14, 18 und 20), die gänzlich ohne Bezug zur proklischen Vorlage sind und auch keine Parallele zum *LdC (II)* oder einem anderen arabischen Text der Proklos-Tradition aufweisen: Sie stellen sämtlich den Menschen in den Mittelpunkt. So behandelt Kap. 14 die pflanzlichen und die tierischen Kräfte als Grundlage des Mensch-Seins, Kap. 18 das Verhältnis von Intellekt bzw. Seele zum menschlichen Körper, und in Kap. 20 wird der Beweis der Existenz der menschlichen Seele erbracht.

Umgekehrt läßt sich auch sagen, daß die Kapitel des *LdC (II)*, die im *K. al-Fuṣūl* keinen Niederschlag finden, deutlich metaphysisch ausgerichtet sind und keinerlei Berührungspunkt zum Menschen haben: Z.B.: behandelt *LdC*, Kap. 5 bzw. *LdC II*, Kap. 1 die Unbenennbarkeit der ersten Ursache und damit eine Thematik, die in der koranischen Tradition mit ihren Gottesnamen zumindest heikel ist. *LdC*, Kap. 14 bzw. *LdC II*, Kap. 24 und *LdC*, Kap. 27 behandeln die proklische Lehre der ‚Rückwendung zu sich selbst‘, die von al-‘Āmirī nicht übernommen wird, und *LdC*, Kap. 15 die Unendlichkeit.

Die zentrale, auf den Menschen bezogene Aussage des *K. al-Fuṣūl*, die sich durch die Veränderungen gegenüber der proklischen Vorlage ergibt, steht ganz in der Tradition der Wissensethik von al-Kindī: Die Seele muß sich zunächst vervollkommen und die Stufe des Intellektes erreichen. Dann vermag es der menschliche Intellekt, sich von der Materie zu lösen und auf die Stufe der materielosen, göttlichen Formen zu gelangen.

Eine so deutliche Formulierung dieser zentralen Aussage al-‘Āmirī wird man im *K. al-Fuṣūl* jedoch vergebens suchen. Erst eine Betrachtung der gesamten Schrift und besonders ihrer zweiten Hälfte ermöglicht diese Zusammenfassung und Interpretation von al-‘Āmirī Gedanken. Der Grund dafür könnte darin liegen, daß al-‘Āmirī seine Aussagen

im *K. al-Fuṣūl* absichtlich verschlüsselt und er damit dem Beispiel von Sokrates, Pythagoras, Platon und Aristoteles folgt, von denen er im *K. al-Amad* (ed. Rowson: 88.2–7) sagt, daß ihre Werke voller Symbole und Rätsel seien, so daß sie dem Leser nicht ohne zusätzliche Erklärung verständlich wären. Al-‘Āmirī nennt ebenda drei Gründe für eine derartige Vorgehensweise von Autoren:

- (1) Diejenigen, die des dargelegten Wissens nicht würdig sind, sollen davon ferngehalten werden.
- (2) Der Wahrheitssuchende soll daran gehindert werden, in seinen Bemühungen um die Wahrheit nachzulassen. Wäre die Wahrheit ohne große Anstrengungen zu finden, dann ließe er gewiß in seinen Anstrengungen, sie zu erlangen, nach. Außerdem könnte dann auch ein Fauler Wahrheit erlangen.
- (3) Der Geist des Lesers soll durch die Notwendigkeit von vielerlei Überlegungen geschärft werden.

Abgesehen von dieser möglichen und beabsichtigten Verschlüsselung der Aussagen al-‘Āmirī im *K. al-Fuṣūl* ist die Schrift auch nicht als moralische Anleitung gedacht, d.h. als Anleitung dazu, wie man die Reinigung der Seele und ihren Aufstieg zur Stufe des Intellektes erreichen kann. Eine solche Anleitung wäre vielleicht in al-‘Āmirī nicht erhaltenen Schriften *al-Nask al-‘aqlī wa-l-taṣawwuf al-millī* oder *al-Itmām li-fadā’il al-anām* zu vermuten. Im *K. al-Fuṣūl* dürfte al-‘Āmirī Anliegen vielmehr darin liegen, den Menschen und seinen möglichen Aufstieg in die rein geistige Welt vor allem theoretisch in die metaphysische Seinsordnung des Neuplatonismus einzureihen.

TEXT UND ÜBERSETZUNG

TEXT UND ÜBERSETZUNG

Die Wiedergabe des arabischen Textes des *K. al-Fuṣūl fī l-Ma‘ālim al-ilāhīya* basiert auf der Istanbuler Sammelhandschrift *Esad Efendi* 1933, foll. 110r–121r, wovon mir digitalisierte Photographien auf CD-Rom zur Verfügung standen, und der Edition von Ḥalifāt (*Rasā’il*, S. 363–379).

Die Änderungen, die Ḥalifāt gegenüber dem Text der Handschrift vornimmt, sind sämtlich in den Anmerkungen vermerkt (*corr.*, *add.* oder *om.* Ḥalifāt) und zum größten Teil auch in den Text aufgenommen. In Fällen, wo Ḥalifāt den Text unkommentiert verändert, gebe ich im laufenden Text die Lesung der Handschrift wieder und in der Anmerkung die entsprechende Lesung bei Ḥalifāt (*ed.* Ḥalifāt). Die Orthographie – vor allem die *Hamza*-Schreibung – ist, wie auch in der Edition von Ḥalifāt, der modernen Orthographie angepaßt, ohne daß die Lesung der Handschrift eigens angegeben wird.

Die Zeilenlänge und -zählung folgt der Handschrift, deren Zählung am linken Seitenrand notiert ist.

Die deutsche Übersetzung stellt einen Mittelweg zwischen möglichst genauer wörtlicher Wiedergabe des arabischen Textes und Lesbarkeit im Deutschen dar.¹ Zum besseren Verständnis der Übersetzung sei auf den Kommentar verwiesen.

¹ Die Übersetzung der Zitate im Kommentarteil ist teilweise wörtlicher als die hier im Textteil gegebene Übersetzung. Damit soll hier bessere Lesbarkeit, dort bessere Nachbildung des Arabischen erreicht werden.

- fol. 110r كتاب الفصول للإمام الفاضل أبي الحسن محمد ابن يوسف العامري عليه الرحمة
- fol. 110v1 بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله كفاء افضاله وصلوته على نبيه محمد وآله . قال الشيخ
أبو الحسن محمد بن يوسف العامري رحمة الله عليه هذه فصول
- fol. 110v4 في المعالم الالهية
- fol. 110v4 الفصل الأول
- fol. 110v4 المعاني الذاتية التي توجد
- fol. 110v5 في جوهر من الجواهر كل ما كان منها أسبق ذاتاً في الوجود ،
فانه يكون أعم فيضاناً وأشدّ لزوماً وأظهر فعلاً من الذي
يتلوه . إلا أنه يستغني في حصول ذاته عن وجود ما يتلوه ،
والذي يتلوه لن يستغني في حصول ذاته عن وجوده . ومثاله
أن الجوهرية والجسمية والحيوانية والناطقية لما كانت كلّها
fol. 110v10 موجودة في الجوهر الإنسي ، ثم كانت الجوهرية أسبق ذاتاً من
الجسمية وكانت الجسمية أسبق ذاتاً من الحيوانية وكانت
الحيوانية أسبق ذاتاً من الناطقية . إذ ليس يمتنع وجود السابق
دون المسبوق ويمتنع وجود المسبوق دون السابق ،
ثم كان الفعل المختص بالجوهرية هو أن يوجد قائماً بنفسه ،
fol. 110v15 قابلاً للمتضادات في ذاته ، وكان الفعل المختص بالجسمية هو أن يمتدّ
في الأقطار الثلاثة ، ويمتنع الآخر عن مداخلته ، وكان الفعل
المختص بالحيوانية هو أن يتحرك باختياره ، ويُدرك المحسوسات

Das Buch der Kapitel des vortrefflichen Meisters Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf al-‘Āmirī, über ihn das Erbarmen

Im Namen Gottes, des Gnädigen, des Erbarmungsvollen –
Preis sei Gott entsprechend Seinen Wohltaten, Sein Segen über Seinen
Propheten Muḥammad und dessen Familie.

Es sagt der Šayḥ Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf al-‘Āmirī – Gottes
Erbarmen über ihn –:

Dies sind Kapitel über die göttlichen Wissensgegenstände:

Das erste Kapitel (110v4–111r7)

Je ontologisch vorrangiger eine Wesensbestimmung in einer gegebenen
Substanz ihrem Wesen nach ist, desto umfassender ist sie im Ausgießen,
desto stärker im Anhaften und desto manifester im Wirken im
Vergleich zu der Wesensbestimmung, die ihr folgt. Freilich bedarf sie
zur Realisierung ihres Wesens nicht der Existenz der ihr nachfolgenden
Bestimmung, während die nachfolgende Bestimmung zur Realisierung
ihres Wesens der Existenz der vorrangigen Bestimmung bedarf. Ein
Beispiel dafür ist das Verhältnis von Substantialität, Körperlichkeit,
Lebendigkeit und Vernünftigkeit:² da sie alle in der menschlichen
Substanz existieren, so ist die Substantialität ihrem Wesen nach
vorrangiger als die Körperlichkeit, die Körperlichkeit ihrem Wesen nach
vorrangiger als die Lebendigkeit und die Lebendigkeit ihrem Wesen
nach vorrangiger als die Vernünftigkeit.

Denn da die Existenz des Vorrangigen ohne das Nachrangige möglich
ist, aber die Existenz des Nachrangigen ohne das Vorrangige unmöglich
ist;

da es ferner die der Substantialität eigentümliche Wirkung (auf eine
Substanz) ist, daß die Substanz durch ihr Wesen bzw. durch sich selbst
besteht und einander Entgegengesetztes in ihr Wesen aufnimmt; die der
Körperlichkeit eigentümliche Wirkung ist,³ daß der Körper sich in die
drei Dimensionen erstreckt und einen anderen Körper daran hindert,
in ihn einzudringen; die der Lebendigkeit eigentümliche Wirkung ist,⁴
daß das Lebewesen sich nach seinem Willen bewegt und die sinnlich
wahrnehmbaren Dinge

² Bzw. *substantialitas* – *corporalitas* – *animalitas* – *rationalitas*.

³ Zu ergänzen: Wirkung auf eine Substanz, die damit Körper wird.

⁴ Zu ergänzen: Wirkung auf eine Substanz bzw. einen Körper, der damit Lebewesen
wird.

- fol. 110v18 بطباعه ، وكان الفعل المختص بالناطقية هو أن يقصد الأعراب
- fol. 111r1 <عن⁵ ضميره ، ويتصور أنه متصور لما قد أدركه ، فمن الواجب أن تكون
الجوهرية أعمّ فيضاً من الجسمية وأشدّ لزوماً وأظهر
فعلاً . ويمثله الحال في الجسمية مع الحيوانية وفي الحيوانية
مع الناطقية ، لأن المسبوق من المعنيين لن يوجد إلا بوجود
- fol. 111r5 السابق ، والسابق منها قد يوجد بلا وجود المسبوق . فوجوده
إذاً يصير سبباً لوجود المسبوق . وعلى هذه الصورة تطرد الأحوال
في الموجودات .
- fol. 111r7 الفصل الثاني
- fol. 111r7 مراتب الأشياء في حقيقة
- fol. 111r7 الوجود تقن إلى خمسة : موجودٌ بالذات وهو فوق
الدهر وقبله ، وموجودٌ بالإبداع وهو مع الدهر وقربنه ،
fol. 111r10 وموجودٌ بالخلق وهو بعد الدهر وقبل الزمان ، وموجودٌ
بالتسخير وهو مع الزمان وقربنه ، وموجودٌ بالتوليد
وهو بعد الزمان وتلوه . وقد نعبر عن التسخير بلفظ الطبع
ونعبر عن التوليد بلفظ التكوين . فأما الموجود بالذات فهو
البارئ تعالى ذكره ، وأما الموجود بالإبداع فهو القلم⁶ والأمر ،
fol. 111r15 وأما الموجود بالخلق فهو العرش والروح ، وأما الموجود بالتسخير
فهو الأفلاك الدائرة والأجرام الأوتية ، وأما الموجود بالتوليد
فهو جميع ما يتكوّن من الأسطقسات الأربعة . وقد يُعبر عن القلم
عند الفلاسفة بلفظ العقل الكلبي ويُعبر عن الأمر بالصور
fol. 111r19 الكلية ويُعبر عن اللوح بلفظة النفس الكلية ويُعبر عن العرش

⁵ عن add. Ḥalifāt.

⁶ Ms. العلم : corr. Ḥalifāt القلم

seiner Naturanlage gemäß begreift; und die der Vernünftigkeit eigentümliche Wirkung ist,⁷ daß das vernünftige Lebewesen sich die Äußerung seines Inneren zum Ziel setzt und sich eine Vorstellung davon bildet, daß es sich eine Vorstellung von dem bildet, was es begriffen hat;

so ist die Substantialität notwendigerweise umfassender im Ausgießen, stärker im Anhaften und manifester im Wirken als die Körperlichkeit. Gleiches gilt für das Verhältnis der Körperlichkeit zur Lebendigkeit und der Lebendigkeit zur Vernünftigkeit. Denn die Nachrangige von zwei Bestimmungen existiert nur mittels der Existenz der Vorrangigen, während die Vorrangige von ihnen ohne die Existenz der Nachrangigen existiert. Folglich wird die Existenz der vorrangigen Bestimmung Grund für die Existenz der Nachrangigen. In dieser Art und Weise folgen die Verhältnisse bei den Existierenden aufeinander.

Das zweite Kapitel (111r7–111v1)

Die Rangstufen der Dinge in der Wirklichkeit der Existenz gliedern sich in fünf verschiedene: (1) Existierendes durch das Wesen (*mawğūd bil-dāt*): es ist über der Ewigkeit und vor ihr; (2) Existierendes durch die ‚Erschaffung aus dem Nichts (*ibdā'*)‘: es ist mit der Ewigkeit und ihr verbunden; (3) Existierendes durch die Schöpfung (*ḥalq*): es ist nach der Ewigkeit und vor der Zeit; (4) Existierendes durch die ‚Schaffung zum Zwecke der Indienststellung (*tashīr*)‘: es ist mit der Zeit und ihr verbunden; (5) Existierendes durch die Hervorbringung (*tawlid*): es ist nach der Zeit und ihr folgend.

Wir erklären ‚die Schaffung zum Zwecke der Indienststellung‘ durch den Ausdruck ‚die Prägung (*ṭab'*)‘ und erklären ‚die Hervorbringung‘ durch den Ausdruck ‚die Bildung (*takwīn*)‘.

(1) Das durch das Wesen Existierende ist der Schöpfer – erhaben ist die Nennung Seines Namens –; (2) das durch die ‚Erschaffung aus dem Nichts‘ Existierende sind die Feder (*qalam*) und der Befehl (*amr*); (3) das durch die Schöpfung Existierende sind der Thron (*'ars*) und die Tafel (*lawḥ*); (4) das durch die ‚Schaffung zum Zwecke der Indienststellung‘ Existierende sind die sich im Kreis drehenden Himmelsphären und die ursprünglichen Körper; (5) und das durch die Hervorbringung Existierende ist alles, was aus den vier Elementen gebildet wird.

Die Feder wird bei den Philosophen durch den Ausdruck ‚der universale Intellekt‘ erklärt, der Befehl wird durch die ‚universalen Formen‘ erklärt, die Tafel wird durch den Ausdruck ‚die universale

⁷ Zu ergänzen: auf ein Lebewesen, das damit vernünftiges Lebewesen wird.

- fol. 111v1 بلطفة الفلك المستقيم وفلك الأفلاك .
- fol. 111v1 الفصل الثالث
- fol. 111v2 النفس الكلية أعني اللوح توجد منتظمةً بمجواص ثلاثة : خاصية إلهية وخاصية عقلية وخاصية ذاتية . فأما بحسب الخاصية الإلهية فإنها تدبر الطبيعة الكلية . وأما بحسب الخاصية العقلية فإنها تعلم الأشياء بمحققها مع الإحاطة بانها عالمة بها . وأما بحسب الخاصية الذاتية فإنها تعطي الأجسام الطبيعية الآلية صورة ونسيماً . هي في الحقيقة لها حياة على الكمال . وأعني بالحياة على الكمال أن تصيرها قوية على أن تصدر عنها بالآلات المختلفة أفاعيل مختلفة . وإنما قلنا إنها قد فازت بشرف الخصوصية الإلهية لأن ذات البارئ تعالى وحده ذات تطيعه الموجودات كلها بحسب استيلائه عليها . فقد أفادت النفس من خالقها خاصية التدبير للطبيعة التي هي المحركة للأجرام أعني الاستيلاء عليها لتهدي بها في تأدية أفعالها على الصواب . ولولا استيلاء النفس عليها لكانت الطبيعة لا تحرك الجرم إلا على جهة واحدة ، ولما كانت لتهدي في تحريكها على الصواب في جهات شتى بحسب الطوع . وإنما قلنا أنها فازت بشرف الخصوصية العقلية لأن الأول الحق بخلقه إياها ، قد صيرها كاللبساط المستعد لتأثير العقل فيها . ولهذا ما توجد مصبرة بمدركاتها الجزئية جوامع كلية . فقد ظهر أن من خاصية النفس أن توجد حمية للجسم الطبيعي ومدبرة لقواه الطبيعية ومتصورة للعلوم الحقيقية أعني مع التيقن بأنها قد صورتها على نهاية صدقها .
- fol. 111v19
- fol. 112r1
- fol. 112r2
- fol. 112r2-3 الفصل الرابع
- fol. 112r3 الإحاطة بالموجودات كلها هي من الخصوصية الإلهية .

Seele' erklärt, und der Thron wird durch den Ausdruck ‚die gerade Sphäre' und ‚die Sphäre der Sphären' erklärt.

Das dritte Kapitel (111v1–112r2)

Die universale Seele, d.i. die Tafel, ist durch drei besondere Eigenschaften geordnet: eine göttliche Besonderheit, eine intellektuelle Besonderheit und eine wesentliche Besonderheit. Gemäß der göttlichen Besonderheit leitet sie die universale Natur; gemäß der intellektuellen Besonderheit weiß sie die Dinge wie sie wirklich sind und erfäßt zugleich, daß sie sie weiß; und gemäß der wesentlichen Besonderheit gibt sie den natürlichen, organischen Körpern Form und Lebensgeist. Sie ist für jene in Wirklichkeit Leben gemäß der Vollendung. Mit ‚dem Leben gemäß der Vollendung' meine ich, daß die Seele die Körper dazu befähigt, daß aus ihnen mittels der verschiedenen Organe verschiedene Wirkungen hervorgehen.

Wir sagen nur deshalb, daß die universale Seele die dem Göttlichen besondere Würde erreicht hat, weil das Wesen des Schöpfers allein – Gott erhabener – ein Wesen ist, dem sich alle Existierenden fügen, gemäß Seiner Herrschaft über sie. So hat die Seele von ihrem Schöpfer die Besonderheit erhalten, die Natur, die die Körper bewegt, zu leiten. Ich meine damit, daß die Seele die Herrschaft über die Natur hat, damit sich diese in der Ausführung ihrer Taten von der Seele nach dem Richtigen leiten läßt. Gäbe es die Herrschaft der Seele über die Natur nicht, dann bewegte die Natur den Körper nur auf eine einzige Weise und ließe sich in ihrem Bewegen nicht nach dem Richtigen leiten und zwar in verschiedene Richtungen – dem Gehorsam entsprechend.

Wir sagen nur deshalb, daß die universale Seele die dem Intellektuellen besondere Würde erreicht hat, weil der Erste und Wahre, indem er sie geschaffen hat, sie zum Unterbreiteten gemacht hat, bereit für die Einwirkung des Intellekts. Daher existiert sie als eine, die durch ihre partikularen Begriffenen zu universalen Allgemeinen gemacht wird.

So ist deutlich geworden, daß es zur Besonderheit der Seele gehört, daß sie den natürlichen Körper belebt, dessen natürlichen Kräfte leitet und sie sich von den wahren Kenntnissen Vorstellungen bildet – zugleich mit der Gewißheit, daß sie sich deren Vorstellungen in äußerster Wahrhaftigkeit bildet.

Das vierte Kapitel (112r2–112r15)

Das Erfassen aller Existierenden gehört zum Besonderen des Göttlichen.

- fol. 112r5 إلا أنه بفيض على جوهر العقل الكلي أعني القلم الصور العقلية على أوسع جهة وأشدّ كلية وتلك هي الموصوفة بالأمر . ثم تلك الصور بعينها قد توجد في جوهر النفس أعني اللوح ، غير أنها لا بحسب تلك البساطة والسعة لكن بحسب التجزىء والتكثُر . إلا أنها وإن حصلت متكررة فإنها لا تتباين كمباينة الأشخاص ، بل تتحلل من غير تقاسدٍ وتفترق من غير تباينٍ . ولهذا ما قيل إن الصور العقلية متناهية من جهة أي بحسب حصولها للأولي في ذواتها ، وغير متناهية من جهة أي بحسب تفرّعها وتجزئتها . وكلما كانت النفس أركي⁸ فإنها تكون على التصور الأيسر أقدر وتكون أيضاً على التأثير أقوى . وذلك بقربها من العقل الكلي . وكلما كانت أضعف وأوهى فإنها تكون أحوج إلى أن تُفَرَّعَ⁹ عليها تلك الصور البسيطة لتتمكن من استنباتها .

fol. 112r15

fol. 112r15-16

الفصل الخامس

fol. 112r16

fol. 112r19

fol. 112v1

العقل جوهر لا يتجزأ لأنه ليس بجسم ولا بعظم . ولو كان جسماً معرضاً لقبول التجزىء لكان واقعاً بقاءه تحت الزمان لأن التجزىء انفعال ما . والذي هو معرض للانفعال فانه يكون ممكناً لأن يتغير طباعه عما هو عليه . وليس يُشكُّ أن من خاصية الممكن الذي يتغير عمّا هو عليه أن يتعلق قوامه بالزمان . ولن يجوز أن يكون قوام العقل بالزمان لأن الصور الموجودة فيه ، أعني العقلية البحتة كالمساوية للشيء الواحد متساوية والكل أكثر من الجزء ، ليست هي

⁸ Halifāt gibt die Lesung des Ms. als زكي an und verbessert zu أركي , was aber ohnehin die tatsächliche Lesung des Ms. ist.

⁹ Hs: تُفَرَّعُ .

Jedoch gießt Er über die Substanz des universalen Intellectes, d.i. die ‚Feder‘, die intellektuellen Formen in umfassendster Weise und stärkster Universalität aus. Jene Formen werden durch den Ausdruck der ‚Befehl‘ beschrieben. Ferner existieren genau jene selben Formen in der Substanz der Seele, d.i. die ‚Tafel‘; jedoch nicht gemäß jener Einfachheit und Umfassendheit, sondern gemäß der Teilung und Vervielfachung. Obwohl sie vervielfacht realisiert sind, trennen sie sich nicht wie Individuen voneinander. Vielmehr lösen sie sich voneinander ohne Zugrundegehen und sind getrennt ohne Unterschiedensein. Daher sagt man, daß die intellektuellen Formen in einer Weise begrenzt sind, nämlich in ihren Wesen gemäß ihrer Realisierung durch den Ursprünglichen, und daß sie in einer anderen Weise unbegrenzt sind, nämlich entsprechend ihrer Verzweigung und ihrer Teilung.

Je reiner die Seele ist, desto befähigter ist sie zur einfachsten Vorstellungsbildung und desto kraftvoller auch bei der Einwirkung. Dies liegt an ihrer Nähe zum universalen Intellekt. Je schwächer und hinfalliger sie ist, desto bedürftiger ist sie, daß ihr jene einfachen Formen verzweigt dargeboten werden,¹⁰ damit sie zur Feststellung jener Formen imstande ist.

Das fünfte Kapitel (112r15–113r1)

Der Intellekt ist eine Substanz, die nicht teilbar ist, denn er ist weder Körper noch Größe. Wenn er ein Körper wäre, der Teilung aufnehmen müßte, dann fiel sein Bestehen unter die Zeit, denn Teilung ist eine gewisse Art von Bewirkt-Werden. Das, was dem Bewirkt-Werden ausgesetzt ist, dem ist es möglich, seine Naturanlage gegenüber dem Zustand, in dem sie gewesen ist, zu verändern. Zweifellos gehört es zur Besonderheit des Möglichen, welches sich gegenüber dem Zustand, in dem es gewesen ist, verändert, daß sein Bestand mit der Zeit verbunden ist. Aber es ist unmöglich, daß der Bestand des Intellectes durch die Zeit ist, denn die in ihm existierenden Formen – d.s. die intellektuellen, reinen Formen, wie die Gleichheit aller einem Ding Gleichen und das Mehrsein des Ganzen als der Teil – sind nicht zeitlich, sondern über

¹⁰ Ḥalifāt vokalisiert: *an tufrāḡa ‘alayhā tilka l-ṣuwaru l-basīṭatu*, d.h.: daß über sie jene einfachen Formen ausgegossen werden. Inhaltlich wäre eher zu erwarten, daß die schwache Seele die Formen vereinzelt und teilt, um sie zu erkennen (vgl. ähnlich weiter unten, Kap. 8: 114r10f.). Daher wäre eine Verbesserung – durch Wegfall des Punktes, d.h. von Ḡayn zu ‘Ayn – in *tufarra‘a* (II. passiv) sinnvoll, auch wenn in Esad Efendi der Punkt für das Ḡayn gut sichtbar ist. Die obenstehende Übersetzung entspricht der vorgeschlagenen Emendation. In Zeile 112r11 findet sich das Verbalnomen des V. Stammes von *f-r-*: *tafarru‘*, das ich mit ‚Verzweigung‘ übersetzt habe. Für die hier in Frage stehende Verbform ist jedoch der II. Stamm als transitives Verb vorzuziehen.

- fol. 112v5 بزمانية بل هي فوق الزمان . أعني أنها متعلقة بالدهر الذي هو الأبد المطلق . وإذا لم تكن الصور العقلية زمانية بل كانت أبدية فمن الممتنع أن يكون القابل لها ، وهو العقل ، جسماً زمانياً . لأن فعل الشيء لن يجوز أن يكون أشرف من ذاته . ولو أنه كان عِظماً أو جسماً لكان أحد طرفيه لا محالة مبايناً للآخر . ولو أنه كان
- fol. 112v10 كذلك لكان بصورة الجسماني الممدود ممتداً معه على مقداره ، ولعاق طباعه عن استثبات ما هو مديد الذات دفعةً لا في مدة ، ولما أمكنه أن يتصوّر الضدين في حالة واحدة . وليست الحال كذلك فهو إذا صورةً محضةً مبتدعةً من الواحد الحق . فهو إذن وإن وُصِفَ بالفضائل المتصلة به من ذات المبدع التام فالوحدانية أولى به من التكثّر ، لأن تلك الفضائل لن توجد إلا متحدة كأنها شيء واحد . فقد ظهر إذاً أن ما استثبتته النفس من الصور الغير الأبدية ، وهي التي تصدق تارة وتكذب أخرى ، ليس يتعلق قوامها بجوهر العقل لكنها تقوم بقوتها الوهمية .
- fol. 112v15 على أن ما هو أول المبدعات بالذات لا محالة قبل التكثّر وما هو قبل التكثّر فمن المحال أن يكون عِظماً أو جسماً .
- fol. 113r1 الفصل السادس
- fol. 113r2 العقل قد يتصور الأشياء الحسية حسب ما يتصور الأشياء العقلية ، إلا أنه يتصور الحسيات لا بنوع ما يدرك بالحس بل بنوع الجوامع الكلية . فهو إذاً يتصورها بنوع جوهر نفسه أعني أنه يدركها إدراكاً عقلياً . وهو أيضاً يتصور الأعراس الجسمانية ، إلا أنه لا بذواتها بل بحسب الاحاطة بالعلل الكلية لذواتها . وأما الادراك لها بذواتها فهو من
- fol. 113r5

der Zeit. Ich meine, daß sie alle mit der Ewigkeit verbunden sind, die das absolute Immerwähren ist. Wenn die intellektuellen Formen nicht zeitlich sind, sondern immerwährend, so ist es unmöglich, daß der, der sie aufnimmt – und das ist der Intellekt – ein zeitlicher Körper ist. Denn die Wirkung eines Dinges kann nicht würdiger sein als sein Wesen.

Wenn der Intellekt Größe oder Körper wäre, dann wäre die eine seiner beiden Seiten zweifellos von der anderen getrennt. Wenn das so wäre, dann wäre er in der Form des körperlich ausgedehnten Dinges mit diesem gemäß dessen Raumausdehnung ausgedehnt. Die Naturanlage des Intellektes würde dann verhindern, daß er auf einmal, und nicht über einen Zeitraum hin, das feststellt, was dem Wesen nach ausgedehnt ist. Auch vermöchte er dann nicht, sich von etwas und von dessen Gegenteil in einem einzigen Augenblick eine Vorstellung zu bilden. So verhält es sich aber nicht, und folglich ist er eine reine Form, die der Eine und Wahre erschaffen hat.

Wenn von ihm die Vortrefflichkeiten ausgesagt werden, die ihm vom Wesen des vollkommenen Erschaffers her verbunden sind, so ist die Einheit ihm angemessener als die Vervielfachung. Denn jene Vortrefflichkeiten existieren nur geeint, als ob sie ein einziges Ding wären.

So ist also deutlich geworden, daß das, was die Seele von den nicht-immerwährenden Formen feststellt – und das sind die, die sich einmal bewahrheiten und ein anderes Mal in die Irre führen –, in seinem Bestand nicht mit der Substanz des Intellektes verbunden ist, sondern durch die Einbildungskraft der Seele besteht. Dagegen ist das, was das erste der Erschaffenen ist, durch sein Wesen zweifellos vor der Vervielfachung und das, was vor der Vervielfachung ist, ist unmöglich Größe oder Körper.

Das sechste Kapitel (113r1–113r17)

Der Intellekt bildet sich Vorstellungen von den sinnlichen Dingen, wie er sich Vorstellungen von den intellektuellen Dingen bildet. Allerdings bildet er sich Vorstellungen vom Sinnlichen nicht in der Art dessen, was durch den Sinn begriffen wird, sondern in der Art der universalen Allgemeinen. Demnach bildet er sich Vorstellungen von ihnen in der Art seiner eigenen Substanz, ich meine, daß er sie auf intellektuelle Weise begreift. Er bildet sich auch Vorstellungen von den körperlichen Akzidenzien, allerdings nicht mittels deren Wesen, sondern indem er die universalen Ursachen für deren Wesen erfaßt. Die körperlichen Akzidenzien ihren Wesen nach zu begreifen gehört zur Handlungsweise des

- عمل الحس . وقوامها دون طينتها لن يقع إلا في الوهم المجرد .
 وكلُّ ما يتصوره العقل فإنَّ ذاته قد تنبّه¹¹ عليه بأنه قد
 تصوّره لكن لا بطباعه¹² بل بالقوة الإلهية المحقّقة له ولغيره .
 وبهذه الفضيلة أعني اليقين بأنه قد تصور ما قد تمّ به طباعه
 بل به¹³ يكمل له الاغتباط بجوهره¹⁴ . ثم بهذا الكمال ما يستفيد العرفان
 بمن هو فوّه أعني ذات المتّيم له وهو الأحد ، الحقّ . فقد تبين
 إذا أنه يعلم ما هو فوّه ويعلم ما هو دونه ، إلا أنه <يعلم>¹⁵ ما هو
 فوّه لا من حيث الإحاطة بعلمه بل من حيث أنه هو السبب
 لتّمة جوهره . ويعلم ما هو دونه لا على هذه الجهة بل من حيث
 أحاط بالعلل المتّضية لوجوده . والله أعلم .
- fol. 113r10
- fol. 113r15
- fol. 113r17
- fol. 113r17-18
- fol. 113r18
- fol. 113r19
- fol. 113v1
- fol. 113v5
- الفصل السابع
 العقل يحيط بالأكوان الطبيعية وبذات الطبيعة
 وبالمستوي على الطبيعة أعني النفس . فهو إذاً يستعلي عليها
 بجوهرته لا بقوة قائمة به . لأنه لو استعلي عليها بالقوة القائمة
 به ، لكانت تلك القوة إما مضاهية للطبيعة أعني فاعلة بالتسخير
 على جهة واحدة وإما مضاهية للنفس أعني فاعلة بالاختيار
 على جهات شتى ، ولكان جوهر العقل مادة لها ، ولكانت الإحاطة
 بالأشياء الكلية من سوس تلك القوة ، ولكان قوام
 الصور العقلية في جوهره بحسب تلك القوة ، ولكانت هي
 أولى بأن توصف <ب> أنها¹⁶ عقل بالذات . وإذا¹⁷ كان جوهر العقل
 مستعلياً على جميع ما هو دونه من المعاني النفسانية والمعاني
 الطبيعية ، ولم يكن جسماً ولا عظماً ولا مادة . فمن الواجب

¹¹ ed. Ḥalifāt. تُنبّه

¹² Ms. لا بطباعه : corr. Ḥalifāt لا بطباعه

¹³ om. Ḥalifāt. بل به

¹⁴ om. Ḥalifāt. بجوهره

¹⁵ add. Ḥalifāt. يعلم

¹⁶ add. Ḥalifāt. بـ

¹⁷ Ms. إذا : Ḥalifāt. إذ

Sinns. Sie haben ohne ihre Materie nur in der abstrahierenden Einbildung Bestand.

Auf all das, wovon der Intellekt sich Vorstellungen bildet, wird sein Wesen wohl aufmerksam und zwar dadurch, daß er sich davon schon Vorstellungen gebildet hat, aber nicht durch seine Naturanlage, sondern durch die göttliche Kraft, die ihn und das andere zur Wirklichkeit bringt. Durch diese Vortrefflichkeit, ich meine die Gewißheit, daß er sich von allem Vorstellungen gebildet hat, dadurch wird seine Naturanlage vollkommen, dadurch wird für ihn sogar die Glückseligkeit in seiner Substanz vollendet.

Entsprechend dieser Vollendung erwirbt der Intellekt die Erkenntnis von dem, der über ihm ist, d.i. das Wesen dessen, der ihn vervollkommnet, und Er ist der Eine und Wahre. Folglich ist klar geworden, daß er weiß, was über ihm ist und weiß, was unter ihm ist. Allerdings weiß er, was über ihm ist, nicht indem er dessen Ursachen erfaßt, sondern weil es der Grund für die Vervollkommnung seiner Substanz ist. Er weiß, was unter ihm ist, nicht auf diese Weise, sondern weil er die Ursachen, die dessen Existenz notwendigerweise bedingen, erfaßt. Gott weiß es am besten.

Das siebte Kapitel (113r17–114r3)

Der Intellekt umfaßt die natürlich werdenden Dinge, das Wesen der Natur und das über die Natur Herrschende, d.i. die Seele. Folglich erhebt er sich durch seine Substantialität über sie, nicht durch eine Kraft, die durch ihn besteht. Denn wenn er sich mittels der Kraft, die durch ihn besteht, über sie erhöhe, dann wäre jene Kraft entweder der Natur ähnlich – ich meine auf eine einzige Weise durch die Indienststellung wirkend – oder sie wäre der Seele ähnlich – ich meine auf verschiedene Weisen durch den freien Willen wirkend. Dann wäre die Substanz des Intellektes Materie für jene Kraft, und dann wäre das Erfassen der universalen Dinge von der Natur¹⁸ jener Kraft. Dann wäre auch der Bestand der intellektuellen Formen in der Substanz des Intellektes nach Maßgabe jener Kraft, und dann wäre es jener Kraft angemessener von ihr auszusagen, daß sie selbst dem Wesen nach Intellekt ist.

Da die Substanz des Intellektes über alle seelischen und natürlichen Bestimmungen, die unter ihr sind, erhaben ist und sie weder Körper noch Größe noch Materie ist, ist es nötig,

¹⁸ Natur (*sūs*) im Sinne von: ‚Art und Weise‘.

- fol. 113v10 أن يكون قوامه وثباته بذات الموجد له أعني الأحد ،
الحقّ . ثم إذ¹⁹ كان جوهرًا مديراً للنفس - إذ هي مستجيبة له ، و (sic)
متطلعة إليه . وكانت النفس مديرة للطبيعة - إذ هي طائعة للنفس
- fol. 113v13 ومهتدية بها و كانت الاكوان كلها تبعاً للطبيعة . فمن الواجب
أن يكون جوهر العقل على هذا الشرح مستعلياً على سائر
- fol. 113v15 الموجودات ، لا بقوام²⁰ هو سوسه وطباعه بل بما يمسكه على خاص
قوامه ذات الموجد له²¹ . فقد ظهر إذن أن مُبدعَ العقل وخالقَ
النفس ومسخرَ الطبيعة ومولدَ الأكوان ليس هو كالعقل ولا
كالنفس ولا كالطبيعة ولا كالجسم ولا كالعرض ولا كالصور
العقلية ولا كالأكوان الطبيعية ولا كالمدرجات الوهمية ولا
- fol. 113v19 هو مادة ولا صورة ولا قوة ولا نهاية ، بل هو عزّ اسمه أعلى
وأجلّ من أن يوجد له نظير أو شبيه أو شكل أو مثل ، وأنه
- fol. 114r1 حقٌّ محض وأنيّ محض وخيرٌ محض وتامٌّ محض .
- fol. 114r3
- fol. 114r3-4 الفصل الثامن
- fol. 114r4 جوهر العقل حيثما وجد فانه يكون مملوءاً من الصور
- fol. 114r5 العقلية ، إلا أن الصور التي هي في العقول الكاملة الأول ،
تكون أبلغ كليةً من الصور التي هي في العقول الناقصة الثواني .
ولهذا ما عرّضَ للصور التي تنبجس من العقول القريبة من الواحد²²
الحقّ ، أن يكون انجاسها كلياً متّحداً . وعرض للصور التي تنبجس
من العقول السفلية أن يكون انجاسها جزئياً متفرقاً ، بل لهذا ما عرض
fol. 114r10 للعقول السفلية أن تُلقِيَ أبصارها على العقول العلوية لتجعلها
مضاهية لقواها أعني أن تجرّئها وتفرّقها . وأعني بالسفلية
عقول البشر وأعني بالعلوية عقول الملائكة . ولو أنّ العقول
السفلية قويت على نيل تلك الصور على حقها وصدقها ، لما كانت
لتحتال في تجرّئها . إلا أن كلّ شيء إنما ينال من حقيقة ما أفيض

¹⁹ Ms. : إذا إذ.

²⁰ Ms. add. Halifāt ما.

²¹ Ms. om. ذات الموجد له.

²² Ms. corr. Halifāt : الواحد.

daß ihr Bestand und ihre Festigkeit durch das Wesen ihres Urhebers existieren, ich meine durch den Einen und Wahren.

Da ferner der Intellekt eine Substanz ist, die die Seele leitet – denn die Seele leistet dem Intellekt Folge und strebt nach ihm – ; und da die Seele die Natur leitet – denn die Natur gehorcht der Seele und wird von ihr auf den rechten Weg geleitet –; und da alle werdenden Dinge der Natur untergeordnet sind, so ist es nötig, daß die Substanz des Intellektes nach dieser Ordnung über die übrigen Existierenden erhaben ist, nicht durch einen Bestand, der seine Natur und seine Naturanlage ist, sondern durch das, was ihm das Wesen seines Urhebers seinem besonderen Bestand gemäß verleiht.

So ist also deutlich geworden, daß der Erschaffer des Intellektes, der Schöpfer der Seele, der die Natur ‚zum Zwecke der Indienststellung Schaffende‘ und der Hervorbringende der werdenden Dinge weder wie der Intellekt ist, noch wie die Seele, noch wie die Natur, noch wie der Körper, noch wie das Akzidens, noch wie die intellektuellen Formen, noch wie die natürlich werdenden Dinge, noch wie die Begriffenen der Einbildungskraft. Er ist weder Materie, noch Form, noch Kraft, noch Ende, vielmehr ist Er – mächtig Sein Name – erhabener und größer als daß sich für Ihn ein Gegenstück, Ähnliches, Gestalt oder Gleiches fände. Er ist reines Wahres, reines Seiendes, reines Gutes und reine Vollkommenheit.

Das achte Kapitel (114r3–19)

Wo auch immer die Substanz des Intellektes existiert, ist sie von den intellektuellen Formen erfüllt. Allerdings sind die Formen, die in den vollendeten, ersten Intellekten sind, von weiter reichender Universalität als die Formen, die in den mangelhaften, zweiten Intellekten sind. Daher ist das Ausfließen der Formen aus den Intellekten, die dem Einen und Wahren nahe sind, universal und geeint; und das Ausfließen der Formen aus den niederen Intellekten ist partikular und geteilt. Daher werfen die niederen Intellekte ihre Blicke nämlich auf die erhabenen Intellekte, damit sie die erhabenen Intellekte ihren eigenen Kräften ähnlich machen, ich meine, daß sie sie teilen und trennen. Mit den Niederen meine ich die Intellekte der Menschen und mit den Erhabenen die Intellekte der Engel.

Wenn die niederen Intellekte es vermöchten, jene Formen gemäß deren Wahrheit und deren Wahrhaftigkeit zu erhalten, dann müßten sie nicht zur List greifen, sie zu teilen. Allerdings erhält jedes Ding von der Wirklichkeit dessen, was über es ausgegossen wird von

fol. 114r15

عليه ، ممن²³ هو فوقه ، بالنوع الذي هو يقوى على نيله لا بالنوع الذي هو حقيقة المنال²⁴ . ومثاله أن ذات الشمس لما كان فائضاً بنورها على جواهر ستنى فان كل واحد من الجواهر القابلة لضياها يصير قابلاً من النور على مقدار قوة نفسه ، لا على مقدار ما عليه حقيقة ضياء الشمس .

fol. 114r19

fol. 114r19

الفصل التاسع

fol. 114r19

من العقول ما هو عقل إلهي

fol. 114v1

لأنه يقبل من الفضائل المستفيضة بحسب التنزيل ممن له الأمر عز اسمه قبولاً أوّلياً في نهاية القوة . وتلك عقول صفوة البشر وهم أرباب الشرائع من الأنبياء عليهم السلام . ومن العقول ما هو عقل فقط لأنه لن يقوى على قبولها إلا بوساطة²⁵ تلك العقول الأوّلية ، وتلك هي عقول الأئمة الراشدين . ومن الأنفس ما هي نفوس عقلية لأنها متعلّقة بالعقل ، مستمسكة بفضيلته .

fol. 114v5

ومنها ما هي نفوس فقط لأنها لا تتجاوز التدابير الطارئة عليها في الحال . ومن الطبيعة ما هي نفسانية لأنها تحت تدبير الأنفس ، ومنها ما هي طبيعة²⁶ فقط . ولهذا ما ليس يوجد كل عاقل متعلّقا من الفضائل المستنزلة²⁷ ممن له الخلق والأمر على التتمة والكمال . وكما أن القوى المتجزئة كلما اجتمعت وتوحدت ، عظمت فاشتدت وقويت على تأدية الأفاعيل العجيبة . وكلما تجزأت وكثرت ، صغرت فانحلّت وضعفت عن تأدية الأفاعيل العظيمة . كذا العقل متى كان في [في] أعلى الدرجة من الأوّل الحقّ وكان في نهاية الاستسعاد بالزلفى إليه فإنه يقوى على ما تضعف عنه العقول المنحطة عن مثل درجته . إلا أن عدد هؤلاء الذين قد انحطت درجاتهم عنه تكون كثيرة ، ولا كذلك العقول الفائزة بدرجة الكمال . ولهذا ما ليس يوصف

fol. 114v15

²³ مما *ed.* Ḥalifāt.

²⁴ Ms. المثال : *corr.* Ḥalifāt المنال.

²⁵ *ed.* Ḥalifāt بواسطة.

²⁶ *ed.* Ḥalifāt طبيعة.

²⁷ *add.* Ḥalifāt له.

dem, der über ihm ist, nur auf die Art, auf die es zu erhalten vermag, nicht auf die Art, die die Wirklichkeit des Erhaltenen ist. Wenn zum Beispiel die Sonne ihr Licht auf die verschiedenen Substanzen ausgießt, so nimmt jede einzelne von den Substanzen, die den Sonnenglanz aufnehmen, nach Maßgabe ihrer eigenen Kraft von dem Licht auf, nicht nach Maßgabe dessen, wie die Wirklichkeit des Sonnenglanzes ist.

Das neunte Kapitel (114r19–115r2)

Unter den Intellekten gibt es göttliche Intellekte, weil sie auf ursprüngliche Weise im Zeichen der äußersten Kraft von den Vortrefflichkeiten aufnehmen, die der Herabsendung²⁸ gemäß von dem ausgegossen werden, der den Befehl hat – mächtig Sein Name. Das sind die Intellekte des besten Teils der Menschheit, und sie sind die Gesetzbringer unter den Propheten – über sie das Heil! Unter den Intellekten gibt es auch solche, die nur Intellekte sind, weil sie die Aufnahme von Vortrefflichkeiten nur mittels jener ursprünglichen Intellekte vermögen. Das sind die Intellekte der rechtgeleiteten Führer.

Unter den Seelen gibt es intellektuelle Seelen, weil sie mit dem Intellekt verbunden sind und dessen Vortrefflichkeit ergreifen. Unter ihnen gibt es auch Seelen, die nur Seelen sind, weil sie in ihrem Zustand nicht über die ihnen widerfahrenden Leitungen hinausgehen. Es gibt eine Natur, die seelisch ist, weil sie unter die Leitung der Seelen fällt, und es gibt eine Natur, die nur Natur ist.

Daher ist nicht jeder mit Intellekt Begabte unmittelbar mit den Vortrefflichkeiten verbunden, die zur Vervollkommnung und Vollendung von dem herabgesandt werden, der die Schöpfung und den Befehl hat.

Ebenso wie die geteilten Kräfte, immer wenn sie sich zusammenfügen und vereinigen, groß werden, so daß sie stark sind und die Ausführung wunderbarer Wirkungen vermögen, und immer wenn sie sich teilen und vervielfachen, gering werden, so daß sie bei der Ausführung wunderbarer Wirkungen aufgelöst und schwach sind, so verhält es sich auch mit dem Intellekt: Wenn er auf der höchsten Stufe in Bezug auf den Ersten und Wahren steht und durch die Nähe zu Ihm im äußersten Glück ist, dann vermag er das, wozu die Intellekte, die niedriger stehen als er, zu schwach sind. Die Anzahl derer, deren Stufen niedriger sind als die seine, ist freilich groß, was bei den Intellekten, die die Stufe der Vollendung erreichen, nicht der Fall ist. Daher wird weder von der Feder

²⁸ bzw. Offenbarung.

- العلم ولا اللوح بالكتابة بل يوصفان بالوحدانية . غير أنهما يوصفان
 fol. 114v19
 بالنهاية في الكمال لتأدية ما هُيئاً له ، بل لهذا ما يوصف الذين هم
 fol. 115r1 صفوة الروحانيين أعني حملة العرش بالعدد القليل ، وهم²⁹
 fol. 115r2 البالغ ثمانية فقط .
 fol. 115r2 الفصل العاشر
 fol. 115r2 مُحَدِّثُ الْعَالَمِ جَلَّ
 جلاله مدبِّرٌ للأشياء كلها من غير أن يَضْعَفَ التدبير أصلاً ،
 وذلك لوحدانيتيه العالية . وأعني بالتدبير أنه يفيض عليها
 fol. 115r5 القوة المسسكة لها على خاص ما تستأهل كل ذات من قسط
 الخيرة والثبات . وأعني بهذا أنه عزَّ اسمه يُفِيضُ الخير
 الحقيقي ، وهو طلب البقاء ، على المُحَدِّثَاتِ كلها فيضاً واحداً . إلا أن
 كل واحد من هذه المُحَدِّثَاتِ لن يقبل³⁰ من قسط ذلك الفيضان
 إلا على مقدار قوته ودرجته في رتبة الوجود³¹ . واختلاف
 fol. 115r10 الأشياء إذاً في حظوة الخير ليس هو من تلقاء الفاضل بل هو من
 تلقاء القوابل . وإنما تفاوتت درجات المُحَدِّثَاتِ في رتبة
 الوجود لا بحسب أن الموجد لها قد جاد على بعضها بالتقوية
 والتوفيق وحرَمَ البعض منها بخلا ، بل قد عَرَضَ لها ذلك بحسب
 تراكيبها وتكثر ذواتها . وأن كل حادث كان أبسط ذاتاً وأبَلَّغَ
 fol. 115r15 وحدانية³² ، فانه يكون أشرفَ درجةً وأسبقَ وجوداً . ومثاله
 أن جوهر العقل لما كان أبَلَّغَ وحدانية³³ من جوهر النفس ، إذ قد انتظم
 جوهر النفس خاصيةً قوة العقل مع خاصيةً قوة الإحياء ، وانفرد
 جوهر العقل بخاص طابع ذاته أعني استثبات الصور
 fol. 115r19 العقلية من غير إعطاء الحياة للجسم الطبيعي ، كانت³⁴ رتبة العقل

²⁹ *ed.* Ḥalifāt. هو

³⁰ Ms. تقبل : *corr.* Ḥalifāt. يقبل

³¹ *ed.* Ḥalifāt. الوجودات

³² Ms. وحداناً : *corr.* Ḥalifāt. وحدانية

³³ Ms. وحداناً : *corr.* Ḥalifāt. وحدانية

³⁴ Ms. كان : *corr.* Ḥalifāt. كانت

noch von der Tafel die Vielheit ausgesagt, sondern von ihnen beiden die Einheit. Von ihnen beiden wird aber die äußerste Vollendung bei der Ausführung von dem ausgesagt, wofür sie vorbereitet worden sind, und daher wird sicherlich auch von denen eine geringe Anzahl ausgesagt, die das Beste der Geistigen sind, nämlich die Träger des Throns. Sie beträgt nur acht.

Das zehnte Kapitel (115r2–115v4)

Der Hervorbringer der Welt – groß Seine Erhabenheit – leitet alle Dinge, ohne daß die Leitung jemals schwach würde. Das ist so aufgrund Seiner erhabenen Einheit. Ich meine mit der ‚Leitung‘, daß Er über alle Dinge die Kraft ausgießt, die von ihnen ergriffen wird entsprechend der besonderen Maßgabe, nach der jedes Wesen eines Anteils an Wohltat und Festigkeit würdig ist. Ich meine damit, daß Er – mächtig Sein Name – das wahre Gute über alle Hervorgebrachten in einem einzigen Ausgießen ausgießt, und das wahre Gute ist das erstrebte eigene Bestehen. Jedes von diesen Hervorgebrachten nimmt allerdings nur nach Maßgabe seiner Kraft und seiner Stufe in der Rangordnung der Existenz einen Anteil an jenem Ausgießen auf. Also ist der Unterschied zwischen den Dingen bei der Erlangung des Guten nicht von Seiten des Ausgießenden her verursacht, sondern von Seiten der Aufnehmenden. Die Stufen der Hervorgebrachten in der Rangordnung der Existenz sind wahrlich nicht in dem Maße verschieden, in dem ihr Urheber einigen von ihnen Stärkung und Gedeihen spendete und sie den anderen von ihnen geizig vorenthielte, sondern jene Verschiedenheit ihrer Seinsstufen widerfährt ihnen entsprechend ihren Zusammensetzungen und der Vervielfachung ihrer Wesen. Je einfacher dem Wesen nach und je weiter reichend in der Einheit jedes Entstandene ist, desto würdiger ist es in Bezug auf die Seinsstufe und desto vorrangiger der Existenz nach.

Ein Beispiel dafür ist folgendes: Die Substanz der Seele ist zugleich durch die Besonderheit der Kraft des Intellektes und durch die Besonderheit der Kraft der Belebung geordnet.³⁵ Die Substanz des Intellektes ist durch die besondere Naturanlage ihres Wesens nicht zusammengesetzt ist, ich meine der Intellekt stellt die intellektuellen Formen fest ohne zusätzlich noch das Leben an den natürlichen Körper zu schenken. Da es sich so verhält, ist die Substanz des Intellektes von weiter reichender Einheit als die Substanz der Seele. Wenn wiederum das der Fall ist, dann ist die Rangstufe des Intellektes in der Existenz

³⁵ Es handelt sich um einen inneren Akkusativ. Vgl.: die Seele ist geordnet ‚im Sinne einer Ordnung (*intizāman*) – dies wird ersetzt durch: sie ist geordnet ‚durch die Besonderheit der Kraft des Intellektes mit ...‘.

- fol. 115v1 في الوجود أسبق من رتبة النفس فاقتداره على قبول الفيضان من الخير الأول إذاً هو أبلغ من اقتدار النفس . وذلك لتجرد سوس العقل الأحدي³⁶ وتقسّم سوس النفس لأفعال شتى . وبمثله
- fol. 115v4 الحال في الموجودات الآخر على هذا النظام والشرح .
- fol. 115v4-5 الفصل الحادي عشر
- fol. 115v5 الغنى الأكبر لمن له الخلق والأمر لأنه فوق التمام فضلاً عن أن يُوصَف بالنتقص . ولهذا ما أفاض الخير على كافة المحدثات ولم يُفَضَّ عليه . ولو أنه كان ناقص الذات لما قدر على إتمام كلِّ مُحَدَّثٍ بخاص غرضه . ولو أنه كان تامّ الذات لاكتفى³⁷ بنفسه ولما أبدع شيئاً آخر . إلا أنه فوق التمام بل هو مُتَمِّمٌ كلِّ تام ، فهو إذاً الخير المحض بذاته الذي ملأ العالم كله خيراً فياضاً . إلا أن كلَّ واحد مما في العالم يوجد قابلاً من ذلك الفيض على نحو قوته . فهو إذاً فاعل حقاً ومدبّر حقاً . أعني أنه يفعل غاية الأحكام الذي ليس وراءه إحكام ولا إتقان ، ويدبّر فعله بغاية التدبير الذي لا يقع فيه اختلاف ولا انفراج . وإنما وقع الاختلاف في الأفاعيل والتدابير بحسب مراتبها في الوجود . وأعني بهذا أن ما هو مُبَدِّعٌ فلا قوام لذاته إلا بمحض ذات المُبَدِّع ، وما هو مخلوق فإنّ ذاته ، وإن قام ، تقوم بالمُبدِّع ، فله قسط من طباع ذلك المُبدِّع الذي أوجده المُبدِّع قبله . وما هو مسخّر فانه ، وإن قام ، يقوم³⁸ أيضاً بالمُبدِّع ، فله قسط من طباع ذينك الموجودين قبله أعني المُبدِّع والمخلوق . وما هو مولد
- fol. 115v10
- fol. 115v15
- fol. 115v19

³⁶ Ms. الأوحدي : *corr.* Ḥalifāt : الأوحده

³⁷ Ms. لا اكتفى : *corr.* Ḥalifāt : لا اكتفى

³⁸ Ms. تقوم : *corr.* Ḥalifāt : يقوم

vorrangiger als die Rangstufe der Seele, und so ist demnach seine Fähigkeit, das Ausgießen vom ersten Guten aufzunehmen, weiter reichend als die Fähigkeit der Seele. Das ist so aufgrund der unvergleichlichen Absolutheit der Natur des Intellektes und dem Aufgeteilt-Sein der Natur der Seele auf verschiedene Wirkungen. In Bezug auf die anderen Existierenden verhält es sich ebenfalls nach dieser Einrichtung und Ordnung.

Das elfte Kapitel (115v4–116r12)

Den absolut großen Reichtum³⁹ hat der, der die Schöpfung und den Befehl hat, denn Er ist über der Vollkommenheit und weit davon entfernt, daß von Ihm Mangelhaftigkeit ausgesagt würde. Daher gießt Er das Gute über die Gesamtheit der Hervorgebrachten aus, während über Ihn nicht ausgegossen wird. Wäre Er in Bezug auf das Wesen mangelhaft, dann vermöchte Er es nicht, ein jegliches Hervorgebrachtes entsprechend dessen besonderem Ziel zu vervollkommen. Wäre Er in Bezug auf das Wesen vollkommen, wäre Er zwar selbstgenügsam, aber Er würde nichts anderes erschaffen. Er ist jedoch über der Vollkommenheit, ja vielmehr ist Er der, der jedes Vollkommene vervollkommnet. Folglich ist Er durch Sein Wesen das reine Gute, das die ganze Welt mit dem Ausgießen von Gutem erfüllt. Nur nimmt jedes einzelne von den Dingen, die in der Welt existieren, von jener Ausgießung entsprechend seiner Kraft auf.

Folglich ist Er wahrhaftig Wirkender und wahrhaftig Leitender. Ich meine, Er wirkt die äußerste Geordnetheit, über die hinaus es keine bessere Geordnetheit gibt und keine Perfektion. Er leitet Sein Wirken in äußerst effizienter Weise, in der kein Unterschied und kein Gespaltensein vorkommt. Der Unterschied in den Wirkungen und Leitungen ergibt sich nur nach Maßgabe der Rangstufen der Hervorgebrachten in der Existenz.

Ich meine damit, daß das Wesen eines Erschaffenen (1)⁴⁰ nur durch das reine Wesen des Erschaffers Bestand hat. Das Wesen eines Geschaffenen (2) besteht, wenn es besteht, durch den Erschaffer, und es hat einen Anteil an der Naturanlage jenes Erschaffenen, dem der Erschaffer vor ihm Existenz gegeben hat. Ein ‚zum Zwecke der Indienststellung Geschaffenes‘ (3) besteht, wenn es besteht, auch durch den Erschaffer, und es hat einen Anteil an der Naturanlage jener zwei Existierenden vor ihm, ich meine das Erschaffene und das Geschaffene. Ein Hervor-

³⁹ Bzw. ‚die absolute große Autarkie‘.

⁴⁰ Es folgt eine Aufzählung der Existierenden, wobei ihre Seinsstufen durch die Art ihres In-die-Existenz-Tretens charakterisiert werden. Die vier Stufen unterhalb des göttlichen Seins sind hier, wie schon in Kap. 2, folgende: (1) *mubda'*, (2) *mahlūq*, (3) *musahḥar*, (4) *muwallad*.

- fol. 116r1 فله قسط من طباع تلك الثلاثة الموحدة قبله ، أعني المبدع والخلق
والمسخر . وإذا كانت رتبة المبدع في الوجود سابقة⁴¹ لرتبة الخلق
فقبوله بما أفاضه الأول من خاصية الخير ، أعني شرف الذات
بالاستعلاء والديمومة ، يكون متقدماً لقبول ما يتلوه فيها .
- fol. 116r5 ويمثله الحال في البواقي إلى أن ينتهي الحال إلى آخر ما وجد ،
وهو العرض الأخير الذي لا قوام له بالذات أصلاً . ولهذا ما أطلقت
الحكماء قولهم بأن الأول الحق وحداني ثنائية فيه ، وأن العقل
الصريح ذو ثنائية ، أحدها قوة التصور للمعاني الكلية والثاني
الحبة لافاضتها على كل ما اقتبسها منه . وأما جوهر النفس فهو ذو
ثلاثية⁴² ، أما الاثنان فهما اللذان وُصِفَ بهما العقل وأما الثالث
فهو كمال الجسم الطبيعي الآلي بحياته واستعمال طبيعته المختصة
به . وأما الطبيعة فهي ذات رباعية .
- fol. 116r10
- fol. 116r12 الفصل الثاني عشر
- fol. 116r13 كلُّ عقلٍ كان إلهياً فانه يعلم الأشياء من حيث هو عقل ويدبر
الأشياء من حيث هو إلهي . وذلك أن كمال العقل بحسب خاصية
ذاته أن يعلم الأشياء . وأما استحبابه لأن يُنصَّ علمه على كلِّ ما استعد
لقبوله فانه من خاصية ما هو إلهي لأنه من علائق التدبير . والمدبر
للكلِّ على الإطلاق هو الموجد للكلِّ وهو المعطي منها أشياء متساوية .
فِيهِ بِكُلِّ⁴³ مقدمتين ، غير مؤلفتين بجوهر العقل ، هذا الضرب
من سوس التدبير . إلا أن العقل وإن وجد مدبراً لما تحته ، فان
تدبير الأحد الحق أعلى وأرفع من تدبير العقل . إذ لا يجوز أن
يُوجدَ شيء من الحداثات يدبر بحسب قوته تدبير ما يدبر
العقل به الأشياء كلها ، بل ينقطع دون كثير منها . والدليل عليه
أنه ليس كلُّ شيء يشاق إلى حضوة العلم الذي هو تمام لجوهر

⁴¹ Ms. سابقاً : Halifât corr. سابقة

⁴² Ms. ثلثة : Halifât corr. ثلاثية

⁴³ Ms. بكلِّ : Halifât corr. لكلِّ

gebrachtes (4) hat einen Anteil an der Naturanlage jener drei Existierenden vor ihm, ich meine das Erschaffene, das Geschaffene und das ‚zum Zwecke der Indienstellung Geschaffene‘.

Wenn die Rangstufe des Erschaffenen in der Existenz Vorrang vor der Rangstufe des Geschaffenen hat, so übertrifft auch sein Aufnehmen von dem, was der Erste an Besonderheit des Guten ausgießt – d.h. die Würde des Wesens durch Erhabenheit und Dauer –, das Aufnehmen dessen, was ihm in der Rangordnung nachfolgt. Gleich verhält es sich mit den übrigen Stufen, bis man schließlich zum letzten gelangt, das existiert. Das ist das letzte Akzidens, das durch das eigene Wesen überhaupt keinen Bestand hat.

Daher halten die Weisen es für absolut gültig, daß der Erste und der Wahre eins ist und keine Zweiheit in Ihm ist, und daß der unvermischte Intellekt mit einer Zweiheit begabt ist: zum einen mit der Kraft zur Vorstellungsbildung von den universalen Bestimmungen und zum anderen mit der Liebe, denn sie gießt die universalen Bestimmungen über all das aus, was diese Bestimmungen vom Intellekt zu erwerben sucht. Die Substanz der Seele ist mit einer Dreiheit begabt: Die ersten zwei sind die beiden Momente, die vom Intellekt ausgesagt werden, und das Dritte ist die Vollendung des natürlichen, organischen Körpers durch seine Belebung und den Gebrauch seiner, ihm eigentümlichen Natur. Die Natur ist mit einer Vierheit begabt.

Das zwölfte Kapitel (116r12–116v14)

Jeder Intellekt, der göttlich ist, weiß die Dinge, insofern er Intellekt ist, und leitet die Dinge, insofern er göttlich ist. Denn es ist die Vollendung des Intellektes – der Besonderheit seines Wesens gemäß –, die Dinge zu wissen. Sein Verlangen, sein Wissen über alles, was zu dessen Aufnahme bereit ist, auszugießen, gehört zur Besonderheit dessen, was (an ihm) göttlich ist, weil dieses Verlangen zu den mit der Leitung verbundenen Dingen gehört.

Der das Ganze im absoluten Sinn Leitende ist der Urheber des Ganzen. Er gibt davon untereinander gleiche Teile. So schenkt Er mittels einer jeden von zwei Vorangestellten, die nicht mit der Substanz des Intellektes verbunden sind, diese Art von der Natur der Leitung. Wenn allerdings der Intellekt das, was unter ihm ist, leitet, ist doch die Leitung des Einen und Wahren erhabener und höher als die Leitung des Intellektes. Da es nicht möglich ist, daß etwas von den Hervorgebrachten entsprechend seiner Kraft auf die Art und Weise leitet, auf die der Intellekt alle Dinge leitet, bricht (das Leiten) unter vielen von ihnen sogar ab. Der Beweis dafür ist, daß sich nicht jedes Ding nach der Erlangung des Wissens sehnt, das für die Substanz des Intellektes Vollkommenheit ist. Aber

fol. 116v5

العقل . وكلُّ شيءٍ يشْتاق إلى الديمومة والبقاء الذي هو خصوصية إلهية ، بل يحرص كلُّ موجود في العالم على نيله على المبالغة بمقدار درجته في رتبة الوجود ، بل يجاهد بسوسه جميع ما حاول إفساده وإهلاكه . فظهر إذاً أنَّ العقل بحسب ذاته مُتصوّر للمعاني العقلية ، وأما بحسب قوة أفيضت عليه من ذات المُبدع فهو

fol. 116v10

يدبّر ما تحته . وأنه من حيث يتصور المعاني العقلية فلن يلحقه قصور ولا نهاية لأنه يقوى دائماً على استغراق المعاني من الصور الأولية التي قد أثبتت من غير أن يلحقه كلال أو سامة .

fol. 116v14

فأما من حيث يدبّر ما تحته فقد ينتفع تأثيره ويتناهى مداه إذ اللاحق بالموضوع يكون أقصّ طباعاً من نفس الموضوع .

fol. 116v15

الفصل الثالث عشر

fol. 116v15

كلُّ عقل هو بالفعل فانه يعقل ذاته . وإذا

عقل ذاته فقد علم أن ذاته هو عقل بالفعل وعلم أيضاً أنه يعلم أنه في نفسه عقلٌ بالفعل . فيصير هو في ذاته ، بما هو عقل ، عاقلاً ومعقولاً معاً . وإذا كان حقيقة العقل بالفعل أن يكون مستتباً للمعاني

fol. 116v19

العقلية فهو إذن ، من حيث علم نفسه ، بصير عقلاً بالفعل . فقد

fol. 117r1

عَلِمَهُ مستتباً للمعاني العقلية . فإذا المعاني العقلية تصير أيضاً معلومة به ، إلا أنه يعلمها من حيث هي معقولة لا من حيث هي موجودة الذوات أو مدركة . ثم إذا كانت النفس ذات وجودٍ وذات عقلٍ وذات حياة ، فالمعاني الثلاثة إذاً تكون مثبتة عند جوهر العقل ، فالمعاني الثلاثة هي تمة جوهر النفس ، فالنفس إذاً تكون مثبتة عند العقل .

fol. 117r5

jedes Ding sehnt sich nach der Dauer und dem Bestehen, die das Besondere des Göttlichen sind. Jedes Existierende in der Welt strebt sogar mit höchster Anstrengung nach dem Erhalt von Dauer und Bestehen und zwar nach Maßgabe seiner Stufe in der Rangordnung der Existenz. Es bekämpft mittels seiner Natur sogar alles, was sein Verderben und seine Vernichtung herbeizuführen versucht.

So ist also deutlich geworden, daß sich der Intellekt seinem Wesen gemäß Vorstellungen von den intellektuellen Bestimmungen bildet, und daß er gemäß einer Kraft, die auf ihn vom Wesen des Erschaffers her ausgegossen wird, das leitet, was unter ihm ist. Insofern er sich Vorstellungen von den intellektuellen Bestimmungen bildet, erreicht ihn weder Verminderung noch Ende. Denn er vermag es, auf Dauer ausgefüllt zu sein durch die Bestimmungen der ursprünglichen Formen, die festgestellt sind, ohne daß ihn Erschöpfung oder Überdruß erreichen. Insofern er das, was unter ihm ist, leitet, hört seine Einwirkung auf und geht deren Ausdehnung zu Ende, denn das, was am Zugrundeliegenden hängt, ist der Naturanlage nach mangelhafter als das Zugrundeliegende selbst.

Das dreizehnte Kapitel (116v15–117r10)

Jeder Intellekt, der *in actu* ist, intelligiert⁴⁴ sein Wesen bzw. sich selbst. Wenn er sein Wesen bzw. sich selbst intelligiert, so weiß er, daß sein Wesen Intellekt *in actu* ist. Er weiß auch, daß er weiß, daß er in sich selbst Intellekt *in actu* ist. So wird er in seinem Wesen – dadurch, daß er Intellekt ist – Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt⁴⁵ zugleich. Wenn die wahre Aktivität des Intellektes darin besteht, daß er die intellektuellen Bestimmungen feststellt, dann wird er also, insofern er sich selbst weiß, Intellekt *in actu*. So weiß er sich selbst als einen, der die intellektuellen Bestimmungen feststellt. Also werden die intellektuellen Bestimmungen auch zu etwas von ihm Gewußtem. Allerdings weiß er sie, insofern sie Intelligiertes sind, nicht insofern wie sie ihren Wesen nach existieren oder insofern wie sie begriffen werden.

Wenn ferner die Seele mit Existenz, Intellekt und Leben begabt ist, dann sind diese drei Bestimmungen folglich bei der Substanz des Intellektes festgelegt. Dann sind diese drei Bestimmungen die Vervollkommnung der Substanz der Seele und dann ist die Seele beim

⁴⁴ *‘aqala, ya‘qilu*: übersetze ich hier mit ‚intelligieren‘ um die Wortverwandtschaft mit ‚al-⁵aqil (Intellekt)‘ im Deutschen nachzubilden.

⁴⁵ *‘āqil - ma‘qūl* wäre entsprechend der Übersetzung ‚intelligieren‘ wiederzugeben als Intelligierendes und Intelligiertes bzw. intelligibles Objekt – oder Subjekt und Objekt der Intellektion.

fol. 117r6

وقد قلنا إن العقل موجود في ذات النفس إذ هو أحد معانيها⁴⁶
الثلاثة فهو إذاً موجود فيها . ثم هي موجودة فيه إلا أن جهتي
الوجود يختلفان . وكما أن المحسوس الواحد في الحالة الواحدة
قد يصح وجوده في الجسم ويصح وجوده في النفس على اختلاف الجهتين ،

fol. 117r10

كذلك الحال في العقل والنفس .

fol. 117r10

الفصل الرابع عشر

fol. 117r10

القوى

fol. 117r15

الطبيعية في الجوهر الإنسي كالأساس للحيوانية . وأعني
بالقوى الطبيعية : المغذية والمنمية والمولدة للمثل . ويمثله القوى
الحيوانية⁴⁷ كالأساس للإنسان . وأعني بالقوى الحيوانية : الحساسة
والمتحيلة والمكيفة للرياضة . وهذه القوى كلها إما اضطرارية
في كون الإنسان وإما شبيهة⁴⁸ بالاضطرارية في عظم المنفعة وقوة

fol. 117r19

الغناء . وهي تتكامل⁴⁹ في الطبع بإلهام من الحيوان وتنقص في الناقص
منها وتوسط في المتوسط منها . وأما المغذية والمنمية والمولدة
للمثل فتسمى نباتية . وأما الحساسة والمتحيلة والمكيفة للرياضة
فتسمى حيوانية . والذي يشهد على القوة المكيفة للرياضة ما يوجد في

fol. 117v1

الحيوانات المهياة لقطع المسافات البعيدة ، كالخيل والبغال
والحمير والبقر ، عند فناء سنّها من المرح والنشاط والوثب ، ولترويض
أعضائها على ما هيئت له من العمل عند بلوغها . وما جُعل في
أجزاء⁵⁰ السباع من القصد للاعتلاق⁵¹ والعض وما يوجد فيها⁵² من

fol. 117v5

التظامن للقتل لما هو ضدها⁵³ والتشبهه بادراك الظفر عليها .
وما يشاهد في الصبيان من الاستحباب للتحارب والاهتمام للتناقض
والميل إلى أصناف الحركات ، التي صار مهيباً للاعتماد بها عند تمة

⁴⁶ Ms. معانيه .

⁴⁷ Ms. add. Halifāt . هي

⁴⁸ Ms. شبهة (?) : Halifāt . corr. شبهة

⁴⁹ Ms. تتكامل : Halifāt . corr. تكامل

⁵⁰ Ms. أجزاء : Halifāt . corr. أجزاء

⁵¹ Ms. للاعتلاق : Halifāt . corr. للاعتلاق

⁵² Ms. فيه : Halifāt . corr. فيها

⁵³ Ms. للقتل لما هو ضدها : Halifāt . corr. للقتل لما هو ضدها

Intellekt festgelegt. Wir haben bereits gesagt, daß der Intellekt im Wesen der Seele existiert, da er eine ihrer drei Bestimmungen ist. Also ist er in ihr existent. Ferner ist sie auch in ihm existent, allerdings unterscheiden sich die beiden Weisen der Existenz. Wie die Existenz des einen sinnlich Wahrnehmbaren in ein und demselben Zustand sowohl im Körper als auch in der Seele wahr ist – aber mit einem Unterschied in den beiden Existenzweisen – , ebenso verhält es sich beim Intellekt und der Seele.

Das vierzehnte Kapitel (117r10–117v8)

Die natürlichen Kräfte in der menschlichen Substanz sind gleichsam die Grundlage für die Lebendigkeit bzw. die *animalitas*. Ich meine mit den natürlichen Kräften die nährende, die wachsen lassende und die ein anderes, ähnliches Individuum hervorbringende Kraft. Ebenso sind die animalischen Kräfte gleichsam die Grundlage für den Menschen. Ich meine mit den animalischen Kräften die sinnlich wahrnehmende, die Einbildungs- und die sich um die körperliche Ertüchtigung bemühende Kraft. Alle diese Kräfte sind entweder notwendig für das Werden des Menschen oder sie gleichen dem Notwendigen an Größe des Vorteils und an Stärke des Nutzens. Sie werden in der Natur des Lebewesens durch Instinkt vervollkommenet, sie nehmen in dem Lebewesen, das an ihnen Mangel hat, weiter ab und bleiben in dem Lebewesen, das an ihnen Mittelmaß hat, im Mittelmaß.

Die nährende, die wachsen lassende und die ein anderes, ähnliches Individuum hervorbringende Kraft werden pflanzlich genannt. Die sinnlich wahrnehmende, die Einbildungs- und die sich um die körperliche Ertüchtigung bemühende Kraft werden animalisch genannt.

Von der sich um die körperliche Ertüchtigung bemühenden Kraft zeugt das folgende: die Munterkeit, die Vitalität und das Springen, die in den Jugendjahren bei den Tieren vorhanden sind, die lange Strecke überwinden können – wie die Pferde, die Maultiere, die Esel und die Rinder –; und damit üben sie ihre Glieder für die Handlungsweisen, für die sie bei ihrer Reife vorbereitet sein sollen; das Streben zum sich Festkrallen und Beißen, das in den Raubtierjungen angelegt ist, und das, was bei ihnen vorhanden ist an ruhigem Sich-Ducken, damit sie ihren Feind töten können, und die Nachahmung des ihnen gemäßen Ergreifens durch Klauen; und was sich bei den Jungen beobachten läßt an Verlangen nach Kampf, ihre Begeisterung für den Wettkampf und ihre Neigung zu den Arten der Bewegungen, auf die zu vertrauen sie bereit werden bei der Vervollkommnung ihrer Vollendung – wie das

- fol. 117v8 كما له نحو الرماية والركوب والصراع وغيرها .
- fol. 117v8 الفصل الخامس عشر
- fol. 117v9 التراكيب القويمة من الناس وإن وجدت كلها معتقدة لأئنة
- fol. 117v10 الصانع لها فان اعتقادهم في ذلك يوجد ظاهر الاختلاف .
فان منهم من يعتقد له وجوداً دهرياً ، ومنهم من يعتقد له وجوداً زمانياً ،
ومنهم من يعتقد له وجوداً روحانياً ، ومنهم من يعتقد له وجوداً
جسمانياً ، ومنهم من يعتقد له وجوداً وحدانياً⁵⁴ ، ومنهم من يعتقد
له وجوداً متكثراً . وإنما عرض لهم هذا الصنف من التفاوت
في الاعتقاد ، لا من جهة المعتقد أعني ذات الأحد ، الحق ، لكن من
جهة المعتقد أعني عقول البشر . ولهذا ما يوجد كل واحد من المعتقدين
لها مبتهجاً بقدر ما ناله من العرفان لذاته ، ملتدّاً بما حظي به من القسط
لوجوده ، مزيراً على كل من يقصر عنه ولا يبلغ مداه . إلا أن الذي يقصر
شأوه في خاصية الاعتقاد ، حتى ليس يقوى على مجاوزة الحد
الأنقص منها وهو الجسماني الجاني ، يجب أن ينظر في حاله . فان كان
قصوره فيه لاهماله أمره ، كالذي لا يتعلم العلم لعادة الكسل أو ينسى
ما علمه لتعاطيه السكر⁵⁶ ، صار مستحقاً للائمة ومتعرضاً للندم و (sic)
الخيرة . ولا سيما إذا علم أن التدرّب بحسن الارتياض مرقاة إلى الكمال .
- fol. 117v19
- fol. 118r1 الفصل السادس عشر
- fol. 118r4 الجواهر على الحقيقة هي الصور دون المواد
لأنها هي المؤدبة للأفعال على الحقيقة . ثم ذوات الصور توجد
مفتنة إلى أقسام ثلاثة : منها ما هي طبيعية ومنها ما هي صناعية
ومنها ما هي إلهية . فأما الصور الصناعية فأنها تنزل بالاضافة إلى الجواهر
الطبيعية ، منزلة الأعراض القائمة فيها ، إذ هي محتاجة في ثباتها إلى

Ms. وجدانياً : corr. Ḥalifāt وجدانياً⁵⁴

⁵⁵ om. Ḥalifāt.

⁵⁶ ed. المسكر.

Werfen, Reiten, Kämpfen und anderes.

Das fünfzehnte Kapitel (117v8–118r4)

Wenn alle aufrechten Menschengruppen an das Sein (*annīya*) ihres Schaffers glauben, so ist ihr Glaube an Dessen Sein doch offenbar widersprüchlich. So glauben einige unter ihnen, daß Er ewige Existenz hat, und andere, daß Er zeitliche Existenz hat. Einige unter ihnen glauben, daß Er geistige Existenz hat, und andere, daß Er körperliche Existenz hat. Einige unter ihnen glauben, daß Er eins an Existenz ist, und andere, daß Er vieles an Existenz ist.

Diese Art von Differenz im Glauben widerfährt ihnen nicht von Seiten dessen, woran sie glauben, ich meine das Wesens des Einen und Wahren, sondern nur von Seiten des Glaubenden, ich meine die Intellekte der Menschen. Daher freut sich jeder einzelne von denen, die an die Existenz des Schaffers glauben, nach Maßgabe dessen, was er an Erkenntnis von Dessen Wesen erhalten hat. Dabei genießt jeder einzelne das, was er erlangt hat vom Anteil an Dessen Existenz, bzw. wird jedem einzelnen Tadel zuteil, der nicht genug tut und sein Ziel nicht erreicht. Allerdings ist es nötig, daß man den Zustand desjenigen betrachtet, dessen Vorankommen in Bezug auf seinen ihm besonderen Anteil an Glauben so unzureichend ist, daß er den mangelhaftesten Bereich davon nicht zu überschreiten vermag, und das ist das grobe Körperliche von Gott zu glauben. Wenn sein Unvermögen darin daher kommt, daß er seine Angelegenheit vernachlässigt – wie der, der kein Wissen erlernt, weil er zur Trägheit neigt, oder der, der vergißt, was er gewußt hat, weil er berauschende Getränke zu sich nimmt –, verdient er Tadel und setzt sich der Reue und der Verzweiflung aus, insbesondere wenn man weiß, daß das Üben der ausreichenden Enthaltensamkeit eine Leiter zur Vollendung ist.

Das sechzehnte Kapitel (118r5–118v10)

Die wahren Substanzen sind die Formen ohne Materie, denn sie sind die, die die wahren Wirkungen herbeiführen.⁵⁷ Ferner gliedern sich die Wesen der Formen in drei verschiedene Teile: es gibt unter ihnen natürliche, künstliche und göttliche Formen.

Wenn die künstlichen Formen den natürlichen Substanzen hinzugefügt werden, nehmen sie die Stellung von in diesen bestehenden Akzidenzien ein, da sie zu ihrer Festigkeit eines Zugrundeliegenden

⁵⁷ Wörtlich: Die Substanzen gemäß (*‘alā*) der Wahrheit sind die Formen ohne Stoffe, denn sie sind die, die die Wirkungen gemäß der Wahrheit herbeiführen.

fol. 118r10

موضوع يحملها . ومهما فارقت الموضوع دثرت وتلاشت . ثم الجوهر الطبيعي متى كان مستعداً لواحدة من الصور الصناعية فانه إما أن يوجد ملابساً لكمال تلك الصورة وإما أن يكون ملابساً للاستعداد لقبولها . وإحدى هاتين الخلتين مقابلة للأخرى . وأما الصور الطبيعية فمنها ما يوجد له ضدٌّ مقابل ومنها ما لا يوجد له ضدٌّ مقابل . وكلُّ واحدٍ

fol. 118r15

له ضدٌّ مقابل فانه ومقابله يتعاقبان على المادة . وما لم يوجد له ضدٌّ مقابل فإن المادة مهما امتلأت منها ، فأنها لن تتسلخ عنها نحو الصورة الجسمية المطلقة ، أعني الامتداد في الأقطار الثلاثة .

fol. 118r19

إلا أن قواها تكون متناهية الأفعال ، أعني أنها تنحسر فلا تقوى على إبراز ما جاوز غاية حدّه . ففاعلها لا تصدر عنها إلا بمشاركة

fol. 118v1

المادة فهي إذاً تصير جوهرًا بمادتها . فالمادة إذاً هي جزءٌ مقترن بها . فهي إذاً متى فارقت قد انحلت وانتقضت . فهي إذاً لا تصلح للأبدية . وأما الصور الإلهية فأنها لن تكون مادية . وأعني بهذا أن قوامها يكون بذات الموجد لها دون ذات المادة الموضوعية .

fol. 118v5

ثم لا يكون لها ضدٌّ مقابل ولهذا ما تصلح للبقاء على الأبد . ولست أعني بقولي إنها قائمة بذات الموجد أي يمثل قوام الحلية بالطينة . كلا ، بل أعني به كقوام الفعل بالفاعل نحو الشعاع بالقرص مثلاً . وهذا الصنف من الصور فلا تكون قواها متناهية ، أعني أنها كلما تبادت في إبراز خصائص أفعالها تصير ذات زيادة في الاقتدار على إبرازها .

fol. 118v10

fol. 118v10

الفصل السابع عشر

fol. 118v10

كلُّ جوهرٍ كان

قائماً بذات الموجد له فان حصوله لن يكون متعلقاً بحسب مصير الشيء

bedürfen, das sie trägt. Wann immer sie sich von dem Zugrundeliegenden trennen, werden sie ausgelöscht und verschwinden. Wenn ferner die natürliche Substanz für eine von den künstlichen Formen bereit ist, dann verhilft sie entweder jener Form zur Vollendung oder ist bereit, jene aufzunehmen. Der eine von diesen beiden Zuständen ist dem anderen entgegengesetzt.

An natürlichen Formen gibt es solche, denen eine gegenteilige Form entgegengesetzt ist, und solche, denen keine gegenteilige Form entgegengesetzt ist. Jede einzelne natürliche Form, der eine gegenteilige Form entgegengesetzt ist, und die ihr entgegengesetzte Form lösen einander in ihrer Einwirkung auf die Materie ab. Wann immer aber die Materie von einer natürlichen Form erfüllt ist, der keine gegenteilige Form entgegengesetzt ist, löst sie sich nicht von ihr los, wie die absolute körperliche Form, ich meine die Erstreckung in die drei Dimensionen.

Die Kräfte der körperlichen Formen sind allerdings in ihren Wirkungen begrenzt, ich meine, daß sie schwinden. So vermögen sie es nicht, etwas hervortreten zu lassen, was das Äußerste seiner eigenen Grenze überschreiten könnte.⁵⁸ So gehen aus der natürlichen Form ihre Wirkungen nur dann hervor, wenn die Materie beteiligt ist. Also wird die natürliche Form erst durch ihre Materie zur Substanz. Die Materie ist ein der natürlichen Form verbundener Teil. Wenn die natürliche Form sich von diesem Teil trennt, dann löst sie sich auf und wird zerstört. Folglich ist sie für das Immerwährende nicht geeignet.

Die göttlichen Formen sind nicht materiell. Ich meine damit, daß sie durch das Wesen ihres Urhebers bestehen, ohne das Wesen der zugrundeliegenden Materie. Ferner haben sie auch keine gegenteilige Form, die ihnen entgegengesetzt ist, und daher sind sie für das Bestehen im Immerwähren geeignet. Ich meine mit meiner Rede, daß sie durch das Wesen des Urhebers bestehen, nicht, daß sie so bestehen, wie zum Beispiel die Form durch die Materie besteht bzw. das Ornament durch den Lehm besteht. Vielmehr ich meine damit, daß sie bestehen, wie die Wirkung durch den Wirkenden besteht, wie zum Beispiel das Licht durch die Sonnenscheibe. Diese Art der Formen ist in ihren Kräften nicht begrenzt, ich meine, daß in dem Maße wie sie damit fortfahren, ihre besonderen Wirkungen hervortreten zu lassen, ihre Fähigkeit zunimmt, sie hervortreten zu lassen.

Das siebzehnte Kapitel (118v10–119r11)

Die Realisierung einer jeden Substanz, die durch das Wesen ihres Urhebers besteht, ist nicht vom Maß des allmählichen Werdens eines

⁵⁸ D.h. alles, was die natürlichen Formen hervorbringen, ist räumlich in sich begrenzt.

- من النقص رويداً رويداً إلى كماله الأخصّ به . فان ما تعلق حصوله بهذا الضرب من الأنساق يكون ذا مادة متحركة وذا استعداد مقابل . وكلُّ ما كان حصوله لا على هذا الضرب من الأنساق فانه لا يكون قابلاً للفساد ، لأنه ليس بذئياً مقابل يعاقبه على المادة الموضوعه لهما . ولو أنه كان ذا مقابل يعاقبه على المادة الموضوعه لهما لتعلق قوامه بالمادة لا بذات الموجد له . وإذا كان هذا أصلاً محققاً فمن الواجب أن ننظر إلى الجواهر المادية أعني الصور الموجودة في المادة ، هل في جملتها ما يكون سوسها التدرج إلى كمال يُشَبَّثُ به في قوام ذاته بالمعنى الموجد لها ، وأن يستغني بموجدتها عن المادة الموضوعه لها ، أم ليس ولا شيء من الصور المادية هذا سوسه ؟ أما أنا فأرى أن جوهر العقل وإن كان في ابتدائه إنسيّاً ، ذا مادة ، فهو متى بلغ الغاية التي أمكنه بها عرفان ذات الموجد على الحقيقة فانه حينئذ يأنف بكماله عن أن يكون ذا قوام متعلق بالمادة . ويصير متطلباً للانسلاخ عن مادته استخلاصاً لقوامه بذات الموجد له ليفوز بالافتقار الغير المتناهي على خصائص أفعاله ويعتبط بالأمن من العوارض الطارئة أعني التي تعوقه عن التجرد للكمال الأخص به ، ولأن بضاهي بطباعه الجواهر المبدعة التي باينت الطبيعيات لأنها ليست بذات جزئين : أحدهما أشرف والآخر أخس ، بل هي بسيطة محضة . توصف بأنها الإلهية التي لا يردُّ الفساد عليها .
- fol. 118v15
- fol. 118v19
- fol. 119r1
- fol. 119r5
- fol. 119r10
- fol. 119r11

materiellen Dinges abhängig, d.i. ein langsames Werden von der Mangelhaftigkeit zu der dem Ding eigentümlichsten Vollendung. Das, dessen Realisierung von dieser Art des Fortschreitens abhängt, ist mit bewegter Materie und Bereitschaft zur Aufnahme von Entgegengesetztem begabt.

Alles, dessen Realisierung nicht auf diese Art des Fortschreitens zustande kommt, nimmt das Vergehen nicht auf, denn es ist nicht mit einem Entgegengesetzten begabt, mit dem es abwechselnd auf die beiden zugrundeliegende Materie einwirkt. Wenn es mit einem Entgegengesetzten begabt wäre, mit dem es abwechselnd auf die beiden zugrundeliegende Materie einwirkte, dann hinge sein Bestand von der Materie ab, nicht vom Wesen seines Urhebers.

Wenn dies gänzlich unzweifelhaft ist, so ist es nötig, daß wir unser Augenmerk mit folgender Frage auf die materiellen Substanzen lenken – ich meine, die Formen, die in der Materie existieren: Gibt es in der Gesamtheit der materiellen Formen irgendeine Form, deren Natur das stufenweise Aufsteigen zu einer Vollendung ist, auf die sie mit allen Mitteln aus ist, d.i. eine Vollendung im Bestand des Wesens des Urhebers für diese Form? Und hat eine der materiellen Formen an ihrem Urheber Genüge, so daß sie der den Formen zugrundeliegenden Materie nicht bedarf? Oder gibt es unter den materiellen Formen nichts, das diese Natur hat?

Was mich betrifft, so meine ich, daß die Substanz des Intellektes in ihrem Anfang zwar menschlich und mit Materie begabt ist, sobald sie aber das Äußerste erreicht hat, das ihr an Erkenntnis vom Wesen des Urhebers der Wahrheit gemäß möglich ist, so weist sie es dann in ihrer Vollendung stolz von sich, daß ihr Bestand von der Materie abhängig sei. Sie verlangt inständig danach, sich von ihrer Materie loszulösen, und danach, daß sie nur und ohne Beimischung durch das Wesen ihres Urhebers besteht, damit sie die unbegrenzte Fähigkeit zu den ihr besonderen Wirkungen erreicht und sie sich über die Sicherheit vor den zufällig widerfahrenden Hindernissen freut. Mit letzteren meine ich die Hindernisse, die sie an der absoluten Freiheit für die ihr eigentümlichste Vollendung hindern. Sie verlangt außerdem danach, damit sie durch ihre Naturanlage den ‚aus dem Nichts erschaffenen‘ Substanzen ähnelt, die zu den natürlichen Dingen im Gegensatz stehen, weil sie nicht mit zwei Teilen begabt sind – von denen beiden der eine würdiger und der andere niedriger ist. Vielmehr sind sie ausschließlich einfach und von ihnen wird ausgesagt, daß sie die göttlichen Substanzen sind, zu denen das Vergehen nicht gelangt.

- fol. 119r11 الفصل الثامن عشر
- fol. 119r12 العقل الإنسي لو لم يكن جوهرًا لما صلح أن يوجد قابلاً للعلم والحكمة . ثم لو لم يكن بحيث يمكنه أن يفارق المادة لما اقتدر على منازعة طبع القالب في أبواب الفضيلة ، فبرده عن هواه ويصرفه عن مشتهاه .
- fol. 119r15 ولن يجوز أن يكون محل العلم والحكمة هو القالب الإنسي ، ولا أيضاً جزءاً منه كالقلب مثلاً . فان القلب الجسماني لن يقوى على أن يولد من الأعراض الموجودة فيه أعراضاً آخر من جنسها ، فيقبلها في ذاته دائماً إلى غير النهاية . ومن سوس العقل توليد العلوم والحكم من المعلومات الأولية وقبولها على الدوم . ثم نقص القالب ليس يوجد مقتضياً
- fol. 119r19 لنقصان العقل عن تأدية هذا الفعل بدلالة أن القالب قد يأخذ في النقصان عند تنمة الأربعين والعقل لن يكون قد بلغ حد الكمال إلا عند الستين . ثم قد ينسى الانسان العلوم والحكم والقالب ثابت على صحته ، وقد يتذكرها ويحفظها عند استيلاء
- fol. 119v5 المرض والضعف على قلبه . وإذا كان العقل الإنسي هذا سوسه ثم كان نفس الانسان مركباً منه ومن قرينه ، أعني الحياة التي تقوى بهما⁵⁹ على التدريب في الارتياض . فمن الواجب أن تكون النفس بوساطة العقل باقية على الأبد ولا سيما إذ هي محل للفضائل الأبدية . وإذ علم هذا فقد ظهر إذن أن وجود الحياة في القالب بحسب الفيضان من
- fol. 119v10 النفس ، قريب الشبه من الحال الرطوبة والصفاء والعبق الذي يوجد
- fol. 119v11 في الماورد وجوداً أولياً ثم بوساطته⁶⁰ تصير موجودة في جرم الورد .

⁵⁹ بها corr. Ḥalifāt.

⁶⁰ بواسطة ed. Ḥalifāt.

Das achtzehnte Kapitel (119r11–119v11)

Wenn der menschliche Intellekt keine Substanz wäre, dann wäre er nicht geeignet, das Wissen und die Weisheit aufzunehmen. Wenn er ferner nicht derart wäre, daß er sich von der Materie zu trennen vermöchte, dann wäre er nicht fähig auf den Gebieten der Vortrefflichkeiten gegen die Naturanlage der äußeren Hülle anzukämpfen, so daß er sie (d.i. die äußere Hülle bzw. deren Naturanlage) von ihrer Begierde zurückhielte und sie von dem Gegenstand ihres Begehrens abwendete. Es ist nicht möglich, daß der Ort des Wissens und der Weisheit die äußere menschliche Hülle ist oder auch ein Teil von ihr, wie zum Beispiel das Herz. Das körperliche Herz vermag nämlich nicht, aus den Akzidenzien, die in ihm existieren, andere Akzidenzien von deren Art hervorzubringen, so daß es sie in seinem Wesen dauernd bis zur Unendlichkeit aufnehme.

Die Hervorbringung von Erkenntnissen und Weisheiten aus den ursprünglichen Gewußten und deren Aufnahme auf Dauer ist Sache der Natur des Intellektes. Ferner bedingt die Mangelhaftigkeit der äußeren Hülle nicht notwendigerweise eine Mangelhaftigkeit des Intellektes bei der Ausführung dieses Tuns (d.i. das Erzeugen von Wissen). Das wird dadurch bewiesen, daß die Mangelhaftigkeit der äußeren Hülle schon bei der Vervollkommnung der Vierzig beginnt, während der Intellekt die Grenze der Vollendung erst mit sechzig Jahren erreicht. Außerdem vergißt der Mensch bisweilen die Erkenntnisse und die Weisheiten, während die äußere Hülle völlig gesund ist; und bisweilen erinnert er sich an sie und bewahrt sie, obwohl Krankheit und Schwäche über seine äußere Hülle herrschen. Wenn der menschliche Intellekt diese Natur als die seine hat, dann ist die Seele des Menschen aus ihm und aus dem zusammengesetzt, das mit ihm verbunden ist, ich meine das Leben. Durch diese beiden vermag die Seele das Üben der Enthaltbarkeit.⁶¹ So ist es nötig, daß die Seele durch Vermittlung des Intellektes immerwährend bleibt, vor allem wenn sie ein Ort für die immerwährenden Vortrefflichkeiten ist.

Wenn dies bekannt ist, ist also deutlich geworden, daß die Existenz des Lebens in der äußeren Hülle – gemäß dem Ausgießen von der Seele her⁶² – sehr ähnlich ist dem Zustand von Feuchtigkeit, Reinheit und Duft: Sie sind im Rosenwasser in der Art einer ursprünglichen Existenz, dann sind sie durch die Vermittlung des Rosenwassers auch im Körper der Rose existent.

⁶¹ Ich lasse in der Übersetzung das Relativpronomen *allatī* unberücksichtigt bzw. beziehe es auf die Seele.

⁶² D.h. die Seele erhält das Leben und gibt es an den von ihr beseelten Körper, also die materielle Form, weiter.

fol. 119v12

الفصل التاسع عشر

fol. 119v12

النفس من جهة تكوُّنها واقعةٌ تحت الزمان

ومن جهة تكاملها بالعقل واقعةٌ تحت الدهر . فهي إذاً واقعةٌ تحت
الدهر وتحت الزمان معاً . ولهذا ما وصفت بالخلق دون الابداع .

fol. 119v15

فديمومتها إذاً هي من علائق كمالها أعني العقل ، كما أن ديمومة العقل⁶³
من جهة تجرده للاتصال بذاتٍ مُبَدَّعَةٍ الحق . ولهذا ما وجدت أفعالها إما
بحسب الصدور عن ذاتها واقعةٌ في حيز الزمان ، وإما بحسب

fol. 119v19

مصيرها جوامع كليّة واقعةٌ في حيز الدهر ، بل لهذا ما قيل إنّ جوهرها
بوساطة العقل متعلّق بالدهر . وإنّ أفعالها الصادرة عنها بالذات

fol. 120r1

متعلّقة بالزمان ، بل لهذا ما قيل إنها بعد الدهر وقبل الزمان . فقد

ظهر إذن أن بين الأشياء الواقعة تحت الدهر مطلقاً ، أعني بجواهرها
وأفعالها ، وبين الأشياء الواقعة تحت الزمان مطلقاً ، أعني بجواهرها
وأفعالها ، أشياء هي بجواهرها واقعةٌ تحت الدهر وبأفعالها واقعةٌ

fol. 120r5

تحت الزمان . فأمّا عكسُ هذا ، أعني أن توجد أشياء هي بأفعالها تقع
تحت الدهر وبجواهرها⁶⁴ تحت الزمان فلا يمكن ، لأن فعل الشيء حينئذٍ يصير
أشرف من جوهره ، وهذا ممتنع . فاما الجواهر التي توجد ديمومتها

fol. 120r10

زمانيةً ، أعني التسخيرية كالأجرام العلوية فإن كمالها هي الصور التي توجد
بذواتها في حيز الدهر وبأفعالها في حيز الزمان . وذلك أن طبيعتها
ما كانت لتؤثّر الحركة الدائمة لولا معرفتها بإشراق النفس عليها ،⁶⁵ ان الفعل
أشرف من <أن> لافِعَل⁶⁶ . ثم الجواهر التي لا ديمومة لها في الزمان ، أعني التوليدية
<ك>الكائنات⁶⁷ السفلية ، فان مدة بقائها تتعلّق⁶⁸ بالأجرام العالية . وبهذا يُعلّم
أن الدوام نوعان : أحدهما دهري والآخر زمني . أما الدوام⁶⁹

⁶³ *add.* Ḥalifāt. هي

⁶⁴ *add.* Ḥalifāt. تقع

⁶⁵ *add.* Ḥalifāt. و

⁶⁶ *corr.* Ḥalifāt. من الالافعل

⁶⁷ *add.* Ḥalifāt. ك

⁶⁸ Ms. يتعلّق *corr.* Ḥalifāt.

⁶⁹ Ms. القوام *corr.* Ḥalifāt.

Das neunzehnte Kapitel (119v12–120r17)

Insofern die Seele gebildet wird, fällt sie unter die Zeit, und insofern sie durch den Intellekt zur Reife gelangt, fällt sie unter die Ewigkeit. Also fällt sie zugleich unter die Ewigkeit und unter die Zeit. Daher wird von ihr die Schöpfung, aber nicht die ‚Erschaffung aus dem Nichts‘ ausgesagt. Ihre Dauer steht also in Zusammenhang zu ihrer Vollendung, ich meine zum Intellekt, so wie die Dauer des Intellektes besteht von Seiten seiner absoluten Konzentration auf die Verbindung mit dem Wesen seines Erschaffers, des Wahren. Daher fallen die Wirkungen der Seele entweder in den Bereich der Zeit – und zwar insofern sie von ihrem Wesen ausgehen –, oder sie fallen in den Bereich der Ewigkeit – und zwar insofern sie zu universalen Allgemeinen werden. Daher wird sogar gesagt, daß ihre Substanz durch die Vermittlung des Intellektes mit der Ewigkeit verbunden ist, und daß ihre von ihr ausgehenden Wirkungen wesentlich mit der Zeit verbunden sind; daher wird vielmehr gesagt, daß sie nach der Ewigkeit und vor der Zeit ist.

Also ist deutlich geworden, daß zwischen den Dingen, die absolut unter die Ewigkeit fallen, d.h. mit ihren Substanzen und ihren Wirkungen, und zwischen den Dingen, die absolut unter die Zeit fallen, d.h. mit ihren Substanzen und ihren Wirkungen, Dinge sind, die mit ihren Substanzen unter die Ewigkeit fallen und mit ihren Wirkungen unter die Zeit fallen. Das Gegenteil davon, ich meine, daß Dinge existieren, die mit ihren Wirkungen unter die Ewigkeit und mit ihren Substanzen unter die Zeit fallen, ist nicht möglich, weil die Wirkung eines Dinges dann würdiger wäre als seine Substanz, und das ist unmöglich.

Die Vollendung der Substanzen, deren Dauer als zeitliche existiert, – ich meine die ‚zum Zwecke der Indienststellung Geschaffenen‘, wie die himmlischen Körper – sind die Formen, die durch ihre Wesen im Bereich der Ewigkeit existieren und durch ihre Wirkungen im Bereich der Zeit. Denn ihre Natur (d.h. die Natur der Substanzen mit zeitlicher Dauer) zöge die dauernde Bewegung nicht vor, wäre da nicht ihre Erkenntnis, die die Seele auf sie ausstrahlt. Die Wirkung ist würdiger als daß es keine Wirkung gibt.

Ferner ist der Zeitraum in dem die Substanzen bestehen, die keine Dauer in der Zeit haben, – ich meine die Hervorgebrachten wie die niederen Existierenden – mit den erhabenen Körpern verbunden.

Dadurch weiß man, daß die Fortdauer von zwei Arten ist: Eine von den beiden ist ewig und die andere zeitlich. Die ewige Fortdauer

الدهري فيحسب الثبات والقرار وأما الدوام⁷⁰ الزمني فيحسب
 fol. 120r15 التنقل والزوال . بل بهذا يُعَلَّمُ بأن⁷¹ الأول الحق ، وإن وُصِفَ بالبقاء
 والديمومة ، فانه جلَّ عن أن يكون ذا بقاءٍ دهري أو بقاءٍ زمني ، لكنه
 fol. 120r17 هو السبب للديمومة الدهرية والديمومة الزمانية .

fol. 120r17-8

الفصل العشرون

fol. 120r18

من الاطلاقات العامية أن يقال : إن فلاناً رجلٌ كبير

fol. 120r19

النفس ، وإن فلاناً رجلٌ حقير النفس . ثم لن يوجد من ذوي الألباب أحدٌ

fol. 120v1

يستكر هذا الاطلاق . أعني أنه ليس مما تختص⁷² به أمة دون أمة ،

بل هو مما يستفيض في الأمم أجمع . وقد عَلِمَ أن المستفيض في كافة

الأمم لن يكون من الاطلاقات الاصطلاحية ولا من الاطلاقات

الشرعية . ثم لا يُستكر أيضاً أن يقول أحدنا : إن فلاناً ذكِّي النفس ، و (sic)

fol. 120v5

فلاناً بليد النفس ، وفلاناً شره النفس ، وفلاناً عفيف النفس . فمن الواجب

إذاً أن تكون هذه المعاني ، أعني الذكاء والبلادة والشره والعفة

والكبر والحقارة موجودة الذوات ، وإلا فقد حصلت الاطلاقات

العامية كاذبة تحته من غير أن يوجد لها من طبقات العقلاء

مستكر . وليس يُسَكُّ أنها في أنفسها أضدادٌ عرضية لأنها لو كانت

fol. 120v10

جواهر قائمة بأنفسها لما صَلَحَ أن توصف⁷³ بالتقابل والتضاد . فهي

إذاً في ذواتها من جملة المعاني المُقَرَّرة إلى الموضوعات الحاملة

لها ، أعني الجواهر . فحاملها إذن يجب أن يكون إما القالب الإنسي

بمجرد ذاته وإما جزء معنى من هذا القالب ، قلباً كان أو دماغاً ،

وإما جوهرًا آخر مقترناً به ، وإما المتركب منه ومن معنى قد

⁷⁰ Ms. القوام : *corr.* Halifāt الدوام

⁷¹ *corr.* Halifāt أن

⁷² Ms. يختص : *corr.* Halifāt تختص

⁷³ Ms. يوصف : *corr.* Halifāt توصف

entspricht der Festigkeit und der Beständigkeit, die zeitliche Fortdauer entspricht dem Ortswechsel und dem Schwinden.⁷⁴ Dadurch weiß man vielmehr, daß wenn vom Ersten und Wahren Bestehen und Dauer ausgesagt werden, Er doch größer ist als daß Er mit ewigem Bestehen oder mit zeitlichem Bestehen begabt wäre, sondern Er ist der Grund für die ewige Dauer und die zeitliche Dauer.

Das zwanzigste Kapitel (120r17–121r15)

Es gehört zu den gewöhnlich angewendeten (Bezeichnungen), daß man sagt: „Der und der hat ein großherziges Wesen“, und „der und der hat ein niedriges Wesen“. Dann existiert keiner von den Verständigen, der diese angewendete Bezeichnung nicht kennt. Ich meine, daß dies nicht zu dem gehört, was nur einem Volk und nicht auch einem anderen Volk eigentümlich ist, vielmehr gehört es zu dem, was bei allen Völkern verbreitet ist. Es ist bekannt, daß das in der Gesamtheit der Völker Verbreitete weder zu den konventionell angewendeten Bezeichnungen noch zu den (religions)gesetzlich angewendeten Bezeichnungen gehört.

Ferner ist es auch nicht ungewöhnlich, daß einer von uns sagt: „Der und der hat ein kluges Wesen“, „der und der hat ein dummes Wesen“, „der und der hat ein gieriges Wesen“ und „der und der hat ein keusches Wesen“. Folglich ist es nötig, daß diese Bestimmungen, ich meine ‚die Klugheit‘, ‚die Dummheit‘, ‚die Gier‘, ‚die Keuschheit‘, ‚die Größe‘ und ‚die Gemeinheit‘, dem Wesen nach existieren, sonst hätten sich die gewöhnlichen Verallgemeinerungen als Lügen erwiesen trotz des Umstandes, daß in den Klassen der Vernünftigen keiner existiert, der sie nicht kennt.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß diese Bestimmungen in ihren Wesen akzidentelle Gegensätze sind, denn wenn sie durch ihre Wesen bestehende Substanzen wären, wäre es nicht passend, daß von ihnen Vergleich und Widerspruch ausgesagt würden. Also gehören sie in ihren Wesen zur Gesamtheit der Bestimmungen, die der Zugrundeliegenden bedürfen, die sie tragen, d.s. die Substanzen. Also ist es nötig, daß der Träger der Bestimmungen

- entweder die äußere menschliche Hülle durch ihr bloßes Wesen ist
- oder eine Teilbestimmung von dieser äußeren Hülle – sei es Herz oder Gehirn –
- oder eine andere ihr verbundene Substanz

⁷⁴ Möglich wäre auch, *zawāl* im Sinne von ‚sich (von einem Ort) entfernen‘ zu verstehen. Dann wäre die zeitliche Fortdauer ebenso durch zwei Synonyme („Ortswechsel und örtliches Sich-Entfernen“) charakterisiert wie die ewige Fortdauer („Festigkeit und Beständigkeit“).

- fol. 120v15 اقترن به أعني هيكل الانسان . فأما مجردُ القالب أو جزء من القالب
فلن يجوز أن يكون هو الحامل لهذا الصنف من الفضائل والردائل
لأنه متى تعرّى عن صورة الحياة رأساً امتنع⁷⁵ وجودها فيه .
ولو أنه كان حاملاً لها بمجرد طباعه ، لشاكل طباعه بالاضافة إليها في
- fol. 120v19 حالة الموت حاله في حمل الحرارة والبرودة والسواد والبياض .
- fol. 121r1 وأما المركب منه ومن معنى آخر مقترن به ، كالحياة مثلاً أو الطبيعة
أو الحرارة الغريزية أو غيرها ، فلن يجوز أن يكون طباعه هو الحامل
لهذا الصنف من المتقابلات ، بدلالة أن القالب قد يميل إلى شيء هو
مشتهاه قصير أمثاله من المعاني الموجودة في الانسان ، أعني كاللغة
أو العدالة أو الحكمة أو الشجاعة ، رادعة⁷⁶ له بالقوة عن التوجّه نحوه .
- fol. 121r5 وليس يشك أن المعنى القائم بالمتربك لن يجوز أن يتصدى لعناده⁷⁷
أحد جزئيه بالقوة . فإذا لم يبق إلا يوجد ههنا جوهر آخر
مقترن بالقالب ، ومنفرد بسنخه يحمل أمثاله من الأعراض . ثم لما
كانت هذه المعاني في أنفسها متربدة على الأزمان بالقوة ، وباقية
على ممر الأيام مع اعتراض الضعف على القالب ، بل قد توجد في
- fol. 121r10 جملتها معان أبدية نحو الصور العقلية . وليس يشك أن الحامل
للمعاني الأبدية لن يجوز أن يصير متلاشياً عند مفارقتها الجوهر
الآخر الذي هو أوهى منه ، أعني الغير الصالح لحملها . والحامل⁷⁸
- fol. 121r14 إذا لا يفسد فساد القالب ، وذلك هو المسمّى نفساً . والله الموفق

⁷⁵ Ms. لامتنع : Halifāt . corr. امتنع

⁷⁶ Ms. رادعة : Halifāt . corr. رادعة

⁷⁷ Ms. لعناده : Halifāt . ed. لعناده

⁷⁸ ed. فالحامل . Halifāt .

- oder das, was aus ihr und einer ihr verbundenen Bestimmung⁷⁹ zusammengesetzt ist, ich meine die Körpernatur des Menschen.

Es ist nicht möglich, daß die bloße äußere Hülle oder ein Teil von der äußeren Hülle der Träger für diese Art von Vortrefflichkeiten und Lastern ist, denn wenn sie sich von der Form des Lebens entkleiden, ist Existenz der Vortrefflichkeiten und Laster in ihnen ganz und gar unmöglich. Wenn die äußere Hülle durch ihre bloße Naturanlage Träger für die Vortrefflichkeiten und Laster wäre, dann verhielte sich ihre Naturanlage gegenüber den Vortrefflichkeiten und Lastern im Zustand des Todes ähnlich wie sie sich ihnen gegenüber verhält, wenn sie Hitze, Kälte, Schwärze und Weiße trägt.

Es ist nicht möglich, daß die Naturanlage desjenigen, das sich aus der äußeren Hülle und einer anderen, ihr verbundenen Bestimmung – wie zum Beispiel dem Leben, der Natur, der natürlichen Wärme oder anderem als diesem – zusammensetzt, der Träger für diese Art von einander Entgegengesetzten ist. Das wird dadurch bewiesen, daß die äußere Hülle sich bisweilen zu einer Sache neigt, die Gegenstand ihres Begehrens ist. Dann aber halten dem Begehren äquivalente Bestimmungen, die im Menschen existieren – ich meine wie die Keuschheit, die Gerechtigkeit, die Weisheit oder die Tapferkeit –, den Menschen potentiell davon ab, sich dem begehrten Gegenstand zuzuwenden. Es ist nicht zu bezweifeln, daß es unmöglich ist, daß die Bestimmung, die durch das Zusammengesetzte besteht, sich dem Widerstand eines ihrer Teile potentiell widersetzt. Also bleibt nichts übrig, als daß hier eine andere, mit der äußeren Hülle verbundene, durch ihren Ursprung vereinzelt Substanz existiert, die die Äquivalente der Akzidenzien trägt. Denn diese Bestimmungen nehmen ferner in ihren Wesen über die Zeiten hin potentiell zu und bleiben bestehen, während die Tage vorübergehen und sie von der allmählichen einsetzenden Schwäche der äußeren Hülle behindert werden. In ihrer Gesamtheit existieren sogar immerwährende Eigenschaften in der Art der intellektuellen Formen. Zweifellos ist es dem Träger der immerwährenden Eigenschaften nicht möglich, daß er verschwindet, wenn er sich von einer anderen Substanz trennt, die schwächer ist als er – ich meine die für das Tragen der Eigenschaften ungeeignete Substanz. Folglich verdirbt deren Träger nicht, nur weil die äußere Hülle (des Menschen, also sein Körper) vergeht. Daher wird er Seele genannt.

Gott ist der dem Richtigen Erfolg Verleihende.

⁷⁹ Darunter wären z.B. die Körpersäfte zu verstehen, d.h. etwas, was insgesamt zur Körperlichkeit gehört.

fol. 121r15

للصواب . نَجَزَتْ الفصول في المعالم الالهية
 بحمد الله ومَنِّه وجميل صنعه . <و⁸⁰ الحمد لله أولاً وآخراً
 وباطناً وظاهراً . وصلواته على خير خلقه
 محمد وآله الطاهرين وصحبه الأكرمين ، وسَلَّمَ
 تسليماً إلى يوم الدين .

fol. 121r19

⁸⁰ و *add.* Ḥalifāt.

Es wurden *die Kapitel über die Wissensgegenstände des Göttlichen* beendet. Mit dem Lobpreis Gottes, Seiner Gunst und dem Schönen Seiner Wohltat. Preis sei Gott in Seiner Eigenschaft als Erster und Letzter, Verborgener und Sichtbarer. Sein Segen über die Besten Seiner Schöpfung, Muhammad, dessen reine Familie und dessen edelste Gefährten. Er gewähre Heil bis zum Tage des Gerichtes.

KOMMENTAR

KOMMENTAR

Methodische Vorbemerkung

Das Hauptanliegen des vorliegenden Kommentars ist ein zweifaches: einerseits die Klärung und Interpretation von al-‘Āmirī’s Aussagen unter Berücksichtigung seiner hellenistisch beeinflussten Lehrtradition als auch seines religiösen Umfeldes; andererseits die Analyse des Verhältnisses des *K. al-Fuṣūl* zur proklischen *Elementatio Theologica* und deren arabischen Paraphrasen.

Der Kommentar zu einem jeden Kapitel ist folgendermaßen aufgebaut:

Zuerst wird angegeben, welche proklische *Propositio* bzw. *Propositiones* dem Kapitel zugrunde liegen,¹ und welche Parallelstellen in den arabischen *Procliana* zu finden sind. Das sind zumeist Kapitel aus dem *LdC* und häufig auch aus dem *LdC II*. Darauf folgt eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes des jeweiligen Kapitels. Der daran anschließende Kommentar ist zum besseren Überblick in mehrere Abschnitte eingeteilt. Die Abschnitte entsprechen einerseits der Gliederung des arabischen Textes, nehmen andererseits auch darauf Rücksicht, daß einzelne Passagen in größerem Ausmaße kommentierungswürdig sind als andere. D.h. kleinere Einzelbemerkungen werden nicht unter einer separaten Überschrift angeführt, sondern dort, wo sie im Verlauf des arabischen Textes stehen; nicht allen Themen, die al-‘Āmirī gleichrangig diskutiert, ist ein eigener Abschnitt gewidmet. Die Einteilung der Abschnitte ist daher bis zu einem gewissen Grade willkürlich.

Die Passagen des *K. al-Fuṣūl*, die Parallelstellen in der *ET* und im *LdC* und *LdC II* haben, werden nochmals arabisch mit deutscher Übersetzung zitiert, flankiert vom griechischen Zitat und Übersetzung der *ET* links und dem arabischen Text und Übersetzung des *LdC* bzw. *LdC II* rechts. Die jeweiligen Übersetzungen sind möglichst wörtlich und klingen daher im Deutschen oft ungenau. Die Übersetzung der Passagen aus dem *K. al-Fuṣūl* weicht aufgrund größerer Wörtlichkeit manchmal von der Formulierung der Gesamtübersetzung ab.

¹ Ich folge darin zumeist D’Ancona: *Causa, potenza, essere: Plotino, Proclo e il “De Causis”*, in *fascicolo 7, Appendice I: il De Causis e le sue fonti*, Diss. Padua 1987/88.

Da die entsprechenden parallelen Passagen aus dem *LdC* und dem *LdC II* in vielen Fällen fast wortgleich sind, wird oft lediglich die Lesung des *LdC* zitiert und jene des *LdC II* nur bei beachtenswerten Abweichungen angeführt. In solchen Fällen werden Aussagen über *LdC* und *LdC II* zusammengefaßt und unter dem Kürzel *LdC (II)* dargestellt. Die in der Gegenüberstellung verwendeten Texteditionen, deren Herausgeber nicht jedes Mal eigens angegeben werden, sind:

– *ET*: Ed. Dodds, E.R.: *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford ²1963.

– *LdC*: Ed. Badawī, ‘Abd al-Raḥmān: *al-Aflātūniya al-muḥḍaṭa*, Kuwait ²1977, S. 3–33.

Für den *LdC* werden zudem die Editionen von Taylor als auch von Bardenhewer mitberücksichtigt. Wird im Textvergleich eine andere Lesung als die Badawīs zitiert, ist das in einer Anmerkung kenntlich gemacht. Als erste Lesung in der Anmerkung ist immer diejenige von Badawī angegeben, auch wenn es nicht die Lesung ist, die im Textvergleich aufgenommen ist. Dadurch soll die Badawī-Lesung einfach erschließbar sein. Die Edition von Taylor (Ed. Taylor, R.C.: *The Liber de causis (Kalām fi maḥḍ al-ḥayr)*. Diss. Toronto 1981, S. 136–279.) stützt sich auf zwei zusätzliche Handschriften, die – dem Gebrauch seiner Edition folgend – mit A und S bezeichnet werden:

Ankara, Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, *Ismail Saib I 1696* und Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, *Hacı Mahmud 5683*.²

Bei unterschiedlichen Lesungen von Badawī und Taylor – d.h. bei unterschiedlichen Lesungen der den Editionen jeweils zugrundeliegenden Handschriften R (Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Or.209) einerseits, A und S andererseits – wird jeweils angemerkt, ob eine der beiden Lesungen durch den *K. al-Fuṣūl*, den *LdC II* oder eine andere Schrift der *Procliana* gestützt wird.

– *LdC II*: Ed. Thillet, Pierre/Oudaimah, Saleh: *Proclus Arabe. Un nouveau Liber de causis?* in: *Bulletin d’Études Orientales* 53–54 (2001–2002), S. 319–353.

Die wörtlichen Parallelen, die zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und dem *LdC (II)* bestehen, sind in der Übersetzung des Textvergleiches kursiv wiedergegeben.

Als „Ur-*LdC*“ bezeichne ich jene Version des *LdC*, von der ich annehme, daß sie dem *LdC*, dem *LdC II* und dem *K. al-Fuṣūl* als Vorlage

² Für Details siehe die Darstellung des *LdC*, S. 52f.

zugrunde liegt. Dabei handelt es sich m. E. um eine der Diktion des *LdC* und *LdC II* sehr ähnliche Version, die jedoch um vieles umfassender war, als die heute bekannten Versionen der *LdC*-Tradition. Durch die Annahme einer solchen umfassenden Vorlage kann erklärt werden, warum der *K. al-Fuṣūl* proklosches Material aus den *ET* verwendet, das sich weder im *LdC* noch im *LdC II* findet. Auch das Verhältnis von *LdC* und *LdC II* läßt sich am elegantesten lösen, indem beide voneinander unabhängig auf eine ursprünglichere, arabische Proklos-Paraphrase zurückgeführt werden.

Neben den *Procliana*, *Plotiniana* und weiteren Texten aus der Tradition al-Kindis habe ich für die Kommentierung vor allem noch folgende Autoren herangezogen: Isaak Israeli, al-Fārābī und die *Iḥwān al-Ṣafāʾ*.

Isaak Israeli (um 855–955) wird nicht deswegen mitberücksichtigt, weil ich eine Kenntnis seiner Schriften bei al-ʿĀmirī voraussetze, sondern vielmehr deswegen, weil auch er Schüler al-Kindis war. Da von al-Kindis Schriften vieles nicht mehr erhalten ist, kann mit der Hinzuziehung eines von ihm beeinflussten Autors wie Isaak Israeli weiteres Kindī-Material eingebracht werden.

Al-Fārābī ist ein älterer Zeitgenosse (gest. 950) al-ʿĀmirīs. Dennoch kann nicht mit Bestimmtheit davon ausgegangen werden, daß al-ʿĀmirī seine Schriften gekannt hat. Wenn ein Gedanke bei beiden Autoren zu finden ist, läßt sich aber zumindest sagen, daß es sich dabei um ein im 10. Jh. in der arabisch-islamischen Philosophie öfters vertretenes Konzept und keine Einzelanschauung handelt.

Das ist auch der Hauptgrund die Schriften der *Iḥwān al-Ṣafāʾ* (um 960) aufzunehmen: Aufgrund ihr Anspruches, das gesamte Wissen ihrer Zeit gesammelt zu haben, läßt sich an ihrem Werk gut ablesen, was damals bekannt war und verwendet wurde. Das Verhältnis von al-ʿĀmirī und der *Iḥwān al-Ṣafāʾ* kann im Rahmen der vorliegenden Studie nicht erschöpfend behandelt werden. Dazu müßten auch die anderen Schriften al-ʿĀmirīs stärker berücksichtigt werden. Ich verwende die Bezeichnung *Kitāb Iḥwān al-Ṣafāʾ* statt der geläufigeren Bezeichnung *Rasāʾil Iḥwān al-Ṣafāʾ*, da sie, wie Diwald aufgezeigt hat, die ursprüngliche Bezeichnung gewesen sein dürfte und in den meisten Handschriften als Titel angegeben wird.³

³ Diwald: *Arabische Philosophie*, S. 16f.

KOMMENTAR ZUM ERSTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET* Prop. 70 (und 56), *LdC* Kap. 1, *LdC II* Kap. 6

Im ersten Kapitel erklärt al-‘Āmirī, wie sich die einzelnen Existierenden konstituieren:

Verschiedene Wesensbestimmungen wirken nacheinander auf ein Existierendes ein. Die Gesamtheit dieser Einwirkungen macht das Wesen, das Sosein dieses Existierenden aus. Die Wesensbestimmungen selbst sind nicht gleichrangig, sondern durch das Prinzip der Vor- bzw. Nachrangigkeit geordnet. Die vorrangige Bestimmung ist von der nachrangigen völlig unabhängig, hingegen kann sich die nachrangige Bestimmung in einem Existierenden nur realisieren, wenn die ihr vorrangige Bestimmung dieses Existierende schon bestimmt hat.

Al-‘Āmirī exemplifiziert dieses Theorem anhand der menschlichen Substanz, die durch die Wesensbestimmungen Substantialität, Körperlichkeit, Lebendigkeit und Vernünftigkeit zu dem wird, was sie ist: zunächst Substanz, dann Körper, dann Lebewesen und schließlich Mensch.

Die Vor- und Nachrangigkeit von Wesensbestimmungen

Das erste Kapitel des *K. al-Fuṣūl* ist zu *LdC* Kap. 1 und *LdC II* Kap. 6 parallel; die letztlich zugrundeliegende Vorlage bilden die Propp. 56 und 70 der proklischen *ET*.

Der Textvergleich der Anfangspassagen der arabischen Proklos-Paraphrasen macht Unterschiede in der Formulierung deutlich: Der *LdC (II)*⁴ spricht von primären und sekundären Ursachen, al-‘Āmirī hingegen von vorrangigen und folgenden Bestimmungen, die sich zudem in einer Substanz befinden. So stellt sich die Frage, ob al-‘Āmirī den ihm vorliegenden Text des *LdC* stark verändert oder ob

⁴ Da *LdC* Kap. 1 und *LdC II* Kap. 6 in weiten Teilen übereinstimmen, wird im folgenden die Lesung des *LdC II* nur dann gesondert angeführt, wenn sie auffällig von der Lesung des *LdC* abweicht.

er auf eine andere Textvorlage zurückgreift. Bei der Suche nach einer solchen möglichen anderen Textvorlage erweist sich zunächst die nähere Analyse des Kap. 1 des *LdC* als hilfreich: Dieses Kapitel stützt sich auf zwei unterschiedliche proklische Propositiones: In der Anfangspassage und an einer weiteren Stelle (*LdC* 1, 4.10–12) geht es auf *ET*, Prop. 56 zurück und im gesamten restlichen Teil auf Prop. 70. Daher liegt es nahe, den vom *LdC* abweichenden Beginn des *K. al-Fuṣūl* mit dem Beginn von *ET*, Prop. 70 zu vergleichen:

<p><i>ET</i> 70 (66.11)</p> <p>Πάν τὸ ὀλικώτερον ἐν τοῖς ἀρχηγικοῖς</p> <p>Jede allgemeinere (Eigenschaft) in den ursprünglichen (Prinzipien)</p>	<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 1 (110v4–5)</p> <p>المعاني الذاتية التي توجد في جوهر من الجواهر كل ما كان منها أسبق ذاتا في الوجود ،</p> <p>Von den wesentlichen Bestimmungen, die in einer Substanz von den Substanzen existieren, ist jede Bestimmung, die dem Wesen nach in der Existenz vorrangiger ist,</p>	<p><i>LdC</i> 1 (3.5)⁵</p> <p>قال : كلُّ علَّةٍ أوَّليَّة</p> <p>Er sagt: Jede primäre Ursache</p>	<p><i>ET</i> 56 (54.4–5)</p> <p>Πάν τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων καὶ αἰτιωτέρων</p> <p>Jedes von den sekundären (Ursachen) Erzeugte wird durch die sowohl primären als auch verursachenden (Ursachen)</p>
<p><i>ET</i> 70 (66.11–13)</p> <p>καὶ πρὸ τῶν μερικῶν εἰς τὰ μετέχοντα ἑλλάμπει καὶ δεύτερον ἐκείνων ἀπολείπει τὸ μετασχόν.</p>	<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 1 (110v6–7)</p> <p>فانه يكون أعمَّ فيضاناً وأشدَّ لزوماً وأظهرَ فعلاً من الذي يتلوه .</p>	<p><i>LdC</i> 1 (3.5)</p> <p>فهي أكثر فيضاً على معلولها من العلة الكلية الثانية .</p>	<p><i>ET</i> 56 (54.5)</p> <p>παράγεται μειζόνως</p>

⁵ Vgl. *LdC II*, Kap. 6 (323.17), dessen Text jedoch einige Probleme aufgibt:

كلُّ علَّةٍ أوَّليَّةٍ فيهي (فهو : Ms) أكثر احاطةً وفيضاناً على معلولها من العلة الثانية الكلية ،

Tabelle (fort.)

ET 70 (66.11–13)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 1 (110v6–7)	LdC 1 (3.5)	ET 56 (54.5)
gießt sowohl vor den partikularen (Eigenschaften) auf die Teilhabenden aus als sie auch das (einmal an ihr) Teilhabende später als jene verläßt.	umfassender im Ausgießen, stärker im Anhaften und manifester in der Wirkung als die (Bestimmung), die ihr nachfolgt.	ist in Bezug auf die Ausgießung auf ihr Verursachtes von größerem Ausmaß als die universale sekundäre Ursache.	in größerem Ausmaß erzeugt

Der Text des *K. al-Fuṣūl* weist zwar, anders als der Text des *LdC*, eine eindeutig stärkere Ähnlichkeit zu *ET*, Prop. 70 auf als zu Prop. 56, dennoch besteht auch zu *ET*, Prop. 70 eine bedeutende Differenz, nämlich die Umkehr der Argumentationsfolge: Während bei Proklos etwas allgemeiner ist und daher vorrangiger, d.h. vor dem Partikularen ausgießend, ist bei al-Āmirī etwas vorrangig und daher allgemeiner, d.h. in allgemeinerer Weise ausgießend als das Folgende. Die wichtigen Aspekte sind jedoch die gleichen, nämlich Vorrangigkeit und Allgemeinheit, während im *LdC* und in der *ET*, Prop. 56 die Betonung auf dem Primären und Sekundären liegt, also zahlenmäßig geordneten Prinzipien, und dem größeren Ausmaß der Wirkung.

Ausgehend von der aufgezeigten Möglichkeit einer Parallelität zwischen *ET*, Prop. 70 und dem *K. al-Fuṣūl* läßt sich die Wortwahl al-Āmirī's zweimal als Nachbildung des Proklos-Textes erklären: Das Subjekt des griechischen Proklos-Textes bleibt in gewissem Grad inhaltlich undefiniert und vom Kontext abhängig, da es sich um ein substantiviertes Adjektiv (τό ὀλικώτερον) handelt. Ähnlich unbestimmt, und daher als Wiedergabeversuch des Griechischen interpretierbar, ist das arabische *ma'nā*, das ich in Ermangelung eines besseren Ausdrucks durch ‚Bestimmung‘ bzw. in Verbindung mit dem Attribut ‚wesentlich (dāti)‘ als ‚Wesensbestimmung‘ wiedergebe.⁶

⁶ Ähnlich verfährt Dodds bei der Übersetzung des Proklostextes ins Englische, wenn er „Πᾶν τὸ ὀλικώτερον“ mit „all those more universal characters“ (Dodds: *Proclus*, S. 67) übersetzt.

Ein al-Āmirī vergleichbares Verständnis von *ma'nā* kommt im *Kitāb Ihwān al-Ṣafā'* (I, S. 400.9–10) zum Ausdruck:

... المعاني ، وأخبرنا بأنها صُورَ كلِّها ورسومٌ في أفكار النفوس الجزئية ، وأنها تناولتها من الهَيُولَى بطريق الحواس

Ohne nähere Bestimmung im Proklos-Text bleiben auch die „ursprünglichen (Prinzipien) (τά ἀρχηγικά)“, in denen sich das proklische Allgemeinere befinden soll, so daß al-‘Āmirī bzw. der Bearbeiter der Textvorlage, die al-‘Āmirī möglicherweise vor sich hatte, in diese Prinzipien die aristotelische Substanz als das allem Zugrundeliegende hineingelesen haben könnte (vgl. οὐσία als ἀρχή z.B. in *Metaphysik* 1013a20–21).⁷ Dieser aristotelischen Interpretation der Proklos-Passage folgend hätte al-‘Āmirī dann seine *ma‘ānī* in der Substanz angesiedelt.

Die Vorrangigkeit, die al-‘Āmirī einigen der Wesensbestimmungen vor den anderen zuspricht, wird auch in der längeren Version der *Theologie des Aristoteles (LThA)* behandelt und ausführlich erläutert (Stern: *Ibn Hasdāy’s Neoplatonist*, 83.1–3 u. 14–18):⁸

وكل ما كان أسبق في الإبداع كان أكثر نورا وأشدّ تحقّقاً بالبساطة الروحانية
 المحضة والقوّة وعلو الرتبة وكل ما بعد كان أقل نورا وأقرب الى
 الجسمانيّة المحضة والتركيب على الحقيقة ...
 ومعنى قولنا أقدم في الإبداع وأسبق هو لا أن بعض الجواهر تتقدّم بعضا ولا
 أن البسيط كان <قبل> المركب والعقل قبل النفس بزمان لكنّه⁹ اريد بذلك
 تقدّم الذات والجوهر تقدّما طبيعيا كتقدّم الجنس للأصناف بالطبع والجوهر وإن
 بعض الجواهر تقدم¹⁰ بعضا بالعبارة واللفظ لا بالمدة
 والزمان وكيف تقدم¹¹ بعضها بعضا بالمدة والزمان وهي فوق الزمان وعلة
 الزمان

Je vorrangiger bei der Erschaffung etwas ist, desto mehr ist es an Licht und desto stärker in der Verwirklichung der reinen geistigen Einfachheit, der Kraft und der Erhabenheit des Ranges. Je nachrangiger etwas ist, desto

... die Bestimmungen. Wir setzen davon in Kenntnis, daß sie in ihrer Gesamtheit Formen und Zeichen in den Gedanken der Teilseelen sind und die Seelen sie mittels der Sinne aus der Materie erhalten.

⁷ *Metaphysik* 1013a20–21, arab. Text nach den Lemmata des avicennischen *Tafsir* (ed. Bouyges, 474.12–13):

διο ἢ τε φύσις ἀρχή και τὸ στοιχεῖον και ἡ διάνοια και ἡ προαίρεσις και <ἢ> οὐσία και τὸ οὐ ἔνεκα.

وذلك الطبيعة ابتداء والعنصر ايضا والفكرة والاختيار والجوهر والذي من أجله

⁸ In Ermangelung einer vollständigen Edition der *LThA* zitiere ich den Text (vom Anfang des Kap. 10) nach Stern, dem Fotografien der Ms. Leningrad, *Second Firkovitch Collection, new series*, 1197 (fols. 4r ff.) vorlagen.

⁹ Das edierte ولكنّه dürfte ein Druckfehler sein.

¹⁰ Eine mögliche Verbesserung der Lesung zu تتقدم wäre denkbar.

¹¹ Oder تتقدم – vgl. vorige Fußnote.

weniger ist es an Licht und desto näher zu der reinen Körperlichkeit und der Zusammensetzung gemäß der Wirklichkeit. . . .

Wenn wir „vorangehend und vorrangig bei der Erschaffung“ sagen, so meinen wir nicht, daß einige der Substanzen den anderen der Zeit nach vorangehen, oder daß das Einfache <vor> dem Zusammengesetzten und der Intellekt vor der Seele ist, sondern ich meine mit jenem Vorrang des Wesens und der Substanz einen natürlichen Vorrang, wie den natürlichen und substantiellen Vorrang des Genus vor den Arten. Einige Substanzen gehen anderen in Bezug auf die Bezeichnung und den Ausdruck voran, nicht in Bezug auf den Zeitraum und die Zeit. Wie könnten einige von ihnen anderen in Bezug auf den Zeitraum und die Zeit vorangehen, wo sie doch über der Zeit und Ursache der Zeit sind.¹²

Der Vorrang bzw. die Vorrangigkeit wird zwar in der *LThA* von den erschaffenen Dingen selbst ausgesagt und nicht – wie im *K. al-Fuṣūl* – von deren Bestimmungen, hier wie dort wird sie aber als eine im Wesen ihres Trägers begründete Vorrangigkeit verstanden. Die *LThA* legt zudem ausführlich dar, weshalb dieser Vorrang keinesfalls als zeitlicher, sondern als ontologischer zu verstehen ist.

Gegen ein zeitliches Verständnis von Vorrangigkeit spricht sich auch die kürzere Version der *ThA* (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 27.15–17: Vorrangigkeit als *al-qabliya*) aus, denn aus einer zeitlichen Vorrangigkeit ergäbe sich zwangsläufig die Folgerung, daß jeder Wirkende – und das hieße auch Gott – in der Zeit wirke und damit unter die Zeit fiele. Cristina d’Ancona¹³ sieht eine mögliche – nicht wörtliche, aber inhaltliche – Quelle für

¹² In einer Parallelstelle aus Isaak Israelis *Buch über die Substanzen* (Frag. VI, fol. 14v), die Stern zur oben zitierten Stelle aus der *LThA* anführt, fehlt die Vorrangigkeit (Stern: *Ibn Hasdāy’s Neoplatonist*, S. 103, Anm.):

... ما كان أقرب من العلة الأولى التامة والنور المحض والحسن التام الكامل كان أشد
لنوره وضيائه وأقرب من تمامه وكماله ... وكل ما كان أبعد من العلة الأولى والحسن التام
كان أقل لنوره وأكثر لظله وجهله ...

Alles, was näher zur ersten, vollkommenen Ursache, zum reinen Licht und zur vollkommenen, vollendeten Schönheit ist, hat stärkeres Licht und Glanz und ist seiner Vollkommenheit und Vollendung näher . . . und alles, was entfernter von der ersten Ursache und der vollkommenen Schönheit ist, hat weniger Licht und mehr Schatten und Unkenntnis . . .

Anmerkung zur deutschen Übersetzung: Die Deutung des arabischen *li-* vor *nūrihī* ist problematisch. Ich habe hier unter Annahme einer syntaktischen Metathese übersetzt: Der verwendete Ausdruck „*kāna aqalla li-nūrihī*“ ist als umgedrehte, syntaktische Variante von *lahū nūrun aqallu* gewertet. Denkbar wären auch entweder eine Verbesserung zu *bi-* oder daß *li-* den Bezugsakkusativ vertritt, den z.B. al-ʿĀmirī verwendet (z.B. *ašadda luzūman*).

¹³ Vgl. D’Ancona: *Plotino*, S. 314–317 (bes. S. 316) u. D’Ancona: *Pseudo-Theology of Aristotle*, Chapter I, S. 107–9.

diese Aussage bei Johannes Philoponos, dessen *De Aeternitate mundi contra Proclum* im Kreis um al-Kindī sicherlich bekannt gewesen ist. Philoponos betrachtet die nicht zeitlich verstandene Vorrangigkeit als ein Argument gegen Proklos' Beweis, daß, weil der Demiurg ewig sei, auch die Welt als seine Schöpfung ewig sein müsse. Denn, so erklärt Philoponos, die Zeitlichkeit einer Wirkung wird zwar durch den sie Bewirkenden bestimmt, – und so ist, weil Gott die Zeit transzendiert, seine Schöpfung (als Wirkung) ebenfalls zeitlos. Das Produkt der Schöpfung, die Welt, fällt hingegen sehr wohl unter die Zeit.

Die vorrangige Bestimmung, so fährt al-ʿĀmirī mit seinen Ausführungen fort, ist von der Existenz oder der Nicht-Existenz der ihr nachfolgenden Bestimmung in keiner Weise betroffen. Die Existenz der nachfolgenden Bestimmung kann sich hingegen lediglich realisieren, wenn die vorrangige Bestimmung in einem Existierenden vorhanden ist. Eine eindeutige, wörtliche Vorlage für den *K. al-Fuṣūl* läßt sich auch für diese Passage nicht finden. Inhaltlich wird die Abhängigkeit der zweiten Ursache von der ersten sowohl in *ET*, Prop. 56 als auch in Prop. 70 und dieser folgend auch in *LdC* Kap. 1 ausgedrückt:

<i>ET</i> 56 (54.7)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 1 (110v7–8)	<i>LdC</i> 1 (3.8–9)	<i>ET</i> 70 (66.25–27)
<p>εἰ γὰρ τὸ δεύτερον ὄλην ἔχει τὴν οὐσίαν ἀπὸ τοῦ πρὸ αὐτοῦ</p>	<p>إلا أنه يستغني في حصول ذاته عن وجود ما يتلوه ، والذي يتلوه لن يستغني في حصول ذاته عن وجوده .</p>	<p>فإذا فعلت العلة الثانية التي تلي المجولول لم يستغن فعلها عن العلة الأولى التي فوقها .</p>	<p>καὶ τοῦ δευτέρου πάλιν ἐνεργοῦντος κάκεινο συνεργεῖ, διότι πᾶν, ὅπερ ἄν ποιῆ τὸ δεύτερον, συναπογεννᾷ τούτω καὶ τὸ αἰτιώτερον·</p>
<p>Wenn nämlich das Sekundäre sein ganzes Wesen durch das vor ihm hat,</p>	<p>Freilich bedarf sie (d.i. die vorrangige Wesensbestimmung) zur Realisierung ihres Wesens nicht der Existenz der ihr nachfolgenden Bestimmung, während die nachfolgende Bestimmung zur Realisierung ihres Wesens der Existenz der Vorrangigen bedarf.</p>	<p>Wenn also die sekundäre Ursache, die dem Verursachten sehr nahe ist, wirkt, so bedarf ihr Wirken der primären Ursache, die oberhalb von ihr ist.</p>	<p>Wenn dagegen das Sekundäre wirkt, wirkt jenes (d.i. das Primäre) mit ihm, deshalb weil alles, was doch das Sekundäre bewirkt, das Verursachendere mithervorbringt.</p>

Die Übereinstimmung, die zwischen *ET*, Prop. 56 und dem *K. al-Fuṣūl* – entgegen *ET*, Prop. 70 und dem *LdC* – herrscht, liegt darin, daß in den beiden Texten die Betonung auf dem Wesen des Sekundären und des ihm Vorrangigen liegt, während *ET*, Prop. 70 und der *LdC* nicht vom Wesen, sondern vom Wirken des Sekundären und des Primären sprechen.

In den beiden arabischen Texten findet sich hingegen eine gleichlautende, bei Proklos nicht auszumachende Wortwahl, nämlich die des Verbs ‚nicht bedürfen‘ (*ġ-n-y*, X. Stamm).¹⁴

Die Realisierung des Wesens bzw. der Essenz von etwas (*huṣūl dātihī*), d.h. die Verleihung von Sein bzw. Existenz an dieses Wesen bzw. diese Essenz, beschreibt al-‘Āmirī in seinem *Inqāḍ* (Ḥalifāt: *Rasā’il*, 250.14-251.11) als den Übergang von etwas Möglichem zu etwas Notwendigem durch das Wirken einer äußeren, notwendigen Ursache, die es vom Nicht-Sein zum Dasein bzw. zur Existenz (*wuġūd*) wendet. Sowohl Realisierung als auch Bestehen des zuerst Möglichen, dann Notwendigen, sind mit dieser Ursache verbunden. Dabei wird deutlich, daß das Wesen bzw. die Essenz des zu Realisierenden von dessen Existenz getrennt und vor dieser ist.

Das Beispiel des Menschen

Zur Veranschaulichung der bisherigen Ausführungen führt al-‘Āmirī beispielhaft die menschliche Substanz an. Er übernimmt dabei – ebenso wie der *LdC* – *ET*, Prop. 70:

ET 70 (66.18–19)

δεῖ γὰρ (εἰ τύχοι)
γενέσθαι πρῶτον
ὄν, εἶτα ζῶον, εἶτα
ἄνθρωπον.

K. al-Fuṣūl 1 (110v8–10)

ومثاله أن الجوهرية والجسمية
والحيوانية والناطقة لما كانت كلها
موجودة في الجوهر الإنسي ،

LdC 1 (3.12)

ونحن مُمَثَّلون ذلك بالإنية والحلي
والإنسان ،

¹⁴ Eine ausführliche Besprechung der Wurzel *ġ-n-y* erfolgt weiter unten, im Kommentar zu Kap. 11: S. 269ff.

Tabelle (fort.)

<p>ET 70 (66.18–19)</p> <p>So ist es (beispielsweise) notwendig, daß etwas zuerst seiend geworden ist, dann lebend, dann Mensch.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 1 (110v8–10)</p> <p>Ein Beispiel dafür ist (das Verhältnis von) Substantialität, Körperlichkeit, Lebendigkeit und Vernünftigkeit: da sie alle in der menschlichen Substanz existieren,</p>	<p>LdC 1 (3.12)</p> <p>Wir führen dazu als Beispiel das Sein (<i>annīya</i>),¹⁵ das Lebendige und den Menschen an,</p>
	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 1 (110v10–12)</p> <p>ثم كانت الجوهرية أسبق ذاتاً من الجسمية، وكانت الجسمية أسبق ذاتاً من الحيوانية، وكانت الحيوانية أسبق ذاتاً من الناطقية .</p> <p>so ist die Substantialität dem Wesen nach vorrangiger als die Körperlichkeit, die Körperlichkeit dem Wesen nach vorrangiger als die Lebendigkeit, und die Lebendigkeit dem Wesen nach vorrangiger als die Vernünftigkeit.</p>	<p>LdC 1 (3.12–14)</p> <p>وذلك أنه ينبغي أن يكون الشيء¹⁶ أنية أولاً ثم <يكون> حياً ثم إنساناً . فالحي هو علة الإنسان القريبة والأنية هي علته البعيدة : فالأنية أشد علة للإنسان من الحي</p> <p>denn es ist nötig, daß etwas zuerst Sein ist, dann <ist es> Lebendiges, dann Mensch. So ist das Lebendige die nahe Ursache des Menschen und das Sein dessen entfernte Ursache: das Sein ist also in stärkerem Ausmaß Ursache für den Menschen als das Lebendige.</p>

Strukturell auffällig ist, daß die beiden arabischen Texte das in einem Satz prägnant gefaßte proklische Beispiel aufspalten: Zunächst werden die Einzelbegriffe vorgestellt, erst dann wird deren Abfolge in der menschlichen Substanz beispielhaft dargestellt.

¹⁵ Zum Terminus *annīya* vgl. die ausführliche Behandlung in Endreß: *Proclus Arabus*, S. 78–87 und die entsprechenden Beispiel ab S. 88

¹⁶ Badawī ediert „للشيء“¹⁶, weil dies die Lesung der von ihm verwendeten Handschrift R ist. Schon Bardenheuer (wie Badawī: S. 3, Anm. 3 angibt) hat die Lesung der Handschrift zu „الشيء“¹⁶ korrigiert, was sowohl durch die zwei zusätzlichen Handschriften A und S, die Tāylor in seiner Edition verwendet, als auch den *LdC II* gestützt wird.

Während al-‘Āmirī die Ordnung in der Aufeinanderfolge durch das schon eingeführte Prinzip der Vorrangigkeit erklärt, wendet der *LdC* das nicht-proklische, sondern aristotelische Prinzip der nahen und der entfernten Ursache an. Diese Einteilung von Ursachen behandelt al-‘Āmirī in seinem *Inqād* (Ḥalifāt: *Rasā’il*, 253.9ff.), wo der entfernte Grund (*al-sabab al-ba‘īd*) auch erster Wirkender (*fā’il awwal*) genannt wird, der nahe Grund (*al-sabab al-qarīb*) zweiter Wirkender (*fā’il ṭānī*).

Die hier im *K. al-Fuṣūl* abermals gebrauchte Formulierung der Vorrangigkeit könnte auch von *ET*, Prop. 70 (66.22–24) – bzw. von *LdC*, Kap. 1 (3.7–8), wo diese Proklos-Stelle aufgenommen wird – inspiriert sein. Dort wird die Anordnung der verschiedenen Ursachen, die anhand des Menschen beispielhaft zum Ausdruck gebracht worden ist, noch einmal abstrakt zusammengefaßt:

ET 70 (66.22–4)

αἴτιον δέ, ὅτι δραστικώτερον ὑπάρχον
τὸ αἰτιώτερον πρότερον εἰς τὸ μετέχον
ἐνεργεῖ

Der Grund ist, daß das Verursachendere,
das das Wirkungsvollere ist, *vorrangiger*
auf das Teilhabende wirkt. . . .

LdC 1 (3.7–8)

وذلك أن العلة¹⁷ الكلية الأولى تفعل في معلول
العلة الثانية قبل أن تفعل فيه العلة الكلية
الثانية التي تليه .

Denn die universale primäre
Ursache wirkt auf das Verursachte
der sekundären Ursache ein, *bevor*
die universale sekundäre Ursache,
die dem Verursachten nahe ist, auf
es wirkt.

Der auffälligste Unterschied, den das Menschen-Beispiel bei al-‘Āmirī im Vergleich zu *ET* und *LdC* aufweist, besteht in der Erweiterung der dreistufigen Anordnung in eine vierstufige, indem al-‘Āmirī die Körperlichkeit als weitere Wesensbestimmung des Menschen einführt. Von dieser vierfachen Wesensbestimmung spricht er auch in seinem *Inqād* (Ḥalifāt: *Rasā’il*, 254.12–16) und zwar in einer Passage, in der der Unterschied zwischen der wesentlichen Definition eines Dinges und der Definition desselben Dinges durch seine Beziehungen zu anderen erklärt wird: Die Person ‘Abdallāh ist bei Betrachtung ihres Wesens dadurch definiert, daß ‘Abdallāh Mensch, Lebewesen, Körper oder

¹⁷ Die Verbesserung Badawīs durch das Einfügen von العلة wird sowohl durch die zwei zusätzlichen, von Taylor in dessen Edition herangezogenen Handschriften A und S gestützt, als auch durch den *LdC II*.

Substanz ist, bei Betrachtung ihrer Beziehung zu anderen dadurch, daß 'Abdallāh Sohn, Bruder, Nachbar, Sklave, Verbündeter oder Freund ist.

Mit der Einführung der Körperlichkeit mißachtet al-ʿĀmirī auffällig das Konzept der proklischen Triade ‚Sein-Leben-Intellekt‘, das dem Beispiel bei Proklos zugrunde liegt: Diese Triade konstituiert den Menschen. Das Sein als das umfassendste und am weitesten in der Seinshierarchie hinabreichende Glied der Triade bewirkt – auf seiner niedrigsten und letzten Wirkungsebene – auch das Körper-Sein des Menschen.

Der bei al-ʿĀmirī fehlende Bezug zur Triade ‚Sein-Leben-Intellekt‘ ist nicht weiter verwunderlich, da eine Kenntnis dieses proklischen Konzeptes lediglich aus der *Elementatio Theologica* in ihrer Gesamtheit kaum, aus *ET*, Prop. 70 unmöglich zu gewinnen ist.¹⁸ Das zeigt auch die von Proklos abweichende Interpretation der Triade in *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13.¹⁹ Al-ʿĀmirī's Aufnahme der Körperlichkeit unter die Wesensbestimmungen könnte darauf zurückzuführen sein, daß es in der arabisch-islamischen Philosophie durchaus üblich ist, die Körperlichkeit als Stufe in das neuplatonische Emanationsschema einzufügen. So werden im *K. Iḥwān al-Ṣafāʾ* (III, 187.6–22) nach aktivem Intellekt und universaler Seele die erste Materie und nach ihr die zweite Materie eingeführt, die dem absoluten Körper, d.h. der Dreidimensionalität entspricht:

أَنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ اخْتَرَعَهُ اللَّهُ ، جَلَّ ثَنَائُهُ ، وَأَوْجَدَهُ جَوْهَرٌ بَسِيطٌ رُوحَانِي فِي غَايَةِ التِّمَامِ وَالْكَمَالِ وَالْفَضْلِ ، فِيهِ صُورٌ جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ ، يَسْمَى الْعَقْلَ الْفَعَّالَ ؛ وَأَنَّ مِنْ ذَلِكَ الْجَوْهَرِ فَاضٌ جَوْهَرٌ آخَرٌ دُونَهُ فِي الرَّتْبَةِ يَسْمَى النَّفْسَ²⁰ الْكَلْبِيَّةَ ، وَانْبَجَسَ مِنَ النَّفْسِ جَوْهَرٌ آخَرٌ يَسْمَى الْهَيُولَى الْأُولَى ؛ وَأَنَّ الْهَيُولَى الْأُولَى قَلْبَتِ الْمِقْدَارِ الَّذِي هُوَ الطُّوْلُ وَالْعَرْضُ وَالْعَمَقُ ، فَصَارَتْ بِذَلِكَ جَسْمًا مُطْلَقًا وَهُوَ الْهَيُولَى الثَّانِيَّةُ . ثُمَّ إِنَّ الْجِسْمَ قَبْلَ الشَّكْلِ الْكَرْبِيِّ ، الَّذِي هُوَ أَفْضَلُ الْأَشْكَالِ ، فَكَانَ مِنْ ذَلِكَ عَالَمُ الْأَفْلَاكِ وَالْكَوَاكِبِ ثُمَّ دُونَ فَلَكَ الْقَمَرِ الْأَرْكَانُ الْأَرْبَعَةُ الَّتِي هِيَ النَّارُ وَالْهَوَاءُ وَالْمَاءُ وَالْأَرْضُ ، فَالْأَرْضُ هِيَ الْمَرْكَزُ وَهِيَ أَعْظَمُ الْأَجْسَامِ جَوْهَرًا وَأَكْفَهَا جِزْمًا .

¹⁸ Das Konzept wird vor allem in der *Platonischen Theologie* dargestellt. Vgl. Dodds: *Proclus*, Komm. zu Propp. 101–3, S. 252–255.

¹⁹ Vgl. dazu weiter unten, S. 308ff.

²⁰ Verbessert für den offenkundigen Druckfehler der رُتْبَةِ in der Edition.

Als erstes hat Gott – groß Sein Lob – eine einfache, geistige Substanz von äußerster Vollkommenheit, Vollendung und Vorzüglichkeit geschaffen und in die Existenz gebracht. In ihr sind die Formen aller Dinge. Sie wird der aktive Intellekt genannt. Von jener Substanz emaniert eine andere Substanz, die in der Rangstufe unter jener steht und die universale Seele genannt wird. Von der Seele strömt eine andere Substanz hervor, die die erste Materie genannt wird. Nimmt die erste Materie die Ausdehnung an, d.h. Länge, Breite und Tiefe, dann wird sie dadurch zum absoluten Körper, und der ist die zweite Materie. Wenn dann der Körper die Kugelgestalt annimmt, die die vortrefflichste der Gestalten ist, dann wird daraus die Welt der Sphären und der Sterne.²¹ . . . Unter der Sphäre des Mondes sind dann die vier Elemente, d.h. das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde. So ist die Erde das Zentrum, und sie ist der Substanz nach der gröbste der Körper und der dichteste der Körper(masse) nach.

Die hier erfolgte Platzierung des absoluten Körpers, bzw. der Form ‚Körperlichkeit‘ oder ‚Dreidimensionalität‘, am Übergang zwischen geistiger und körperlicher Welt scheint folgerichtig, läßt sich aber mit der Anordnung im *K. al-Fuṣūl*, wo die Körperlichkeit als zweithöchste Stufe unmittelbar auf die Substantialität folgt, nicht recht in Einklang bringen. Genausowenig können jedoch die vorausgehenden Stufen des Schemas – Intellekt und Seele – mit al-‘Āmirī’s Wesensbestimmungen Lebendigkeit und Vernünftigkeit in Übereinstimmung werden, denn das Leben wird im arabisch-islamischen Neuplatonismus mit der Seele, die Vernünftigkeit mit dem Intellekt assoziiert, also genau in der umgekehrten Reihenfolge wie in al-‘Āmirī’s Beispiel. Proklos hingegen – und von ihm ist der Text des *K. al-Fuṣūl* ja zum großen Teil abhängig – leitet die Lebendigkeit von dem Prinzip ‚Leben‘ ab, das dem Intellekt vorausgeht.

Abgesehen von der neu eingeführten Körperlichkeit weicht al-‘Āmirī in seinem Menschen-Beispiel auch insofern von *ET* und *LdC* ab, als er nicht vom ‚Sein (*annīya*)‘ als der umfassendsten Wesensbestimmung des Menschen spricht, sondern von der ‚Substantialität (*ḡawhariya*)‘. Der Grund dafür liegt vermutlich darin, daß al-‘Āmirī, wie schon erwähnt, zwischen dem Wesen bzw. der Essenz eines möglichen Existierenden und der Existenz dieses Wesens unterscheidet. Somit ist die logische bzw. essentielle Konstituierung des Menschen durch seine Wesensbestimmungen Substantialität, Körperlichkeit, Lebendigkeit und

²¹ Es folgt eine Aufzählung der unter einander angeordneten Sphären: Umgebungssphäre – Fixsternsphäre – Sphäre des Saturn – Jupiter – Mars – Sonne – Venus – Merkur – Mond.

Vernünftigkeit möglich, die tatsächliche Existenz des Menschen kann aber lediglich durch Gott selbst, durch Seinen göttlichen Schöpfungsakt verliehen werden. In dieser Interpretation zeigt sich, auf welche Art und Weise al-‘Āmirī – zumindest im *K. al-Fuṣūl*²² – neuplatonische Emanation und koranischen Schöpfungsglauben in Einklang bringt: Das Konzept der Emanation erklärt die Konstituierung eines bestimmten Wesens, also dessen Essenz, aber einzig der Schöpfer verleiht diesem Wesen das Dasein, also die Existenz.

Das Menschen-Beispiel nimmt al-‘Āmirī – abweichend von *ET* und *LdC*, zu denen es damit im ersten Kapitel des *K. al-Fuṣūl* keine weiteren Parallelen mehr gibt – zum Anlaß, die einzelnen Wesensbestimmungen des Menschen, also Substanz, Körper, Leben und Vernunft, näher zu erläutern. Eine inhaltlich ähnliche Passage findet sich in Isaak Israelis *Definitionenbuch* (§3): Isaak Israeli erklärt, aufgrund welcher Bestimmungen ein Individuum Substanz, Körper, wachsend, lebendig oder Mensch genannt wird. In seiner Aufzählung findet sich somit noch eine weitere, bei al-‘Āmirī fehlende Wesensbestimmung des Menschen – das Wachstum. Dieses dürfte Isaak Israeli wohl als Entsprechung zur Stufe der pflanzlichen Existenz eingeführt haben, so daß seiner Reihung der menschlichen Bestimmungen eine vollständige Aufzählung der irdischen Lebensform (Mineral-, Pflanzen-, Tierreich und Menschheit) zugrunde liegt (Altmann/Stern: *Isaac Israeli*, 32.13–18):²³

An individual is called a substance if it exists by itself and is the substratum of difference; it is called a body, if it is long, broad, and deep; it is called growing, if the extremities of its diameter recede into the distance after having been near; it is called alive, if it is susceptible of movement, sense-perception, and locomotion; it is called man, when it is alive, rational, and mortal.

Vor allem die Ausführungen Israelis zur Substanz und zum Körper weisen eine deutliche Ähnlichkeit mit jenen al-‘Āmirīs auf, die im folgenden einzeln besprochen werden sollen.

²² Im *Inqād* (258.6–10) wird das Erschaffen Gottes jedoch als neuplatonischer Emanationsvorgang beschrieben. (Vgl. dazu weiter unten: Kommentar zu Kap. 2, S. 156.)

²³ Im erhaltenen, arabischen Text fehlt dieser Paragraph, weshalb ich nur die englische Übersetzung von Altmann/Stern (nach der lateinischen und den hebräischen Übersetzungen) anführe. Für die lateinische Übersetzung vgl. die Edition von Muckle: 307.13-19.

Die Definition der Substanz

Al-Āmirī's Definition der Substanz – als das, was „durch sich selbst besteht und einander Entgegengesetzte in sein Wesen aufnimmt“ – ist von Aristoteles übernommen und in der arabisch-islamischen Philosophie weitverbreitet. So finden sich ähnliche Formulierungen der aristotelischen Substanzdefinition z.B. in al-Kindī's *Definitionenbuch* (Abū Rīdā: *Rasā'il* I, 166.7–8):

الجوهر هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل للأعراض لم يتغير ذاته

Die Substanz ist das durch sich selbst Bestehende und Träger für die Akzidenzien, ohne daß sich ihre Wesenheit ändert.

und in der *Risāla fī annahū tūğad ġawāhir lā ağsām* (Abhandlung darüber, daß nicht alle Substanzen Körper sind; Abū Rīdā: *Rasā'il* I, 266.2–3); in beiden Versionen der *Pseudo-Aristotelischen Schrift über die Seele* nach Gregorios Thaumaturgos und zwar in der Passage *Über den Aufweis der Substantialität der Seele* (*Itbāt Ġawharīyat al-nafs*) (Gätje: *Aristotelische Psychologie*: längere Version, 103.7–8 u. kürzere Version, 123.3–4):

وهو أنّ الجوهر ما كان قابلاً للمتضادات من غير أن يتغير عما هو عليه في ذاته

Substanz ist nämlich, was Gegensätzliches aufnimmt, ohne daß sich sein Zustand seinem Wesen nach ändert. (Übers. Gätje, S. 102)

كلّ جوهر قابل للمتضادات وهو بالعدد واحد لا تختلف ذاته

Jede Substanz nimmt Eigenschaften an, die einander entgegengesetzt sind. Dabei bleibt sie zahlenmäßig eins, und ihr Wesen ändert sich nicht. (Übers. Gätje, S. 122)

Eine ähnliche Formulierung begegnet zudem z.B. auch in der Handschrift *Istanbul, Ahmed III, 3287* in dem *Faṣl* auf Folio 74v, das der Wiedergabe des *LdC II* vorausgeht (fol. 74v3–4):²⁴

والجوهر القائم بنفسه القابل للصفات

Die Substanz (ist) das durch sich selbst Bestehende und das Aufnehmende für die Eigenschaften.

²⁴ Vgl. weiter oben die Darstellung des *LdC II*, S. 55.

Die wörtlichste Übereinstimmung weist al-‘Āmirī Formulierungen der Substanzdefinition jedoch mit jener auf, die im *K. Iḥwān al-Ṣafā’* (I, 445.2) im Namen „des Logikers“, also Aristoteles, vorgetragen wird:²⁵

إن الجوهر هو القائم بنفسه ، القابل للمتضادات ،

Die Substanz ist das durch sich selbst Bestehende und das Aufnehmende von einander Entgegengesetzten.

Die Definition des Körpers

Die Definition des Körpers als das Dreidimensionale ist bereits in der griechischen Philosophie – von Aristoteles bis zur Stoa – weitverbreitet und auch in der Philosophie des arabisch-islamischen Kulturraumes schon seit al-Kindī geläufig. So heißt es in al-Kindī *Definitionenbuch* (Abū Rīda: *Rasā’il* I, 165.7):

الجرم - ما له ثلاثة أبعاد

Der Körper – das, was drei Dimensionen hat.

Auffällig ist jedoch, daß al-Kindī und al-‘Āmirī unterschiedliche Begriffe für Körper verwenden: al-Kindī spricht von *ğirm*, al-‘Āmirī von *ğism(īya)*. Al-Kindī unterscheidet in seiner *Kurzen Abhandlung über die Seele* (*Kalām li-l-Kindī fi l-Nafs, muḥtaṣar wağīz*) nämlich zwischen *ğirm* als sublunarem Körper und *ğism* als himmlischem Körper, wofür er sich auf Platon beruft (Abū Rīda: *Rasā’il* I, 281.8-9):

ويفصل الجرم من الجسم ، ويقول إن الجرم ما كان من الجواهر المحسوسة
الحامل للأعراض التي في عالم الكون ، وأما الجسم فكالفلك .

Er (d.i. Platon) unterscheidet *ğirm* von *ğism* und sagt, daß *al-ğirm* das ist, was zu den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen gehört, und er ist der Träger der Akzidenzien, die in der Welt des Werdens sind, und daß *al-ğism* zum Beispiel wie die Sphäre ist.²⁶

²⁵ Die möglichen Quellentexte weist Baffioni (*Frammenti*, S. 158 – Nr. 176) auf: „Arist., *Met.*, 1007a31–36 e, a riscontro, V, 25; *Cat.*, 2a11–14, 3a7–8 e 4a10sgg.“

²⁶ Altmann/Stern: *Isaac Israeli*, S. 43 übersetzen *ğirm* mit „body“ und *ğism* mit „heavenly body“.

Isaak Israeli unterscheidet in seinem *Definitionenbuch* §7²⁷ in gleicher Weise wie al-Kindī zwischen *ǧirm* und *ǧism*. Eine solche Unterscheidung entspricht auch dem Gebrauch des arabischen Übersetzers der aristotelischen *Metaphysik*, Uṣṭāṭ. Die Übersetzer Abū Bišr Mattā und Naẓīf und in deren Gefolge al-Fārābī übernehmen diese Unterscheidung ebensowenig wie al-ʿĀmirī.²⁸

Für den zweiten Bestandteil von al-ʿĀmirī's Körperdefinition – daß nämlich der Körper „einen anderen Körper daran hindert, in ihn einzudringen (*yumāniʿu l-āhira ʿan mudāḥalatihi*)“ – läßt sich eine mögliche Quelle schwieriger ausmachen. Möglicherweise könnte das stoische Konzept der Widerständigkeit (ἡ ἀντιτυπία), d.h. des Widerstandes, den der Körper einem anderen entgegengesetzt, dahinterstehen. Eine solche Annahme wirft aber die Frage der Vermittlung von stoischem Gedankengut an al-ʿĀmirī auf. Eine mögliche Vermittlung über *Enn.* VI 1, 26, 17–26, wo Plotin die Stoiker kritisiert und dabei ihre beiden Bestimmungen von Körper (Dreidimensionalität und Widerständigkeit) anführt, wäre zwar denkbar. Jedoch ist bisher keine Spur einer Überlieferung dieses *Enneaden*-Abschnittes (VI, 1) ins Arabische gefunden worden.²⁹

Die Definition des Lebewesens

Al-ʿĀmirī's Definition des Lebewesens – als etwas, das „sich nach seinem Willen bewegt und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge seiner Naturanlage gemäß begreift“ – lehnt sich inhaltlich an die Definition aus *De Anima* I 2, 403b25–27 an, in der Aristoteles die zwei wichtigsten Seelenmerkmale bei den früheren Philosophen zusammenfaßt:

Τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοὶ μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι.

Das Beseelte aber unterscheidet sich, wie es scheint, vom Unbeseelten am meisten in zweifacher Hinsicht, durch Bewegung und durch Wahrnehmung. (Übers. Theiler/Seidl)

²⁷ Edition des judaeo-arabischen Textes bei Hirschfeld: *Arabic Portion of Cairo Genizah*, 689.7ff. Englische Übersetzung in: Altmann/Stern: *Isaac Israeli*, 48.5ff.

²⁸ Vgl. Walzer: *al-Farabi*, S. 340.

²⁹ In der *ThA* (ed. Badawī: *Aflūṭin*, 63.13) findet sich eine Wiedergabe des griechischen ἀντίτυπον (aus *Enn.* V 8, 4, 5) mit dem Ausdruck *ǧāsiʿ lā yanṭabiʿ* (hart und nicht zu beeindrucken), die jedoch ohne Bezug zur stoischen Körperdefinition ist. Des weiteren gibt es im *Aetius Arabus* (ed. Daiber, 22.8) eine Wiedergabe des griechischen ἡ ἀντιτυπία durch *ṣalāba* (Härte, Festigkeit), jedoch in einer Aussage Demokrits.

Aus welcher Quelle und inwieweit al-‘Āmirī Kenntnis der *De Anima* gehabt hat, läßt sich nicht eindeutig feststellen. In der anonymen *De Anima*-Paraphrase, die in der Umgebung des von al-Kindī inspirierten Kreises von Übersetzern entstanden ist,³⁰ ist das obige Zitat nicht enthalten. Abgesehen von dieser Paraphrase kann man davon ausgehen, daß es mindestens zwei Übersetzungen der *De Anima* gegeben hat, die heute jedoch nur noch teilweise erhalten sind. Eine ältere Übersetzung geht in die Zeit, vielleicht auf die Person des ‘Abd al-Masiḥ b. Nā‘ima zurück, eine zweite auf Ishāq b. Ḥunayn.³¹

Al-‘Āmirī’s Definition des Lebewesens ist gegenüber der aristotelischen durch zusätzliche Präzisierungen erweitert. Die erste Präzisierung, die die Bewegung betrifft – das Lebewesen „bewegt sich nach seinem Willen (*bi-ḥtiyārīhi*)“ – weist eine Eigentümlichkeit in der Terminologie auf: Der Terminus *iḥtiyār*, den al-‘Āmirī hier gebraucht, wird im Allgemeinen zur Bezeichnung des menschlichen (freien) Willens verwendet. So definiert al-Kindī *iḥtiyār* in seinem *Definitionenbuch* als „einen Willen (*irāda*), dem genaue Prüfung und Urteilskraft vorausgehen“ (Abū Rīda: *Rasā’il* I, 167.1). Den Tieren wird meist *irāda* zugeschrieben, etwa auch von al-‘Āmirī selbst, in seinem *Inqād* (Ḥalifāt: *Rasā’il*, 259.12), wo er als Beispiel für tierische Handlungen Sinneswahrnehmung und Willen (*irāda*) anführt.³² Daher ist anzunehmen, daß der hier, im *K. al-Fuṣūl* gebrauchten Wortwahl *iḥtiyār* eine Wiedergabe der aristotelischen προαίρεσις zugrunde liegt. Die προαίρεσις gehört zur Seele, nicht zum Intellekt, kommt daher auch dem Tier zu, das – in gewisser Weise – planen muß, um zu überleben.

³⁰ Vgl. Arnzen: *De Anima*, S. 1 u. 108.

³¹ Vgl. Gätje: *Aristotelische Psychologie*, S. 44.

Das oben angeführte griechische *De Anima*-Zitat lautet in der Badawī-Edition von *Fī l-Nafs* (bei der es sich nicht um die Übersetzung Ishāq b. Ḥunayn’s handelt), 7.23–8.25:

فالفرق بين ذي النفس وما لا نفس له فرقان: أحدهما بالحركة، والآخر بالحس.

³² Vgl. zur Unterscheidung *irāda* – *iḥtiyār* auch al-Fārābī in *Mabādī’ Ārā’ ahl al-madīna al-fāḍila* (ed. Walzer: 204.9–11):

والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة، وإن كان ذلك عن إحساس أو تخيل سمي بالاسم العام وهو الإرادة، وإن كان ذلك عن رؤية أو عن نطق بالجملة سمي الاختيار وهذا يوجد في الإنسان خاصة، ...

„The inclination towards the apprehended object in general is the ‘will’. If that is the outcome of sensing or imagining, it is called by the general term, namely ‘will’. But if it is the outcome of deliberation or rational thought in general it is called an ‘act of choice’. This is particular to man, ...“ (Übers. Walzer, S. 205)

Die Definition der Vernünftigkeit

An letzter Stelle definiert al-‘Āmirī die Vernünftigkeit (*nātiqīya*), als das, aufgrund dessen „sich das vernünftige Lebewesen die Äußerung seines Inneren zum Ziel setzt und sich eine Vorstellung davon bildet, daß es sich eine Vorstellung von dem bildet, was es begriffen hat“. Der erste Bestandteil dieser Definition, die Äußerung des Inneren (*i’rāb ‘an al-ḍamīr*) hat eine Parallele in al-‘Āmirī’s *K. al-Amad* VIII, 1–2 (ed. Rowson, 104.8–16), wo sie als eine der drei Wirkungen der vernünftigen Seele des Menschen aufgezählt wird – neben der Zusammensetzung von Prämissen zwecks Bildung von Konklusionen (*ta’līf al-muqaddamāt li-stiğzār al-natā’iğ*) und der Annahme der besten der naheliegenden Möglichkeiten (*iṭār afdal mā fi [ṭarafay] al-imbān*). Ebenso wenig wie Rowson ist es mir gelungen, das Konzept bei einem anderen arabisch-islamischen Philosophen nachzuweisen.³³ Eine gewisse Ähnlichkeit läßt sich zum stoischen Konzept der Zweiteilung der Rede in eine innere und eine äußere feststellen, wobei aber wiederum das Problem der Vermittlung dieses stoischen Gedanken an al-‘Āmirī ungelöst bliebe. Nach der Stoa kommt die rein äußerliche Rede auch den Tieren zu, während die innere Rede, die dem Menschen die Quelle seiner äußeren Rede ist, den Menschen vom Tier unterscheidet.³⁴

Der zweite Bestandteil von al-‘Āmirī’s Definition der Vernünftigkeit, d.i. die Vorstellungsbildung von der Vorstellungsbildung des Wahrgenommenen, ist recht komplex formuliert und bietet dem Verständnis des Lesers daher zunächst einige Schwierigkeiten. Ausgedrückt werden soll offenbar ein dreistufiger Vorgang: Zuerst wird etwas durch Sinneswahrnehmung erfaßt, dann wird diese Sinneswahrnehmung zu einer Vorstellung verarbeitet, und schließlich wird das Vorhandensein dieser Vorstellung – in Form eines Gedankens über diese Vorstellung – im eigenen Denken bewußt. Ein solcher Dreischritt des Denkens erinnert wiederum an die Stoa: Das Erfassen von Sinneswahrnehmungen und die Vorstellung fallen für die Stoiker in den Bereich der vernunftlosen Seele³⁵ und kommen damit auch dem Tier zu. Nur der Mensch leitet von der Vorstellung auch einen Gedanken ab:

³³ Vgl. Rowson: *An unpublished work*, S. 197f.

³⁴ Vgl. z.B. die Stoischen Fragmente bei Hülser: Frag. 529a–532 und Frag. 529 = SVF II 74.1–10, §223.

³⁵ Vgl. z.B. Hülser, Frag. 270 (= Nemesius, *De natura hominis* 6, p. 171–173); SVF II 21f., §54.

ἔστι δ' ἐννόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου· τὸ γὰρ φάντασμα ἐπειδὴν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται εἰληφὸς τοῦνομα παρὰ τοῦ νοῦ. - Διόπερ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὅσα προσπίπτει, φαντάσματα μόνον ἐστίν· ὅσα δὲ ἡμῖν καὶ τοῖς θεοῖς, ταῦτα καὶ φαντάσματα κατὰ γένος καὶ ἐννοήματα κατ' εἶδος (SVF II § 83: 28.23–28 = Diels 400a26–401a5 = Aetius, *Plac.* IV 11)

Ein Gedanke(nbild) wiederum ist ein Vorstellungsbild des Verstandes eines vernunftbegabten Lebewesens; wenn das Vorstellungsbild nämlich bei einer vernunftbegabten Seele vorkommt, dann erhält es seine Bezeichnung von der Vernunft (*nous*) her und wird Gedanke(nbild) (*ennoēma*) genannt. Daher sind alle Vorstellungsbilder, die bei den vernunftlosen Lebewesen vorkommen, nur Vorstellungsbilder; alle die jedoch, die bei den Göttern und natürlich bei uns vorkommen, sind Vorstellungsbilder der Gattung nach und außerdem der Art nach Gedanken(bilder) – ... (Übers. Hülser, *Frag.* 277: I, S. 289)

Dieses stoische Fragment bei Aetius findet sich in der arabischen Übersetzung *Aetius Arabus* (ed. Daiber, 54. 23–55. 5), jedoch ist die Ter-minologie ein ganz andere als die, die al-ʿĀmirī verwendet.³⁶

والفكر هو تخيل عقلي موجود في حيوان ناطق ، فإن التخيل اذا كان في نفس ناطقة سمي فهما ، وكان هذا الاسم مشتقا في لغة اليونانيين من العقل ، وذلك ان الحيوان الذي ليس بناطق تقع له تخيلات ، فاما الناس والاله فقد تقع لهم تخيلات في الاجناس والانواع وهي افكار .

Der Gedanke ist eine in einem vernünftigen Lebewesen vorhandene Verstandeseinbildung. Denn wenn die Einbildung in einer vernünftigen Seele vorkommt, wird sie Einsicht genannt; dieser Name ist in der Sprache der Griechen von dem Verstand abgeleitet. Den Lebewesen nämlich, welche nicht vernünftig sind, stoßen Einbildungen zu. Den Leuten und der Gottheit aber widerfahren Einbildungen in Genus (Plur.) und Spezies (Plur.), nämlich Gedanken. (Übers. Daiber, S. 199–201)

Bemerkenswert an der Terminologie al-ʿĀmirī ist vor allem der Gebrauch des Verbs *yataṣawwar*, das ich mit ‚sich eine Vorstellung bilden‘ übersetze. Dabei ist ‚Vorstellung‘ im Sinne von Konzept, Idee zu verstehen. Dieser Gebrauch von *yataṣawwar* läßt sich im gesamten *K. al-Fuṣūl* feststellen, durchwegs in Passagen, denen keine eindeutigen

³⁶ Die Begriffe bei al-ʿĀmirī *adraka – mutaṣawwirun – yataṣawwaru* wären folgendermaßen mit dem griechischen bzw. dem arabischen Aetius-Text in Einklang zu bringen: αἰσθησις (Hülser, *Frag.* 277, Zeile 7, d.i. Aetius IV, 11) / *al-ḥawāss* (ed. Daiber, 54.14) – φάντασμα / *al-tahayyul* – ἐννόημα / *al-fikr*.

Parallelen aus dem *LdC* und *LdC II* zugeordnet werden können.³⁷ So taucht das Verb *yataṣawwar* im *LdC* und im *LdC II* ebenso wenig auf wie im *Proclus Arabus*. Daher verdient der *Faṣl* aus der Handschrift *Istanbul, Ahmed III, 3287* nochmals Erwähnung, denn dort heißt es über das Existierende in gleicher Terminologie wie jener al-‘Āmirī (74v7–8):

والموجود الذي وجده أحد الحواس أو تصوّره العقل

Das Existierende, das von einem der Sinne gefunden wird oder von dem der Intellekt sich eine Vorstellung bildet.

Black gibt für den Begriff *taṣawwur*, also das Verbalnomen des Verbes *yataṣawwar*, folgende Definition, die auf den bei al-Fārābī, Ibn Sīnā und Ibn Rušd durchaus üblichen Gebrauch des Terminus gründet ist (*Logic and Aristotle’s Rhetoric*, S. 71):

The term *taṣawwur* refers to the act of the mind by which concepts are comprehended as unified (though not necessarily simple) wholes, and for this reason the Arabic philosophers usually identify the primary object of *taṣawwur* as an essence or quiddity.

Welche Nuancen der Begriff bei al-‘Āmirī aufweist, wie sein Verhältnis zum Begriff *istitbāt* zu denken ist,³⁸ und vor allem in welcher Beziehung er zu den intellektuellen Formen (*ṣuwar*) bzw. Bestimmungen (*ma‘ānī*) steht, läßt sich aus dem *K. al-Fuṣūl* alleine nicht ableiten. Dazu wäre eine gesonderte Untersuchung der Terminologie bei al-‘Āmirī und – da von ihm selbst keine erkenntnistheoretischen Schriften erhalten sind – vor allem in seinem Umfeld nötig. Umfeld muß hier im weitesten Sinne gefaßt werden und z.B. auch Ibn Sīnā einschließen, der mit seiner Terminologie möglicherweise stärker von al-‘Āmirī abhängt als bisher angenommen.³⁹

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß sowohl al-‘Āmirī’s Definition von Körper als auch von Vernünftigkeit eine gewisse Ähnlichkeit mit stoischen Konzepten aufweist, ohne daß jedoch ein direkter Einfluß nachweisbar wäre.

³⁷ Die einzige Stelle im *K. al-Fuṣūl*, an der *yataṣawwar* verwendet wird und der auch eine Parallele im *LdC* zugeordnet werden kann, ist in Kap. 6 (113r2–5). Die entsprechende Stelle im *LdC* Kap. 7 (11.9–12) gebraucht statt *yataṣawwar* das Verb *yudrik*. Vgl. S. 213.

³⁸ Vgl. unten Kap. 4, Kap. 11 und 13, S. 196f., 283f. u. 313.

³⁹ Vgl. Wisnovsky: *Avicenna’s Metaphysics*, bes. S. 239f., wo er aufzeigt, daß eine Abhängigkeit Ibn Sīnās von al-‘Āmirī u.a. für den Terminus *wāğib al-wuğūd bi-dātihī* wahrscheinlich ist.

Das 1. Kapitel abschließend faßt al-‘Āmirī das am Menschen-Beispiel dargestellte Prinzip noch einmal allgemein zusammen: Die vorrangige von zwei Wesensbestimmungen ist der Grund (*sabab*) für die Existenz der nachrangigen Bestimmungen in einem Existierenden. Daher ist zwar die vorrangige Bestimmung auch vorhanden, wenn die nachrangige nicht vorhanden ist, aber nicht umgekehrt. Hierin besteht eine gewisse Ähnlichkeit zu dem Konzept, das Proklos in *ET*, Prop. 70 und diesem folgend der *LdC* in Kap. 1 formulieren, daß nämlich die erste Ursache auch dann noch auf ein Existierendes einwirkt, wenn sich die zweite Ursache schon von diesem Existierenden zurückgezogen hat.

KOMMENTAR ZUM ZWEITEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET Prop. 88, LdC Kap. 2* und *ET Prop. 55, LdC Kap. 29* bzw. *LdC II Kap. 14*

Im zweiten Kapitel stellt al-‘Āmirī die fünf Stufen seiner Seinshierarchie vor. Jede Stufe wird einerseits durch die Art, wie sie in die Existenz tritt, und andererseits durch ihr Verhältnis zur Zeit bzw. Ewigkeit charakterisiert. Darüber hinaus werden für die Existierenden der einzelnen Stufen sowohl Begriffe aus der philosophischen als auch aus der koranischen Terminologie angegeben.

Die fünfteilige Seinshierarchie

Der Ausgangspunkt für Kap. 2 sowohl des *K. al-Fuṣūl* als auch des *LdC* ist der Hauptsatz der proklischen Propositio 88:

<i>ET</i> 88 (80.25–26)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 2 (111r7–10)	<i>LdC</i> 2 (4.17–5.1)
<p>Πάν τὸ ὄντως ὄν ἢ πρὸ αἰῶνός ἐστιν</p> <p>Jedes wahrhaft Seiende ist entweder vor der Ewigkeit</p> <p>ἢ ἐν τῷ αἰῶνι</p> <p>oder in der Ewigkeit</p> <p>ἢ μετέχον αἰῶνος.</p> <p>oder an der Ewigkeit teilhabend.</p>	<p>مراتب الأشياء في حقيقة الوجود . . . : موجود بالذات وهو فوق الدهر وقبله ،</p> <p>Die Rangstufen der Dinge in der Wirklichkeit der Existenz. . . : Existierendes durch das Wesen: es ist über der Ewigkeit und vor ihr,</p> <p>وموجودٌ بالابداع وهو مع الدهر وقربنه ،</p> <p>Existierendes durch die Erschaffung aus dem Nichts: es ist mit der Ewigkeit und ihr verbunden,</p> <p>وموجودٌ بالخلق وهو بعد الدهر وقبل الزمان ،</p> <p>Existierendes durch die Schöpfung: es ist nach der Ewigkeit und vor der Zeit,</p>	<p>كل أنية بحق إما تكون أعلى من الدهر وقبله ،</p> <p>Jedes wahrhaftig Seiende ist entweder höher als die Ewigkeit und vor ihr,</p> <p>وإما مع الدهر ،</p> <p>oder mit der Ewigkeit,</p> <p>وإما بعد الدهر وفوق الزمان .</p> <p>oder nach der Ewigkeit und über der Zeit.</p>

Während der *LdC* den proklischen Hauptsatz der Prop. 80 ziemlich wortgetreu übernimmt, stellt ihn al-‘Āmirī in den Rahmen einer umfassenden Rangordnung des Seins und definiert die aufgezählten Klassen der Existierenden durch die Art, wie sie in die Existenz gelangen. Übereinstimmend ersetzen die beiden arabischen Texte das griechische „an der Ewigkeit teilhabend (μετέχον αἰῶνος)“ als „nach der Ewigkeit und vor bzw. über der Zeit (*ba‘da l-dahri wa-qabla / fawqa l-zamāni*)“.

Proklos definiert Ewigkeit und Zeit – in Anlehnung an Aristoteles⁴⁰ – in *ET*, Prop. 54. Diese Propositio wird zwar weder in den *LdC* noch in den *K. al-Fuṣūl* aufgenommen, wird aber im *Proclus Arabus* wiedergegeben. Dort heißt es:

ET 54 (52.8–10)

Πᾶς αἰὼν μέτρον ἐστὶ τῶν αἰωνίων,
καὶ πᾶς χρόνος τῶν ἐν χρόνῳ· καὶ
δύο ταῦτα μέτρα μόνα ἐστὶν ἐν τοῖς
οὔσι τῆς ζωῆς καὶ τῆς κινήσεως.

Jede Ewigkeit ist ein Maß der ewigen (Dinge), und jede Zeit (ist ein Maß) der (Dinge) in der Zeit; und nur diese beiden sind Maße des Lebens und der Bewegung in den Seienden.

PA 54 (ed. Endreß, ۲۲. ۱–۲)

إنّ الدهر هو عدد الأشياء الدائمة ، والزمان
هو عدد الأشياء الزمانية . وهذان العددان
يعدان الأشياء فقط ، أعني الحياة والحركة .

Die Ewigkeit ist das Mass der ewigen Dinge, und die Zeit ist das Mass der zeitlichen Dinge; und nur diese beiden messen die Dinge, d.h. das Leben und die Bewegung. (Übers. Endreß, S. 271.)

In einem anderen Text der arabischen *ET*-Rezeption, nämlich in Kapitel 20 von ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādīs *K. fī ‘Ilm Mā ba‘d al-ṭabī‘a*, wird im Anschluß an die Epitome des *LdC* diese Passage aus *PA* übernommen, um den Unterschied zwischen Ewigkeit und Zeit zu erläutern (ed. Badawī: *al-Aflātūniya*, 255.9–11):⁴¹

والفرق بين الدهر والزمان أن الدهر عدد الأشياء الدائمة الروحانية غير
ذوات الحركات . والزمان عدد الأشياء الزمانية ذوات الأجزاء من جهة ما
لها حركات . فالحياة يُعدها الدهر، والحركة يُعدها الزمان ؛ والكل يُعده
الدهرُ ، والأجزاء يُعدها الزمان .

⁴⁰ Die aristotelische Zeitdefinition gebraucht z.B. al-Kindī in der *Ersten Philosophie* (ed. Abū Rīda: *Rasā’il* I, 117.5):

الزمان . . . هو عدد الحركة .

⁴¹ Vgl. dazu auch Einleitung, S. 51.

Der Unterschied zwischen der Ewigkeit und der Zeit ist, daß die Ewigkeit das Maß der dauernden, geistigen Dinge ist, die keine Bewegung besitzen, und die Zeit das Maß der zeitlichen Dinge ist, die Teile besitzen in Hinsicht darauf, daß ihnen Bewegungen zukommen. So mißt die Ewigkeit das Leben, und die Zeit mißt die Bewegung; und die Ewigkeit mißt das Ganze, und die Zeit mißt die Teile.⁴²

Bei al-‘Āmirī findet sich in Kap. 5 des *K. al-Fuṣūl* (112v6) lediglich eine Definition der Ewigkeit als „das absolute Immerwähren (*al-abad al-muṭlaq*)“. Darüber hinaus machen weder der *K. al-Fuṣūl* noch der *LdC* Angaben zu ihrem Zeit- bzw. Ewigkeitsverständnis.

Die Hypostasierung von Ewigkeit und Zeit, die Proklos in *ET*, Prop. 53 darlegt,⁴³ ist offenbar nicht unmittelbar ins Arabische übernommen worden. Ein Anklang daran könnte jedoch in den nicht-zeitlichen Präpositionen zu finden sein, die sowohl al-‘Āmirī als auch der *LdC* in Bezug auf Ewigkeit und Zeit gebrauchen: über bzw. oberhalb der Ewigkeit (*fawqa l-dahri*); höher als die Ewigkeit (*a‘lā mina l-dahri*); über bzw. oberhalb der Zeit (*fawqa l-zamāni*).

Der weitere Verlauf von Kap. 2 sowohl des *K. al-Fuṣūl* als auch des *LdC* ist von *ET*, Prop. 88 unabhängig. Die beiden arabischen Texte weisen auch zueinander keine besondere Nähe auf, abgesehen von einer gewissen Übereinstimmung bezüglich der Wesenheiten, die auf den einzelnen Seinsstufen angesiedelt werden: Das Seiende vor der Ewigkeit wird mit dem Schöpfer (*K. al-Fuṣūl* (111r14): *al-bāri*) bzw. der ersten Ursache (*LdC* (5.1): *al-‘illa al-ūlā*) identifiziert. Es ist eine Besonderheit sowohl der *Plotiniana Arabica* als auch des *LdC*, daß im Gegensatz zum griechischen Plotin bzw. Proklos die erste Ursache auch als erstes Sein betrachtet wird. Nach den Texten des griechischen Neuplatonismus ist das erste Eine über dem Sein.⁴⁴ Al-‘Āmirī identifiziert – ebenso wie die genannten arabischen Paraphrasen – das erste, reine Sein mit dem Schöpfer (vgl. *K. al-Fuṣūl*, Kap. 7).

⁴² Vgl. auch Taylors englische Übersetzung in Taylor: *‘Abd al-Latif al-Baghdadi’s Epitome*, S. 247.

⁴³ Vgl. Dodds: *Proclus*, Komm. zu Prop. 53 (S. 228): “Time and eternity are here [d.i. Prop. 53] treated not as modes of the spirit but as substantive principles having, like other spiritual substances, both an immanent and a transcendent existence. In this Pr. [d.i. Proclus] deserts the sober and penetrating analysis of Plotinus, who regards eternity as διάθεσις of the Real (III. vii. 4 *fin.*), and time as the formal aspect of the activity of Soul (*ibid.* 11-12). . . . I suspect that Pr. had a special reason for hypostatizing αἰών and χρόνος, namely their importance in late Hellenistic cultus and contemporary magic.”

⁴⁴ Vgl. dazu D’Ancona: *Sources et Structure*, S. 46.; und D’Ancona: *Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I*, S. 100f. und Anm. 52 mit weiterführenden Literaturangaben zur Frage nach dem möglichen Ursprung dieser Gleichsetzung.

Die im *LdC* vorgenommene Identifizierung der zweiten Seinsstufe mit dem Intellekt und der dritten Seinsstufe mit der Seele entspricht der Reihung der plotinischen Hypostasen. Das proklische Schema mit seinen komplizierten und elaborierten Ausarbeitungen und Ergänzungen der plotinischen Hypostasen findet in der arabischen Tradition kaum Niederschlag. Zumeist wird auf die einfachere und klarere Darstellung nach Plotin zurückgegriffen. In der Festlegung des Verhältnisses von Intellekt bzw. Seele zu Ewigkeit und Zeit stimmt der *LdC* jedoch mit Proklos überein: In der *ET* ist der Intellekt mit der Ewigkeit (Prop. 169) und die Seele zwischen Ewigkeit und Zeit (Prop. 191, 192) einzuordnen. In dieser Hinsicht entspricht der *LdC* mit seiner Reihung auch dem proklischen System.

Im *K. al-Fuṣūl* werden auf der zweiten Seinsstufe neben dem Intellekt auch die universalen Formen angesiedelt und auf der dritten Stufe neben der Seele zudem die Sphäre der Sphären. Zusätzlich zu dieser Ausweitung innerhalb der Seinsstufen erweitert al-‘Āmirī das dreiteilige Seinsschema der *ET*, Prop. 88 und des *LdC* zu einem fünfteiligen. Er erreicht eine solche fünfgliedrige Seinshierarchie, indem er mit der Zeit ebenso verfährt wie mit der Ewigkeit: Wie es etwas vor, mit und nach der Ewigkeit gibt, so gibt es etwas „vor der Zeit“, d.i. zugleich „nach der Ewigkeit“ (3. Stufe), „mit der Zeit“ (4. Stufe) und „nach der Zeit“, d.h. innerhalb der Zeit (5. Stufe). Diese Einführung einer vierten und fünften Stufe dürfte ein gedanklicher Vorgriff auf *K. al-Fuṣūl*, Kap. 19 bzw. auf die dort aufgenommene Prop. 55 der *ET* sein. Dort unterteilt Proklos das in der Zeit Existierende in das, das immer in der Zeit ist, und das, das nur in einem Teil der Zeit ist.⁴⁵

In neuplatonischem Sinn kann nur das Intelligible im wahrsten Sinn des Wortes ‚seiend‘ genannt werden, nie jedoch etwas Zeitliches. Proklos macht das in *ET*, Prop. 55 (52.25–26) – in einem Abschnitt, der sich jedoch weder im *LdC* noch im *K. al-Fuṣūl* findet – deutlich:

ἀλλὰ τὸ ποτὲ ὄντως ὄν ἀδύνατον εἶναι, . . .

aber es ist unmöglich, daß das irgendwann (Seiende) wahrhaft Seiendes ist. . . .

In diesem Verständnis könnte al-‘Āmirī nur von den drei ersten seiner Seinsstufen „wahrhaftes Sein“ (*ET*: τὸ ὄντως ὄν; *K. al-Fuṣūl*: [*al-šay’*] *fī ḥaqīqat al-wuḡūd*) aussagen. Seine beiden letzten Seinsstufen entsprechen

⁴⁵ Für Details vgl. weiter unten, Kommentar zu Kap. 19. Das parallele Kapitel im *LdC* ist das Kap. 29 und im *LdC II* Kap. 14.

den proklischen ‚in der Zeit Existierenden‘ aus *ET*, Prop. 55. Diese in der Zeit Existierenden sind „das immer Werdende (τὸ ἀεὶ γινόμενον (52.27))“ und „das zu einer Zeit Werdenden (τὰ ἐν μέρει χρόνου γινόμενα (52.19–20))“, und von ihnen kann nach Prop. 87 (80.16–18) nur „in gewisser Weise (πὼς (80.18))“ Teilhabe am Sein ausgesagt werden. Diese genaue Unterscheidung übernimmt al-‘Āmirī jedoch nicht.

Wie al-‘Āmirī weitet auch ‘Abd al-Laṭīf in seiner Epitome bei der Darstellung von *LdC*, Kap. 2 das dort vorhandene dreistufige Seinsschema zu einem fünfstufigen aus (ed. Badawī: *al-Aflātūniya*, 248.14–17):

والعلة الأولى المطلقة هي فوق الزمان وفوق الدهر وهي علة الدهر . وأما العلة الثانية ، هي العقل ، فهو مع الدهر وفوق الزمان . والجرم السماوي الأول مع الزمان من وجه ، وعلة له من وجه ، وحينئذ يكون مع الدهر . والكائنات التي وجودها بجرعة هي تالية الزمان ، والتي وجودها بغير حركة هي مع الزمان لافيه .

Die erste, absolute Ursache ist über der Zeit und über der Ewigkeit, und sie ist die Ursache der Ewigkeit. Die zweite Ursache, d.i. der Intellekt, ist mit der Ewigkeit und über der Zeit. Der erste himmlische Körper ist in einer Hinsicht mit der Zeit und in einer anderen Hinsicht Ursache für sie (d.i. die Zeit), und dann ist er mit der Ewigkeit. Die Seienden, deren Existenz durch Bewegung ist, folgen der Zeit, und die, deren Existenz nicht durch Bewegung ist, sind mit der Zeit, nicht in ihr.

Damit ergibt sich eine Übereinstimmung zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und der Epitome des ‘Abd al-Laṭīf, die nicht durch den *LdC* erklärt werden kann. Es ist einerseits denkbar, daß diese Gemeinsamkeit zufällig zustande gekommen ist, indem sowohl al-‘Āmirī als auch ‘Abd al-Laṭīf in Kap. 2 unabhängig voneinander auf *ET*, Prop. 55 bzw. *LdC* Kap. 29 vorgreifen. Andererseits könnte ein solcher Vorgriff auch in einer gemeinsamen Vorlage für beide Texte vorgenommen worden sein. Da ‘Abd al-Laṭīfs Epitome dem *LdC* eng verwandt ist, ist nicht anzunehmen, daß ihre Vorlage der „Ur-*LdC*“ selbst war, möglicherweise aber eine Version des *LdC*, die von dem heute bekannt geringfügig abweichend war und in der sich dieser Vorgriff aus dem „Ur-*LdC*“ noch erhalten hatte. Eine teilweise Abhängigkeit ‘Abd al-Laṭīfs von al-‘Āmirī, etwa in Form einer Heranziehung des *K. al-Fuṣūl* neben dem heute bekannten *LdC*, erscheint eher unwahrscheinlich, da sich sonst keinerlei weitere Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Texten finden.

Der *LdC* nimmt nach selbständigen Ausführungen zu *ET*, Prop. 88, in der zweiten Hälfte von Kap. 2 die proklische Propositio 87 auf, in der

Proklos dargelegt, daß alles Ewige seiend, aber nicht alles Seiende ewig ist. Diese Propositio findet im *K. al-Fuṣūl* keinen Niederschlag, wohl aber in *LdC II*, Kap. 7.

Der Schöpfer und die ‚Erschaffung aus dem Nichts‘ (ibdā‘)

Al-‘Āmirī widmet sich im weiteren Verlauf des Kap. 2 des *K. al-Fuṣūl* der näheren Bestimmung der fünf von ihm zuvor eingeführten Seinsstufen: An der obersten Stelle der Seinshierarchie steht der Schöpfer, der durch Sein eigenes Wesen ist. Die vier folgenden Stufen werden von Ihm durch verschiedene Arten von Schöpfung ins Dasein gerufen. Eine Aufnahme des neuplatonischen Emanationsgedanken, etwa in Form einer – teilweisen – Schöpfung durch Vermittlung des Intellektes (*creatio mediante intelligentia*), wie sie in den *Plotiniana Arabica* als auch im *LdC* zu finden ist,⁴⁶ läßt sich im *K. al-Fuṣūl* nicht nachweisen. Hingegen gibt es in al-‘Āmirī’s *Inqād* eine Passage, die genau in diesem Sinne, d.h. als Interpretation von Gottes Erschaffen als Emanation, gelesen werden kann (ed. Ḥalifāt: *Rasā’il*, 258.6–10):

وهو أنه - عزَّ اسمه - بتمام قوته الالهية ، أبدع موجوداً كاملاً منساقاً بذاته إلى توليد غيره عنه ؛ ثم عن ذلك الغير آخر ؛ ثم عن الآخر آخر سواه . وهكذا الحال في جريانه إلى الغاية التي قدرها للكون والنهابة التي أعدها للتمام ؛ فَوَصَفْنَا به [الله] - جل جلاله - [الذي] هو الفاعل الأوَّل للموجوداتِ كلها ؛ إلا أن بعضها أقرب في الوجود إليه من بعض .

Er – mächtig Sein Name – erschafft durch die Vollkommenheit Seiner göttlichen Kraft ein vollendetes Existierendes, das durch sein Wesen zur Hervorbringung eines anderen aus sich getrieben wird; dann aus jenem anderen (wiederum) ein anderes; dann aus dem anderen ein anderes als es. So verhält sich Sein Fließen bis zum Äußersten, das Er dem Werden ermöglicht, und bis zum Ende, das Er der Vollkommenheit bereitet hat. So beschreiben wir Gott – groß Seine Erhabenheit – als den, der der erste Wirkende für alle Existierenden ist. Allerdings sind einige von ihnen Ihm in der Existenz näher als andere.

⁴⁶ Zur Idee der *creatio mediante intelligentia* in den *Plotiniana Arabica*, im *LdC* und zum Problem, das sie für die lateinisch-christlichen Kommentatoren des *LdC* darstellte: Vgl. D’Ancona: *La doctrine de la création*, S. 73ff. u. D’Ancona: *Pseudo-Theology of Aristotle*, Chapter I, S. 102.

Wurzel und Stamm (*b-d-* IV.), durch die in dieser Passage aus dem *Inqād* die Tätigkeit des göttlichen Erschaffens ausgedrückt wird, sind diejenigen, durch die im *K. al-Fuṣūl* die zweite Stufe des Seins – die zugleich die erste der Schöpfung ist – entsteht: *ibdā'* (Erschaffung aus dem Nichts). Dieser Terminus, der im Koran nicht vorkommt, findet sich im *Definitionenbuch* von al-Kindī (ed. Abū Rida: *Rasā'il* I, 165.8):

الإبداع : إظهار الشيء عن ليس .

Die ‚Erschaffung (aus dem Nichts)‘: das Erscheinen-Lassen von etwas aus dem Nicht-Existent-Sein.

Er begegnet auch im *Definitionenbuch* von Isaak Israeli. Dort werden der Terminus *ibdā'* und der Terminus *iḥtirā'* in einer Definition zusammengefaßt (ed. Hirschfeld, 693.5):⁴⁷

حد الإبداع⁴⁸ والاختراع تاييس الایسات من ليس .

Die Definition von der ‚Erschaffung (aus dem Nichts)‘ und von der ‚Schaffung (von Neuem)‘ ist das Existenzmachen der Existierenden aus dem Nicht-Existent-Sein.⁴⁹

Den Terminus *iḥtirā'* verwendet al-Āmirī nicht im *K. al-Fuṣūl*, jedoch im *Taqrīr*. Dort taucht er ebenfalls im Zusammenhang mit der Definition von *ibdā'* auf (ed. Ḥalifāt: *Rasā'il*, 309.20–21):

فأما الإبداع فهو اختراع الشيء لا عن مادة ، ولا بزمان ، وبه يتعلق وجود المبادئ .

Die ‚Erschaffung (aus dem Nichts)‘ ist das Neuerschaffen von etwas weder aus Materie noch in der Zeit, und dazu gehört die Existenz der Prinzipien.

Ibdā' entspricht also der ‚Erschaffung aus dem Nichts‘, der *creatio ex nihilo*. Diesem Verständnis gemäß definiert al-Āmirī in seinem *K. al-Amad* IV, 13 (ed. Rowson, 84.17–18) – die Anschauung Platons referierend – auch den erschaffenden Akt Gottes:

فهو إذاً بفعله الإبداعي صارفٌ للعالم من لا نظام الى نظام . أي من العدم الى الوجود .

⁴⁷ Ich zitiere hier und im folgenden alle Passagen aus judaeo-arabischen Editionen, die in hebräischer Schrift gedruckt sind, in arabischer Schrift.

⁴⁸ Bei dem von Hirschfeld edierten *al-inbidā'* dürfte es sich um einen Druckfehler handeln, vgl. Altmann/Stern: *Isaac Israeli*, S. 66: §42: *al-ibdā'*.

⁴⁹ Eine fast gleichlautende Definition wie jene des Isaak Israeli – „Die Erschaffung ist

So ist Er folglich durch Seinen erschaffenden Akt einer, der die Welt von der Unordnung zur Ordnung wendet – das heißt vom Nichtsein zur Existenz.

Auf die Stufe der aus dem Nichts Erschaffenen stellt al-‘Āmirī in seinem *K. al-Fuṣūl* den universalen Intellekt und die universalen Formen, die den Denkinhalt des universalen Intellektes bilden. Diese Darstellung entspricht eher der plotinischen Hypostase des νοῦς als dem proklischen Konzept. Der plotinische νοῦς bildet eine Einheit von Intellekt und Intelligiblem, die sich zwar nicht ontologisch, aber begrifflich unterscheiden. Bei Proklos hingegen stehen die intelligiblen Formen als eigenständige Entität über dem Intellekt.⁵⁰ Es erscheint fraglich, ob diese proklische Interpretation lediglich aus der Lektüre der *ET*, bzw. nur eines Ausschnittes der *ET*, gewonnen werden kann. So spricht Proklos etwa in *ET*, Prop. 167 (144.22-23), die sowohl in *PA*, als auch in *LdC* Kap. 12, *LdC II* Kap. 18 und *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13 aufgenommen wird, ganz im Sinne der plotinischen Hypostase vom allerersten Intellekt, in dem Intellekt und Intelligibles eines sind:⁵¹

Πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ· ἀλλ’ ὁ μὲν πρώτιστος ἑαυτὸν μόνον, καὶ ἐν κατ’ ἀριθμὸν ἐν τούτῳ νοῦς καὶ νοητόν·

Jeder Intellekt intelligiert sich selbst, aber der Allererste intelligiert nur sich selbst, und in ihm sind Intellekt und Intelligibles zahlenmäßig eines.

Die Entsprechungen zwischen philosophischer und koranischer Terminologie

Auch wenn sich nicht eindeutig entscheiden läßt, ob al-‘Āmirī eher dem plotinischen oder dem proklischen Konzept von Intellekt und

das Existentmachen von etwas aus dem, was nicht ist“ (eigene Übers. – E.W.) – findet sich auch bei Pseudo-Ammonios (ed. Rudolph, 34.6–7):

والإبداع إنما هو تأسيس شيء مما لم يكن .

⁵⁰ Zur unterschiedlichen νοῦς-Vorstellung von Plotin und Proklos vgl. Beutler: *Proklos*, S. 223ff., D’Ancona: *Sources et Structure*, S. 34f. u. dies., *La doctrine de la création*, S. 86f.

⁵¹ Vgl. Dodds: *Proclus*, Komm. zu Prop. 167 (S. 285): “Pr’s theory of the relation between the divine Intelligence and its objects is much more complicated than that of Plotinus. . . . In some passages the two highest grades or aspects of Being, τὸ ὄντως ὄν and ζῶή, are described as πρώτως νοητόν . . . This is the θεῖον νοητόν of prop. 161, . . . and it is clear that it is itself called νοητόν only κατ’ αἰτίαν, as the source from which the highest Intelligence derives its content. Hence it is ignored in the present proposition, . . .”

Intelligiblem folgt, bleibt dennoch die Tatsache bestehen, daß es sich in jedem Fall um ein rein philosophisches Konzept handelt. Dieses rein philosophische Konzept versucht al-‘Āmirī in einen Bezug zur religiösen Tradition zu stellen. Zu diesem Zweck ordnet er den philosophischen Begriffen Gegenstücke aus der koranischen Terminologie zu: Der ‚universale Intellekt‘ entspricht der ‚Feder (*qalam*)‘, die ‚universalen Formen‘ dem ‚Befehl (*amr*)‘, die ‚universale Seele‘ der ‚Tafel (*lawḥ*)‘ und die ‚gerade Sphäre‘ dem ‚Thron (*‘arṣ*)‘. Derartige Entsprechungen zu verwenden, war im 4./10. Jh. offenbar schon weitverbreitet. Deshalb sah sich Abū Naṣr al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī veranlaßt, in seinem *K. al-Bad‘ wa-l-ta’rīḥ* (ed. Huart, I, 168.4–10) heftig dagegen zu polemisieren. Er gebraucht zur Bezeichnung der Umgebungssphäre, die zumeist *al-falak al-muḥīṭ* genannt wird, den gleichen Terminus wie al-‘Āmirī: *al-falak al-mustaqīm* – die gerade Sphäre:

وقد يستدرج أهل الزيغ الأعمار من الاحداث بالأول والثاني والثالث والرابع
يعنون بالأول القلم وهو عندهم العقل وبالثاني اللوح وهو عندهم النفس
وبالثالث العرش وهو عندهم الفلك المستقيم والضابط للأفلاك وبالرابع الكرسي
وهو فلك البروج عند بعضهم وهذه الاشياء عندهم لم يزل ولا يزال .

Die Leute der Abweichung teilen eine Unmenge (*al-aḡmār*) von neu Erfundenem als erstes, zweites, drittes und viertes ein. Sie meinen mit dem ersten die Feder, und das ist bei ihnen der Intellekt; mit dem zweiten die Tafel, und das ist bei ihnen die Seele; mit dem dritten den Thron, und das ist bei ihnen die gerade Sphäre bzw. die steuernde, die niederen Sphären kontrollierende Sphäre; und mit dem vierten den Thronsockel, und das ist bei einigen die Sphäre des Tierkreises. . . . und diese Dinge nehmen bei ihnen kein Ende.

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Methode, mittels derer al-‘Āmirī eine Verbindung zwischen Philosophie und Koran herstellt, jener entspricht, die für die Ismā‘īliya charakteristisch ist. Das ismā‘īlitische Vorgehen beschreibt Daftary (*The Ismā‘īlīs*, S. 242) folgendermaßen:

In order to relate more closely this Ismā‘īli Neoplatonic cosmology to Islamic tradition, some of the concepts of the spiritual world contained in it were identified with Qur’anic terms. Thus the *‘aql* was identified with the pen (*qalam*) and the throne (*‘arsh*), while the *nafs* equated with the tablet (*lawḥ*) and the chair or pedestal (*kursī*), (. . .) always reflecting the subservience of soul to intellect.

In seinem *K. al-Amad* XV, 8 (ed. Rowson, 140.18–20) spricht al-‘Āmirī ebenfalls von Tafel, Feder und Thron, jedoch nicht im Sinne einer Gleichsetzung mit philosophischen Konzepten, sondern er zählt sie unter die edlen Dinge, an denen die Schar der Engel durch Schau beständig teilhat. Hingegen erlangen die Menschen nur unzureichendes Wissen davon:

أَيْضاً كَذَا عَلَّمْنَا بِالأَشْيَاءِ الشَّرِيفَةِ الَّتِي سَعِدَ بِمُشَاهَدَتِهَا المَلَأُ الأَعْلَى ، كَاللُّوحِ
وَالقَلَمِ ، وَالعَرِشِ وَالكُرْسِيِّ ، وَالدَّرَجَاتِ وَالدَّرَجَاتِ ، وَالمِعْرَاجِ وَالبِرَاقِ ،
وَغَيْرِهَا مِنَ الأَحْوَالِ المَعَادِيَةِ ، فَإِنَّ عَلَّمْنَا بِهَا لَنْ يَكُونَ مُضَاهِياً لِعِلْمِهِمْ بِهَا .

Ebendies (gilt) auch für unser Wissen von den edlen Dingen, an deren Schau teilzuhaben die höchste Schar das Glück hat – wie z.B. die Tafel und die Feder, der Thron und der Thronsockel, die tiefsten und höchsten Stufen (des Todes und des Lebens), die Himmelsleiter und *al-Burāq*, und die anderen jenseitigen Zustände –: unser Wissen von diesen edlen Dingen gleicht deren Wissen davon nicht.

Der hier erwähnte Thronsockel (*kursī*) erfüllt im *K. al-Amad* XVI, 4 ebenfalls eine Funktion in der Seinshierarchie, nämlich die der Allmaterie (vgl. dazu im folgenden), und könnte daher zu den Begriffen des *K. al-Fuṣūl* ergänzt werden. Hingegen fehlt in dieser Aufzählung der im *K. al-Fuṣūl* mit den universalen Formen gleichgesetzte Befehl (*amr*).

Es stellt sich die Frage nach möglichen Vorbildern, die al-‘Āmirī für die vorgenommenen Begriffsgleichsetzungen gehabt haben könnte. Da es sich durchwegs um koranische Termini handelt, kann deren Gebrauch im Koran einen ersten Anhaltspunkt bilden. Die Feder bzw. das Schreibrohr (*qalam*), das al-‘Āmirī mit dem universalen Intellekt gleichsetzt, findet sich zweimal im Koran: Sure 68,1 und 96,4. Die zweite Stelle läßt eine Interpretation des Schreibrohres bzw. der Feder als universaler Intellekt durchaus zu:

Dein höchst edelmütiger Herr . . . ist es ja, . . . er durch das Schreibrohr gelehrt hat, den Menschen gelehrt hat, was er (zuvor) nicht wußte. (Übers. Paret, 96,3–5)

Einen weiteren Anstoß zur Gleichsetzung von *qalam* und universalem Intellekt kann auch die von al-Ṭabarī mehrfach überlieferte Tradition bieten, nach der die Feder als erstes von Gott erschaffen wurde, um alles Existierende aufzuzeichnen (*Tafsīr* zu Sure 68,1: Bd. 29, S. 9ff.).⁵² Da für

⁵² Weitere Beispiele für diese Vorstellung in der islamischen Tradition führt Heinen (*Islamic Cosmology*, S. 195) an.

al-‘Āmirī – ebenso wie für den *LdC* und die *ThA* – der Intellekt das erste Erschaffene ist (*K. al-Fuṣūl* 112v19), mag es ihm folgerichtig erschienen sein, diesen mit dem ersten Geschaffenen nach koranischer Tradition, der Feder, gleichzusetzen.

Die universalen Formen werden nach al-‘Āmirī auch mit dem Begriff *amr* bezeichnet, der sich in den unterschiedlichsten Bedeutungen 154 mal im Koran findet. Häufig wird *amr* im Sinn von ‚Befehl‘, ‚Entscheidung‘, auch ‚die letzte Entscheidung Gottes in Form eines Strafgerichtes‘, ‚Angelegenheit‘ und ‚Sache‘ gebraucht. Darüber hinaus gibt es in der westlichen Forschung eine Diskussion über die genaue Bedeutung von *amr* in Versen wie Sure 10,3; 10,31; 13,2; 16,2; 17,85; 32,5; 40,15; 42,52; 65,12. Paret gibt *amr* an diesen Stellen in seiner deutschen Koranübersetzung durchgehend mit ‚Logos‘ wieder, was er (*Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, S. 25; vgl. auch S. 217) folgendermaßen begründet:

An vereinzelt Stellen scheint aber *amr* eine Art kosmologische Hypostase im Sinn des griechischen Logos bzw. des jüdisch-aramäischen *mēmra* zu bezeichnen. . . . Eine genauere Definition von *amr* ist allerdings kaum möglich. Für die einzelnen Belegstellen lassen sich jeweils nur Annäherungswerte ermitteln. Auch gehen die Meinungen z.T. auseinander.

In dieser Einschätzung stützt sich Paret auf die Arbeiten von Horovitz, Speyer und O‘Shaughnessy.⁵³ Dagegen möchte Baljon⁵⁴ zeigen, daß *amr* zumeist die verschiedenen Phasen einer sorgfältig geplanten und gut durchdachten Weltordnung bezeichnet. Während die Deutung von *amr* als Logos bzw. göttliche Hypostase hauptsächlich die Klärung des möglichen Ursprungs des koranischen Terminus im Blick hat, versucht Baljons Interpretationsansatz das muslimische Verständnis des Begriffes aufzuzeigen. Unter muslimischen Theologen und Philosophen hat es seit frühester Zeit verschiedenste Spekulationen über diesen koranischen Terminus gegeben. Vor allem in der *Ismā‘īliya* und in den Zusätzen der längeren Version der *ThA* finden sich ausgeprägte Theorien zu *amr*.⁵⁵

Eine besonders große Ähnlichkeit zu al-‘Āmirīs Interpretation von *amr* als universale Formen weist die Auslegung von Sure 7,54 der *Iḥwān al-Ṣafā’* (III, 238.20–21) auf:

⁵³ Horovitz: *Jewish Proper Names*, S. 44–46; Speyer: *Biblische Erzählungen*, S. 4 u. S. 24f.; O‘Shaughnessy: *Development*, S. 33–42. Vgl. auch O‘Shaughnessy: *Word of God*, S. 3f., wonach Anklänge an *mēmra* auch im koranischen *kalima* zu finden seien.

⁵⁴ Baljon: *Amr of God*, S. 7–18, bes. S. 16.

⁵⁵ Vgl. Pines in *El² s.v. amr*, I S. 449f.

وقال: «ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين» فالخلق هو الأمور الجسمانية، والأمر هو الجواهر الروحانية.

Und hat Er gesagt: „Hat nicht Er allein *al-ḥalq* (die Schöpfung) und *al-amr* (den Befehl)? Gott, der Herr der beiden Welten sei gepriesen!“, so sind *al-ḥalq* die körperlichen Dinge und *al-amr* die geistigen Substanzen.

Die dritte Seinsstufe in al-‘Āmirī’s Seinshierarchie entsteht durch das eben erwähnte Konzept *ḥalq* (Schöpfung). Sie ist nach der Ewigkeit und vor der Zeit und umfaßt die universale Seele bzw. die Tafel und die gerade Sphäre bzw. den Thron. Im Koran drückt der Terminus *ḥalq* ganz allgemein die Schöpfung Gottes aus, für die *falāsifa* bezeichnet er zumeist die *creatio ab aeterno*.⁵⁶ Al-‘Āmirī benutzt den Begriff *ḥalq* um eine zweite Art von Schöpfung auszudrücken, mittels derer geringere Geschöpfe geschaffen werden als dies durch die erste Schöpfungsart, die ‚Erschaffung aus dem Nichts (*ibdā‘*)‘ geschieht. Auf diese Weise legt er sich eine Terminologie zurecht, mittels derer er eine hierarchische Gliederung der verschiedenen Schöpfungsarten und deren Produkte ausdrücken kann. Diese Terminologie hält er – zumindest im *K. al-Fuṣūl*⁵⁷ – durchgehend ein.

Von den zwei Existierenden, die laut al-‘Āmirī durch *ḥalq* ins Dasein gerufen werden, ist das eine die universale Seele. Sie stellt eine Entsprechung zur plotinischen Hypostase der ψυχή dar, und al-‘Āmirī folgt mit ihrer Einführung dem neuplatonischen Emanationsschema.

Die Natur und die Sphäre

Schwieriger ist hingegen die Deutung des zweiten durch *ḥalq* Existierenden, der geraden Sphäre bzw. der Sphäre der Sphären. Im neuplatonischen Schema folgt auf die Hypostase der Seele die Natur, nicht erwiesenermaßen als eigene Hypostase, sondern eher als eine der Seele immanente Tätigkeit. Auch al-‘Āmirī verwendet in seinem *K. al-Fuṣūl* (in den Kap. 3, 7, 9 und 11) den Begriff der (universalen) Natur. Das Fehlen des Naturbegriffes in der vorliegenden Darstellung der Seinshierarchie ist auffällig. Daher liegt es nahe, die gerade Sphäre als

⁵⁶ Vgl. Arnaldez in EI² s.v. *khalk*, IV S. 986.

⁵⁷ Eine andere Terminologie findet sich im *Taqrīr*, wo al-‘Āmirī drei Arten von göttlicher Bestimmung (*taqdīr*) unterscheidet: *ibdā‘*, *ṣun‘* und *tashīr*, die alle unter den Oberbegriff *ḥalq* fallen (ed. Ḥalīfāt: *Rasā‘il*, 309.19–24).

universale Natur zu deuten. Dabei ergibt sich jedoch das Problem, daß damit Seele und Natur auf ein und derselben Seinsstufe stünden, während im weiteren Verlauf des *K. al-Fuṣūl* die Natur der Seele eindeutig untergeordnet ist. Für eine mögliche Gleichsetzung von Sphäre und Natur spricht hingegen die Tatsache, daß Isaak Israeli genau diese Gleichsetzung vornimmt, wie Altmann und Stern aufgezeigt haben:

Israeli, . . . , assumes three distinct hypostases of soul (i.e. rational, animal, vegetative) – transferring Aristotle’s tripartite division of the individual soul to the universal soul – and adds as a final quasi-spiritual substance the ‘sphere’ or heaven, representing the Plotinian hypostasis of nature. (*Isaac Israeli*: S. 165)

Israeli, however, identifies the sphere with ‘nature’ (. . .). We have here a harmonization of the Plotinian ideas about nature, as a hypostasis next in rank to the universal soul, and the Aristotelian doctrine about the sphere. (*Isaac Israeli*: S. 47)

Israeli’s adoption of the term ‘nature’ for the sphere and his identification of the last Plotinian hypostasis with the sphere goes back to his pseudo-Aristotelian source, and is, . . . , completely at variance with Plotinus. (*Isaac Israeli*: S. 170)

Diese Einschätzung von Altmann und Stern beruht auf einer Auswertung sämtlicher Schriften Isaak Israelis. Am ergiebigsten dürfte jedoch das *Definitionenbuch* sein, dessen sechste Definition (§6)⁵⁸ gänzlich der Sphäre gewidmet ist, und dessen neunte Definition (§9) über die Natur darlegt, daß die Natur ein äquivoker Begriff ist und als solcher auch die Bedeutung von Sphäre bzw. sphärischer Kraft hat (ed. Hirschfeld, 690,9–13):⁵⁹

الطبيعة اسم مشترك يقال على الخلق وعلى كل مطبوع بطبيعة مخصوص بها ويقال
على الكيموسات اعني الاخلاط الذ⁶⁰ التي هي الدم والمرتين والبلغم ويقال ايضا
على الفلك وعلى القوة الفلكية التي رتبها البارئ عز وجل في الطبيعة وقدرها بها
على تأثير الكون والفساد والربو واللاضحلال والحركة والسكون

⁵⁸ Im Fragment des arabischen Originals des Definitionenbuches (ed. Hirschfeld) fehlen die ersten Definitionen (bis zur Mitte von §7). Der lateinische Text von Definition 6 findet sich bei Muckle, S. 315ff., die englische Übersetzung bei Altmann/Stern: *Isaac Israeli*, S. 45ff.

⁵⁹ Die englische Übersetzung von Altmann/Stern nimmt aus der hebräischen Übersetzung einen Zusatz auf, der im arabischen Original (und in der Edition von Hirschfeld) nicht zu finden ist. Diesen Zusatz habe ich im Zitat der Übersetzung durch eckige Klammern kenntlich gemacht.

⁶⁰ Bei ’-l-d dürfte es sich um eine Verschreibung des Kopisten handeln, der zu

‚Nature‘ is an equivocal term. It stands for (1) constitution (*khalq*), and (2) everything which possesses a nature peculiar to itself. It also stands for (3) the humours, i.e. the four mixtures, viz. blood, the two biles, and the phlegm, [and (4) the four elements, viz. fire, air, water, and earth]. Also for (5) the sphere and the spherical power which is appointed by the Creator, may He be exalted, in nature for the sake of influencing coming-to-be and passing-away, increase and decrease, movement and rest; (Übers. Altmann/Stern, S. 50f.)

Im judaeo-arabischen Fragment III von Isaak Israelis *Substanzenbuch* heißt es, daß die Natur die wirkende Kraft der Sphäre ist (ed. Stern: *Fragments*, 20.15–16):⁶¹

إن الطبيعة على الحقيقة هي القوة الفلكية التي قدرها بارئها لتأثير الكون
والفساد .

Die Natur ist in Wirklichkeit die sphärische Kraft, die ihr Schöpfer zur Bewirkung des Werdens und Vergehens bestimmt hat.

Einen Ansatzpunkt zu dieser Gleichsetzung von Natur und Sphäre, die bei Isaak Israeli vollzogen wird, mag al-Kindī geboten haben, der in seiner *Kurzen Abhandlung über die Seele* (*Kalām li-l-Kindī fī l-Nafs, muḥtaṣar waǧīz*; ed. Abū Rīda: *Rasāʾil* I, 281.14–15) die Meinung Aristoteles‘ und Platons zum Verhältnis Seele – himmlischer Körper bzw. Sphäre – werdender und vergehender Körper darlegt. Danach kommt das Wirken der Seele in den Körpern durch Vermittlung der Sphäre zustande:

إن النفس إنما ظهرت أفعالها في الأجرام التي تحت الكون فيها بتوسط من الفلك .

Es zeigen sich die Wirkungen der Seele in den Körpern, die unter das Werden fallen, nur durch die Vermittlung der Sphäre.

Liest man diese al-Kindī-Passage im Licht der *Plotiniana Arabica*, – genauer gesagt im Licht der *Aussprüche des Griechischen Weisen* II (*Enn.* IV 4, 18, 4–7), wo der Körper das Leben von der Seele nur über die

„*alladī*“ angesetzt hatte, sich dann aber zum richtigen „*allatī*“ verbesserte, so daß ersteres entfallen kann.

⁶¹ Weitere Passagen Isaak Israelis zur Sphäre bzw. Natur finden sich: im *Substanzenbuch*, Frag. IV (jud.-arab. Text in Stern: *Fragments*, 26.4–7; engl. Übers. in Altmann/Stern: *Isaac Israeli*, S. 90), im *Buch über den Lebensgeist und die Seele* (engl. Übers.: Altmann/Stern, 110.1–5), im Mantua-Text §1 (engl. Übers.: Altmann/Stern, S. 120) und im *Definitionenbuch* §5 (lat. Text: Muckle, 312.11–12; engl. Übers.: Altmann/Stern, S. 40).

Vermittlung der Natur erhält –, so liegt eine Identifizierung von Sphäre und Natur nahe (*Marsh* 539, fol. 41v6–42r5):⁶²

ونريد أن نعرف كيف ينبغي أن يكون قبول البدن للنفس والطبيعة فيقول إن لا تحيا البدن من النفس إلا بتوسط الطبيعة ، لأن الطبيعة معلول النفس والبدن معلول الطبيعة ، فالعلة القسوى لا يكون في المعلول الأقصى إلا بتوسط العلة الدنيا ينبغي أن يكون البدن القابل للنفس متهيئاً لقبول النفس ، والهيئة أن يكون في البدن رسم وظل من ظل النفس وهو الطبيعة .

We wish to learn *what the body's reception of soul and nature is like*: . . . We say (Ms: er sagt) that the body is vivified by soul only through the medium of nature. For nature is an effect of soul, and body is an effect of nature, and the remote cause cannot enter the remote effect except through the medium of the proximate cause. . . . the body which is to receive soul must be prepared to receive soul, and this preparation consists in there being in the body a trace and a shadow (Ms: ein Schatten eines Schattens) of the soul, namely nature. (Übers. Lewis, S. 97)⁶³

In dieser Passage wird überdies das Verhältnis der Seele zur Natur, wie es in den *Plotinina Arabica* vorherrschend ist, deutlich: Die Seele ist der Natur eindeutig übergeordnet. Das läßt sich auch in einem weiteren Zitat aus den *Aussprüchen des Griechischen Weisen* II (*Enn.* IV 4, 13, 1–3; 13, 19–22; 14.1) gut erkennen (*Marsh* 539: f. 40r2–5; 40v7–41r1; 41r7–8):

فإن سأل سائل عن الفصل بين النفس والطبيعة ، قلنا إن النفس هي الأولى والطبيعة هي الأخرى والطبيعة إنما هو صنم النفس و النفس هي التي تبين الطبيعة

فلما أفاض العقل على هوية النفس قوته ، تصوّرت النفس عند ذلك ؛ ثم أفاضت النفس قوتها على الهيولى وأشرقت بشعاعها عليه ، تصوّرت الطبيعة حينئذ والطبيعة إنما هي توهم النفس وشعاع من شعاعها . والطبيعة آخر الأشياء العقلية وذلك أن العقلية يأتي من العقل الأول إلى أن ينتهي إلى الطبيعة فيقف هناك . فاما الأشياء التي بعد الطبيعة فإنما هي أصنام ورسوم الأشياء العقلية لأن الطبيعة هي التي كوّنت الأجرام الأولى أعني الاصطقسات (*sic*) .

⁶² Den arabischen Text zitiere ich nach Ms. Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539: fol. 40ff., wovon mir Cristina d'Ancona liebenswürdigerweise eine Photokopie zur Verfügung gestellt hat.

⁶³ Lewis nimmt kleinere Korrekturen bei der Lesung der Handschrift vor (ich habe in seine Übersetzung die ursprüngliche Lesung der Ms. in Klammern eingefügt); kursiv gibt er die wörtlichen Entsprechungen mit dem griechischen *Enneaden*-Text wieder.

If anyone asks about the difference between soul and nature, we say that soul is first and nature second. . . . Nature is the image of soul and soul makes nature distinct. . . .

When the mind pours forth its power upon the soul's being, the soul is informed and then pours forth her power upon matter and shines upon it with her radiance. Then nature is informed. Nature is the soul's imagining and a ray of her radiance. Nature is the last of intellectual things, for intellectual things come from the first mind until they reach nature, where they stop. As for the things which come after nature, they are images and traces of the intellectual things. . . .

For nature brought into being the first bodies, that is, the elements. . . .
(Übers. Lewis, S. 89–91)

Die Auffassung der Natur als Abbild der Seele wird auch in der *ThA*, Kap. 10 (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 136.9–13) vertreten:

وإذا أرادت النفس أن تعمل شيئاً نظرت إلى الشيء الذي منه كان بدؤها ،
وإذا نظرت امتلأت قوةً ونوراً ، وتحركت حركة غير الحركة التي تحركت
تلقاء علتها ، وذلك أنها إذا أرادت أن تتحرك نحو علتها تحركت علواً ، وإذا
أرادت أن تؤثر صنما تحركت سفلاً فتبدع صنما هو الحس والطبيعة التي
في الأجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهرٍ .

Will nun die Seele etwas thun, so blickt sie auf das, von woher sie den Anfang nahm, und schaut sie darauf, so wird sie voller Kraft und Licht, sie bewegt sich in einer anderen Weise, als sie es ihrer Ursache zu that. Denn wenn sie sich ihrer Ursache zu bewegen will, bewegt sie sich nach oben, will sie aber ein Abbild machen, so bewegt sie sich nach unten. Dann ruft sie ein Abbild hervor, nämlich das Sinnliche und die Natur, die in den einfachen Körpern und in den Pflanzen, Thieren und in jeder Substanz ist. (Übers. Dieterici, S. 139.)

Al-‘Āmirī übernimmt im *K. al-Fuṣūl* zwar nicht die Vorstellung, daß die Seele die Natur hervorruft, wohl aber die Unterordnung der Natur unter die Seele. Eine Ausnahme könnte – wenn von der möglichen Identifizierung der geraden Sphäre mit der universalen Natur ausgegangen wird – Kap. 2 bilden, wo die beiden dann auf einer Seinsstufe angesiedelt wären. Das könnte mit Rückgriff auf die zweite der oben zitierten Passagen aus den *Aussprüchen des Griechischen Weisen II* erklärt werden: Dort (*Enn.* IV 4, 13, 21) wird die Natur als „das letzte der intellektuellen Dinge“ bezeichnet, weshalb es al-‘Āmirī gerechtfertigt erschienen sein mag, die Natur mit der Seele auf eine – intellektuelle – Seinsstufe zu stellen, was einen graduellen Unterschied innerhalb dieser Stufe ja nicht zwangsläufig ausschließen muß.

Auch für Proklos stellt die universale Natur das letzte unkörperliche

Prinzip dar, das die Verbindung zwischen Seele und Materie herstellt und die *logoi* aller materiellen Dinge umfaßt.⁶⁴ Da das proklische Konzept der Natur aber vor allem in der *Platonischen Theologie* und im *Timaios*-Kommentar entfaltet wird, ist es unwahrscheinlich, daß al-‘Āmirī sein Verständnis der Natur von Proklos übernommen hat. Außerdem kann, wie schon erwähnt, nicht mit Sicherheit festgestellt werden, ob al-‘Āmirī im 2. Kapitel des *K. al-Fuṣūl* tatsächlich von der universalen Natur spricht. Eindeutiger ist dagegen seine Identifizierung der philosophischen Termini mit den koranischen Begriffen:⁶⁵ Die universale Seele entspricht der ‚Tafel (*lawḥ*)‘ und die gerade Sphäre bzw. die Sphäre der Sphären dem ‚Thron (*‘arṣ*)‘.

Im islamischen Kulturraum war es weitverbreitet, vor allem die äußersten beiden Sphären mit koranischen Termini zu belegen. So wird die äußerste und letzte, die neunte, sternlose Sphäre, die auch ‚Sphäre des Atlas‘ genannt wird, als göttlicher Thron (*‘arṣ*) bezeichnet und die achte Sphäre, d.i. die Fixsternsphäre, als Thronsockel (*kursī*).⁶⁶ Mittels dieser Interpretation von Thron und Thronsockel wird erreicht, daß sich alle neun Sphären im Koran aufgezählt finden: Die Planetensphären als die sieben Himmel, die Fixsternsphäre als der Thronsockel und die alles umfassende Sphäre als der Thron. Ein solches Verständnis zeigt sich z.B. in der Abhandlung *Über die Himmel und die Sphären* aus dem *K. Iḥwān al-Ṣafā’* (II, 26.13–16), wo die achte und neunte Sphäre folgendermaßen beschrieben werden:

وأما الفلك الثامن ، وهو فلك الكواكب الثابتة الواسع المحيط بهذه الأفلاك السبعة ، فهو الكرسي الذي وسع السماوات والأرض . وأما الفلك التاسع ، المحيط بهذه الأفلاك الثمانية ، فهو العرش العظيم الذي يحمله فوقهم يومئذ ثمانية كما قال الله ، عز وجل .

Die achte Sphäre ist die weite Sphäre der Fixsterne, die diese sieben Sphären (d.s. die Planetensphären) umgibt, und sie ist der Thronsockel, der die Himmel und die Erde faßt. Die neunte Sphäre, die diese acht Sphären umgibt, ist der große Thron, den „an jenem Tag acht hoch oben (wörtl.: über ihnen)“ tragen werden, wie Gott – mächtig und groß ist Er – gesagt hat.

⁶⁴ Vgl. Dodds: *Proclus*, Komm zu *ET*, S. 209 und Beutler: *Proklos*, S. 240.

⁶⁵ *al-lawḥ* in Sure 85,22 und *al-‘arṣ* in den Suren 7,54; 9,129; 11,7; 17,42; 20,5; 21,22; 23,86; 23,116; 25,59; 27,26; 39,75; 40,7; 43,82; 57,4; 69,17; 81,20; 85,15; bzw. *al-‘arṣ* in Verbindung mit *al-amr* in den Suren: 10,3; 13,2; 32,4f.; 40,15.

⁶⁶ Vgl. dazu Heinen in *El² s.v. samā’*, VIII S. 1016 und Heinen: *Islamic Cosmology*, S. 77–81.

Das Koranzitat (Übers. Paret) über die acht Thronträger stammt aus Sure 69,17 und findet sich auch bei al-‘Āmirī in Kap. 8 des *K. al-Fuṣūl*.

Der Terminus *tashīr*

Die vierte Seinsstufe im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 2 entsteht durch *tashīr* bzw. *ṭabʿ*. Der Terminus *tashīr* ist das Verbalnomen des im Koran gebrauchten Verbs *s-h-r* II., durch welches ausgedrückt wird, daß Gott Sonne und Mond, Meer und Schiffe in den Dienst des Menschen stellt.⁶⁷ In seinem *Taqrīr* definiert al-‘Āmirī zwar den Begriff *tashīr*, jedoch ist der Kontext dort ein anderer, so daß diese Definition nicht unbedingt auf den hier vorliegenden Zusammenhang angewandt werden kann (ed. Ḥalifāt: *Rasāʾil*, 309.22–24):

وأما التسخير فهو سياقة الشيء إلى الغرض المختص به ، إما طوعاً وإما قهراً ،
وبه يتعلق وجود اللواحق بها .

al-tashīr ist das Hinführen von etwas zu dem ihm eigentümlichen Zweck, sei es durch Gehorsam, sei es durch Gewalt, und dazu gehört die Existenz der beigefügten Dinge.

Die Übersetzung von *tashīr* bereitet einige Schwierigkeiten, vor allem da der Begriff im *K. al-Fuṣūl* in einer Reihe von Termini steht, die unterschiedliche Arten der Schöpfung und des In-die-Existenz-Tretens ausdrücken, und er daher wohl auch eine solche Bedeutung haben muß. Am geeignetsten erscheint mir die Wiedergabe durch ‚Schaffung zum Zwecke der Indienststellung‘.

Die auf diese Weise Geschaffenen sind die sich drehenden Himmelsphären und die ersten Körper (*al-aḡrām al-awwālīya*), womit die Gestirne – etwa Sonne und Mond, die im Koran in Verbindung mit *s-h-r* II. genannt werden – gemeint sein dürften. Zu den sich drehenden Himmelsphären rechnet al-‘Āmirī nicht nur die sieben Planetensphären, sondern auch die Sphäre der Fixsterne, wie aus einer Passage im *K. al-Amad* XVI, 4–5 klar wird. Dort referiert er die Meinung der Weisen – die teilweise an das obige Zitat aus dem *K. Iḥwān al-Ṣafāʾ* (II, 26.12–

⁶⁷ Sure 14, 32–3: وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ . . . وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ – Und Er hat die Schiffe in euren Dienst gestellt, . . . ebenso die Flüsse, desgleichen die Sonne und den Mond. (Übers. Paret) Ähnlich Sure 13, 2 u. 16, 14.

15) erinnert –, daß der Thronsockel (*kursī*) als die achte Sphäre, also die Fixsternsphäre, in Dienst gestellt wurde bzw. zum Zwecke der Indienststellung geschaffen wurde und so die Dinge der diesseitigen Welt hervorbringt. Durch diese Wortwahl – „Indienststellung“ – wird deutlich, daß sich die achte Sphäre auf der vierten Seinsstufe des *K. al-Fuṣūl* befinden muß, und nach dem Befund des *K. al-Amad* (ed. Rowson, 144.17–146.6) dürfte sie auch einen Anteil bei der Hervorbringung der fünften Seinsstufe haben:

قالوا [الحكماء] : فإنّ فوق السموات السبع جرمًا آخر محيطًا بها وهو الكرسي الذي ذكره الله (تعالى) في كتابه فقال : (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) . وأهل التنجيم يوسّمونه فلك البروج وما من كائنٍ طبيعيٍّ وُجد في العالم السفليِّ إلا ونظيره موجود في ذلك الجرم ، فإنه مسخر بطباعه لتوليد هذه الأكوان ؛ . . .

ومولّد بالتسخير الإلهي لهذه الأنوار والأشجار والزهر والثمار ، بل لأنواع الجواهر كلها ، كالذهب والفضة والياقوت واللؤلؤ ، ما خلا الأشياء المتولدة عن العفونات والكدورات ، كالديدان والحشرات . والأجْمُ السّيارة قد أقامها الله في السموات السبع مقام المؤدّي لقوّة الكرسي إلى العالم السفليّ ، وليساحتها في أبراجه تختلف تأثيراتها فيه .

Sie [d.s. die Weisen] haben gesagt: Über den sieben Himmeln ist ein anderer, sie umgebender Körper. Es ist der Thronsockel, den Gott (Er ist erhaben) in Seinem Buch erwähnt hat, indem Er gesagt hat: „Sein Thronsockel faßt die Himmel und die Erde“ (Sure 2, 255). Die Astronomen nennen ihn die Sphäre des Tierkreises. . . . Nichts von den natürlich Seienden findet sich in der unteren Welt, außer sein Gegenstück ist in jenem Körper vorhanden. So ist jener gemäß seiner Naturanlage in den Dienst gestellt zur Hervorbringung dieser Seienden. . . .

Und (jener) bringt durch die göttliche Indienststellung diese Blüten, Bäume, Blumen und Früchte hervor, ja alle Arten von Edelsteinen (und -metallen), wie Gold, Silber, Rubine und Perlen, außer der durch Fäulnis und Trübung hervorgebrachten Dinge, wie Würmer und Ungeziefer. Gott hat die zirkulierenden Sterne in den sieben Himmeln an die Stelle dessen gesetzt, das die Macht des Thronsockels in die untere Welt gelangen läßt, und durch ihr (der Sterne) Zirkulieren in dessen (des Thronsockels) Tierkreiszeichen unterscheiden sich ihre Einwirkungen auf sie (die untere Welt).

Der Thronsockel scheint in dieser Passage des *K. al-Amad* eine der Allmaterie der *Iḥwān al-Ṣafā'* vergleichbare Funktion zu erfüllen: Diese Allmaterie ist der absolute Körper, aus dem die Gesamtheit der Welt,

d.s. die Himmelsphären, die Sterne, die Elemente und alles Seiende entsteht (vgl. z.B.: II, 6.23–7.1; III, 187.11ff.).⁶⁸

Die unterste, fünfte Seinsstufe im *K. al-Fuṣūl* entsteht durch ‚Hervorbringung (*tawlīd*)‘ bzw. ‚Werden (und Vergehen) (*takwīn*)‘ und umfaßt das aus den vier Elementen Zusammengesetzte, also die irdische Welt, wie die Menschen sie kennen. Das wird auch in dem obigen Zitat aus dem *K. al-Amad* deutlich.

⁶⁸ Vgl. oben, S. 140f.

KOMMENTAR ZUM DRITTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET* Prop. 201, *LdC* Kap. 3

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit der dritten Stufe der im vorigen Kapitel vorgestellten fünfstufigen Seinshierarchie, nämlich mit der universalen Seele. Die gerade Sphäre, die in Kap. 2 mit der universalen Seele auf einer Stufe angesetzt worden ist, wird im restlichen Verlauf des *K. al-Fuṣūl* nicht mehr erwähnt. Statt dessen wird hier in Kap. 3 erstmals die universale Natur erwähnt, und im folgenden verwendet al-‘Āmirī lediglich das Seinsschema: Intellekt – Seele – Natur – die werdenden und vergehenden Körper.

Der Seele werden drei Wirksamkeiten zugeschrieben:

- eine göttliche, durch die die Seele die universale Natur leitet,
- eine intellektuelle, mittels derer sie die Dinge erkennt
- und eine seelische, durch die sie den natürlichen Körpern Form und Leben gibt.

Die göttliche und die intellektuelle Wirksamkeit werden der Seele aber nur durch das ausdrückliche – und möglicherweise als Gnade verstandene – Wirken Gottes zuteil.

Die drei Eigenschaften der Seele

Die griechische Vorlage für das dritte Kapitel sowohl des *K. al-Fuṣūl* als auch es *LdC* ist *ET*, Prop. 201. Die Propositio wird in voller Länge, wenn auch mit einigen inhaltlichen Abweichungen, übernommen. Dadurch besteht die Parallelität zwischen den drei Texten über das ganze Kapitel hin. Der gemeinsame Aufbau läßt sich folgendermaßen gliedern:

- (a) Das Thema: die drei Eigenschaften der Seele
(*ET* 176.1–3 / *K. al-Fuṣūl* 111v2–3 / *LdC* 5.10)
- (b) Kurze Charakterisierung der einzelnen Eigenschaften
(*ET* 176.3–5 / *K. al-Fuṣūl* 111v3–7 / *LdC* 5.11–13)
- (c) Wie kommt die Seele zu den einzelnen Eigenschaften
(*ET* 176.6–16 / *K. al-Fuṣūl* 111v9–18 / *LdC* 5.13–6.4)

(d) Abschließende Zusammenfassung der Eigenschaften
(*ET* 176.16–17 / *K. al-Fuṣūl* 111v19–112r2 / *LdC* 6.5–6).

<i>ET</i> 201 (176.1–3)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 3 (111v2–3)	<i>LdC</i> 3 (5.10)
<p>Πᾶσαι αἱ θεαῖαι ψυχὰι τριπλᾶς ἔχουσιν ἐνεργείας,</p> <p>Alle göttlichen Seelen haben dreifache Wirksamkeiten,</p> <p>τὰς μὲν ὡς ψυχαί, τὰς δὲ ὡς νοῦν ὑποδεξάμεναι θεῖον, τὰς δὲ ὡς θεῶν ἐξηρτημέναι·</p> <p>(sie haben Wirksamkeiten) als Seelen, als die, die einen göttlichen Intellekt aufgenommen haben, und als die, die an Göttern hängen.</p>	<p>النفس الكلية أعني اللوح توجد منتظمة بمخوص ثلاثة :</p> <p>Die universale Seele, ich meine die Tafel, ist durch drei besondere Eigenschaften geordnet:</p> <p>خاصية إلهية وخاصية عقلية وخاصية ذاتية.</p> <p>eine göttliche Besonderheit, eine intellektuelle Besonderheit und eine wesentliche Besonderheit.</p>	<p>كل نفس شريفة فهي ذات ثلاثة أفاعيل :</p> <p>Jede edle Seele hat drei Wirksamkeiten:</p> <p>فعل نفساني ، وفعل عقلي ، وفعل إلهي .</p> <p>eine seelische Wirksamkeit, eine intellektuelle Wirksamkeit und eine göttliche Wirksamkeit.</p>

Der Text des *LdC* übernimmt die proklische Vorlage recht genau: Die „göttlichen Seelen“ werden zwar als „edle Seelen“ paraphrasiert, aber das ist eine durchaus übliche Modifizierung des arabischen Proklos und Plotin.⁶⁹ Wie im Griechischen wird im *LdC* eine Mehrzahl an Seelen vorausgesetzt, was durch den Ausdruck „jede Seele“ implizit ausgesagt wird. Von jeder dieser Seelen wird schließlich ein Besitzverhältnis an drei Wirksamkeiten ausgesagt (vgl. *ET*: ἔχουσιν bzw. *LdC*: *hiya dātu talātati afā’īla*). Dagegen spricht al-‘Āmirī von der einen universalen Seele, die – wie im vorigen Kapitel – mit dem koranischen Terminus *lawḥ* gleichgesetzt wird. Anders als in den beiden anderen Texten wird der universalen Seele zudem kein Besitz an ihren Besonderheiten zugeschrieben. Vielmehr scheint sie durch ihre drei Besonderheiten

⁶⁹ Vgl. Endreß: *Proclus Arabus*, S. 128.

(*hāṣṣīya*) bestimmt zu sein, was sich in dem Gebrauch des Partizips „geordnet (*muntaẓim*)“ ausdrückt. Durch diese Ausdrucksweise, so wie durch die Vermeidung der Verwendung des Begriffes „Wirksamkeiten (vgl. *ET*: ἐνέργεια bzw. *LdC*: *fi'l*)“, scheint al-‘Āmirī nachdrücklich betonen zu wollen, daß es Gott ist, der der Seele ihr Sein und Handeln ermöglicht, und daß es ihr nicht aufgrund ihrer Position in der Seinshierarchie selbstverständlich zukommt – wie es nach dem originär griechischen, neuplatonischen Emanationsschema zu erwarten wäre.

In Bezug auf die Terminologie ist die Gemeinsamkeit erwähnenswert, die zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und dem *K. al-Ḥaraka* besteht: Der *K. al-Ḥaraka* (*Hacı Mahmud* 5683, 119v9) spricht von der *hāṣṣa* der Seele und meint damit – wie al-‘Āmirī mit dem Ausdruck *hāṣṣīya*, genauer gesagt *hāṣṣīya dātīya* ‚wesentliche Besonderheit‘ – die Belebung der Körper durch die Seele.

Al-‘Āmirī stellt bei der Erwähnung der drei Besonderheiten deren Anordnung gegenüber den Texten der *ET* und des *LdC* um und zählt die göttliche Besonderheit als erste auf. Diese Abänderung der Reihenfolge ist möglicherweise durch ein Gefühl der Ehrerbietung gegenüber allem Göttlichen motiviert. Es kann sich aber auch lediglich um eine Angleichung an den folgenden Abschnitt (b) handeln, in dem die drei Besonderheiten entsprechend dieser geänderten Anordnung diskutiert werden.

Kurze Charakterisierung der einzelnen Eigenschaften

<i>ET</i> 201 (176.3–5)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 3 (111v3–7)	<i>LdC</i> 3 (5.11–13)
καὶ προνοοῦσι μὲν τῶν ὅλων ὡς θεοί,	فَأَمَّا بِحَسَبِ الْخَاصِّيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ فَإِنَّهَا تَدَبِّرُ الطَّبِيعَةَ الْكَلْبِيَّةَ .	فَأَمَّا الْفِعْلُ الْإِلَهِيُّ فَإِنَّهَا تَدَبِّرُ الطَّبِيعَةَ بِالْقُوَّةِ الَّتِي فِيهَا مِنَ الْعِلَّةِ الْأُولَى .
als Götter tragen sie (d.s. die Seelen) für das Ganze Vorsorge,	Gemäß der göttlichen Besonderheit leitet sie (die universale Seele) die universale Natur.	Was die göttliche Wirksamkeit anlangt, so leitet sie (die Seele) die Natur durch die Kraft, die von der ersten Ursache her in ihr ist.
γινώσκουσι δὲ τὰ πάντα κατὰ τὴν νοεράν ζωὴν,	وَأَمَّا بِحَسَبِ الْخَاصِّيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ فَإِنَّهَا تَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ بِحَقَائِقِهَا مَعَ الْإِحَاطَةِ بِأَنَّهَا عَالِمَةٌ بِهَا .	وَأَمَّا فِعْلُهَا الْعَقْلِيُّ فَإِنَّهَا تَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ بِقُوَّةِ الْعَقْلِ الَّتِي فِيهَا .

Tabelle (fort.)

ET 201 (176.3–5)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 3 (111v3–7)	LdC 3 (5.11–13)
dem intellektuellen Leben zufolge wissen sie alles,	Gemäß der <i>intellektuellen</i> Besonderheit <i>weiß sie die Dinge</i> in deren Wirklichkeiten, und erfaßt zugleich, daß sie sie weiß.	Was die <i>intellektuelle</i> Wirksamkeit anlangt, so <i>weiß sie die Dinge</i> durch die Kraft des Intellektes, die in ihr ist.
κινουῦσι δὲ τὰ σώματα κατὰ τὴν αὐτοκίνητον ὑπαρξιν.	وأما بحسب الخاصية الذاتية فإنها تعطي الأجسام الطبيعية الآلية صورة ونسيما، هي في الحقيقة لها حياة على الكمال.	وأما الفعل النفساني فإنها تحرك الجرم الأول وجميع الأجرام الطبيعية لأنها هي علة حركة الأجرام وفعل الطبيعة .
ihrer selbstbeweglichen Existenz zufolge bewegen sie die Körper.	Gemäß der wesentlichen Besonderheit gibt sie den <i>natürlichen</i> , organischen Körpern Form und Lebensgeist. Sie ist für jene in Wirklichkeit Leben gemäß der Vollendung.	Was die <i>seelische</i> Wirksamkeit anlangt, so bewegt sie den ersten Körper und alle <i>natürlichen</i> Körper, denn sie ist die Ursache der Bewegung der Körper und der Wirksamkeit der Natur.

Das griechische ‚Vorsorge tragen (προνοέω)‘, mittels dessen die Seelen wie die Götter wirken, wird in den beiden arabischen Texten als ‚leiten (*d-b-r* II.)‘ wiedergegeben. Diese Wiedergabe findet sich im gesamten Verlauf der beiden Texte. Auch πρόνοια, die göttliche Vorsehung, wird durch *tadbīr* wiedergegeben und nicht, wie im Arabischen recht häufig, durch *ināya* (‘-n-y). Auch im *K. al-Amad* verwendet al-‘Āmirī *ināya* lediglich einmal im Sinne von ‚göttlicher Vorsehung‘ (XIII, 5 – ed. Rowson, 130.1), an vier anderen Stellen jedoch im Sinne von ‚Aufmerksamkeit, Beachtung‘;⁷⁰ den Terminus *tadbīr* hingegen gebraucht er zumeist im Sinne von ‚Leitung‘ (z.B. Seele leitet Natur: 84.2, – die Körper: 152.15; Intellekt leitet alle sinnlichen Vorstellungen unter sich: 88.11; Göttliche Leitung: 156.7).

Zum Objekt des seelischen Leitens machen der *LdC* und der *K. al-Fuṣūl* ‚die Natur‘ anstelle ‚des Universums‘ der griechischen Vorlage. Al-‘Āmirī spezifiziert diese noch weiter und spricht von ‚der

⁷⁰ Gleiches dürfte für den Titel von al-‘Āmirī nicht erhaltenem Werk *al-Ināya wa-l-dirāya* gelten.

universalen Natur⁷¹. Weshalb die Seele auf göttliche Art – denn jede Art von Leitung ist in gewisser Weise göttliches Wirken – wirken kann, wird im nächsten Abschnitt (c) ausführlicher behandelt. Al-‘Āmirī hat diesbezüglich schon in Abschnitt (a) angedeutet, daß Gott selbst die Seele dazu bestimmt, indem Er sie dementsprechend „geordnet“ hat. Der *LdC* hingegen spricht von der göttlichen Kraft, mittels derer die Seele göttlich wirkt, und in Bezug auf das intellektuelle Wirken der Seele in analoger Weise von der Kraft des Intellektes, mittels derer die Seele intellektuell wirkt.

Ein zusätzlicher Aspekt, den die intellektuelle Besonderheit der Seele bei al-‘Āmirī gegenüber den beiden anderen Texten aufweist, ist die Selbstreflexion: Die Seele weiß, daß sie weiß. Diese Selbstreflexion wird in *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13 – sowie in *ET*, Prop. 168 und *LdC*, Kap. 12 – in Bezug auf den Intellekt ausführlicher behandelt.

Al-‘Āmirī versteht unter der seelischen Besonderheit nicht wie Proklos und der *LdC* das Bewegen der Körper – das ist seinem Verständnis nach Aufgabe der Natur (vgl. weiter unten, unter (c)). Die seelische Besonderheit besteht für ihn vielmehr darin, daß die Seele den Körpern Form und Lebensgeist gibt. Form und Lebensgeist konstituieren das Leben. Daher spricht al-‘Āmirī im folgenden von der Seele als ‚Lebensspenderin (*muḥyīya*)‘. Das Spenden des Lebens wird in Textabschnitt (c) auch in der *ET* und im *LdC* als seelische Wirksamkeit angeführt – zusätzlich zu dem jetzt erwähnten Bewegen der Körper.⁷¹ Während die Erwähnung des Lebens durch al-‘Āmirī hier also als Vorgriff auf spätere Textpassagen in der *ET* bzw. im *LdC* gedeutet werden kann, ist die Klärung der lediglich von ihm eingeführten Begriffe ‚Form‘ und ‚Lebensgeist‘ schwieriger.

Die Seele als die der Materie Form Gebende findet sich bei Plotin (z.B.: IV 3, 20, 38f. und IV 7, 3, 22–24) und wird auch in die *ThA* übernommen (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 44.12–13 u. 124.12–14):

وذلك أن النفس هي التي تجعل الصورة في الهیولی ، إذ هي التي تصوّر في الهیولی وهي التي تجسّم الهیولی .

Denn die Seele ist die, die die Form in die Materie legt, denn sie ist die, die in der Materie formt und die die Materie körperhaft macht.

⁷¹ Auch im *K. al-Ḥaraka* wird das Thema der Seele, die die Körper belebt, ausführlich behandelt: zunächst gleich zu Beginn des Werkes (*Ḥacı Mahmud* 5683, 119v9) und dann bei der Wiederaufnahme der zu Beginn behandelten Thematik (126r4ff.).

وليس يوجد جرم من الأجرام في العالم ، مركباً أو مبسوطاً ، إلا وهو ذو نفس و حياة .
 وإنما صار ذلك كذلك ، لأن الكلمة الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى الأجرام .
 ولما صورت الهيولى ، فعلت منها الجسم .

Es gibt in der Welt keinen Körper – sei er zusammengesetzt oder einfach –, der keine Seele und kein Leben besitzt. Dies ist so, weil das wirkende, seelische Wort das ist, was die Materie der Körper formt. Wenn es die Materie formt, macht es aus ihr den Körper.

Zudem wird in der *ThA* (ed. Badawī: *Aflūtīn*, 144.10–18) – in Anlehnung an Plotin (VI 7, 5, 11ff.) – die ‚materielle Seele (*al-nafs al-hayūlānīya*)‘ als die bezeichnet, die den diesseitigen Menschen, d.h. den Menschen in der sinnlichen Welt, formt bzw. ihm Form gibt (*al-muṣawwiru huwa l-nafsu*). Das Konzept, daß die Seele dem Körper Form gibt, kann al-‘Āmirī also durchaus aus dem arabischen Plotin übernommen haben.

Unter Umständen besteht auch ein gewisser Zusammenhang mit *LdC*, Kap. 17, zu dem der *K. al-Fuṣūl* sonst keine Parallele aufweist. Dort heißt es in einer nicht-proklischen Passage (19.10–1):

وأما الحياة الأولى فإنها تعطي ما تحتها الحياة لا بنوع إبداع ، بل بنوع صورة .

Das erste Leben gibt dem, was unter ihm ist, das Leben nicht auf die Art einer Erschaffung, sondern auf die Art einer Form.

Für die Verwendung des Begriffes ‚*nasīm* (wörtl.: Lufthauch, Wind)‘ im Sinne von ‚Lebensgeist‘, wie ich hier übersetze, habe ich keinerlei andere Belegstellen gefunden. Gemeint sein dürfte das Konzept des Lebensgeistes im Sinne des griechischen πνεῦμα, das im Arabischen meist mit *rūḥ* wiedergegeben wird. So widmet etwa Isaak Israeli die achte Definition (§8) seines *Definitionenbuches* dem Lebensgeist (*rūḥ*), der dem Körper Leben, Sinneswahrnehmung und Bewegung gibt und der sich gegenüber der Seele folgendermaßen abgrenzen läßt (ed. Hirschfeld, 689.21–27):

قلنا إن الفرق بينهما يكون من جهتين احدهما أن الروح جوهر جسمي يحويه
 البدن ويحصره⁷² ويحيط به والنفس جوهر روحاني يحوي البدن من خارج ويحيط

⁷² *yaḥṣuru* nach der englischen Übersetzung von Altmann/Stern: *Isaac Israeli*, S. 49: „confined“: *yaḥḍuru* (Sade mit Punkt für ḍ, statt ohne Punkt für ṣ) ed. Hirschfeld.

به والثانية⁷³ أن الروح ينحل بانحلال البدن ويبطل بكسلانه والنفس ثابتة باقية بعد مفارقتها للبدن إلا أن فعلها لا يتفد في البدن لعدمه بالروح المفيدة له الحياة والحس والحركة وإذا عدم البدن الحياة والحس صار مواتاً ولم يتفد فعل النفس فيه اصلاً

Wir haben gesagt, daß der Unterschied zwischen den beiden (d.s. Seele (*nafs*) und Lebensgeist (*rūḥ*)) von zwei Arten ist: Die eine der beiden (Arten des Unterschiedes) ist, daß der Lebensgeist eine körperliche Substanz ist, die der Körper enthält, begrenzt und umgibt. Die Seele ist eine geistige Substanz, die den Körper von außen enthält und ihn umgibt. Die zweite Art des Unterschiedes ist, daß sich der Lebensgeist mit der Auflösung des Körpers auflöst und mit dessen Untätigkeit untätig ist. Die Seele ist nach ihrer Trennung vom Körper feststehend und bleibend. Allerdings dringt ihre Wirkung (dann) nicht (mehr) in den Körper ein wegen dessen Verlustes an Lebensgeist, der ihm das Leben, die Sinneswahrnehmung und die Bewegung verliehen hat. Wenn der Körper das Leben und die Sinneswahrnehmung verliert, wird er leblos, und die Wirkung der Seele dringt überhaupt nicht (mehr) in ihn ein.

Wie kommt die Seele zu den einzelnen Eigenschaften

ET 201 (176.6–10)

διότι γὰρ συμφυῶς
μετέχουσι τῶν
ὑπερκειμένων καί
εἰσιν οὐ ψυχαὶ ἀπλῶς,
ἀλλὰ θεῖαι ψυχαί, τὴν
ἀνάλογον τοῖς θεοῖς
ἐν τῷ ψυχικῷ πλάτει
προσησάμενα τάξιν,
ἐνεργοῦσιν οὐ ψυχικῶς
μόνον, ἀλλὰ καὶ θεῖως,
τὴν ἀκρότητα τῆς
ἐαυτῶν οὐσίας ἐνθεοῦν
λαχοῦσαι.

K. *al-Fuṣūl* 3 (111v9–12)

وإنما قلنا إنها قد فازت بشرف
الخصوصية الإلهية لأن ذات
البارئ تعالى وحده ذات
تطبعه الموجودات كلها بحسب
استيلائه عليها . فقد أفادت
النفس من خالقها خاصية
التدبير للطبيعة

LdC 3 (5.13–15)

وإنما فعلت النفس هذه
الأفاعيل لأنها مثال من القوة
العالية ، وذلك أن العلة
الأولى أبدعت أنية النفس
بتوسط العقل ، ولذلك
صارت النفس تفعل فعلاً
إلهياً .

⁷³ Hirschfeld ed.: Waw-Alpeh-Lamed-Beth mit Punkt, d.h. „und das Beth“, wobei Beth den Zahlenwert „zwei“ ausdrückt.

Tabelle (fort.)

ET 201 (176.6–10)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 3 (111v9–12)	LdC 3 (5.13–15)
Denn weil es ihnen eigen ist, an den Höheren teilzuhaben, und sie nicht nur einfach Seelen sind, sondern göttliche Seelen, indem sie auf der seelischen Ebene in einer den Göttern entsprechenden Position vorangestellt sind, wirken sie nicht nur seelisch, sondern auch göttlich, wobei die Spitze ihrer Substanz voll von Göttlichem ist.	Wir sagen nur deshalb, daß sie (die universale Seele) die dem Göttlichen besondere Würde erreicht hat, weil das Wesen des Schöpfers allein – erhaben ist Er – ein Wesen ist, dem sich die Existierenden in ihrer Gesamtheit fügen, gemäß Seiner Herrschaft über sie. So hat die Seele von ihrem Schöpfer die Besonderheit der Leitung der Natur erhalten.	Die Seele wirkt diese Wirksamkeiten nur deshalb, weil sie ein Abbild von der höheren Kraft ist. Denn die erste Ursache hat das Sein der Seele durch Vermittlung des Intellektes erschaffen. Dadurch wird die Seele so beschaffen, daß sie eine göttliche Wirksamkeit wirkt.

Wörtliche Übernahmen der griechischen Vorlage sind in diesem Abschnitt in keinem der beiden arabischen Texte zu finden. Bei Proklos wird zunächst nochmals das göttliche Wirken der Seelen charakterisiert: Die Seelen nehmen auf ihrer Stufe eine gottähnliche Position ein, d.h. sie tragen Vorsorge für die sinnliche Welt, wie die Götter für alles Seiende überhaupt. In der arabischen Tradition kommt dieser Aspekt in der *ThA*, in Anlehnung an Platons *Timaios*, besonders stark zum Ausdruck: Gott sendet die Seelen in die sinnliche Welt, damit die Seelen die Welt vollkommen machen – in der Tat ein wahrhaft ‚göttliches‘ Wirken (z.B. *ThA* Kap. 1: ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 24.16–25.6).

Wodurch die Seele ihre göttliche Wirksamkeit erlangt, darauf gibt jeder der drei Texte eine andere Antwort: Bei Proklos ist es die Teilhabe der Seelen am Höheren und der Umstand, daß das Äußerste, die Spitze der seelischen Substanz voll von Göttlichem ist. Im *LdC* erlangt die Seele die göttliche Wirksamkeit, weil sie Abbild einer höheren Kraft ist. Darunter ist in der Tradition der *Plotiniana Arabica* der Intellekt zu verstehen: Wie die Natur ein Abbild der Seele ist,⁷⁴ so ist die Seele ein Abbild des Intellektes und der Intellekt formt sie (z.B.: *ThA*, ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 19.8). Darin drückt sich das Prinzip der *creatio mediante intelligentia* aus. Um zu erklären, woher die Seele ihre göttliche Wirksamkeit hat, betont der *LdC* hier nicht das Wirken des Intellektes, der mittels der

⁷⁴ Vgl. das oben, im Kommentar zu Kap. 2, S. 165f. angeführten Zitat aus den *Aussprüchen des Griechischen Weisen II* (*Enn.* IV 4, 13, 19–22).

creatio mediante intelligentia der Seele Form gibt, sondern das Wirken Gottes, der die Seele bzw. ihr Sein erschafft.

Al-Āmirī hingegen bezieht sich nur auf Gott, wenn er erklärt, wodurch die göttliche Eigentümlichkeit der Seele zustande kommt: durch die göttliche Allmacht einerseits, und andererseits durch den Gehorsam der Schöpfung gegenüber ihrem Schöpfer. Das heißt, weil Gott der Seele die Leitung der Natur aufgetragen hat, ist die Seele gehorsam und übernimmt die ihr aufgetragene Aufgabe.

Al-Āmirī fügt unmittelbar an diese Ausführungen einen Zusatz an, der in keinem der beiden anderen Texte eine Parallele hat. Darin erläutert er die Leitung, d.h. die Herrschaft der Seele über die Natur: Allein aus sich selbst heraus, d.h. ohne Leitung der Seele, bewegt die Natur zwar auch schon die Körper, jedoch nur auf eine Weise bzw. in eine Richtung. Erst die Seele bestimmt die Natur dahingehend, die Körper auf verschiedene Weisen bzw. in verschiedene Richtungen und damit dem Richtigen zu, zu bewegen. Auf diese Weise, also unter der Leitung der Seele, bewegt die Natur die Körper entsprechend dem Gehorsam gegenüber Gott.

Die Natur als Prinzip der Bewegung ist ein aristotelisches Konzept,⁷⁵ das zum Beispiel bei *Aetius Arabus* (I 1,2; ed. Daiber, ۲۰۱۴–۲۴) aufgenommen wird:

فأقول إن الطبيعة على رأي ارسطوطاليس مبدأ الحركة والسكون ...
وكذلك الحيوان والنبات لها مبدأ في الكون ، والطبيعة هي المبدأ الأول لكونها
وهي مبدأ للحركة وليس للحركة فقط لكن للسكون أيضا ، فإن كل ما له مبدأ
الحركة فقد يمكن أن يكون لحركته نهاية ، ولذلك صارت الطبيعة مبدأ الحركة
والسكون .

Ich sage: Die Natur ist nach der Ansicht des *Aristoteles* das Prinzip der Bewegung und der Ruhe ...

Ebenso haben die Lebewesen und die Pflanzen ein Prinzip im Werden, wobei die Natur das erste Prinzip für ihr Werden ist. Sie ist ein Prinzip der Bewegung, aber nicht nur der Bewegung, sondern auch der Ruhe. Denn alles, was das Prinzip der Bewegung hat, dessen Bewegung kann auch zu Ende gehen. Daher bildet die Natur das Prinzip der Bewegung und der Ruhe. (Übers. Daiber, S. 95)

⁷⁵ Z.B.: *Metaphysik* 1015a17–19: καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὐτῆ ἐστίν, ἐνυπάρχουσα πῶς ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ; und im Arabischen (ed. Bouyges, II, 507.14–15):

لأنها حركات من الطبيعة ولأنها بعينها ابتداء حركات الاشياء الطبيعية وهي فيها بنوع مبسوط اما بالقوة واما بالفعل

Aus diesem *Aetius Arabus*-Zitat ist klar ersichtlich, daß die aristotelische Natur ursprünglich natürlich keine Hypostase im neuplatonischen Sinn ist, sondern die jedem einzelnen Lebewesen innewohnende Natur meint. Die Naturdefinition von al-Kindī in dessen *Definitionenbuch* (ed. Abū Rīda: *Rasā'il* I, 165.3) ist dagegen in dieser Hinsicht schon weitaus unklarer, wenn auch der zweite Bestandteil der Definition – die Natur als erste der Seelenkräfte – einen Hinweis darauf gibt, daß auch hier die jedem Lebewesen innewohnende Natur gemeint sein muß:

الطبيعة - ابتداءً حركةً وسكوناً عن حركة ، وهو أول قوى النفس .

Die Natur – Prinzip von Bewegung und von Ruhe von der Bewegung, und es ist die erste der Seelenkräfte.

Isaak Israeli überträgt schließlich das aristotelische Naturkonzept auf die neuplatonische Hypostase der universalen Natur, was im folgenden Zitat aus seinem *Substanzenbuch*, Frag. IV deutlich wird: Im Anschluß an die Feststellung, daß auf die Hypostase der vegetativen Seele die Natur, ebenfalls als Hypostase, folgt, führt er die aristotelische Naturdefinition an (ed. Stern: *Fragments*, 26.4–8):

وإما الطبيعة فلأنها في أبعد بعد من النور الحق والضياء الخالص لكثرة ما بينها وبينه من الوسائط كثر ظلها وظلامها وتجسمت وادركها الأشخاص [read: *al-inhiṣāru*] وتحركت الحركة التامة الدورية وانفردت بفعل الكون والفساد كما يتنا من قول الفيلسوف حيث قال إن الطبيعة ابتداءً حركة وسكون .

Weil die Natur in weitester Ferne vom wahren Licht und reinen Glanz ist, sind aufgrund der Vielheit an Vermittlern zwischen ihr und ihm ihr Schatten und ihre Dunkelheit mehr. Sie verkörpert sich, erreicht die Beschränkung, bewegt sich in einer vollkommenen, drehenden Bewegung und wirkt nur das Werden und Vergehen – wie wir mit der Rede des Philosophen deutlich gemacht haben, insofern als er gesagt hat, daß die Natur das Prinzip von Bewegung und Ruhe ist.

Möglicherweise hat al-ʿĀmirī ein ähnliches Naturverständnis wie Isaak Israeli, in dem aristotelische und neuplatonische Aspekte miteinander vermischt sind. Al-ʿĀmirī's Annahme, daß der Natur an sich nur eine einzige Bewegungsweise bzw. -richtung zukomme, kann auf aristotelisches Gedankengut zurückgeführt werden: zumeinen auf die *Metaphysik*⁷⁶

⁷⁶ *Metaphysik* 1071b34–36: οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι αἰεὶ ὑπάρχειν,

und zum anderen auf die *Physik* oder *De caelo*, und zwar auf die Lehre, daß jedem Element ein bestimmter natürlicher Platz zukommt, zu dem hin es sich bewegt. In Weiterführung dieser Überlegungen folgert al-‘Āmirī, daß sich erst die Lebewesen durch ihre Seelen auf verschiedene Weisen und in verschiedene Richtungen bewegen können. Diese Ansicht vertreten auch die *Ihwān al-Ṣafā’* (I, 446.8–13):⁷⁷

وكلُّ علةٍ محرّكةٍ للجسم لا تخلو أن تكون حركتها على وتيرةٍ واحدةٍ في جهةٍ واحدةٍ ، مثل حركة الثقل إلى أسفل ، والخفيف إلى فوق ، فتسمى هذه علةً طبيعيةً . وأما أن تكون حركتها إلى جهاتٍ مختلفةٍ ، وعلى فنونٍ شتى بإرادةٍ واختيارٍ مثل حركة الحيوان ، فتسمى نفسانيةً

Die Bewegung einer jeden Ursache, die den Körper bewegt, muß (entweder) nach einer Art und Weise in eine Richtung (erfolgen), wie zum Beispiel die Bewegung des Schweren nach unten und des Leichten nach oben. Dies nennt man natürliche Ursache. Oder die Bewegung der Ursache (erfolgt) nach verschiedenen Seiten, auf verschiedene Arten durch Willen und freie Wahl, wie zum Beispiel die Bewegung des Lebewesen. Dies wird seelisch genannt.

Al-‘Āmirī’s Behauptung der Einseitigkeit der natürlichen Bewegung mag nicht nur in physikalischer Weise gemeint sein, sondern auch einen ethischen Aspekt miteinschließen. Das hieße, daß erst die Seele die natürlichen Körper dazu befähigt, sich entsprechend dem göttlichen Gesetz zu verhalten und Gehorsam gegenüber ihrem Schöpfer zu zeigen. Deutlicher ausgesprochen ist die moralische Konnotation in der Formulierung des *LdC*, Kap. 2 (6.4 – vgl. weiter unten, S. 183f.), wo es heißt, daß die Seele die natürlichen Körper zum richtigen Handeln (*al-fi’l al-ṣawāb*) lenkt.

ὥσπερ νῦν φύσει μὲν ὠδί, βίᾳ δὲ ἢ ὑπὸ νοῦ ἢ ἄλλου ὠδί: und arabisch (ed. Bouyges, III, 1565.1–3):

وذلك انه ولا شيء من الاشياء يتحرك لآكن ينبغي ان يوجد دائما شيء كما هو الان اما بالطبع فهكذا
واما قسرا واما من اخر

⁷⁷ Vgl. auch die Behandlung dieser Passage bei Baffioni: *Frammenti*, S. 162: Nr. 185.

ET 201 (176.10–12)

καὶ διότι νοερὰν
ὑπόστασιν ἔχουσι, δι'
ἦν καὶ ὑπεστρωμένα
ταῖς νοεραῖς οὐσίαις
τυγχάνουσι,
ἐνεργοῦσιν οὖν οὐ
θειῶς μόνον, ἀλλὰ
καὶ νοερῶς

Und weil sie eine
intellektuelle
Substanz haben,
durch die sie als
Unterbreitete für
die intellektuellen
Wesen vorhanden
sind, wirken sie nicht
nur göttlich, sondern
auch intellektuell

K. *al-Fuṣūl* 3 (111v16–18)

وإنما قلنا أنها فازت بشرف
الخصوصية العقلية لأن الأول ،
الحق ، بخلقه إيّاها ، قد صيّر
كالبساط المستعد لتأثير العقل
فيها .

Wir sagen nur deshalb,
daß sie die dem
Intellektuellen besondere
Würde erreicht hat, *weil
der Erste* und Wahre –
als Er sie *geschaffen hat* –
sie *zum Unterbreiteten
gemacht hat*, das für die
Einwirkung des Intellektes
auf es (wörtl: sie, die Seele)
vorbereitet ist.

LdC 3 (5.15–16)

فلما أبدعت العلة الأولى أنيةً
النفس صيّرتها كبساط⁷⁸ العقل
يفعل العقل فيها أفاعيله ،
فلذلك صارت النفس العقلية
تفعل فعلاً عقلياً .

Weil die Erste Ursache
das Sein der Seele
erschaffen hat, *hat* sie
es *zum Unterbreiteten*
des Intellektes *gemacht*,
in dem der Intellekt
seine Wirksamkeiten
wirkt. Daher kommt
die intellektuelle
Seele dahin, daß sie
eine intellektuelle
Wirksamkeit wirkt.

Die beiden arabischen Texte weisen eine wörtliche Übereinstimmung mit der griechischen Vorlage auf: Die arabische Formulierung, daß die Seele zum Unterbreiteten (*bisāt*) des Intellektes gemacht wird, entspricht dem griechischen ὑπεστρωμένος (von ὑποστόρνυμι: unterbreiten).

Der Text des K. *al-Fuṣūl* weist im Anschluß an die zitierte Passage eine Ergänzung gegenüber den anderen beiden Texten auf. Darin drückt al-ʿĀmirī aus, daß die Seele mit Hilfe ihrer partikularen Begriffenen (*mudrakātuhā al-ḡuzʿiyya*) doch in den Bereiche des Allgemeinen und Universalen (*ḡawāmiʿ kullīyya*) aufsteigen kann. Dies muß unter Einwirkung des Intellektes geschehen, und eigens für diese Einwirkung hat, wie in der oben zitierten Passage ausgeführt, der Schöpfer die Seele vorbereitet, als Er sie geschaffen hat.

⁷⁸ Badawī ediert „كسباق“ , weil es seiner Einschätzung nach keine Veranlassung zu der von Bardenhewer vorgeschlagenen Verbesserung „كسباط“ gibt (Vgl. Badawī: *al-Aflātūniyya*, S. 5 – Anm. 10). Diese Verbesserung wird aber durch die zwei zusätzlichen, von Taylor in seiner Edition herangezogenen Handschriften A und S als auch den K. *al-Fuṣūl* gestützt.

ET 201 (176.13–16)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 3 (111v19–112r1)	LdC 3 (6.3–4)
<p>τρίτη δὲ αὐταῖς πάρεστιν ἢ κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπαρξιν ἐνέργεια, κινητικὴ μὲν ὑπάρχουσα τῶν φύσει ἑτεροκινήτων, ζωοποιὸς δὲ τῶν ἐπέισακτον ἐχόντων τὴν ζωὴν·</p>	<p>(فقد ظهر أن من خاصية النفس أن توجد محيية للجسم الطبيعي (...،</p>	<p>... صارت النفس تحرك الأجرام، فإن من خاصة النفس أن تحيي الأجسام إذا فاضت عليها قوتها وتسدها أيضاً إلى الفعل الصواب.</p>
<p>Die dritte Wirksamkeit, die in ihnen ist, ist die zufolge der eigenen Existenz: sie ist eine das von Natur aus Fremdbewegte Bewegende und eine <i>Belebende</i> für die, die das Leben von auswärts haben;</p>	<p>(So ist deutlich geworden, daß es zur Besonderheit der Seele gehört, daß sie vorhanden ist als eine den natürlichen Körper <i>Belebende</i>, ...)</p>	<p>Es fällt der Seele zu, die Körper zu bewegen, und so gehört es zur Besonderheit der Seele, daß sie die Körper <i>belebt</i>, wenn sie ihre Kraft auf sie ausgießt, und daß sie sie auch zum richtigen Handeln lenkt.</p>

Die *ET* und der *LdC* behandeln die seelische Wirksamkeit am Ende ihres jeweiligen Abschnittes (c), d.h. des Abschnittes, in dem diskutiert wird, wie die Seele ihre Wirksamkeiten erlangt. Im *K. al-Fuṣūl* fehlt eine dementsprechende Passage, es folgt unmittelbar der zusammenfassende, letzte Abschnitt (d), aus dem das obenstehende Zitat entnommen ist. Da der Abschnitt (d) des *K. al-Fuṣūl* jedoch – entgegen der bisherigen Reihenfolge – mit der seelische Wirksamkeit beginnt, entsteht dennoch eine gewisse Parallelität mit den beiden anderen Texten.

In der *ET* und im *LdC* gehört hier – anders als in der kurzen Charakterisierung in Abschnitt (b) – auch das Spenden des Lebens zur seelischen Wirksamkeit, zusätzlich zur Bewegung der Körper. Auch bei Plotin (*Enn.* IV 3, 10, 36 und IV 7, 9, 6) wird die Seele durch diese zwei Wirksamkeiten charakterisiert: durch das Verleihen von Leben und von Bewegung. Inwieweit diese plotinischen Passagen auf die arabische Tradition gewirkt haben können, läßt sich nicht sagen, da sie – nach heutigem Wissensstand – nicht in die *Plotiniana Arabica* aufgenommen wurden.

Der *LdC* erwähnt außerdem, daß die Seele die Körper zum richtigen Handeln (*al-fiʿl al-ṣawāb*) lenkt. Diese Aussage gleicht jener al-ʿĀmirīs

in Abschnitt (c), die oben (S. 181) besprochen worden ist. Zwar bewegt bei al-‘Āmiri grundsätzlich die Natur die Körper und nicht – wie im *LdC* – die Seele, dafür sagt er aber deutlich, daß erst wenn die Seele die Natur leitet, die Körper auf verschiedene Weisen bzw. in verschiedene Richtungen und damit zum Richtigen (*al-ṣawāb*) hin bewegt werden.

In einem eigenständigen Zusatz (6.1–4) erläutert der *LdC*, warum die Seele ihre Einwirkungen nur durch Bewegung mitteilen kann, der Intellekt hingegen ohne Übertragung von Bewegung auf die Seele wirkt: Die Seele wirkt auf das, was sich unter ihr befindet – ebenso wie der Intellekt auf sie wirkt. Da sie aber unter dem Intellekt steht, sind ihre Einwirkungen schwächer als die Einwirkungen des Intellektes. Daher müssen ihre Einwirkungen durch Bewegung übertragen werden.

Abschließende Zusammenfassung der Eigenschaften der Seele

ET 201 (176.16–17)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 3 (111v19–112r1)	<i>LdC</i> 3 (6.5–6)
<p>πάσης γὰρ ψυχῆς τοῦτό ἐστι τὸ ἴδιον ἐνέργημα, τὰ δὲ ἄλλα κατὰ μέθεξιν, ὡς τὸ νοεῖν καὶ προνοεῖν.</p>	<p>فقد ظهر أن من خاصية النفس أن توجد محيية للجسم الطبيعي ، ومدبرة لقواه الطبيعية ، ومصورة للعلوم الحقيقية ،</p>	<p>فقد وضع الآن أن النفس ذات أفعال ثلاثة ، لأنها ذات قوى ثلاثة : قوة إلهية ، وقوة عقلية ، وقوة ذاتية</p>
<p>Dies ist die eigentümliche Wirkung jeder Seele, die anderen (Wirkungen) aber sind durch Teilhabe, wie das Denken und das Sorge Tragen.</p>	<p>So ist deutlich geworden, daß es zur Besonderheit der Seele gehört, daß sie als eine den natürlichen Körper Belebende existiert, als eine dessen natürliche Kräfte Leitende und als eine, die sich von den wahren Kenntnissen Vorstellungen bildet</p>	<p>So ist jetzt klar, daß die Seele drei Wirksamkeiten besitzt, weil sie drei Kräfte besitzt: eine göttliche Kraft, eine intellektuelle Kraft und eine wesentliche Kraft</p>

Die abschließenden Passagen der drei Texte weisen keine wörtlichen Übereinstimmungen auf, aber in jedem Text werden nochmals die drei Besonderheiten bzw. Wirksamkeiten der Seele zusammengefaßt. Am deutlichsten kehrt dabei der *LdC* wieder zum Anfang des Kapitels (Abschnitt (b)) zurück: Hier wie dort werden die drei Wirksamkeiten der Seele durch drei unterschiedliche Kräfte erklärt, die in der bzw. durch die Seele wirken. Diese Diktion übernimmt auch ‘Abd al-Laṭīf

(ed. Badawī: *al-Aflāṭūniya*, 248.17–18) in seiner Epitome, womit er unmittelbar an die Übernahme aus *LdC*, Kap. 2 anschließt:

ولما كانت النفس معلولة من العلة الأولى بتوسط العقل صار لها ثلاث قوى
وثلاثة أفاعيل بحسب تلك القوى،

Da die Seele von der ersten Ursache durch die Vermittlung des Intellektes verursacht ist, werden ihr drei Kräfte zuteil und drei Wirksamkeiten entsprechend jenen Kräften.

‘Abd al-Laṭīf übernimmt aus dem *LdC* die *creatio mediante intelligentia* und beschreibt die seelischen Wirksamkeiten im folgenden ähnlich wie der *LdC*, jedoch beschränkt er die seelische Wirksamkeit auf die Bewegung der Körper, das Spenden des Lebens fehlt.

Al-‘Āmirī beendet das dritte Kapitel – im unmittelbaren Anschluß an das obige Zitat – mit der knappen Aussage, daß die universale Seele sicher weiß, daß sie sich ihre Kenntnisse nach der äußersten Wahrhaftigkeit vorstellt. Dies kann mit Vorgriff auf das folgende Kapitel interpretiert werden: Nach Kap. 4 stellt sich die Seele die Formen um so einfacher vor, d.h. den Formen um so gemäßer, je reiner sie ist. Da die universale Seele sicherlich als die reinste Seele zu betrachten ist, steht sie dem Intellekt am nächsten und stellt sich die Formen daher fast ebenso wie dieser vor, d.h. wahrhaftig.

KOMMENTAR ZUM VIERTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET* fraglich (Propp. 138, 176, 195 und 197), *LdC* Kap. 4 (und Kap. 13)

Gott gießt die intellektuellen Formen auf den universalen Intellekt aus. In diesem befinden sich die Formen daher in größter Universalität und Einheit. Dieselben Formen sind auch in der Seele, aber geteilt und vervielfacht, wenn auch nicht voneinander getrennt. Je reiner die Seele ist, desto weniger bedarf sie der Teilung und Vervielfachung der Formen, um sie feststellen, also erkennen zu können.

Das Sein und das Erfassen der Existierenden

Der Textvergleich mit der proklischen *ET* und dem *LdC* ist für dieses Kapitel des *K. al-Fuṣūl* recht schwierig. Zum einen ist die Zuordnung der griechischen Vorlage zum Arabischen nicht eindeutig, zum anderen ist auch das Verhältnis der beiden arabischen Texte zueinander unklar. Zwar gibt es zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und dem *LdC*, Kap. 4 einige wörtliche Übereinstimmungen, diese stehen jedoch zum Teil in unterschiedlichen Aussagezusammenhängen.

Der erste Abschnitt des *LdC*, Kap. 4 (6.8–14) geht auf *ET*, Prop. 38 (122.7–14) zurück. Im *K. al-Fuṣūl* wird von dieser proklischen Propositio nichts aufgenommen, es sei denn, der griechische Hauptsatz hätte al-‘Amirī zu seinem Kapitelbeginn inspiriert:

<i>ET</i> 138 (122.7–8)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 4 (112r3)	<i>LdC</i> 4 (6.8)
<p>Πάντων τῶν μετεχόντων τῆς θείας ιδιότητος καὶ ἐκθεουμένων πρώτιστόν ἔστι καὶ ἀκρότατον τὸ ὄν.</p> <p>Erstes und Höchstes von allen, die an der göttlichen Eigentümlichkeit teilhaben und (dadurch) vergöttlicht sind, ist das Sein.</p>	<p>الإحاطة بالموجودات كلها هي من الخصوصية الإلهية .</p> <p>Das Erfassen aller Existierenden gehört zum Besonderen des Göttlichen.</p>	<p>إن أول الأشياء المبتدعة الآتية ، وليس من ورائها مبتدع آخر ،</p> <p>Das erste der erschaffenen Dinge ist das Sein (<i>annīya</i>), und über es hinaus gibt es kein anderes Erschaffenes.</p>

Bei Proklos ist das Erste und Höchste, das am Göttlichen teilhat, das Sein. Der *LdC* macht in Anlehnung daran das Sein zum ersten Erschaffenen *mubtadi* und zu dem, über das hinaus es kein anderes Erschaffenes gibt, also zum Höchsten nach dem Schöpfer selbst. Damit gerät er aber in Widerspruch zu sich selbst, nämlich *LdC*, Kap. 2 (5.1), wo von der ersten Ursache selbst schon das – über der Ewigkeit seiende – Sein ausgesagt wird. Dieser Widerspruch ergibt sich dadurch, daß in der griechisch-neuplatonischen Tradition das Eine über dem Sein ist. Dieses Konzept wird jedoch in den arabischen Neuplatonismus nicht mitaufgenommen, und so kommt es, daß das erste Sein sowohl von Gott als auch vom ersten Erschaffenen ausgesagt wird. Der *LdC* versucht diesen Widerspruch dadurch aufzulösen, daß er zwischen dem reinen Sein Gottes und dem ersten, erschaffenen Sein unterscheidet (vgl. 6.11–2).

Das proklische Konzept, wonach auf das Eine zunächst *πέρας* und *ἄπειρον* folgen, dann das Sein, das Leben und der Intellekt als die erste Triade, wird im Arabischen – im Licht der *Plotiniana Arabica* gelesen – zumeist zum plotinischen Schema vereinfacht, in welchem der Intellekt das wahre Sein ist. Da im *LdC* das proklische Schema weitgehend erhalten bleibt – z.B.: in Kap. 4 (6.9), im Anschluß an das obige Zitat in der Aussage, daß das Sein über dem Sinn, der Seele und auch über dem Intellekt ist – entstehen Widersprüche zur plotinischen Interpretation, in deren Geist z.B. in Kap. 4 (7.1) das erste Sein gerade mit dem Intellekt identifiziert wird.

Al-ʿĀmirī hingegen spricht zu Anfang des vierten Kapitels überhaupt nicht vom Sein als solchem, so daß sich eine Abhängigkeit von einem der beiden anderen Textekaum vermuten läßt. Eine schwache Gemeinsamkeit mit Proklos könnte in den Begriffen ‚göttliche Eigentümlichkeit‘ und ‚Sein‘ bzw. ‚alle Seienden‘ bzw. ‚Existierenden‘ erkannt werden: Liest man aus dem proklischen Text die Aussage „das Sein hat an der göttlichen Eigentümlichkeit teil“ heraus, läßt sich al-ʿĀmirīs Formulierung „die göttliche Eigentümlichkeit umfaßt alles Existierende“ als Umkehrung des Proklos-Textes interpretieren. Eine Beziehung zwischen dem *LdC* und dem *K. al-Fuṣūl* herzustellen, erscheint mir noch schwieriger.⁷⁹

⁷⁹ Ḥalifāt (*Rasāʿil*, S. 151) scheint hingegen eine deutliche Parallele zu sehen, denn er stellt die beiden Texte in seinem Textvergleich folgendermaßen einander gegenüber (linke Spalte: *LdC*):

الإحاطة بالموجودات كلها هي من الإحاطة بالوجودات كلها هي من	إن أول الأشياء المبتدعة الآتية ، وليس من ورائها مبتدع آخر ... ولذلك صارت أعلى الأشياء المبتدعة كلها .
---	--

Erkennt man die Möglichkeit an, daß al-‘Āmiris Aussage von Proklos abhängig ist, und berücksichtigt man, daß der weitere Verlauf des *K. al-Fuṣūl* mit der zweiten, teilweise nicht-proklischen Hälfte des Kap. 4 des *LdC* Übereinstimmungen aufweist, wäre wiederum die Annahme eines umfassenderen „Ur-*LdC*“ hilfreich: Dieser „Ur-*LdC*“ könnte den Hauptsatz von *ET*, Prop. 138 dem proklischen Wortlaut getreuer übernommen und als Vorlage für den *LdC* und den *K. al-Fuṣūl* gedient haben. Diese beiden Texte hätten ihre Vorlage dann in voneinander abweichender Art und Weise verändert.

Da die Epitome von ‘Abd al-Laṭīf nichts vom vierten Kapitel des *LdC* übernimmt und der *LdC II* kein paralleles Kapitel aufweist, können sie für die vorliegende Fragestellung nicht mitberücksichtigt werden.

Al-‘Āmirī nimmt zu Beginn von Kap. 4 die Thematik, genauer gesagt das Vokabular, von Kap. 3 auf: In Kap. 4 spricht er von dem Besonderen (*ḥuṣūṣiyya*) des Göttlichen, das im Erfassen (*iḥāṭa*) von allem Existierenden besteht. In Kap. 3 wird zur intellektuellen Besonderheit (*al-ḥāṣṣiyya al-‘aqliyya*) der Seele auch das Erfassen (*iḥāṭa*) ihres Erkenntnisaktes gezählt. Al-‘Āmirī Verwendung des Begriffes ‚das Erfassen (*iḥāṭa*)‘ stimmt mit dem koranischen Gebrauch des Verb *ḥ-w-ṭ* IV. überein – das Verbalnomen findet sich im Koran nicht –: Erfassen wird vor allem Gott zugesprochen (Sure 65,12 und 72,28) – wie im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 4 –, aber auch von anderen Wesen ausgesagt (z.B.: Sure 27,22) – wie im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 3 von der Seele.⁸⁰ Fraglich bleibt, ob al-‘Āmirī die Termini, die ich mit ‚das Besondere (*ḥuṣūṣiyya*)‘ und mit ‚Besonderheit (*ḥāṣṣiyya*)‘ übersetzt habe, streng voneinander unterscheidet. Nach Befund der bisher betrachteten Kap. 3 und 4 könnte *ḥuṣūṣiyya* das ureigenste Besondere eines Wesens bezeichnen, während *ḥāṣṣiyya* auch Besonderheiten ausdrücken würde, die einem Wesen nur sekundär zukommen – wie der Seele die göttliche und die intellektuelle Besonderheit.

Anders als Plotin oder Proklos, die das erste Eine von jeder Verbindung mit dem Denken reinhalten, macht al-‘Āmirī Gott auch zur Ursache für die dem Intellekt eigenste Tätigkeit: Gott gießt die intellektuellen Formen, also den Denkinhalt, über den Intellekt aus. Für diese Aussage finden sich zwei Parallelstellen im nicht unmittelbar proklischen Teil

⁸⁰ Sure 65,12: „Ihr sollt ja doch wissen, daß Gott zu allem die Macht hat, und daß er mit (seinem) Wissen alles erfaßt hat (was es in der Welt gibt) (*aḥāṭa bi-kulli šay’in ilman*)“. (Übers. Paret)

des *LdC*, Kap. 4 (ab 6.13). Die Satzsubjekte sind aber in den beiden Texten unterschiedlich:

<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 4 (112r4)</p> <p>إلا أنه يفيض على جوهر العقل الكلي ، أعني القلم ،</p> <p>Jedoch <i>gießt</i> Er <i>über</i> die Substanz des universalen Intellektes, ich meine die Feder,</p> <p><i>K. al-Fuṣūl</i> 4 (112r4–5)</p> <p>الصور العقلية على أوسع جهة وأشدّ كلية .</p> <p><i>die intellektuellen Formen</i> in <i>umfassendster</i> Weise und <i>stärkster</i> <i>Universalität</i> aus;</p>	<p><i>LdC</i> 4 (7.8)</p> <p>والعقول الأُولُ تفيض على العقول الثواني الفضائل . . .</p> <p>Die ersten Intellekte <i>gießen</i> <i>über</i> die zweiten Intellekte die Vortrefflichkeiten aus . . .</p> <p><i>LdC</i> 4 (6.14–15)</p> <p>فهو عقل تام كامل غاية في القوة ، وسائر الفضائل والصور العقلية فيه أوسع وأشدّ كلية ،</p> <p>So ist es (d.i. das, was auf die erste Ursache folgt) vollkommener und vollendeter Intellekt im Äußersten der Kraft, und die übrigen Vortrefflichkeiten⁸¹ und <i>die intellektuellen Formen</i> sind in ihm in <i>umfassendster</i> und <i>stärkster</i> <i>Universalität</i>.</p>
---	---

Al-‘Āmirī nennt das Subjekt, das ausgießt, nicht ausdrücklich, sondern verwendet nur das Personalsuffix der 3. Pers. m. sg. (-*hu*). Inhaltlich kommt mit größter Wahrscheinlichkeit nur Gott als Ausgießender der Formen in Frage, und zudem ist im vorangehenden Satz von dem Besonderen des Göttlichen die Rede. Gestützt wird diese Deutung zusätzlich durch die folgende Parallelstelle aus Isaak Israelis *Buch der Elemente*, in der der Schöpfer die Formen bzw. deren Verständnis auf den Intellekt emanieren läßt (engl. Übers. Altmann/Stern: *Isaac Israeli*, S. 135):⁸²

Sure 72,28: „Er umfaßt (mit seinem Wissen alles), was bei ihnen ist, und hat alles genau gezählt.“ (Übers. Paret)

Sure 27,22: „Der Wiedehopf (w. Er) blieb nicht (mehr) lange (aus) und sagte: ‚Ich habe etwas erfahren (w. erfaßt) was du nicht erfahren hast (*aḥattu bi-mā lam tuḥiṭ bihī*), und bringe dir nun sichere Kunde von den Sabäern.‘“

⁸¹ Gegen die Interpunktion von Badawī verstehen Bardenhewer und Taylor „die Vortrefflichkeiten“ noch als Genetiv: „So ist es vollkommener und vollendeter Intellekt im Äußersten der Kraft und der übrigen Vortrefflichkeiten; und die intellektuellen Formen sind . . .“.

⁸² Da das arabische Original des *Buches der Elemente* verloren ist, zitiere ich die englische Übersetzung von Altmann und Stern, die sich auf die beiden hebräischen Versionen und die lateinische Übersetzung stützt.

For they (d.s. ‘the Ancients’) observed that when intellect wishes to reveal to the soul what its Creator, blessed and exalted be He, has caused to emanate upon it [intellect], namely an understanding of the spiritual forms which it finds in itself, and of the spiritual things which belong to it, it shows the soul the spiritual forms and things which it finds in itself and imparts to them forms intermediate between corporeality and spirituality in order that they may be more readily impressed upon the *sensus communis*.

Noch weitreichender ist die Parallele zu al-‘Āmirī’s Formulierung in der folgenden Passage aus dem *K. Iḥwān al-Ṣafā’*, wo auch die Art, in der die Formen im Intellekt sind, zur Sprache kommt – und zwar in einer Ausdrucksweise, die jener des *K. al-Fuṣūl* vergleichbar ist (III, 233.24–234.2):⁸³

واعلم يا أخي بأن الموجودات كلها صورٌ وأعيانٌ غيرياتٌ أفاضها الباري ، عز وجل ،
على العقل الذي هو أول موجود جاد به الباري وأوجدته ، وهو جوهر بسيطٌ روحاني فيه
جميع صور الموجودات غير متراكمة ولا متزاحمة ،

Wisse, mein Bruder, daß alle Existierenden Formen und Wesensunterschiede sind, die der Schöpfer – mächtig und groß ist Er – auf den Intellekt ausgießt, der ein erstes Existierendes ist, das der Schöpfer freigiebig gewährt und dem Er Existenz verleiht. Der Intellekt ist eine einfache, geistige Substanz, in der alle Formen der Existierenden, weder angehäuft noch einander bedrängend, sind.

Anders als in diesen Parallelstellen zum *K. al-Fuṣūl* werden im *LdC*, Kap. 4 (7.8) nicht Formen, sondern Vortrefflichkeiten ‚ausgegossen (*yufīd*)‘, und diese werden auch nicht von Gott über den Intellekt, sondern von den ersten Intellekten über die zweiten ausgegossen. Der *LdC* wendet schon in diesem Kap. 4 eine differenzierte Seinshierarchie an, in der mehrere Grade von Intellekten und von Seelen unterschieden werden. Bei al-‘Āmirī findet eine solche Differenzierung erst in Kap. 8 und 9 statt, während vorläufig noch mit dem einfachen neuplatonischen Schema: Gott – Intellekt – Seele operiert wird.

Beide arabische Texte gebrauchen jedoch die gleiche Formulierung, um die intellektuellen Formen im (ersten) Intellekt zu charakterisieren: Sie sind dort ‚in umfassendster (Weise) und stärkster Universalität (*awsa‘a (ḡīhatin) wa-ašadda kullīyatin*)‘. Eine eindeutige Vorlage für diese Formulierung läßt sich in der *ET* nicht finden – denkbar wäre etwa *ET*, Prop. 177, wo es heißt, daß die Intellekte, die dem Einen näher

⁸³ Ähnlich auch *K. Iḥwān al-Ṣafā’* I, 398.6–8.

sind, die allgemeineren Formen umfassen (156.1–2: ὀλικωτέρων... εἰδῶν).⁸⁴ Jedoch wird *ET*, Prop. 177 im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 8 und im *LdC*, Kap. 9 aufgenommen und dort wird ὀλικωτέρων εἰδῶν durch *ablağa kullīya* (*K. al-Fuṣūl*, 114r6) bzw. *aktara kullīya* (*LdC*, 12.19) wiedergegeben.

Die Formen in der Seele

Der Text des *K. al-Fuṣūl* setzt mit einer Passage über die Formen in der Seele fort. Eine Parallele dazu läßt sich in der *ET* oder im *LdC* nicht eindeutig bestimmen. Es liegt nahe, zunächst im *LdC*, Kap. 4 nach einer solchen Parallele zu suchen: In diesem Kapitel findet sich jedoch keine Aussage über die Formen in der Seele. Es gibt lediglich eine Passage, die davon spricht, daß der Intellekt die Vortrefflichkeiten auf die hohen Seelen und die hohen Seelen diese Vortrefflichkeiten auf die niederen Seelen ausgießen (8.2–3). Es wird dort nichts weiter über die Art gesagt, wie diese Vortrefflichkeiten in den einen oder den anderen Seelen vorhanden sind. Da aber genau der damit verbundene Unterschied zwischen der Einfachheit der Formen im Intellekt und dem Geteiltsein der Formen in der Seele das Hauptanliegen der Stelle aus dem *K. al-Fuṣūl* ist, habe ich zum Vergleich eine Stelle aus dem *LdC*, Kap. 4 gewählt, in der ebenfalls die unterschiedliche Art des Vorhandenseins der Formen thematisiert wird, wenn auch im vollkommenen und im niedereren Intellekt – und nicht in Intellekt und Seele. Abgesehen von dem übereinstimmenden Terminus ‚Umfassendheit (sa‘a)‘ sind Gemeinsamkeiten zwischen den beiden arabischen Texten kaum gegeben. Daher ziehe ich zum Textvergleich eine weitere Parallele aus dem *LdC*, nämlich aus Kap. 13 heran. Das ist ein Kapitel, zu dem sich im *K. al-Fuṣūl* sonst keine Parallele findet, und in dem die Ein(fach)heit der intellektuellen Dinge bzw. der Formen im Intellekt und ihr Geteilt- und Vervielfachtsein in der Seele behandelt wird:⁸⁵

⁸⁴ D’Ancona: *Causa, potenza, essere – Appendice I*, S. 41 gibt weitere mögliche Vergleichsstellen an: *ET*, Prop. 177 (156.12–15); *ET*, Prop. 170 (148.4–5); *ET*, Prop. 180 (158.12–14).

⁸⁵ Ḥalifāt (*Rasā’il*, S. 151) vergleicht eine andere Stelle aus dem *LdC*, Kap. 4 (6.12–14), in der das geschaffene Sein beschrieben wird. Die Wortwahl ist tlw. ähnlich, aber inhaltlich ist es m. E. schwierig, eine Beziehung herzustellen. Außerdem erstreckt sich die Auswahl der Textstücke aus dem *K. al-Fuṣūl* (365.13–17) über einen großen Textabschnitt (linke Spalte: *LdC*):

ET 195 (170.13–15)	LdC 13 (15.16–16.1)	K. al-Fuṣūl 4 (112r5–7)	LdC 4 (6.16–7.1)	ET 177 (156.13–15)
τὰ δὲ νοητὰ εἰκονικῶς, καὶ τὰ εἶδη τὰ ἐκείνων μεριστῶς μὲν τῶν ἀμεριστῶν, πεπληθυσμένως δὲ τῶν ἐνιαίων, αὐτοκινήτως δὲ τῶν ἀκινήτων ὑπεδέξατο.	وأما الأشياء العقلية في النفس فإنها بنوع عرضي، أعني أن الأشياء العقلية التي لا تتجزأ هي في النفس بنوع تجزأ ⁸⁶ ، والأشياء العقلية والوحدانية هي في النفس بنوع تكثر ⁸⁷ ، والأشياء العقلية التي لا تتحرك هي في النفس بنوع حركة .	ثم تلك الصور بعينها قد توجد في جوهر النفس أعني اللوح؛ غير أنها لا يحسب تلك الساطة والسعة لكن بحسب التجزئ والتكثر .	وليس تلك الصور العقلية فيه [=] الأسفل من العقل التام أوسع كسعتها في ذلك العقل .	εἰ οὖν ἐκείνοι [=οἱ ἀνωτέρω νόες]... ὀλικώτερα τὰ ἐν αὐτοῖς εἶδη· καὶ εἰ οἶδε [=οἱ δὲ κατωτέρω] ... μερικώτερα τὰ ἐν τούτοις.
Andererseits hat (die Seele) die Intelligiblen auf bildhafte Art und hat jene Formen (d.s. die von den Intelligiblen) – die der Ungeteilten auf geteilte Art, die der Einheitlichen auf vielfältige Art und die der Unbewegten auf selbstbewegliche Art.	In der Seele sind die intellek- tuellen Dinge auf akzidentelle Art, d.h. die intellektuellen Dinge, die nicht teilbar sind, sind in der Seele auf <i>geteilte</i> Art, und die intellektuellen und <i>einheitlichen</i> Dinge sind in der Seele auf <i>vervielfachte</i> Weise, und die intellektuellen Dinge, die sich nicht bewegen, sind in der Seele auf bewegliche Art.	Ferner existieren jene selben Formen in der Substanz der Seele, d.h. der Tafel, jedoch nicht gemäß jener <i>Einfachheit</i> und <i>Umfas- sendheit</i> , sondern ent- sprechend der <i>Teilung</i> und <i>Vervielfachung</i> .	Die intellek- tuellen Formen in ihm (d.i. das, was unter dem vollkom- menen Intellekt ist) sind nicht so umfassend wie deren <i>Umfassend- heit</i> in jenem Intellekt.	Wenn daher jene (d.s. die höheren Intellekte) ... in denen die Formen universeller sind; und wenn die hier (d.s. die unteren Intellekte) ... in denen die Formen partikularer sind.

الأشياء المبتدعة - وإن كانت واحدة - فإنها تتكثر، أعني
أنها تقبل التكثر [الكثير: Badawī ed.]. وإنما
صارت كثيرة لأنها، وإن كانت بسيطة...
فإنها مركبة من نهاية ولا نهاية.

ثم تلك الصور بعينها قد توجد في الجوهر...
بحسب التجزئ والتكثر... ولهذا ما قيل
إن الصور العقلية متناهية من جهة... وغير
متناهية من جهة.

⁸⁶ Die ungewöhnliche Formulierung *bi-naw' yatağazza'* könnte in analoger Weise zu der stehenden Wendung *ğuz' lā yatağazza'* für „unteilbarer Teil“ gebraucht sein. Denkbar wäre auch eine Verschreibung aus *bi-naw' tağazzi'*. Die Wortart *tağazzi'* wäre dann auch zu jener in der folgenden Formulierung *bi-naw' takattur* parallel.

⁸⁷ Korrektur Taylors nach den zwei, von ihm zusätzlichen benutzten Handschriften; Badawī ed.: تكثير.

Denkbar wäre auch, daß al-‘Āmirī auf eine Propositio der *ET* zurückgreift, die sich im *LdC* nicht findet – z.B.: *ET*, Prop. 197, die möglicherweise auch im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13 als Vorlage gedient hat (172.10–11):

καὶ ἐν τοῖς νοεροῖς πάντων καθ’ ἕνωσιν ὄντων, διακέκριται ἐν ψυχαῖς καὶ μεμέρισται.
 Und während alle in den intellektuellen (Seienden) entsprechend (der) Einheit sind, sind sie in Seelen unterschieden und geteilt.

Diese Passage weist zum *K. al-Fuṣūl* zwei wichtige Übereinstimmungen auf: Das, was im Intellekt gemäß der Ein(fach)heit ist (καθ’ ἕνωσιν – *bi-ḥasab tilka l-basāṭa*), ist in der Seele geteilt (μεμέρισται – *bi-ḥasab al-taḡazzī*). Unterschiede bestehen hingegen darin, daß Proklos von den intellektuellen (Seienden), al-‘Āmirī vom Intellekt spricht, und daß Proklos abstrakt von allem, al-‘Āmirī konkret von den Formen spricht.

Die Vorstellung, daß die Formen nicht nur allgemeiner und umfassender sind, je näher sie dem Einen stehen, sondern auch einfacher und ungeteilter, ist in der neuplatonischen Tradition weitverbreitet. So heißt es z.B. auch bei Isaak Israeli in Frag. V seines *Substanzenbuches* (ed. Stern: *Fragments*, 27.1–3):

فمن البين ان العقل نوعية الكل ولذلك حد الفيلسوف العقل بنوعية الاشياء أراد
 أن يعرفنا أن نوعية الاشياء موجودة فيه بنوع بسيط لا بنوع تركيب

Es ist deutlich, daß der Intellekt die Formhaftigkeit⁸⁸ des Ganzen ist. Daher hat der Philosoph den Intellekt als Formhaftigkeit der Dinge definiert und will uns damit lehren, daß die Formhaftigkeit der Dinge in ihm auf einfache Art und nicht in der Art einer Zusammensetzung existiert.

Al-‘Āmirī fährt im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 4 mit einer Passage fort, in der die Teilung und Vervielfachung der Formen in der Seele näher erläutert wird. Dazu gibt es zwar eine nahezu wörtlich übereinstimmende Passage im *LdC*, Kap. 4. Diese Passage des *LdC* steht jedoch gerade nicht in einem Kontext, in dem die Vervielfachung der Formen in der Seele – im Gegensatz zur ihrer Einheit im Intellekt – beschrieben wird, sondern die Formenvielheit im Intellekt selbst. Die proklische Vorlage für diesen Textabschnitt läßt sich nicht eindeutig bestimmen, möglich wäre sowohl ein weiterer Rückgriff auf *ET*, Prop. 176 als auch auf die oben vorgeschlagene, bisher in der arabischen Proklos-Tradition nicht eindeutig aufgefundene Prop. 197:

⁸⁸ Altmann/Stern (*Isaac Israeli*, S. 91) übersetzen „specificity“ und erklären dazu (S. 37): “‘specificity’ is used as a synonym of ‘form.’”

ET 197 (172.12–14)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 4 (112r8–9)	LdC 4 (7.4–6)	ET 176 (154.26–27)
<p>πάντα ἄρα καὶ ὁμοῦ καὶ χωρὶς. εἰ δὲ ὁμοῦ καὶ ἐν ἐνὶ πάντα ἀμερεῖ, δι' ἀλλήλων πεφοίτηκε· καὶ εἰ χωρὶς, διήρηται πάλιν ἀσυγχύτως· ὥστε καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ πάντα ἐν πᾶσι.</p>	<p>إلا أنها وإن حصلت متكررة فإنها لا تتباين كما بينة الأشخاص بل تنحل من غير تفاسد وتفرق من غير تباين .</p>	<p>كذلك الآتية الأولى المستدعة : لما اختلفت ظهرت منها الصور العقلية⁸⁹ التي لا نهاية لها ، إلا أنها وإن اختلفت فإنها لا يتباين بعضها من بعض كما بينة الأشخاص ، وذلك أنها تتحد من غير تفاسد ، وتفرق من غير تباين</p>	<p>πάντα ἄρα τὰ νοερά εἶδη καὶ ἐν ἀλλήλοις ἐστὶν ἠνωμένως καὶ χωρὶς ἕκαστον διακεκριμένως.</p>
<p>Folglich ist alles sowohl zusammen als auch getrennt. Wenn alles zusammen und in einem ungeteilt ist, durchdringt es einander; und wenn es getrennt ist, ist es dagegen auf unvermischte Weise geteilt; so ist sowohl jedes bei sich selbst als auch alles in allem.</p>	<p><i>Obwohl sie vervielfacht realisiert sind, so trennen sie sich allerdings nicht (voneinander) nach (Art) der Trennung der Individuen. Vielmehr lösen sie sich (voneinander) ohne Zugrundegehen und sind getrennt ohne Trennung.</i></p>	<p>Ebenso das Sein des ersten Geschaffenen: wenn es sich differenziert, zeigen sich unbegrenzte Formen. <i>Obwohl sie (die Formen) verschieden sind, so trennen sie sich allerdings nicht voneinander nach (Art) der Trennung der Individuen, denn sie vereinen sich, ohne Zugrundegehen (ineinander) und sind getrennt ohne Trennung.</i></p>	<p>Folglich sind alle intellektuellen Formen sowohl ineinander auf geeinigte Weise als auch jede getrennt auf unterschiedene Weise.</p>

Die beiden griechischen Texte sind einander recht ähnlich, und keiner der beiden Texten weist eine so eindeutige Parallele zu einem der arabischen Texte auf, daß die Frage der möglichen Vorlage gelöst

⁸⁹ *minhā* und *al-‘aqliya* Einfügung Taylors gegenüber der Badawī-Edition aufgrund des Befundes der Handschriften A und S.

werden könnte. Die Passage aus *ET*, Prop. 197 setzt unmittelbar nach dem oben zitierten Abschnitt aus derselben *Propositio* ein, so daß mit dieser *Propositio* eine längere, durchgehende Vorlage für den *K. al-Fuṣūl* gefunden wäre. Außerdem beziehen sich beide Texte auf die Seele und das ungetrennte Geteiltsein von allem (*ET*, Prop. 197) oder der Formen (*K. al-Fuṣūl* 4) in ihr.

In *ET*, Prop. 176 (154.27ff.) bringt Proklos als Beispiel für die oben zitierte Passage, wonach die intellektuellen Formen vereint sind und sich dennoch voneinander unterscheiden, die Theoreme, die sich in einer einzelnen Seele finden: Auch sie sind in der Seele ungeteilt vereint und dennoch voneinander verschieden, weil die Seele immer nur ein beliebiges Theorem reproduzieren kann. Wollte man in *ET*, Prop. 176 eine gemeinsame griechische Vorlage für beide arabische Texte sehen, könnte al-ʿĀmirī's Bezug auf die Seele aus diesem Beispiel abgeleitet werden: Der *LdC* bezöge sich dann auf die allgemein formulierte Lehre, der *K. al-Fuṣūl* auf das sie illustrierende Beispiel der Theoreme in den Seelen.

Auffällig ist an der weithin gemeinsamen Formulierung der beiden arabischen Texte, daß al-ʿĀmirī, im Gegensatz zum *LdC*, nicht vom Vereint-Sein der intellektuellen Formen spricht, sondern statt dessen von ihrer Lösung. Wirft man einen Blick auf die beiden arabischen Schriftzüge, so ist eine Verschreibung in einem der beiden Texte wahrscheinlich z.B.: تتحد zu تنحل. Die Lesung des *LdC* („sie (*fem.*) vereinen sich“ : تتحد) scheint naheliegender zu sein als die des *K. al-Fuṣūl* („sie (*fem.*) lösen sich“ : تنحل), da in beiden griechischen Texten zwischen dem „Geeint-“ und dem „Getrenntsein“ unterschieden wird. Sinnvoll deuten könnte man aber beide Lesungen, indem das folgende Verb *f-s-d* III. unterschiedlich verstanden und übersetzt wird: Im *K. al-Fuṣūl* würde dann ausgedrückt, daß bei einer Lösung der Formen voneinander zu erwarten wäre, daß sie damit dem Verderben anheim fielen, was aber eben nicht passiert. Im *LdC* dagegen wäre das zu erwartende Ergebnis einer Vereinigung der Formen deren Auf- bzw. Vergehen ineinander, also in einer nicht mehr differenzierten Masse, was tatsächlich aber nicht geschieht.

Der *K. al-Fuṣūl* setzt mit einer Erklärung der Begrenztheit und der Unbegrenztheit der Formen fort. Dabei könnte es einen Zusammenhang zum obigen Zitat aus dem *LdC*, Kap. 4 (7.4) geben, wonach sich das erste Sein in unbegrenzt viele Formen differenziert, möglicherweise auch an das proklische Konzept von πέρασ und ἄπειρον. Eine eindeutige Vorlage läßt sich – wie schon so oft in diesem Kapitel –

nicht bestimmen. Die Begrenztheit der Formen besteht für al-‘Āmirī jedenfalls darin, daß die Formen, wenn sie in den ersten Wesenheiten – also Intellekt und Seele – realisiert werden, durch diese Wesenheiten begrenzt und geeint sind. Unbegrenzt hingegen sind sie insofern, als ihrer Differenzierung keine Grenzen gesetzt sind, also unbegrenzt viele, voneinander verschiedene Formen möglich sind.

Im letzten Absatz des vierten Kapitels ist die Seele weiterhin das Thema des *K. al-Fuṣūl*: Je näher sie dem universalen Intellekt ist, desto reiner ist sie und desto einfacher – im Sinn von Einheit – ist ihr Vorstellungsvermögen. Entfernt sie sich vom universalen Intellekt, wird sie schwächer und bedürftiger. Nach der Lesung der Handschrift, die auch Ḥalīfāt in seiner Edition aufnimmt, ist sie dessen bedürftig, daß die einfachen Formen beständig über sie ausgegossen werden (*tufrağ*), da sie deren Einfachheit offenbar nicht selbst bewahren kann. Entsprechend der von mir vorgeschlagenen Textemendation des Verbs zu *tufarra‘* ist die Seele dessen bedürftig, daß ihr die einfachen Formen verzweigt dargeboten werden, damit diese ihr verständlich werden. Eine solche „verzweigte bzw. abgeleitete“ Erkenntnis ist immer eine Erkenntnis durch διαίρεσις und wird in Kap. 8 thematisiert. Erwähnung verdient auch der Terminus, der von al-‘Āmirī zur Wiedergabe der Erkenntnis der Formen durch die Seelen verwendet wird: *istiṭbāt*. Im weiteren Verlauf des *K. al-Fuṣūl* begegnen häufig Wortbildungen derselben Wurzel *t-b-t* zum Ausdruck verschiedener epistemologischer Aspekte. *Istiṭbāt* der intellektuellen Formen (*al-ṣuwar al-‘aqliya*) ist nach Kap. 11 des *K. al-Fuṣūl* die dem Intellekt wesentliche Besonderheit (115r18). Er muß in engster Beziehung zum *taṣawwur* des Intellektes stehen, denn nach Interpretation von Kap. 12 ist das Besondere des Intellektes seine ‚Kraft zum *taṣawwur* der allgemeinen Bestimmungen (*al-ma‘ānī al-kullīya*)‘ (116r8).⁹⁰ Die Grundbedeutung von *t-b-t* I. ist Festigkeit, Bestehen (*tabāt*) bzw. fest, feststehend sein (*tābit*). Die Tätigkeit *istiṭbāt* des Intellektes muß vermutlich so verstanden werden, daß der Intellekt den Formen oder Bestimmungen in sich Bestehen und Festigkeit gibt bzw. deren Bestehen für sich feststellt. Die Seele hat, wie in der vorliegenden Passage ersichtlich wird, auch die Fähigkeit zum *istiṭbāt*. Dies erklärt sich durch die ihr zukommende intellektuelle Besonderheit (nach Kap. 3). Da *istiṭbāt* nicht die ihre wesentliche Besonderheit ist,

⁹⁰ Zum Terminus *taṣawwur* vgl. oben, Kap. 1, S. 149.

ist ihre Fähigkeit dazu geringer als jene des Intellektes. Das wird am Ende des nächsten Kapitels explizit ausgesagt,⁹¹ ergibt sich jedoch auch aus dem Vergleich mit dem Intellekt und der ihm nur abgeschwächt zukommenden, da wesentlich göttlichen Leitung in Kap. 12.⁹²

In *LdC* und *LdC II* werden die Begriffe ‚feststehend (*tābit*)‘ und ‚Festigkeit (*tabāt*)‘ verwendet. Nur ein einziges Mal begegnet im *LdC II* ein verbaler Gebrauch der Wurzel *t-b-t* in einem anderen als dem I. Stamm: *mutbit* in Kap. 2 (321.2–3), wodurch vermutlich eine ontologische Bedeutung, d.h. Festigkeit geben, befestigen, ausgedrückt wird:

لأنه كل ما قرب⁹³ من العلة الأولى كانت قوته مشبهة على الأشياء أكثر

Denn alles, was der ersten Ursache nahe ist, dessen Kraft befestigt die Dinge in größerem Ausmaß.

Im *LdC* (8.2-6) findet sich am Ende des Kap. 4 ebenfalls ein Abschnitt zu den Seelen, der zwar inhaltlich keine besonders große Ähnlichkeit zu den eben erläuterten Ausführungen im *K. al-Fuṣūl* aufweist, immerhin aber einen parallelen Ausdruck – die Seele ist „kraftvoller bei der Einwirkung“:

K. al-Fuṣūl 4 (112r12–14)

وكَلَّمَا كَانَتِ النَّفْسُ أَرْكَبِي فَإِنهَا تَكُونُ عَلَيَّ التَّصَوُّرِ
الْأَبْسَطِ أَقْدَرُ ، وَتَكُونُ أَيْضًا عَلَيَّ التَّأْثِيرِ أَقْوَى . . .
وَكَلَّمَا كَانَتِ أَوْهَى وَأَوْهَى فَإِنهَا تَكُونُ أَحْوَجَ

Je reiner die Seele ist, desto befähigter ist sie zur einfachsten Bildung von Vorstellungen und auch *kraftvoller bei der Einwirkung*. . . In dem Maße wie sie schwächer und hinfälliger ist, ist sie bedürftiger . . .

LdC 4 (8.3–5)

وَكُلُّ نَفْسٍ تَقْبِلُ مِنَ الْعَقْلِ قُوَّةً أَكْثَرَ فَهِيَ عَلَيَّ التَّأْثِيرِ
أَقْوَى ، وَمَا كَانَ مِنْهَا قُوَّةُ الْعَقْلِ فِيهِ أَقْلٌ ،
يَكُونُ فِي التَّأْثِيرِ دُونَ الْآنْفُسِ الْأَوَّلِ ،

Je mehr Kraft jede Seele vom Intellekt aufnimmt, desto *kraftvoller* ist sie *bei der Einwirkung*. Die Seele aber, die weniger von der Kraft des Intellektes in sich hat, ist bei der Einwirkung unterhalb der ersten Seelen.

Kontext und Aussage dieses Abschnittes aus dem *LdC* sind folgende: Je mehr Kraft eine Seele vom Intellekt aufnimmt, desto stärker ist ihre Einwirkung. Das von ihr Bewirkte ist dann feststehend und bleibend,

⁹¹ Vgl. unten, Kap. 5, S. 210.

⁹² Vgl. unten, Kap. 12, S. 298.

⁹³ Eine Emendation zu *أقرب* wäre hier sinnvoll.

und seine Bewegung ist kreisförmig und fortwährend. Ist hingegen die aufgenommene Kraft des Intellektes in der Seele geringer, so ist ihr Bewirktes schwächer, veränderlich und vergänglich, aber gewinnt immerhin Dauer durch das Werden.⁹⁴

⁹⁴ Cristina D'Ancona (*Causa, potenza, essere – Appendice I*, S.53) vergleicht dazu *ET*, Prop. 196 (170.22-25 u. 28-30).

KOMMENTAR ZUM FÜNFTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET* Prop. 171, *LdC* Kap. 6, *LdC II* Kap. 19 (b)

Im fünften Kapitel weist al-‘Āmirī die Unteilbarkeit des Intellektes nach. Dieser Nachweis beruht darauf, daß der Intellekt weder Körper noch Größe ist: Körper und Größe fallen unter die Zeit und haben räumliche Ausdehnung. Der Intellekt ist mit der Ewigkeit verbunden und ohne räumliche Ausdehnung. Daher ist er weder Körper noch Größe und folglich unteilbar.

Die Unteilbarkeit des Intellektes

Das Kap. 5 des *K. al-Fuṣūl* ist dem Kap. 6 des *LdC* und dem zweiten Teil des Kap. 19 des *LdC II*⁹⁵ vergleichbar. Die Thematik des *LdC*, Kap. 5 und der *ET*, Prop. 123, nämlich die Unbenennbarkeit der ersten Ursache, wird im *K. al-Fuṣūl* nicht aufgenommen. Ob diese Auslassung mit einer bestimmten philosophischen Haltung al-‘Āmirī zu begründen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Möglicherweise hat er aufgrund der Vielzahl von Namen, mit denen Gott im Koran in Verbindung gebracht wird, eine philosophische Aussage über die göttliche Unbenennbarkeit als unangebracht erachtet.

Die griechische Vorlage für das vorliegende Kapitel des *K. al-Fuṣūl* bzw. *LdC*, Kap. 6 und *LdC II*, Kap. 19 (b) ist *ET*, Prop. 171. Die Übernahmen aus dem Griechischen ins Arabische sind weitreichend und teilweise wörtlich, wobei die Abweichungen im *K. al-Fuṣūl* größer sind als jene in *LdC* und *LdC II*.⁹⁶

Der proklische Hauptsatz über die Unteilbarkeit der Substanz jedes Intellektes wird mit einer geringfügigen Änderung – aus „jedem Intellekt“ wird in beiden arabischen Texten „der Intellekt“ – übernommen:

⁹⁵ Eine gewisse Ähnlichkeit besteht auch zu *LdC II*, Kap. 5, wo die Körperlosigkeit und die Rückwendung der Seele zu sich selbst thematisiert wird. Eine mögliche Erklärung für diese Ähnlichkeit könnte die Annahme sein, daß im „*Ur-LdC*“ die Körperlosigkeit von Intellekt und Seele nacheinander behandelt worden ist.

⁹⁶ Ich führe den Text des *LdC II* im folgenden nur gesondert an, wenn er signifikant vom *LdC* abweicht.

<p>ET 171 (150.1–3) Πᾶς νοῦς ἀμέριστός ἐστὶν οὐσία.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 5 (112r16) العقل جوهر لا يتجزأ</p>	<p>LdC 6 (9.16–17) العقل جوهر لا يتجزأ .</p>
<p>Jeder Intellekt ist eine unteilbare Substanz.</p>	<p><i>Der Intellekt ist eine Substanz, die nicht teilbar ist,</i></p>	<p><i>Der Intellekt ist eine Substanz, die nicht teilbar ist.</i></p>
<p>εἰ γὰρ ἀμεγέθης καὶ ἀσώματος καὶ ἀκίνητος, ἀμέριστός ἐστὶ.</p>	<p>لأنه ليس بجسم ولا بعظم .</p>	<p>وذلك أنه إن كان ليس بعظم ولا بجسم ولا يتحرك – فلا محالة أنه لا يتجزأ .</p>
<p>Denn wenn er ohne Größe, körper- und bewegungslos ist, ist er unteilbar.</p>	<p><i>denn er ist weder Körper noch Größe.</i></p>	<p><i>Denn wenn er weder Größe noch Körper ist und sich nicht bewegt, so ist er zweifellos nicht teilbar.</i></p>

Der proklische Beweis für die Unteilbarkeit des Intellektes ist, daß er keine Größe hat, körper- und bewegungslos ist. Während der *LdC* alle drei dieser Eigenschaften aufnimmt, übernimmt al-ʿĀmirī nur die ersten beiden und verzichtet auf die Bewegungslosigkeit. In diesem Verzicht könnte eine aristotelisierende Tendenz zum Ausdruck kommen: Die Stellung des ersten unbewegten Bewegers im aristotelischen System entspricht der Stellung Gottes bei al-ʿĀmirī. Daher kommt nur Gott die Bewegungslosigkeit zu, nicht aber der auf Ihn folgenden Seinsstufe, dem Intellekt. Auch in der *ThA* wird die Bewegung bzw. Bewegungslosigkeit des Intellektes thematisiert – z.B. in der folgenden Passage, die keine Parallele in den *Enneaden* hat (Kap. 2: ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 34.5-7):

قلنا : إنه لا يتحرك العقل إلا إذا أراد علم علته ، وهي العلة الأولى ، فإنه حينئذ يتحرك . غير أنه وإن يتحرك فإنما يتحرك حركةً مستوية .

Wir sagen: der Intellekt bewegt sich nur, wenn er das Wissen um seine Ursache erstrebt, und diese ist die erste Ursache. Jedoch, wenn er sich bewegt, so bewegt er sich (in) einer gleichmäßigen Bewegung.

In der *ThA* wird dem Intellekt nur dann Bewegung zugeschrieben, wenn er in seinem Verhältnis zur ersten Ursache betrachtet wird, während er für sich genommen bewegungslos ist. Da er aber nicht die höchste Stufe der Seinshierarchie einnimmt, muß dieser höchsten Stufe die Bewegungslosigkeit in noch viel größerem Ausmaß zukommen als dem

Intellekt. Daher muß sich der Intellekt doch in gewisser Weise bewegen. Ein ähnliches Verständnis mag auch im *K. al-Fuṣūl* zugrunde liegen.

Proklos fährt mit einer Aufzählung der verschiedenen Hinsichten fort, in denen Teilbares geteilt werden kann, und führt dabei auch das zeitliche Moment ein. Die beiden arabischen Texte übernehmen diesen Abschnitt teilweise recht frei und voneinander abweichend:

ET 171 (150.3–4)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 5 (112r16–18)	LdC 6 (9.17–10.2)
<p>πάν γὰρ τὸ ὅπως οὖν μεριστὸν ἢ κατὰ πλήθος ἢ κατὰ μέγεθος</p>	<p>ولو كان جسماً معرضاً لقبول التجزىء</p>	<p>وأيضاً فإن كل متجزئ إما أن يتجزأ بالكثرة ، وإما في العظم ،</p>
<p>Denn jedes wie auch immer Teilbare ist entweder der Vielheit nach oder der Größe nach</p>	<p>Wenn er ein der Aufnahme von Teilung ausgesetzter Körper wäre,</p>	<p>So ist auch jedes Geteilte entweder durch die Vielheit geteilt oder in der Größe</p>
<p>ἢ κατὰ τὰς ἐνεργείας ἐστὶ μεριστὸν ἐν χρόνῳ φερομένας·</p>	<p>... ... لكان واقعاً بقاؤه تحت الزمان ، لأن التجزىء انفعال ما .</p>	<p>وإما في حركته ؛ فإذا كان الشيء على هذه الحال ، كان تحت الزمان ، لأنه إنما يقبل التجزئة في زمان .</p>
<p>oder den Wirksamkeiten nach teilbar, die in der Zeit bewirkt werden.</p>	<p>dann fiele sein Bestehen <i>unter die Zeit</i>, denn die <i>Teilung</i> ist ein gewisses Bewirkt-Werden.</p>	<p>oder in seiner Bewegung; und wenn das Ding in diesem Zustand ist, ist es <i>unter der Zeit</i>, weil es die <i>Teilung</i> nur in Zeit aufnimmt.</p>

Proklos spricht von der Zeit nur insofern, als die Wirksamkeiten, durch die etwas geteilt wird, in der Zeit bewirkt werden. Al-‘Āmirī hingegen macht die Zeit zu seinem zentralen Argument. Er verzichtet auf die drei proklischen Hinsichten, nach denen etwas geteilt werden kann, und beschränkt sich auf die Behauptung, daß die Aufnahme von Teilung als solcher, also der Teilung zu unterliegen, Bewirkt-Werden bzw. etwas zu erleiden bedeutet. Der Begriff ,(Erleiden von) Bewirkt-Werden (*infi‘āl*)‘ könnte ein Anklang an das proklische ‚Bewirkt-Werden (φερομαι)‘ der Wirksamkeiten in der Zeit sein.

Al-‘Āmirī führt seine Argumentation detaillierter aus als die beiden anderen Texte das tun: Dem Bewirkt-Werden zu unterliegen, also ein

Erleiden, setzt eine Veränderung im Zustand des Aufnehmenden bzw. des Erleidenden voraus, und eine solche Veränderung kann nur in der Zeit geschehen. Damit fällt das Bestehen jedes Erleidenden, der sich also aufgrund des Erleidens in der Zeit verändert, ebenfalls unter die Zeit.

Der *LdC* übernimmt von Proklos, anders als der *K. al-Fuṣūl*, sowohl Vielheit als auch Größe als Momente der Teilung. Die proklischen Wirksamkeiten, nach denen ebenfalls etwas geteilt werden kann, ersetzt er aber durch die Bewegung, wahrscheinlich in Rückgriff auf die Anfangspassage, wo dem Intellekt Größe, Körper und auch Bewegung abgesprochen worden ist. Alle diese Fälle des Geteilt-Werdens fallen laut *LdC* unter die Zeit, weil Teilung nur in der Zeit aufgenommen werden kann.

Die Ewigkeit des Intellektes

Der Intellekt ist ewig, darin stimmen alle drei Texte überein. Lediglich al-‘Āmirī versucht, dies auch sogleich zu beweisen. Proklos liefert diesen Beweis erst später, und der *LdC* übernimmt zwar an entsprechender Stelle den proklischen Beweis, jedoch nicht als Beweis für die Ewigkeit des Intellektes, sondern als einen weiteren Beweis für dessen Unteilbarkeit.

<p><i>ET</i> 171 (150.5) ὁ δὲ νοῦς κατὰ πάντα αἰώνιος,...</p>	<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 5 (112v2) ولن يجوز أن يكون قوام العقل بالزمان</p>	<p><i>LdC</i> 6 (10.2) وليس العقل داخل تحت الزمان ، بل هو مع الدهر ،</p>
<p>Der Intellekt ist aber in allen (Hinsichten) ewig,....</p>	<p>Aber es ist unmöglich, daß der Bestand des Intellektes durch die Zeit ist,</p>	<p>Der Intellekt tritt nicht unter die Zeit, vielmehr ist er mit der Ewigkeit,</p>
<p><i>ET</i> 171 (150.8–10) ὅτι δὲ αἰώνιος, ἢ τῆς ἐνεργείας πρὸς τὴν οὐσίαν ταυτότης· οὕτω γὰρ δέδεικται πρότερον.</p>	<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 5 (112v2–8) لأن الصور الموجودة فيه . . . ليست هي بزمانية بل هي فوق الزمان . . . فمن المستمع أن يكون القابل لها ، وهو العقل ، جسماً زمانياً . لأن فعل الشيء لن يجوز أن يكون اشرف من ذاته .</p>	<p><i>LdC</i> 6 (10.8) والدليل أيضاً على أن العقل ليس بجرم ولا يتجزأ - جوهره وفعله : فإنهما شيء واحد .</p>

Tabelle (fort.)

ET 171 (150.8–10)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 5 (112v2–8)	LdC 6 (10.8)
Daß (der Intellekt) ewig ist, (zeigt) die Identität seiner Wirksamkeit mit seiner Substanz, was vorher gezeigt worden ist.	denn die in ihm existierenden Formen . . . sind nicht zeitlich, sondern über der Zeit. . . So ist es unmöglich, daß der, der sie aufnimmt - und das ist der Intellekt - ein zeitlicher Körper ist. Denn die Wirkung eines Dinges kann nicht würdiger sein als sein Wesen.	Der Beweis dafür, daß der Intellekt kein Körper ist und nicht teilbar ist, sind auch seine Substanz und seine Wirkung: die beiden sind ein einziges Ding.

Der proklische Beweis für die Ewigkeit des Intellektes ist die Identität von dessen Wirken und dessen Wesen. Im *LdC* wird im Verlauf der Wiedergabe dieses proklischen Beweises keine Verbindung zur Zeit hergestellt. Im *K. al-Fuṣūl* ist der Beweis für die Ewigkeit des Intellektes zwar anders aufgebaut, am Ende kommt aber wieder das proklische Argument – wenn auch in veränderter Form: das Wirken kann nicht würdiger sein als das Wesen – ins Spiel.

Dieser Textbefund führt zu einer, für die in dieser Studie unternommene Suche nach Hinweisen auf einen möglichen „Ur-*LdC*“ zentrale Frage: Läßt sich die Verbindung, die al-‘Āmirī zwischen dem angeführten proklischen Beweis und der Ewigkeit des Intellektes herstellt, erklären, wenn man davon ausgeht, daß seine einzige Textvorlage der *LdC* gewesen sei? Dort fehlt ja genau diese Verbindung, d.h. der proklische Beweis wird eben nicht für die Ewigkeit des Intellektes angeführt, wie bei Proklos und im *K. al-Fuṣūl*, sondern nur für dessen Unteilbarkeit. Oder muß zur ausreichenden Erklärung dieser Übereinstimmung zwischen dem griechischen Text und dem Text al-‘Āmirīs ein umfassenderes Zwischenglied zwischen diesen beiden Texten angenommen werden als der *LdC* in seiner heute überlieferten Textgestalt?

Im *K. al-Fuṣūl* führt die vollständige Beweisführung für die Ewigkeit des Intellektes über dessen Inhalt, d.h. über die intellektuellen Formen. Erstmals gibt al-‘Āmirī dabei auch Beispiele dafür an, was er unter diesen reinen, intellektuellen Formen versteht: nämlich z.B. daß alle Dinge, die einem einzigen Ding gleichen, auch untereinander gleich sind, und daß das Ganze mehr ist als der Teil. Genau diese Beispiele finden sich auch

im *K. al-Amad* VI, 1 (ed. Rowson, 94.12–13), wo sie als Beispiele für das ‚wahre Wissen (*al-‘ulūm al-ḥaḳīqīya*)‘ angeführt werden, und im *K. Iḥwān al-Ṣafā* (I, 438.8–17), in der Abhandlung über die zweite Analytik (*anūlūṭīqā al-tāniya*). Dort werden sie als zwei der neun Grundsätze Euklids genannt (Nr. 1 und 9).⁹⁷ Damit sind ewige Verstandeswahrheiten gemeint, also Prinzipien im aristotelischen Sinn, die nicht durch eine äußere Begründung, sondern lediglich durch eine Begründung in der Seele zu beweisen sind (*Analytica posteriora* 76b22ff.) und die die Grundlage der Wissenschaft bilden.

Da diese Formen ewig sind, muß auch der Intellekt, der sie aufnimmt, ewig sein, denn sonst – so lautet die Begründung al-‘Āmiris – wäre die Wirkung edler als das Wesen. Bemerkenswert daran ist, daß die Formen damit indirekt zur Wirkung des Intellektes, also zu etwas von ihm Bewirkten, gemacht werden, während sie in Kap. 4 als das von Gott über den Intellekt Ausgegossene bezeichnet worden sind. Mit Rückgriff auf *K. al-Fuṣūl*, Kap. 3 könnte man die beiden Aussagen folgendermaßen in Einklang bringen: So wie die Seele nur durch Gott ihre Wirksamkeit ‚Leitung der Natur‘ erhält, erhält der Intellekt allein von Gott die Formen, die dann dennoch sein Wirken sind. In der Vorstellung, daß die Formen die Wirkung des Intellektes sind, mag die Übernahme einer anderen Traditionslinie erkennbar werden: So heißt es im *LdC II*, Kap. 8 (329.6) ausdrücklich, daß der Intellekt an der Spitze der intellektuellen Formen steht, dadurch, daß er deren Ursache ist (*miṭla l-‘aqli fa-innahū ra’isu l-ṣuwari l-‘aqliyati bi-annahū illatun lahā*).

Die Formen, die als Wirkung des Intellektes betrachtet werden, können außerdem einen Hinweis auf die Deutung der Seinshierarchie in Kap. 2 liefern: Sowie der Intellekt und sein Wirken, d.h. die Formen, auf der zweiten Seinsstufe stehen, sind die universale Seele und ihr Wirken, d.h. die Natur bzw. die Sphäre, auf der dritten Seinsstufe. Auf diese Weise wird eine graduelle Unterteilung innerhalb einer Stufe impliziert.

Das proklische Konzept der Rückwendung zu sich selbst

Die Formulierung al-‘Āmiris, daß die Wirkung nicht edler sein darf als das Wesen bzw. die Substanz des Wirkenden, unterscheidet sich von der Formulierung in den beiden anderen Texten, die von der Identität von

⁹⁷ Vgl. auch Baffioni: *Frammenti*, S. 148f. – Nr. 161.

Wirkung und Substanz sprechen. Diese Formulierung der Unmöglichkeit des Edler-Seins durch al-‘Āmirī hat jedoch auch eine wörtliche proklische Vorlage, und zwar in der *ET*, Prop. 106 (94.30), die im *LdC*, Kap. 30 (31.6–7) und im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 19 (120r6–7) aufgenommen wird. Nimmt man an, daß al-‘Āmirī’s Vorlage dem griechischen Originaltext näherstand als der heute bekannte *LdC*, könnte man diese – offenbar grundlose – Ersetzung der einen Formulierung durch die andere damit erklären, daß al-‘Āmirī dem proklischen Hinweis „was vorher gezeigt worden ist“ (150.5 – siehe obiges Zitat) folgt. Er hätte diesen Hinweis dann nicht auf das Aufzeigen der Ewigkeit des Intellectes bezogen, sondern auf das Aufzeigen der Identität von Wirkung und Substanz. Eine Stelle, in der in seiner Quelle ebenfalls das Verhältnis von Wirkung und Substanz thematisiert wäre, hätte er in dem Abschnitt gefunden, in dem *ET*, Prop. 106 aufgenommen wurde. Daher hätte er die dortige Formulierung hierher in Kap. 5 übernommen. Eine andere mögliche Stelle, auf die al-‘Āmirī den proklischen Hinweis „was vorher gezeigt worden ist“ bezogen haben könnte, wäre eine arabische Wiedergabe von *ET*, Prop. 16. Die dort formulierte Unmöglichkeit des Edler-Seins der Wirkung (18.12) wird in *Proclus Arabus* (ed. Endreß, ١٥. ٥) und *LdC II*, Kap. 5 (323.12) aufgenommen. Möglicherweise war sie daher auch in al-‘Āmirī’s Vorlage vorhanden, und zwar vermutlich in nächster Nähe zur Behandlung der Unteilbarkeit des Intellectes, denn in *ET*, Prop. 16 wird die ‚Rückwendung zu sich selbst (ἐπιστροφή)‘ thematisiert. Diese ist der proklische Beweis für die Körperlosigkeit des Intellectes. Interessant ist dabei vor allem die Passage aus dem *LdC II*: Sie befindet sich ausgerechnet in *LdC II*, Kap. 5, also an der Stelle, an der der *K. al-Fuṣūl* die Unteilbarkeit des Intellectes behandelt – nämlich in seinem Kap. 5. Möglicherweise sind in der anzunehmenden, gemeinsamen Vorlage, dem „Ur-*LdC*“ alle Themen, die auf das proklische Konzept der ‚Rückwendung zu sich selbst‘ zurückgreifen, an einer Stelle gesammelt behandelt worden. Das besagte Kap. 5 des *LdC II* nimmt zudem nicht nur *ET*, Prop. 16 auf, sondern auch Prop. 186, wo von der ‚Rückwendung zu sich selbst‘ der Seele die Rede ist.⁹⁸ Am Ende des vorliegenden Kapitels des *K. al-Fuṣūl* spricht al-‘Āmirī unvermuteterweise plötzlich über die Seele. Vielleicht tut er das – ebenso wie der *LdC II* in seinem Kap. 5 – gerade in Anlehnung an seine uns nicht bekannte Vorlage.

⁹⁸ Zum Verhältnis von *Proclus Arabus* Prop. 16 und *LdC II* Kap. 5 vgl. die einleitende Darstellung des *LdC II*, S. 57ff.

Der proklische Beweis für die Körperlosigkeit des Intellektes ist also die ‚Rückwendung zu sich selbst‘, die der *LdC* übernimmt. Al-‘Āmirī jedoch übernimmt weder hier noch an irgendeiner anderen Stelle des *K. al-Fuṣūl* das proklische Konzept der ‚Rückwendung zu sich selbst‘. Statt dessen übernimmt er Teile des Beweises unter Weglassung des zugrundeliegenden Konzeptes und weist dabei wörtliche Parallelen zum *LdC* auf, dessen Darstellung dieser ‚Rückwendung zu sich selbst‘ weitaus detaillierter ist als die proklische Darstellung:

ET 171 (150.7–8) u. ET 15 (18.3–4)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 5 (112v8–13)	<i>LdC</i> 6 (10.4–7)
<p>ὅτι μὲν οὖν ἀσώματος ὁ νοῦς, ἢ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφή δηλοῖ τῶν γὰρ σωμάτων οὐδὲν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφεται.</p>	<p>ولو أنه كان عظماً أو جسماً لكان أحد طرفيه لا محالة مابيناً للآخر . ولو أنه كان كذلك لكان بصورة الجسماني الممدود تمتدا معه على مقداره . ولعاق طباعه عن استنثات ما هو مديد الذات دفعة لا في مدة ، ولما أمكنه أن يتصور الضدين في حالة واحدة . وليست الحال كذلك فهو إذا صورة محضة مبتدعة من الواحد الحق .</p>	<p>والدليل على ذلك رجوعه [= رجوع العقل] إلى ذاته ، اعني أنه لا يمتد⁹⁹ مع الشيء الممتد¹⁰⁰ ، فيكون أحد طرفيه نائياً¹⁰¹ من الآخر . وذلك أنه إذا أراد علم الشيء الجسماني الممتد < ما >¹⁰² امتد معه وهو ثابت قائم على حاله لأنها صورة لا يضيّق عنها شيء ، وليست الأجرام كذلك¹⁰³ .</p>

⁹⁹ Badawī ed.: *ميمز*, aber sowohl die von Taylor in seiner Edition zusätzlich herangezogenen Handschriften A und S sowie der *LdC II* unterstützen die Lesung: *يمتد*.

¹⁰⁰ Badawī ed.: *المميز*; Taylor ed.: *الممتد*, gestützt auf die Handschriften A und S; *LdC II*: *الممدود*.

¹⁰¹ Badawī ed.: *نائياً*, eine Korrektur Bardenhewers der Handschrift R, die *نائياً* hat, aufnehmend; Taylors Edition gestützt auf A und S sowie der *LdC II*: *نائياً*.

¹⁰² Der *LdC II* hat hier eine bedeutungsverändernde Variante: *علم من شيء من*. Diese stimmt eher mit der Aussage des *K. al-Fuṣūl* überein als die Lesung des *LdC*, denn al-‘Āmirī spricht von der Ausdehnung, die dem Intellekt hypothetisch zukäme, wenn er Körper wäre. Der *LdC* und der *LdC II* hingegen beschreiben den tatsächlichen Fall, daß der Intellekt kein Körper ist und daher ausgedehnte Körper auch ohne (daher die von mir vorgeschlagene Textemendation des *LdC* durch Einfügen von *mā*) eigene Ausdehnung erfährt.

¹⁰³ Im *LdC II* lautet die parallele Passage zu *كذلك* ... *و هو* folgendermaßen:

بل هو ثابت قائم على ذاته فيعلمه علماً صواباً ، لان العقل صورة مجردة لا يبصر (يصرير : ed. يصيق : übers. Thillet, vgl. Anm. 49) عنها شيء ، فالاجسام ليست كذلك .

Vielmehr ist er feststehend und bei seinem Wesen bleibend. So weiß er es mittels richtiger Erkenntnisart, denn der Intellekt ist eine absolute Form, von der sich kein Ding abwendet. Die Körper sind nicht so.

Tabelle (fort.)

<p>ET 171 (150.7–8) u. ET 15 (18.3–4)</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 5 (112v8–13)</p>	<p>LdC 6 (10.5–7)</p>
<p>Daß der Intellekt körperlos ist, zeigt die Rückwendung zu sich selbst. Keiner der Körper wendet sich zu sich selbst zurück.</p> <p>... wegen der Trennung der Teile (eines Körpers), die als verschiedene an verschiedenen Plätzen vorhanden sind.</p>	<p>Wenn er Größe oder Körper wäre, dann wäre <i>die eine seiner beiden Seiten</i> ganz gewiß <i>von der anderen</i> getrennt. Wenn das so wäre, dann wäre er in der Form <i>des körperlich ausgedehnten (Dinges) ausgedehnt</i> (und zwar <i>mit ihm</i> (und) dessen Raumausdehnung gemäß. Seine Naturanlage würde dann verhindern, daß er mit einem Schlag, (d.h.) nicht über einen Zeitraum hin, das feststellt, was dem Wesen nach ausgedehnt ist. Er vermöchte dann nicht, sich eine Vorstellung von etwas und dessen Gegenteil in einem Augenblick zu bilden. So verhält es sich aber nicht. Folglich <i>ist er eine</i> reine, von dem Einen, dem Wahren erschaffene <i>Form</i>.</p>	<p>Der Beweis dafür ist seine (d.h. des Intellektes) Rückwendung zu sich selbst, d.h., daß er sich nicht mit dem ausgedehnten Ding ausdehnt, so daß <i>die eine seiner beiden Seiten von der anderen</i> entfernt ist. Denn wenn er die Erkenntnis <i>des körperlich ausgedehnten Dinges</i> beabsichtigt, <i>wird er [nicht] mit ihm ausgedehnt</i>, und er ist (dabei doch) feststehend und in seinem Zustand bleibend, denn <i>er ist eine Form</i>, die kein Ding zu beschränken vermag, und die Körper sind nicht so.</p>

Proklos behandelt die ‚Rückwendung zu sich selbst‘ in *ET*, Prop. 15 und Prop. 16, die – wie gesagt – im *LdC II*, Kap. 5 und im *Proclus Arabus* aufgenommen wird. Er erklärt dabei, daß sich das Rückwendende ganz dem, auf das es sich zurückwendet, verbindet, so daß die beiden eins werden. Für einen Körper aber hieße das, daß sich bei seiner Rückwendung zu sich selbst jeder seiner Teile mit jedem anderen Teil verbinden müßte und alle eins würden. Das ist wegen der unterschiedlichen Positionen, die die einzelnen Teile des Körpers im Raum einnehmen, aber unmöglich.

Der *LdC* spricht zwar noch von der Rückwendung des Intellektes zu sich selbst, versteht darunter aber offenbar, daß sich das zu sich selbst Rückwendende nicht räumlich ausdehnt, gleichsam eine Umkehrung der proklischen Argumentation. Auf diese Art ist der proklische Beweisgang derart abgewandelt, daß er teilweise von al-‘Āmirī – auch ohne die Einführung des zugrundeliegenden Konzeptes der Rückwendung zu sich selbst – angewandt werden kann. So sprechen die beiden arabischen Texte von der Raumausdehnung der Körper, durch die die eine Seite des Körpers von der anderen „getrennt“ bzw. „entfernt“ ist. Die unterschiedliche Formulierung – ‚getrennt (*mubāyin*)‘ / ‚entfernt (*nā’iyun*)‘ – könnte auch lediglich auf eine spätere, fehlerhafte Punktierung in einem der Texte zurückgehen, denn die Schriftzüge ähneln sich: مابينا / نائيا.

Eine Raumausdehnung kann dem Intellekt nicht zukommen, da sie ihn bei seiner Erkenntnis *‘ilm* im *LdC* wird zu *istiḫbāt* und *taṣawwur* bei al-‘Āmirī behindern würde. Der Beweisgang ist bei al-‘Āmirī länger und detaillierter und daher besser verständlich als die verkürzte Passage im *LdC*. Die Schlußfolgerung ist in beiden Texten gleich.¹⁰⁴ Da Körperlichkeit die Erkenntnis des Intellektes behindern würde, ist er eine (reine) Form und kein Körper.

Die Bezeichnung des Intellektes als reine Form legt die Annahme nahe, daß al-‘Āmirī den Begriff ‚Form (*ṣūra*)‘ sehr unspezifisch verwendet und ihn nicht durchgehend in derselben Bedeutung gebraucht. Der Intellekt ist keine Form im Sinne der oben besprochenen reinen Verstandeswahrheiten, sondern eher eine Form im Sinne Platons.

Geeinte (Formen-)vielheit im Intellekt

Als letzten Beweis für die Unteilbarkeit des Intellektes führt Proklos in *ET*, Prop. 171 die Einheit der im Intellekt befindlichen Vielheit an. Dieser Beweis beruht auf dem Zusammenhang zwischen den Intellekten und den göttlichen Henaden. Letztere werden erwartungsgemäß nicht in die beiden arabischen Texte aufgenommen. Übernommen wird lediglich der Gedanke, daß die Vielheit im Intellekt geeinte Vielheit ist:

¹⁰⁴ Sie ist auch im *LdC II*, Kap. 19 (341.5) ähnlich. Erwähnenswert ist auch, daß das Kap. 5 des *LdC II* (323.15) über die seelische ‚Rückwendung zu sich selbst‘ mit der Aussage schließt, daß die Seele „eine intellektuelle, bleibende und bei ihrem Wesen feststehende Form“ ist.

<p>ET 171 (150.10–14)</p> <p>ὅτι δὲ ἦνωται τὸ πλήθος, ἢ πρὸς τὰς ἐνάδας τὰς θείας τοῦ νοεροῦ πλήθους συνέχεια· αἱ μὲν γάρ εἰσι πρῶτον πλήθος, οἱ δὲ νοές μετ' ἐκείνας, εἰ οὖν καὶ πλήθος ἅπας νοῦς, ἀλλ' ἦνωμένον πλήθος· πρὸ γὰρ τοῦ διηρημένου τὸ συνεπτυγμένον καὶ ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 5 (112v14–16)</p> <p>فهو إذن وإن وصف بالفضائل المصلة به من ذات المبدع الإلام فالوحدانية أولى به من التكثر . لأن تلك الفضائل لن توجد إلا متحدة كأنها شيء واحد .</p> <p>Wenn von ihm (dem Intellekt) die <i>Vortrefflichkeiten</i> ausgesagt werden, die ihm vom Wesen des vollkommenen Erschaffers her(kommend) verbunden sind, so ist <i>die Einheit</i> (als Aussage) <i>ihm angemessener als die</i> Vervielfachung. Denn jene <i>Vortrefflichkeiten</i> sind nur (auf) geeint(e Weise) vorhanden, als ob sie ein einziges Ding wären.</p>	<p>LdC 6 (10.9–11)</p> <p>والعقل كثير من تلقاء¹⁰⁵ الفضائل الآتية إليه من العلة الأولى . وهو ، وإن تكثر¹⁰⁶ بهذا النوع ، فإنه ما¹⁰⁷ قرب من الواحد صار واحدا لا ينقسم . والعقل لا يقبل¹⁰⁸ التقسيم لأنه أول مبدع أبدع من العلة الأولى : فالوحدانية أولى به من الانقسام .</p> <p>Der Intellekt ist Vieles von Seiten der <i>Vortrefflichkeiten</i> her, die von der ersten Ursache auf ihn kommen. Wenn er auf diese Art Vieles ist, wird er doch in dem Maße, in dem er sich dem Einen annähert, eines, das nicht geteilt ist. Der Intellekt nimmt die Teilung nicht auf, weil er erstes Erschaffenes ist, das von der ersten Ursache erschaffen wurde: so ist <i>die Einheit ihm</i> <i>angemessener als die</i> Teilung.</p>
--	--	--

Da die Vielheit des Intellektes in den arabischen Texten nicht mittels der ersten Vielheit der göttlichen Henaden erklärt werden kann, wird sie durch *Vortrefflichkeiten* erklärt, die vom Schöpfer bzw. der ersten Ursache her auf den Intellekt kommen. Was genau unter diesen

¹⁰⁵ Badawī ed.: من تلقاء ; Taylor (nach A und S) ed.: من قبل ; LdC II: من تلقى .

¹⁰⁶ Badawī ed.: تكثر ; Taylor (nach A und S) ed.: يكثر ; LdC II: تكبر .

¹⁰⁷ LdC II: لا .

¹⁰⁸ LdC II: والعقل قبل, was aber offenbar fehlerhaft ist.

Vortrefflichkeiten zu verstehen ist, wird nicht erläutert. Bei al-‘Āmirī hätten schon die intellektuellen Formen, von denen er weiter oben gesprochen hat, die Funktion übernehmen können, die Vielheit in der Einheit des Intellektes zu erklären. Ob daraus aber eine Identifizierung der Vortrefflichkeiten mit den Formen abgeleitet werden kann, läßt sich nicht entscheiden.

In der *ThA*, Kap. 9 werden die Vortrefflichkeiten – hier eindeutig in der Bedeutung von Tugenden – ebenfalls im Intellekt angesiedelt, aber nicht nur in ihm. Sie sind auch in der ersten Ursache, weil die erste Ursache die Ursache der Vortrefflichkeiten ist, und sie sind in der Seele. Denn die Seele erhält die Vortrefflichkeiten bzw. Tugenden, wie Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit und andere, vom Intellekt, wenn sie auf ihn blickt (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 129.10–130.3). Adamson versucht, diese nicht-plotinische Weiterentwicklung in der *ThA* – bei Plotin finden sich die Tugenden nur in der Seele – folgendermaßen zu erklären:

Why would the Adaptor [of the *ThA*] ascribe the virtues to every level of the cosmic hierarchy in this way? While any answer would be speculative, a likely response does present itself: he does so in order to place ethics within a religious context. By making God the highest principle of the virtues, he provides a philosophical argument for the theological view that the source of human goodness is ultimately divine. (*Arabic Plotinus*, S.74)

Die Formen in der Seele

Seine abschließende Passage des Kap. 5 leitet al-‘Āmirī mit der stereotypen Wendung „so ist deutlich geworden (*fa-qad zahara*)“ ein. Das ist insofern verwunderlich, als er daran eine Aussage über die Formen in der Seele anschließt, die bisher im gesamten Kapitel nicht erwähnt worden sind, und die auch in keinem der beiden Vergleichstexte thematisiert werden. Al-‘Āmirī sagt, daß die Formen, die die Seele feststellt (*istatbat*), d.h. die sie durch Ausübung des *istitbat* erhält, nicht ewig sind. Die Nicht-Ewigkeit der seelischen Formen zeigt sich daran, daß sie – im Unterschied zu den Formen, die der Intellekt feststellt – sowohl wahr als auch Lüge sein können. So wird deutlich, daß der *istitbat* der Seele zwar zukommt, obwohl er die wesentliche Besonderheit des Intellektes ist, daß er in ihr aber schwächer ist als im Intellekt. Daher sind die von der Seele festgestellten Formen nicht mit der Substanz des Intellektes verbunden, sondern mit der Einbildungskraft. Das wiederum

begründet ihre Unbestimmtheit in Bezug auf die Wahrheit, d.h. sie können wahr oder Lüge sein, und ihre Nicht-Ewigkeit.

Wortwahl und Aussage dieser Darstellung erinnern an *De anima* III, 6 (430a28f., 430b2f.: ed. Badawī: *Fi l-Nafs*, 75.14–20):

فالإدراك لما لا تجزئة له لا يكون إلا بما لا كذب فيه . والتي فيها كذب وصدق ولها
تركيب معان . . . ومن قال : إن الأبيض ليس بأبيض ، وما ليس بأبيض أبيض .
فقد جعل تركيباً .

Im Begreifen von etwas, das nicht teilbar ist, darin ist kein Irrtum. Worin es Irrtum und Wahrheit gibt, das ist eine Zusammensetzung von Begriffen, . . . und wer sagt, daß das Weiße nicht weiß ist und das, was nicht weiß ist, weiß, der setzt also zusammen.

Geht man davon aus, daß al-‘Āmirī sich auf diese Passage aus der *De Anima* bezieht, so könnte die Verbindung, die er zwischen der proklischen Prop. 171 und dieser Passage gesehen und die ihn zur Verwendung der Formulierung „so ist deutlich (geworden)“ veranlaßt hat, in der Unteilbarkeit liegen: Der Intellekt ist ebenso unteilbar wie das, was ohne Irrtum begriffen wird. Die Seele hingegen setzt Begriffe bzw. Formen, die ihr aus der Sinneswahrnehmung mit Hilfe der Einbildungskraft zukommen, zusammen, so daß ‚seelische Formen‘ entstehen, die wahr oder falsch sein können.

Im Gegensatz zu den seelischen Formen wird vom Intellekt abschließend nochmals ausgesagt, daß er vor aller Vervielfältigung und weder Größe noch Körper ist. Al-‘Āmirī bezeichnet ihn als das erste der Erschaffenen, wie auch der *LdC* im obigen Zitat (10.11).

KOMMENTAR ZUM SECHSTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 173, *LdC*, Kap. 7, *LdC II*, Kap. 21

Nachdem al-‘Āmirī im fünften Kapitel die Unteilbarkeit des Intellektes aufgezeigt hat, behandelt er im sechsten Kapitel die Erkenntnisart des Intellektes. Die Art des Erkennens (*taṣawwur*) ist vom Wesen des Erkennenden abhängig und nicht vom Erkannten. Daher erkennt der Intellekt alle Dinge – seien sie intellektuell oder sinnlich – auf intellektuelle Weise.

Sein Erkennen (*‘ilm*) erstreckt sich jedoch nicht nur auf die Dinge unterhalb seiner selbst, sondern er erkennt über sich auch Gott, als die ihn vollendende Ursache.

Vorstellungsbildung von sinnlichen und intellektuellen Dingen

Der Aufbau des vorliegenden Kapitels des *K. al-Fuṣūl* unterscheidet sich von jenem Aufbau, der dem proklischen Text von *ET*, Prop. 173 und dem *LdC*, Kap. 7 sowie dem *LdC II*, Kap. 21 gemeinsam ist. Der Text al-‘Āmirī’s läßt sich grob in 3 Abschnitte gliedern:

- (a) Der Intellekt bildet sich Vorstellungen von den Sinnesdingen in gleicher Weise wie von seinen eigentlichen Inhalten, den intellektuellen Dingen. (*K. al-Fuṣūl* 113r2–8)
- (b) Alles, wovon sich der Intellekt eine Vorstellung bildet, befindet sich bereits in seinem Wesen durch die göttliche Kraft; durch die Gewißheit darüber erlangt er Glückseligkeit. (*K. al-Fuṣūl* 113r9–12)
- (c) Der Intellekt weiß das, was über ihm ist (als Grund für die Vervollkommnung der eigenen Substanz) und das, was unter ihm ist (durch Erfassung von dessen Ursachen). (*K. al-Fuṣūl* 113r12–17)

Die Texte von *ET*, Prop. 173 und *LdC*, Kap. 7 bzw. *LdC II*, Kap. 21 umfassen dagegen nur die Abschnitte (c) und (a) und behandeln diese in der angegebenen, umgekehrten Reihenfolge.

Der Beginn des sechsten Kapitels des *K. al-Fuṣūl*, d.i. Abschnitt (a), stimmt inhaltlich mit der Endpassage der beiden Vergleichstexte überein:¹⁰⁹

¹⁰⁹ Der Text des *LdC II*, Kap. 21 wird im folgenden nur zitiert, wenn er signifikant und für den Vergleich mit dem *K. al-Fuṣūl* aufschlußreich von *LdC*, Kap. 7 abweicht.

<p>ET 173 (152.5–7 u. 150.25)</p> <p>ὥστε πάντα νοερώς ἐστι πᾶς νοῦς, καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ καὶ τὰ μετ' αὐτόν. ὡς οὖν τὰ νοητὰ νοερώς ἔχει πᾶς, οὕτω καὶ τὰ αἰσθητὰ νοερώς.</p> <p>κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἄρα ὑπαρξιν ἀφορίζει πάντα</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 6 (113r2–5)</p> <p>العقل قد يتصور الأشياء الحسية حسب ما يتصور الأشياء العقلية . إلا أنه يتصور الحسيات لا بنوع ما يدرك بالحس بل بنوع الجوامع الكلية . فهو إذا يتصورها بنوع جوهر يقسه ، أعني أنه يدركها إدراكاً عقلياً .</p>	<p>LdC 7 (11.9–12)</p> <p>وكذلك الأشياء الجسمانية مع العقل عقلية ، والأشياء العقلية في العقل عقلية ، لأنه علة لعلتها ، ولأنه إنما يدرك الأشياء بنوع جوهره : وهو أنه عقل - فيدرك الأشياء إدراكاً عقلياً - عقلية كانت الأشياء أم جسمانية .</p>
<p>Daher ist jeder Intellekt alles (auf) intellektuell(e Weise), sowohl das vor ihm als auch das nach ihm. Wie jeder (Intellekt) daher die Intelligibilien intellektuell hat, so (hat er) auch die sinnlich Wahrnehmbaren intellektuell.</p> <p>(Der Intellekt) definiert alles gemäß seiner eigenen Substanz.</p>	<p>Der Intellekt bildet sich Vorstellungen von den sinnlichen Dingen gemäß dem, wie er sich Vorstellungen von den intellektuellen Dingen bildet. Allerdings bildet er sich Vorstellungen der sinnlichen (Dinge) nicht in der Art dessen, was durch den Sinn begriffen wird, sondern in der Art der universalen Allgemein(heit)en. Demnach bildet er sich Vorstellungen von ihnen <i>in der Art seiner eigenen Substanz</i>, ich meine, daß er sie <i>durch intellektuelles Begreifen</i> begreift.</p>	<p>Ebenso sind die körperlichen Dinge beim Intellekt intellektuell und die intellektuellen Dingen im Intellekt intellektuell, weil er die Ursache für deren Ursache ist, und weil er die Dinge <i>nur in der Art seiner Substanz</i> begreift: d.h. er ist Intellekt und so <i>begreift er die Dinge durch intellektuelles Begreifen</i>, seien sie intellektuell oder körperlich.</p>

Der wichtigste Unterschied, der zwischen dem griechischen Text und den beiden arabischen Texten besteht, ist der Wegfall der Stufe der Intelligibilien in den arabischen Texten. Proklos betont in dieser Passage, daß der Intellekt das, was vor ihm ist, d.h. die Intelligibilien (νοητά), als auch das, was nach ihm ist, d.s. die sinnlichen Dinge (αἰσθητά), auf intellektuelle Weise hat, d.h. daß er sie so hat wie die intellektuellen Dinge (νοερά), die auf seiner Seinsstufe stehen. Der Intellekt erkennt (*yudrik* bzw. *yataṣawwar*) also weder die Intelligibilien noch die sinnlichen Dinge so, wie sie tatsächlich, d.h. wesentlich sind, sondern beide in der Art der intellektuellen Dinge. In den beiden arabischen Texten fallen die νοητά mit den νοερά zusammen, und nur letztere werden erwähnt.

Daher betonen die arabischen Texte etwas, was für Proklos ganz selbstverständlich ist, daß nämlich der Intellekt die intellektuellen Dinge, d.h. die Dinge seiner Seinsstufe, auf intellektuelle Weise erkennt. Im Abschnitt (c) werden die proklischen Intelligibilien oder die göttlichen Henaden, jedenfalls das, was sich vor bzw. oberhalb des Intellektes befindet, in den arabischen Texten als Gott interpretiert. Sowohl der Zusammenfall von νοητά und νοερά als auch die Interpretation der Intelligibilien oder göttlichen Henaden als Gott sind auf die *Plotiniana Arabica* zurückzuführen, in deren Licht der arabische Proklos zumeist gelesen wird. Für Plotin ist der Intellekt Denkendes, Gedachtes und Denken. Inwieweit der Intellekt auch das Eine denkt, läßt sich auf Basis des plotinischen Konzepts nicht restlos klären. Proklos beantwortet lediglich die Frage nach dem Verhältnis des Intellektes zu den göttlichen Henaden, nicht aber die Frage nach seinem Verhältnis zum Einen selbst. Seine Antwort besteht in dem Konzept von ,κατὰ μέθεξις – καθ’ ὑπαρξιν – κατ’ αἰτίαν‘, das auch der vorliegenden Prop. 173 zugrunde liegt: So ist der Intellekt die göttlichen Henaden oder die Intelligibilien ,durch Teilhabe (κατὰ μέθεξις)‘, das Intellektuelle ,durch sein Wesen bzw. seine Substanz (καθ’ ὑπαρξιν)‘ und das sinnlich Wahrnehmbare ,als dessen Ursache (κατ’ αἰτίαν)‘.

Indem der *LdC* den Proklos-Text im Sinne Plotins deutet, wird das, was der Intellekt oberhalb seiner selbst erkennt, als Gott interpretiert. Somit erlangt der Intellekt auch die Erkenntnis seiner Ursache, also seines Schöpfers. Al-‘Āmirī hingegen scheint es für notwendig zu erachten, die Erkenntnis des Intellektes – und zwar wohl vor allem seine Erkenntnis des Göttlichen, d.h. des über ihm Befindlichen – auf Gott selbst, bzw. auf Seine Gnade, zurückzuführen und fügt daher Abschnitt (b) ein, wie sich weiter unten zeigen wird.

Die Erkenntnisweise der Sinnesdinge durch den Intellekt beschreibt al-‘Āmirī in Abschnitt (a) – unabhängig von den anderen beiden Texten – als eine Erkenntnis „nach Art der universalen Allgemeinheiten (*bi-naw’ al-ḡawāmi’ al-kullīya*).“ Das erinnert an die Beschreibung der Erkenntnisweise der Seele in Kap. 3 (111v18–19), genauer gesagt scheint es sich um eine Umkehrung der dortigen Beschreibung zu handeln: Während die Seele universale Allgemeinheiten als partikuläre Begriffene erkennt, erkennt der Intellekt selbst das Partikuläre – denn als solches muß das Sinnliche zweifellos gefaßt werden, – als universale Allgemeinheiten. Durch diese Modifikation legt al-‘Āmirī die Grundlage für eine Zusammenschau von neuplatonischer und aristotelischer Epistemologie.

Nachdem al-‘Āmirī klargestellt hat, daß der Intellekt die sinnlichen Dinge auf intellektuelle Weise begreift, geht er noch einen Schritt weiter – und zwar in der Seinshierarchie einen Schritt weiter nach unten –

und behandelt die körperlichen Akzidenzien. Auch diese Akzidenzien, denen das Sein genau genommen gar nicht mehr zukommt, erkennt der Intellekt auf intellektuelle Weise. Einen selbständiges Bestand spricht al-‘Āmirī den körperlichen Akzidenzien ausdrücklich ab, d.h. einen Bestand ohne die Materie eines Körpers, an dem sie sich zeigen. Er verweist sie in den Bereich der abstrahierenden Einbildungskraft.

„Materie“ gibt al-‘Āmirī durch den Terminus *ṭīna* wieder, der wörtlich „Lehm“ bedeutet, aber schon von al-Kindī in der Bedeutung von Materie gebraucht wird. Arnzen nennt zwei Belege für die Verwendung von *ṭīna* in dieser Bedeutung in der graeco-arabischen Übersetzungsliteratur:¹¹⁰ und zwar in der von ihm edierten Paraphrase von Aristoteles’ *De Anima* (205.14), wo ὄλη „qua geformter Materie“ auftritt, und in der von Badawī herausgegebenen Übersetzung der *De Anima, Fī l-Nafs* (31.4). In seinem *Inqāḍ* (ed. Ḥalifāt: *Rasā’il*, 259.4–5) stellt al-‘Āmirī im Rahmen einer Darstellung von Materie und Form die folgenden Termini für Materie als gleichwertig nebeneinander: *mādda*, *‘unṣur*, *ṭīna*, *hayūlā*.

Ob es irgendeinen Zusammenhang – wie eine gemeinsame, nicht mehr erhaltene Vorlage – gibt zwischen der Erwähnung der körperlichen Akzidenzien bei al-‘Āmirī und dem Umstand, daß an der Parallelstelle im *LdC* (11.12) von den „körperlichen Dingen“ und nicht mehr, wie davor (11.5), von den „körperlich-sinnlichen Dingen“ die Rede ist, läßt sich nicht feststellen.¹¹¹ Im proklischen Text findet sich jedenfalls kein mögliches Äquivalent für das arabische „Körperliche (*ġismānī*)“:

<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 6 (113r5–6)</p> <p>أعني أنه يدركها إدراكاً عقلياً . وهو أيضاً يتصور الأعراض الجسمانية</p>	<p><i>LdC</i> 7 (11.11–12)</p> <p>وهو أنه عقل – فيدرك الأشياء إدراكاً عقلياً – عقلية كانت الأشياء أم جسمانية .</p>
---	--

D.h. er begreift sie durch intellektuelles Begreifen. Er bildet sich auch Vorstellungen von den körperlichen Akzidenzien. . . .

Er ist Intellekt, und so begreift er die Dinge durch intellektuelles Begreifen – seien sie intellektuell oder körperlich.

Was das Erkennen (wörtl.: Begreifen) der körperlichen Akzidenzien betrifft, so unterscheidet al-‘Āmirī ein intellektuelles und ein sinnliches Erkennen: Der Intellekt umfaßt die universalen Ursachen der körperlichen Akzidenzien. Auf diese Art, d.h. durch Erkenntnis der Ursache,

¹¹⁰ Arnzen: *De Anima*, S. 204, Anm. 31.

¹¹¹ Im *LdC II* (343.11) steht an der Parallelstelle der Terminus: *al-maḥṣūsa*.

erkennt der Intellekt alles, was unter ihm ist – wie al-‘Āmirī in Übereinstimmung mit Proklos und dem *LdC* im weiteren Verlauf des Kapitels ausführt. Die Sinneswahrnehmung hingegen begreift das Wesen der körperlichen Akzidenzien, d.h. weil die Sinneswahrnehmung selbst körperlich ist, ist ihre Erkenntnisart körperlich, und so erkennt sie das Körperliche nach dessen Wesen.

Präfiguration des Intellektes durch die göttliche Kraft

Der Abschnitt (b) des *K. al-Fuṣūl*, Kap. 6 ist ohne Parallele in den beiden Vergleichstexten. Die Interpretation der Aussagen dieses Abschnittes bereitet sowohl sprachlich als auch inhaltlich Probleme; möglicherweise ist auch die Textüberlieferung an dieser Stelle nicht einwandfrei. Thematisiert wird offenbar eine Art von Präfiguration des Intellektes durch Gott. Dahingehend muß jedenfalls m. E. die Aussage interpretiert werden, daß das Wesen des Intellektes durch die göttliche Kraft auf die Denkkakte bzw. Vorstellungen (ṣ-w-r V.) des Intellektes aufmerksam gemacht wird. Das heißt, daß der Intellekt nur erkennt, was ihn die göttliche Kraft erkennen läßt. Damit ist der Intellekt in gewisser Weise seiner Eigenständigkeit beraubt, er und die anderen Existierenden werden der Wirklichkeit und der Wahrheit nur durch Vermittlung der göttlichen Kraft teilhaftig. Dabei stellt sich aber die Frage, ob das für alle Denkinhalte des Intellektes generell gilt, oder nur für seine Vorstellung dessen, was über ihm ist, d.h. das Göttliche – also das, was der proklische Intellekt nur durch Teilhabe (κατὰ μεθεξίτην) erlangt.

Vergleichbar ist die Vorstellung, die in *LdC*, Kap. 8 (12.12–13) begegnet, wonach das Wissen von Intellekt und Seele von dem göttlichen Wissen erschaffen wird, so daß sowohl Intellekt als auch Seele die absolute Souveränität über das eigene Wissen verlieren:

والعلم الإلهي ليس كالعلم العقلي ولا كعلم النفس ، بل هو فوق علم العقل وعلم النفس ، لأنه مُبدع العلوم¹¹².

Das göttliche Wissen ist nicht wie das intellektuelle Wissen noch wie das Wissen der Seele, vielmehr ist es über dem Wissen des Intellektes und dem Wissen der Seele, weil es der Erschaffer des Wissens (pl.) ist.

Al-‘Āmirī bezeichnet die Gewißheit des Intellektes darüber, daß er sich bereits von allem Vorstellungen gebildet hat, als ‚Vortrefflichkeit

¹¹² Taylor ediert nach dem Befund der Handschriften A und S: للعلوم.

(*faḍīla*)'. Da al-ʿĀmirī auch sagt, daß die bereits gebildeten Vorstellungen mit Hilfe der göttlichen Kraft gebildet wurden, ist diese Gewißheit vermutlich so zu verstehen, daß dem Intellekt die Rolle, die die göttliche Kraft bzw. Gott bei seiner Intellektion spielt, gewiß ist. Diese Einsicht in die göttliche Rolle bei der eigenen Intellektion ist eine Vortrefflichkeit und führt zur Vollkommenheit und schließlich zur Glückseligkeit.

Die göttlichen Kraft, die den Intellekt hier zu seinem Erkennen bestimmt, findet sich in ähnlicher Funktion auch in al-ʿĀmirī's *K. al-Amad V*, 1 (ed. Rowson, 88.11–12), in einer Passage, die auch Parallelen zum folgenden Abschnitt (c) des *K. al-Fuṣūl* aufweist:

إن العقل وإن صلح لتدبير عامة ما تحته من الموهومات الحسية ولإمساك كافة ما فوقه من المعقولات البديهية ، فإنه ليس يصلح لهما إلا بالقوة الإلهية المستعالية عليه .

Wenn der Intellekt für die Leitung von allem geeignet ist, was unter ihm an sinnlich Vorgestellten ist, und für das Begreifen der Gesamtheit dessen geeignet ist, was über ihm an prinzipiellen Intelligibilen ist, dann ist er für beides nur durch die göttliche Kraft geeignet, die über ihn erhaben ist.

Der Intellekt weiß was über ihm und was unter ihm ist

Der Abschnitt (c) des *K. al-Fuṣūl*, Kap. 6 entspricht dem Beginn von *ET*, Prop. 173 und *LdC*, Kap. 7 und weist deutliche Parallelen zu beiden Vergleichstexten auf:

<i>ET</i> 173 (150.22–23)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 6 (113r12–14)	<i>LdC</i> 7 (10.15)
Πᾶς νοῦς νοερώς ἐστι καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ καὶ τὰ μετ' αὐτόν·	ثم بهذا الكمال ما يستفيد العرفان بمن هو فوقه أعني ذات المتعم له وهو الاحد ، الحق . فقد تبين إذا أنه يعلم ما هو فوقه ويعلم ما هو دونه .	كل عقل يعلم ما فوقه وما تحته .
Jeder Intellekt ist auf intellektuelle Weise das vor ihm und das nach ihm.	Entsprechend dieser Vollendung erwirbt (der Intellekt) die Erkenntnis von dem, der <i>über ihm ist</i> , d.i. das Wesen dessen, der ihn vervollkommnet, und Er ist der Eine, der Wahre. Folglich ist klar geworden, daß <i>er weiß</i> , <i>was über ihm ist und weiß, was</i> <i>unter ihm ist.</i>	Jeder Intellekt <i>weiß</i> , <i>was über ihm ist und</i> <i>was unter ihm ist.</i>

ET und *LdC* haben das gleiche Subjekt, nämlich „jeden Intellekt“, während al-‘Āmirī weiterhin nur von dem einen Intellekt spricht. Zudem bezieht sich bei al-‘Āmirī der erste Satz des Zitats noch auf den vorigen Abschnitt (b), in dem ausgesagt wird, daß der Intellekt dadurch Vollendung erreichen kann, daß er einsieht, daß die göttliche Kraft bei seinem Denkkakt mitwirkt. Entsprechend dem erreichten Grad an Vollendung ist dem Intellekt die Erkenntnis (*‘irfān*) Gottes möglich.

Da al-‘Āmirī schon in Abschnitt (a) am Beispiel des Sinnlichen gezeigt hat, daß der Intellekt das, was unter ihm ist, begreift, kann er nun folgern, daß der Intellekt sowohl das, was über ihm ist, also Gott, als auch das, was unter ihm ist, weiß. Dabei nimmt al-‘Āmirī die gleiche Modifizierung des Proklos-Textes vor wie der *LdC*: Während im Griechischen jeder Intellekt auf intellektuelle Weise das, was vor und nach ihm ist, „ist (ἐστι)“, heißt es im Arabischen, daß er es „weiß (*ya‘lam*)“.

In allen drei Texten wird zwar im folgenden die gleiche Thematik behandelt, die Formulierungen sind aber unterschiedlich:

<i>ET</i> 173 (150.23–24)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 6 (113r14–17)	<i>LdC</i> 7 (10.15–11.2)
τὰ μὲν γὰρ ἐστὶ κατὰ αἰτίαν, ὅσα μετὰ αὐτόν, τὰ δὲ κατὰ μέθεξι, ὅσα πρὸ αὐτοῦ·	إلا أنه [يعلم] ما هو فوقه لا من حيث الإحاطة بعلمه بل من حيث أنه هو السبب لتتمة جوهره . ويعلم ما هو دونه لا على هذه الجهة بل من حيث أحاط بالعلل المتقضية لوجوده .	إلا أنه يعلم ما تحته بأنه علة له ، ويعلم ما فوقه ¹¹³ لأنه يستفيد منه الفضائل فهو مميز ما فوقه وما تحته ، ويعلم أن ما فوقه علة له ، وما تحته معلول منه .
Denn das, was nach ihm ist, ist er als dessen Ursache, und das, was vor ihm ist, indem er daran teilhat.	Allerdings weiß er was über ihm ist nicht indem er dessen Ursachen erfaßt, sondern weil es der Grund für die Vervollkommnung seiner Substanz ist. Er weiß was unter ihm ist nicht auf diese Weise, sondern weil er die Ursachen erfaßt, die dessen Existenz notwendigerweise bedingen.	Allerdings weiß er was unter ihm ist dadurch, daß er Ursache für es ist, und er weiß was über ihm ist, weil er die Vortrefflichkeiten von ihm erwirbt So unterscheidet er was über ihm ist und was unter ihm ist. Er weiß, daß was über ihm ist, Ursache für ihn ist, und was unter ihm ist, von ihm Verursachtes ist.

¹¹³ *LdC II* (343.2) fügt hinzu: . . . فيستفيد منه ، بأنه معلول منه – dadurch, daß er von ihm verursacht ist, so erwirbt er . . .

Das proklische Konzept ‚durch Teilhabe (κατὰ μέθεξιν)‘ wird in den beiden arabischen Texten nicht übernommen, sowie überhaupt auf die Wiedergabe des Begriffes der ‚Teilhabe (μέθεξις)‘ verzichtet wird. Der *LdC* formuliert anstelle dessen, daß der Intellekt das Obere weiß, weil das Obere seine Ursache ist. Diese Begründung ist eine Umkehrung des proklischen Konzeptes ‚als Ursache (κατ’ αἰτίαν)‘, durch das der Intellekt das, was nach ihm ist, als dessen Ursache ist: Im *LdC* weiß der Intellekt das Obere, weil er davon verursacht ist. Außerdem führt der *LdC* noch einen weiteren Grund an, warum der Intellekt das Obere weiß: Er erwirbt vom Oberen die Vortrefflichkeiten. Wie eine Zusammenführung dieser beiden Begründungen des *LdC* liest sich al-‘Āmirī Erklärung, daß das, was oberhalb des Intellektes ist, der Grund für die Vervollkommnung der intellektuellen Substanz ist. Dieses Vervollkommnung beruht wiederum auf der Vortrefflichkeit bzw. Tugend, die al-‘Āmirī dem Intellekt in Abschnitt (b) des Kapitels zugeschrieben hat, und „durch die sich für ihn die Glückseligkeit vollendet“. Entsprechend dem Ausmaß dieser Vollendung erlangt er nämlich Wissen von Gott und damit Vervollkommnung. Damit ergibt sich für beide arabischen Texte ein Zusammenhang zwischen den Vortrefflichkeiten des Intellektes und dessen Wissen um das Obere.

Auffallend ist, daß al-‘Āmirī für Gott, wenn Er als das bezeichnet wird, was oberhalb des Intellektes ist, den Terminus ‚Grund (*sabab*)‘ verwendet und nicht den Terminus ‚Ursache (*‘illa*)‘, während er sehr wohl von den ‚Ursachen (*‘ilal*)‘ des Unteren spricht. Eine bewußte Korrelierung zwischen dem Terminus *sabab* und Gott läßt sich daraus aber nicht ableiten, denn in Kap. 1 (111r6) verwendet al-‘Āmirī *sabab* ohne Bezug auf Gott. Eine besondere Unterscheidung im Gebrauch der beiden Termini gibt es in der philosophischen Terminologie des Arabischen nicht.¹¹⁴

¹¹⁴ Vgl. Walzer: *al-Farabi*, S. 336f.: „Al-Fārābī uses consistently and, I think, deliberately, *sabab* (which means the proximate or intermediate cause in Mu‘tazilite Kalam (.)) for ‘cause’ in general and avoids *‘illa* (.), a Syriac loanword which is commonly employed in legal texts, (.)) and used by speculative theologians (.)) and very consistently by al-Kindī in many places. (.)) The translators of philosophical and scientific Greek texts seem to employ both terms (though *‘illa* is more commonly used in older texts), and one cannot say that one is older and replaced later by the other. (.)) Avicenna appears to prefer *‘illa* but also uses *sabab*, (.)) Averroes appears to use both terms indiscriminately. (.)) Al-Ghazzālī, who is equally indebted to Falsafa and to Kalām, assigns different meanings to *‘illa* as a superior and *sabab* as an inferior cause.”

Sowohl Proklos als auch der *LdC* begründen das Wissen des Intellektes um das Untere damit, daß er dessen Ursache ist.¹¹⁵ Al-‘Āmirī formuliert viel vorsichtiger und spricht nur davon, daß der Intellekt die Ursachen für die Existenz des Unteren erfaßt. Dafür gibt es sowohl eine Vorlage im proklischen Text als auch eine Parallelstelle im *LdC*, weil in diesen beiden Texten der Intellekt nicht nur Ursache für das unter ihm Seiende ist, sondern damit sogleich alle untergeordneten Ursachen in sich hat:

ET 173 (152.3–4)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 6 (113r16–17)	<i>LdC</i> 7 (11.7–8)
<p>ἔστι δὲ πάντων τῶ εἶναι αἴτιος· τὸ δὲ εἶναι αὐτοῦ νοερόν· καὶ τὰ αἴτια ἄρα νοερώς ἔχει τῶν πάντων.</p>	<p>ويعلم ما هو دونه لا على هذه الجهة بل من حيث أحاط بالعلل المقتضية لوجوده.</p>	<p>والدليل على ذلك أن العقل بعبئنه¹¹⁶ علة الأشياء التي تحته بأنه عقيل فقط . فإذا كان العقل علة الأشياء بأنه عقيل ، فلا محالة أن عليل الأشياء في العقل عقلية أيضا .</p>
<p>Durch das Sein ist (jeder Intellekt) alles verursachend ; sein Sein ist intellektuell. Und auf intellektuelle Weise hat er die Ursachen von allen.</p>	<p>Er weiß was unter ihm ist nicht auf diese Weise, sondern deswegen, weil er die dessen Existenz notwendigerweise bedingenden Ursachen erfaßt.</p>	<p>Der Beweis dafür, daß der Intellekt durch sich selbst Ursache der Dinge ist, die unter ihm sind, ist, daß er bloß Intellekt ist. Wenn der Intellekt dadurch Ursache der Dinge ist, daß er Intellekt ist, so sind zweifellos die Ursachen der Dinge auch im Intellekt auf intellektuelle Weise.</p>

Auffällig ist, daß al-‘Āmirī die ontologische Komponente betont – die Ursachen sind Ursachen für die Existenz (*wuǧūd*). Diese, sozusagen ontologische Deutung des proklischen Konzeptes der Verursachung des Nachrangigen durch die Existenz des Vorrangigen (αὐτῶ τῶ εἶναι) ist eine Besonderheit der arabischen Proklos-Tradition. Das ursprüngliche Konzept bei Proklos impliziert nämlich keinesfalls die Verursachung des

¹¹⁵ Die gleiche Begründung findet sich in der *ThA*, Kap. 2 (ed. Badawī: *Aflūṭin*, 37.11 u. 13), wobei jedoch die Vorstellung der ‚*docta ignorantia*‘ ins Spiel gebracht wird. Vgl. dazu Adamson: *Arabic Plotinus*, S. 88ff.

¹¹⁶ Badawī ed.: بعينه; Taylor (gestützt auf A und S) und *LdC II* (343.8): بنفسه.

Seins der Dinge, die an einem höheren Prinzip teilhaben, durch dieses höhere Prinzip, sondern lediglich die Verursachung ihrer Teilhabe. Die Verleihung des Seins kommt im proklischen System dem hypostasierten Sein zu. Betrachtet man die Position al-‘Āmirī, so modifiziert diese das Material der arabischen Proklos-Tradition wieder stärker in Richtung des ursprünglich proklischen Gedankens.¹¹⁷ In der oben zitierten Passage scheint al-‘Āmirī darauf bedacht, zu betonen, daß die Verleihung der Existenz, d.h. die Schöpfung, nur Gott allein zukommt. Fallen für al-‘Āmirī Gott und das (hypostasierte) Sein zusammen, dann entspricht seine Überzeugung, daß Gott allein die Existenz bzw. das Dasein verleiht, gewissermaßen der proklischen, nach der das Dasein durch das hypostasierte Sein verliehen wird.

Diese Modifikation nimmt al-‘Āmirī jedoch sicherlich nicht vor, um dem ursprünglichen proklischen Konzept zu seinem Recht zu verhelfen – ihm war die authentische proklische Lehre wohl kaum bekannt. Vielmehr ist seine Veränderung aus einer Unzufriedenheit mit den Implikationen des arabischen Neuplatonismus heraus zu erklären, wonach ja die Emanationsstufen bei der Hervorbringung der jeweils niedrigeren Existierenden eine Rolle spielen – etwa im Konzept der *creatio mediante intelligentia* –, und damit nicht mehr nur Gott allein die Schöpfung zukommt.

¹¹⁷ Das geschieht jedoch sicher nicht bewußt.

KOMMENTAR ZUM SIEBTEN KAPITEL

Vergleichstexte: (*ET*, Prop. 12 u. 134), *LdC*, Kap. 8, *LdC II*, Kap. 22

Nach der Behandlung von Sein und Erkenntnisart des Intellektes in Kap. 5 und 6 befaßt sich al-‘Āmirī auch in Kap. 7 mit dem Intellekt. Er legt zunächst dar, daß der Intellekt selbst alles unter ihm Existierende um- bzw. erfaßt, und daß er dies nicht etwa durch eine mit dem Intellekt verbundene Kraft tut.

Der Intellekt ist – nach oben hin – von Gott als seinem Schöpfer abhängig und leitet – nach unten hin – die Seele. Entsprechend dem neuplatonischen Schema folgt auf diese Reihung von ‚Gott – Intellekt – Seele‘ die Natur, die von der Seele geleitet wird und allem natürlich Existierenden übergeordnet ist. Die ausgezeichnete Position des Intellektes gegenüber den übrigen Existierenden wird ihm von Gott verliehen.

Gott aber ist anders als Seine gesamte Schöpfung und nichts vergleichbar.

Die Erhabenheit des Intellektes

Der Textvergleich für das vorliegende Kapitel des *K. al-Fuṣūl* ist einigermaßen problematisch. Zwar lassen sich die parallelen Kapitel in *LdC* und *LdC II* eindeutig bestimmen (Kap. 8 bzw. Kap. 22), doch ist der Text des *K. al-Fuṣūl* trotz einiger wörtlicher Übereinstimmungen zu den Paralleltexten im Aufbau völlig und im Inhalt teilweise verschieden.

Die griechische Vorlage für den Text des *LdC* sehen Thomas von Aquin und ihm folgend Bardenhewer und Badawī in *ET*, Prop. 12. Dabei ist die Gemeinsamkeit zwischen dem Griechischen und dem Arabischen fast ausschließlich auf den proklischen Hauptsatz beschränkt. D’Ancona hingegen sieht in *LdC*, Kap. 8 einen von Proklos weitgehend unabhängigen, vom arabischen Plotin inspirierten Text.¹¹⁸

¹¹⁸ D’Ancona: *Al-Kindī*, S. 191: „indépendante de Proclus, mais inspirée du ‘Plotin arabe‘“.

Der erste Satz des siebten Kapitels des *K. al-Fuṣūl* ist mit einer Aussage aus der Mitte des Kap. 8 des *LdC* – und fast gleichlautend und daher nicht angeführt aus *LdC* II, Kap. 22 – vergleichbar:

<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 7 (113r18–19)</p> <p>العقل يحيط بالأكوان الطبيعية وبذات الطبيعة وبالمستوي على الطبيعة أعني النفس .</p> <p>Der Intellekt umfaßt die natürlich Werdenden, das Wesen der Natur und das über die Natur Herrschende, d.i. die Seele.</p>	<p><i>LdC</i> 8 (12.6–7)</p> <p>والعقل يحيط بالأكوان والطبيعة¹¹⁹ وما فوق الطبيعة - أعني النفس فإنها فوق الطبيعة ،</p> <p>Und der Intellekt umfaßt die Werdenden und die Natur und was über der Natur ist, d.h. die Seele, denn sie ist über der Natur.</p>
---	---

In Kap. 6 des *K. al-Fuṣūl* bzw. Kap. 7 des *LdC* ist festgestellt worden, daß der Intellekt weiß was unterhalb von ihm ist. Daran schließen sowohl *K. al-Fuṣūl*, Kap. 7 als auch *LdC*, Kap. 8 an, indem nun das intellektuelle Um- bzw. Erfassen der Existierenden unterhalb des Intellectes, d.h. die Seele, die Natur und die natürlich Existierenden, behandelt wird. Im *K. al-Fuṣūl* kommt dieser Zusammenhang – durch die Umstellung des Textes im Vergleich zum *LdC* – stärker zum Ausdruck. Der *LdC*, Kap. 8 wiederholt anfangs (11.15–16) die Aussage aus dem vorigen Kapitel, daß der Intellekt Ursache für das unter ihm Existierende ist. Al-‘Āmirī hingegen vermeidet eine solche Ausdrucksweise in diesem Kapitel ebenso im vorigen. Er spricht lediglich davon, daß der Intellekt über die unteren Existierenden erhaben ist.

Indirekt ergibt sich aus dem zitierten ersten Satz des *K. al-Fuṣūl*, Kap. 7 – wie auch aus der Parallelstelle aus dem *LdC* – eine fünfstufige Seinsordnung: (Gott) – der Intellekt – die Seele – die Natur – das natürlich Werdende und Vergehende. Dieses Schema ist traditionell neuplatonisch und einfacher als jenes in Kap. 2 des *K. al-Fuṣūl*. Der Unterschied zu letzterem besteht darin, daß hier in Kap. 7 die Natur eindeutig auf die Seinsstufe unterhalb der Seele gestellt wird und zwar auf jene Stufe, auf der sich laut des Schemas in Kap. 2 die drehenden Sphären und die ersten Körper befinden.

Es gibt zu dieser ersten Passage aus Kap. 7 des *K. al-Fuṣūl* auch eine Parallele in al-‘Āmirī’s *K. al-Amad* V, 1 (ed. Rowson, 88.12–16):

¹¹⁹ Badawī ed.: بالأكوان الطبيعية; Taylor (gestützt auf A und S) und *LdC* II (345.4): بالأكوان والطبيعة. Als ursprüngliche Lesung, die auch der *K. al-Fuṣūl* stützt, kann بالأكوان الطبيعية vermutet werden, die durch Homoioteleuton verkürzt wurde.

وكما أن الطبيعة محيطة بالأجسام إحاطة التحريك لها ، والنفس محيطة بالطبيعة إحاطة التدبير لها ، والعقل محيط بالنفس إحاطة الهداية لها ، كذا الأول الحق محيط بالأشياء كلها إحاطة التقدير لها . فإذا الجسم بجبلته طائع للطبيعة ، والطبيعة بجبلتها طائعة للنفس ، والنفس بجبلتها طائعة للعقل ، والعقل بجبلته طائع للبارئ (تعالى) .

Ebenso wie die Natur die Körper umfaßt, indem sie sie bewegt, und so wie die Seele die Natur umfaßt, indem sie sie leitet, und so wie der Intellekt die Seele umfaßt, indem er sie rechtleitet, genauso umfaßt der Erste, der Wahre alle Dinge, indem er für sie vorausbestimmt. So gehorcht folglich der Körper durch seine natürliche Konstitution der Natur, die Natur gehorcht durch ihre natürliche Konstitution der Seele, die Seele gehorcht durch ihre natürliche Konstitution dem Intellekt, und der Intellekt gehorcht durch seine natürliche Konstitution dem Schöpfer – Er ist erhaben.

Die Erhabenheit des Intellektes, die aus seinem Er- bzw. Umfassen von Seele, Natur und natürlichen Dingen spricht, liegt nach al-‘Āmirī in der Substantialität (*ḡawhariya*) des Intellektes begründet und nicht etwa in einer Kraft, die durch den Intellekt besteht. Die Erhabenheit und die Kraft des Intellektes finden sich auch in Passagen aus dem *LdC* und *LdC II*:

K. al-Fuṣūl 7 (113r19–113v4)	LdC 8 (12.4–6)	LdC II 22 (345.3–4)
<p>فهو إذاً يستعلي عليها بجوهرية لا بقوة قائمة به ، لأنه لو استعلي عليها بالقوة القائمة به لكانت تلك القوة إما مضاهية للطبيعة . . . وإما مضاهية للنفس . . . وكان جوهر العقل مادة لها .</p>	<p>وإنما صار العقل يمسك الأشياء التي بعده ويدبرها¹²⁰ وتعلو قوته عليها لأنها ليست بقوة جوهرية له ، بل هي¹²¹ قوة القوي الجوهرية لأنه علة لها .</p>	<p>وإنما صار العقل يمسك الأشياء التي تحته ويدبرها ويعلو قوته عليها لأنها قوة عقلية ليست بقوة نفسانية ولا طبيعية ،</p>

¹²⁰ Badawī ed.: ويدبر لها; Bardenhewer, Taylor ed.: ويدبرها.

¹²¹ Badawī ed.: هي; Taylor (auf A und S gestützt) ed.: هو.

Tabelle (fort.)

Folglich erhebt er (d.i. der Intellekt) sich durch seine Substantialität über sie (d.s. die Existierenden unter ihm), nicht durch eine Kraft, die durch ihn besteht. Denn wenn er sich mittels der Kraft, die durch ihn besteht, über sie erhöhe, dann wäre jene Kraft entweder der Natur ähnlich oder der Seele. . . . , und dann wäre die Substanz des Intellektes Materie für sie (jene Kraft).

So kommt es, daß der Intellekt die Dinge, die nach ihm sind, ergreift, sie leitet, und seine Kraft erhebt sich über sie (die Dinge), weil sie keine ihm substantielle Kraft ist, sondern sie ist die Kraft der substantiellen Kräfte, denn er ist Ursache für sie.¹²²

So kommt es, daß der Intellekt die Dinge, die unter ihm sind, ergreift, sie leitet, und er erhebt seine Kraft über sie (die Dinge), weil sie eine intellektuelle Kraft ist und keine seelische noch natürliche Kraft.

Die Rolle der Kraft für die Erhabenheit des Intellektes

Inhalt aller drei zitierten Passagen ist das Verhältnis des Intellektes zu den Dingen, die unter ihm sind. Bei der Behandlung dieses Verhältnisses wird eine Kraft eingeführt, deren Funktion aber in den einzelnen Texten unterschiedlich ist, und deren Interpretation durchwegs schwierig ist. Eine mögliche Deutung „der Kraft“ des *LdC* wäre, sie als „göttliche Kraft“ zu verstehen, von der im *LdC* zuvor (11.16–17) ausgesagt wird, daß durch sie der Intellekt die Dinge leitet:¹²³

والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون : أن العقل مدبّر لجميع الأشياء التي تحته بالقوة الإلهية التي فيه ، وبها يمسك الأشياء لأنه بها كان علة الأشياء .

¹²² Bardenhewer übersetzt in Übereinstimmung mit dem lateinischen Text: „Dass aber die Intelligenz die Dinge, welche nach ihr sind, hält und leitet und ihre Kraft über dieselben ausbreitet [nach der von Bardenhewer vorgeschlagenen Korrektur von *ta'lu* zu *yu'alliq*], kommt daher, dass diese Dinge nicht eine substantielle Kraft der Intelligenz sind, sondern letztere vielmehr die Kraft der substantiellen Kräfte ist, weil sie Ursache derselben ist.“ Der parallele Text des *LdC II* stützt aber die Annahme, daß das feminine Personalpronomen in *li-annahā* auf „die Kraft“ und nicht auf „die Dinge“ zu beziehen ist.

¹²³ Halifāt (*Rasā'il*, S. 154) führt einen Teil dieser Stelle aus dem *LdC* (العقل أن العلة الإلهية التي فيه مدبّر . . . بالقوة الإلهية التي فيه) als Parallele zu der in der obigen Tabelle zitierten Passage aus dem *K. al-Fuṣūl* (به) an. (إذا يستعلي عليها بجهريته لا بقوة قائمة به) an.

Der Beweis dafür ist das, was wir ins Gedächtnis rufen, nämlich daß der Intellekt alle Dinge leitet, die unter ihm sind, durch die göttliche Kraft, die in ihm ist; und durch sie ergreift er die Dinge, weil er durch sie die Ursache der Dinge ist.

Das heißt dann für die Übersetzung der oben zitierten Passage (12.4–6), daß die Kraft des Intellektes, die ihm von Gott zukommt, also eigentlich seine göttliche Kraft, sich über die Dinge erhebt, und daß diese Kraft ihm nicht substantiell ist, d.h. keine an die Substanz des Intellektes gebundene Kraft ist, da sie von Gott kommt. „Substantiell (*ğawharī*)“ wäre dann im Sinne von „wesentlich (*dātī*)“ zu deuten, das z.B. in *LdC*, Kap. 3 (6.6) gebraucht wird. Die göttliche Kraft ist, nach der Lesung der Handschrift R und der Badawī-Edition, die Kraft aller substantiellen Kräfte. Der letzte Satzteil „denn er ist Ursache für sie“ wäre im Lichte der gerade zitierten Passage über die göttliche Kraft (11.16–17) so zu deuten, daß der Intellekt Ursache für sie, nämlich die Dinge, ist – zu ergänzen wäre wie in der obigen Passage: durch sie, die göttliche Kraft.

„Die Kraft“, von der im *LdC II* die Rede ist, ist – im Gegensatz zur „Kraft“ des *LdC* – gerade die „intellektuelle Kraft, die weder seelisch noch natürlich ist (*quwwatun ‘aqliyatun laysat bi-quwwatin nafsāniyatīn wa-lā tabī‘iyatin*)“, also die dem Intellekt substantielle Kraft, die erst durch den Intellekt selbst über die Dinge erhoben wird.

In der parallelen Passage aus dem *K. al-Fuṣūl* findet sich zwar vereinzelt eine Wortwahl, die an Formulierungen aus dem *LdC* oder dem *LdC II* erinnert. Al-‘Āmirī's Aussage steht aber zu jenen der beiden anderen Texte im Widerspruch: Für ihn ist es ausdrücklich der Intellekt selbst, der sich über die Dinge erhebt, und eben nicht eine Kraft des Intellektes. Während sich also im *LdC* eine „nicht substantielle Kraft des Intellektes (*quwwatuhū . . . laysat bi-quwwatin ğawhariyatīn lahū*)“ über die Dinge erhebt, ist es im *K. al-Fuṣūl* „die Substantialität des Intellektes (*bi-ğawhariyatihī*)“, mittels derer sich der Intellekt selbst über die Dinge erhebt. Die übereinstimmende Ablehnung des *LdC II* und des *K. al-Fuṣūl*, daß sich eine seelische bzw. der Seele ähnliche oder eine natürliche bzw. der Natur ähnliche Kraft über die Dinge erheben könnte, mag auf eine ähnliche Aussage in einer gemeinsamen Vorlage deuten. Al-‘Āmirī führt diesen Gedanken dahingehend aus, daß eine Kraft, die durch den Intellekt bestünde, entweder der Seele oder der Natur ähnlich sein müßte. Dem Intellekt selbst kann eine durch ihn bestehende Kraft – in gut neuplatonischer Tradition – deswegen nicht ähnlich sein, weil das, was durch etwas besteht – d.i. hier die Kraft –, weniger vollkommen ist, als das, wodurch es besteht – d.i. hier der Intellekt. Al-‘Āmirī's Vorstellung,

daß der Intellekt für eine durch ihn bestehende Kraft die Materie darstellte, liegt das Konzept zugrunde, nach dem das Vorausgehende „Materie“ und das Folgende „Form“ genannt wird. Dafür läßt sich durchaus eine proklische Vorlage angeben, nämlich *ET*, Prop. 71, wo die allgemeineren Prinzipien als Zugrundeliegendes (ὑποκείμενον, ὑποδοχή) für die spezielleren Prinzipien dargestellt werden. In einem arabischen Werk ausformuliert findet sich dieses Konzept z.B. in der Darstellung der Lehre der ersten Weisen im *K. Iḥwān al-Ṣafāʾ* (I, 405.1–2):¹²⁴

وسمّوا [الحكماء الأولين] الأشياء المتقدمة في الوجود الهَيُولَى ، وسموا الاشياء
المتأخرة في الوجود الصورة .

Sie nennen die Dinge, die in der Existenz vorausgehen, „die Materie“, und sie nennen die Dinge, die (den vorausgehenden Dingen) in der Existenz nachkommen, „die Form“.

Eine mögliche Deutung dieser gesamten Passage des *K. al-Fuṣūl* ist, darin eine Kritik al-ʿĀmirī am übermäßigen Gebrauch des Begriffes ‚Kraft (*quwwa*)‘ zu sehen. Ein solcher Gebrauch kann nämlich zu einer unnötigen Vermehrung der wirkenden Prinzipien führen, indem nicht mehr Aussagen z.B. über den Intellekt selbst getroffen werden, sondern über dessen Kraft, die auf seiner Seinsstufe und nicht etwa darunter wirkt, und von der zudem – so z.B. in der oben zitierten Stelle aus dem *LdC II* – nicht eindeutig gesagt werden kann, worin sie sich vom Intellekt unterscheiden soll. Diesen Kritikpunkt greift al-ʿĀmirī am Ende dieser ersten Passage von Kap. 7 nochmals auf, indem er folgende Aussage macht: Wenn das Umfassen der allgemeinen Dinge und der Bestand der intellektuellen Formen im Intellekt durch eine durch ihn bestehende Kraft zustande kämen, dann müßte diese Kraft selbst Intellekt heißen, da sie ja die dem Intellekt eigenen Wirkungsweisen ausführte.

Mit einer Verwendung des Begriffes ‚*quwwa*‘, wie ich sie bei der Deutung der Passage aus dem *LdC* vorgeschlagen habe – also eine göttliche Kraft, die in den unteren Seinsstufen wirkt – wäre al-ʿĀmirī vermutlich einverstanden, spricht er doch in Kap. 6 (113r10) selbst von der göttlichen Kraft, die im Intellekt wirkt.

Betrachtet man abschließend noch einmal die verglichenen Passagen aus den drei Texten, so lassen sich zwar einige Gemeinsamkeiten, aber keinesfalls Abhängigkeiten voneinander feststellen. Dafür scheint die

¹²⁴ Vgl. auch Komm. zu Kap. 16, S. 340 und im *K. Iḥwān al-Ṣafāʾ* II, 7.12ff.

einleuchtendste Erklärung die Annahme einer, allen Texten gemeinsamen Vorlage zu sein, die umfangreicher war, als jede einzelne der erhaltenen Paraphrasen. Inhaltlich mag diese Vorlage dem *LdC* und *LdC II* näher gestanden haben, da in diesen beiden Texten übereinstimmend in positiver Weise über die Kraft gesprochen wird, während allein al-‘Āmirī eine solche Ausdrucksweise abzulehnen scheint. Der ursprüngliche Gedanke der Vorlage dürfte gewesen sein, die Leitung der jeweils niederen Hypostase durch die Kraft der ihr übergeordneten Hypostase zu begründen. So heißt es im *LdC II*, Kap. 22 (345.2–3): Die Natur leitet die Dinge, die unter ihr sind, durch die Kraft der Seele. Die Aussage über die Seele scheint nicht mehr vollständig zu sein, denn es heißt: Ebenso leitet die Seele die Dinge, die unter ihr sind, durch die göttliche Kraft – was nach Thillet/Oudaimah (S. 345, Anm. 52) durch einen Einschub zu verbessern ist in: Die Seele leitet durch die Kraft des Intellektes, der Intellekt durch die göttliche Kraft. Im *LdC*, Kap. 8 haben sich von dieser, möglicherweise im „Ur-*LdC*“ vorhandenen Aufzählung auch nur Teile erhalten. Es heißt (12.3–4): Die Natur leitet die Dinge, die unter ihr sind, durch die Kraft des Intellektes, ebenso wie der Intellekt die Natur durch die göttliche Kraft leitet.

Al-‘Āmirī schließt an seine eben besprochene Aussage, daß eine durch den Intellekt bestehende Kraft entweder der Natur oder der Seele ähnlich sein müßte, jeweils eine Beschreibung der Wirkungsweise von Natur bzw. Seele an: Die Natur wirkt durch ‚Unterwerfung‘ bzw. ‚Indienststellung (*tashīr*)‘ und daher nur auf eine Weise bzw. in eine Richtung. Die Seele wirkt durch ‚die freie Wahl (*iḥtiyār*)‘ und daher auf viele Weisen. Das ähnelt den Aussagen al-‘Āmirīs über die Bewegung von Körpern durch die Natur bzw. die Seele in Kap. 3. Diese offenbare Gleichsetzung von Wirkung und Bewegung ist wohl im Licht der Aussage von *LdC*, Kap. 3 (6.1-3) zu lesen, daß nur der Intellekt ohne das Mitteilen von Bewegung wirkt, während die Seele die Körper bewegen muß, um auf sie einwirken zu können.¹²⁵

Der Intellekt und sein Schöpfer

Die Folgerung aus den ersten beiden Abschnitten (a) und (b), d.h. daß der Intellekt durch seine Substanz über alles unter ihm Existierende

¹²⁵ Vgl. Komm. zu Kap. 3, S. 184.

erhaben ist, und die Ergebnisse aus Kap. 5, daß der Intellekt weder Körper noch Größe ist, faßt al-‘Āmirī zusammen und sagt:

ET 12 (14.1–2)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 7 (113v7–11 u. 114r1–3)	LdC 8 (11.14)
<p>Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν ἐστίν.</p>	<p>وإذ .. كان جوهر العقل مستعلياً على جميع ما هو دونه ... ولم يكن جسماً ، ولا عظماً ، ولا مدة . فمن الواجب أن يكون قوامه وثباته بذات الموجود له ، أعني الأحد ، الحقّ هو عزَّ اسمه .. وخيرٌ محض ..</p>	<p>كل عقل إنما ثباته وقوامه في¹²⁶ الخير الخُص ، وهي العلة الأولى .</p>
<p>Anfang und erste Ursache von allen Seienden ist das Gute.</p>	<p>Da die Substanz des Intellektes über alles erhaben ist, was unter ihr ist . . . und sie weder Körper noch Größe noch Materie ist, ist es nötig, daß <i>ihr Bestand und ihre Festigkeit</i> durch das Wesen ihres Urhebers existieren, d.i. der Eine, der Wahre. . . . Er – mächtig Sein Name – ist . . . <i>reines Gutes</i> . . .</p>	<p>Jeder Intellekt hat <i>seine Festigkeit und seinen Bestand</i> wahrlich in dem <i>reinen Guten</i>, und das ist die erste Ursache.</p>

Der Bestand und die Festigkeit des Intellektes sind sowohl im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 7 als auch im *LdC*, Kap. 8 durch den Schöpfer gegeben. Beide Texte bezeichnen Ihn, wenn auch an unterschiedlicher Stelle innerhalb des jeweiligen Kapitels, als das reine Gute. Al-‘Āmirī widmet den ganzen letzten Abschnitt des Kap. 7 dem Schöpfer.

Eine mögliche Parallelstelle zu den beiden arabischen Texten könnte *ET*, Prop. 12 darstellen, die sich jedoch nicht ausdrücklich auf den Intellekt bezieht. Einen solchen Bezug gibt es dagegen in *ET*, Prop. 129 (114.22–23), in der D’Ancona eine mögliche Vorlage für die zitierte *LdC*-Passage sieht:¹²⁷

¹²⁶ Badawī ed.: في، ebenso an vergleichbarer Stelle der *LdC* II (343.13). Taylor (auf A und S gestützt) ed.: ب.

¹²⁷ D’Ancona: *Causa, potenza, essere – Appendice I*, S.89.

ἡ γὰρ ἐνὰς πρῶτω μὲν τῷ νῷ δίδωσι τὴν ἑαυτῆς ἐξάιρετον ἐν τοῖς θείοις δύναμιν

Denn die Henade gibt als erstes dem Intellekt die Kraft, die ihr unter den göttlichen (Kräften) eigen ist.

Eine ähnliche vage Abhängigkeit zu Proklos gibt es auch im weiteren Verlauf des *K. al-Fuṣūl* und des *LdC*:

ET 134 (118.20)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 7 (113v11–13)	<i>LdC</i> 8 (12.3–4)
Πᾶς θεῖος νοῦς . . . προνοεῖ δὲ ὡς θεός.	ثم إذ كان جوهرًا مدبراً للنفس . . . وكانت النفس مديرةً للطبيعة . . . وكانت الأكوان كلها تبعاً للطبيعة . . .	فالعقل إذن رئيس جميع الأشياء التي تحته وممسكها ومدبرها ، كما أن الطبيعة تدبر الأشياء التي تحتها بقوة العقل ؛
Jeder göttliche Intellekt . . . trägt als Gott Vorsorge.	Da ferner (der Intellekt) eine Substanz ist, die die Seele <i>leitet</i> , . . . und da die Seele die Natur leitet, . . . und da alle Werdenden der Natur untergeordnet sind, . . .	So ist folglich der Intellekt der Leiter aller Dinge, die unter ihm sind, er hält und <i>leitet</i> sie, wie die <i>Natur</i> durch die Kraft des Intellektes die Dinge leitet, die unter ihr sind.

Die hier zitierte Prop. 134 wird in *K. al-Fuṣūl*, Kap. 12 bzw. *LdC*, Kap. 22 fast vollständig übernommen und behandelt die göttlichen Intellekte, die – als Intellekte – wissen und – als Göttliche – für alle Dinge Vorsorge tragen. Die Vorstellung, daß sowohl der Intellekt als auch die Seele und die Natur jeweils die unterhalb Existierenden leiten, findet sich in beiden arabischen Texten häufig, kann aber nicht wörtlich auf *ET*, Prop. 134 zurückgeführt werden. So wird z.B. im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 3 bzw. *LdC*, Kap. 3 der Seele das Leiten als ihre göttliche Eigenschaft zugeschrieben und im *K. al-Amad V*, 1 (ed. Rowson, 88.11-13: siehe oben, S. 223f.) heißt es, daß die Seele die Natur leitet und der Intellekt die Seele rechtleitet.

Laut al-ʿĀmirī weist die Stufung Intellekt – Seele – Natur – natürlich Werdende, hier an der Tätigkeit der Leitung exemplifiziert, auf die Erhabenheit des Intellektes über die übrigen Existierenden hin. Diese Erhabenheit erhält der Intellekt durch seinen Urheber, also durch Gott. Hierdurch entsteht kein Widerspruch zum ersten Abschnitt, in dem al-ʿĀmirī die Erhabenheit des Intellektes auf dessen Substantialität zurückgeführt hat, denn nun wird die Substanz des Intellektes als solche auf ihren Schöpfer zurückgeführt, d.h. der Intellekt erhält seine Substantialität von Gott und ist aufgrund von dieser über alles Existierende unter ihm erhaben. Vergleichbar wäre dazu eine Passage aus dem *LdC*, in der das Umfassen aller Dinge durch den Intellekt, d.h.

die eigentlich dem Intellekt wesentliche bzw. substantielle Tätigkeit, auf die erste Ursache zurückgeführt wird:

K. al-Fuṣūl 7 (113v13–16)

فمن الواجب أن يكون جوهر العقل على هذا الشرح
مستعلبا على سائر الموجودات ، لا بقوام هو سوسه
وطباعه بل بما يمسه على خاص قوامه ذات الموجد له

So ist es nötig, daß die Substanz des Intellektes nach dieser Ordnung über die übrigen Existierenden erhaben ist, nicht durch einen Bestand, der seine Natur und seine Naturanlage ist, sondern durch das, was ihm das *Wesen seines Urhebers* seinem besonderen Bestand gemäß verleiht.

LdC 8 (12.8–9)

فالعقل إذن يحيط بجميع الاشياء .¹²⁸ وإنما صار
العقل كذلك من أجل العلة الأولى . . .

So umfaßt der Intellekt folglich alle Dinge. Wahrlich wird er (eben)so *durch die erste Ursache*

Die Erhabenheit der Position des Intellektes wird in beiden Texten durch Gott, d.h. durch den Urheber bzw. durch die erste Ursache, begründet. Der Übersetzung der Formulierung „*alā hādā l-šarḥi*“ mit den Worten „nach dieser Ordnung“ liegt die Annahme zugrunde, daß der Begriff, *šarḥ* (wörtl.: Erklärung)‘ hier im Sinne des griechischen, *τάξις* (Ordnung)‘ verwendet wird. Eine solche Verwendung des Terminus hat Endreß für die Texte der arabischen Proklos-Tradition nachgewiesen, vor allem wenn der Begriff in einer Synonymenverbindung (z.B. mit *ṭaqs* oder *naẓm*) steht.¹²⁹ Ein solcher Doppelausdruck wiederum findet sich im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 10 (115v4): „*alā hādā l-niẓāmi wa-l-šarḥi*“, so daß es wahrscheinlich ist, daß auch al-‘Āmirī *šarḥ* im Sinne des griechischen *τάξις* gebraucht. An der hier zitierten Stelle wäre aber auch eine Übersetzung mit den Worten „nach bzw. im Sinne dieser Erklärung“ denkbar.

Der Schöpfer

Mit der Erwähnung des „Urhebers“ hat al-‘Āmirī die Rede auf den Schöpfer gebracht, dem er den gesamten letzten Abschnitt von Kap. 7 widmet:

¹²⁸ Badawī ed.: بالاشياء كلها; Taylor (gestützt auf A und S) und *LdC II* (345.5): جميع الاشياء.

¹²⁹ Endreß: *Proclus Arabus*, S. 131 u. Endreß: *De Caelo*, S. 60.

K. *al-Fuṣūl* 7 (113v16–17)

فقد ظهر إذن أن مُبدِعَ العقل وخالق النفس
ومسخر الطبيعة ومولد الأكوان ...

So ist also deutlich geworden, daß
der *Erschaffer des Intellektes*, der
Schöpfer *der Seele*, der (zum Zwecke
der Indienststellung) Schaffende *der
Natur* und der Hervorbringende der
werdenden (Dinge)...

LdC 8 (12.11–12)

... لأنها [= العلة الأولى] مبدعة لجميع
الأشياء، إلا أنها مبدعة للعقل¹³⁰ بلا توسط،
ومبدعة للنفس¹³¹ والطبيعة وسائر الأشياء
بتوسط العقل.

... weil sie (d.i. die erste Ursache)
Erschaffer für alle Dinge ist.
Allerdings ist sie ohne Vermittlung
Erschaffer für den Intellekt und
Erschaffer für *die Seele*, *der
Natur* und der übrigen Dinge mit
Vermittlung des Intellektes.

In der Gegenüberstellung dieser beiden Passagen wird noch einmal eine bedeutende inhaltliche Differenz zwischen den beiden arabischen Proklos-Paraphrasen deutlich: Al-‘Āmirī betont im K. *al-Fuṣūl* immer wieder, daß Gott allein der Schöpfer aller Existierenden ist. Der einzige Unterschied zwischen Gott als dem Schöpfer des Intellektes und Gott als dem Schöpfer der Seele usw. besteht in der Verschiedenheit Seines Schaffens, d.h. Er schafft den Intellekt auf andere Art und Weise als die Seele. Um diese verschiedenen Weisen des Schaffens auszudrücken, hat al-‘Āmirī bereits in Kap. 2 eine eigene Terminologie eingeführt, die er über den gesamten Verlauf des K. *al-Fuṣūl* beibehält, und die auch im obigen Zitat zur Anwendung kommt.

Im LdC ist die erste Ursache zwar ebenso Ursache aller Existierenden, jedoch spielt der Intellekt bei dem Entstehen der Seienden unterhalb des Intellektes eine vermittelnde Rolle – mittels *creatio mediante intelligentia*.

Nach der Beschreibung Gottes als Schöpfer fährt al-‘Āmirī zunächst mit einer Aufzählung dessen fort, womit Gott nicht vergleichbar ist (Er ist nicht *wie* der Intellekt, ...). Eine ähnliche, aber kürzere Ausführung findet sich im LdC, wobei jedoch nicht die Vergleichbarkeit Gottes, sondern die Gleichheit selbst bestritten wird (*was* die erste Ursache nicht ist, nämlich Intellekt usw.). Eine solche Formulierung verwendet al-‘Āmirī nur ganz am Ende seiner Ausführungen:

¹³⁰ Badawī ed.: العقل; Taylor (gestützt auf A und S) und der LdC II (345.8): العقل.

¹³¹ Badawī ed.: النفس; Taylor (gestützt auf A und S) und der LdC II (345.8): النفس.

K. *al-Fuṣūl* 7 (113v17–114r1)

ليس هو كالعقل ولا كالنفس ولا كالطبيعة ولا
كالجسم ولا كالعرض ولا كالصور العقلية ولا
كالأكوان الطبيعية ولا كالمدرجات الوهمية ، ولا
هو مادة ولا صورة ولا قوة ولا نهاية

(Der Erschaffer) ist nicht wie der *Intellekt*, noch wie die *Seele*, noch wie die *Natur*, noch wie der Körper, noch wie das Akzidens, noch wie die intellektuellen Formen, noch wie die natürlich werdenden (Dinge), noch wie die Begriffe der Einbildungskraft. Er ist weder Materie, noch Form, noch Kraft, noch Ende

LdC 8 (12.10–11)

والعلة الأولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة ،
بل هي فوق العقل والنفس والطبيعة

Die erste Ursache ist weder *Intellekt* noch *Seele* noch *Natur*, vielmehr ist sie über dem Intellekt, der Seele und der Natur, . . .

Im K. *al-Amad* V, 2 beschreibt al-‘Āmirī in einer ähnliche Aufzählung, *was* der Schöpfer nicht ist (ed. Rowson, 90.3–4):

وإنَّ مُوجِدَ ذَوَاتِهَا لَيْسَ بِجَسْمٍ وَلَا طَبِيعَةٍ وَلَا نَفْسٍ وَلَا عَقْلٍ ، لَكِنَّهُ (جَلَّ جَلَالُهُ) مُتَقَدِّمٌ
لَهَا بِالْوُجُودِ الْأَوَّلِيِّ .

Der Urheber ihrer (d.s. die Existierenden) Wesen ist weder Körper noch Natur noch Seele noch Intellekt, sondern Er – groß ist Seine Erhabenheit – geht ihnen durch die ursprüngliche Existenz voran.

Auch al-Kindī führt in seiner *Ersten Philosophie* eine lange Aufzählung dessen an, *was* Gott nicht ist. Diese Auflistung ist in Bezug auf ihre Ausführlichkeit mit jener al-‘Āmirīs vergleichbar, Inhalt und Terminologie weichen hingegen meist von einander ab (ed. Abū Rīdā: *Rasā’il* I, 160.6–9):

فَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ الْوَاحِدَ الْحَقَّ لَيْسَ هُوَ شَيْءٌ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ ، وَلَا [هُوَ] عِنَصْرٌ ، وَلَا جِنْسٌ ، وَلَا
نَوْعٌ ، وَلَا شَخْصٌ ، وَلَا فَصْلٌ ، وَلَا خَاصَّةٌ ، وَلَا عَرْضٌ عَامٌ ، وَلَا حَرَكَةٌ ، وَلَا نَفْسٌ ،
وَلَا عَقْلٌ ، وَلَا كَيْلٌ ، وَلَا جِزْءٌ ، وَلَا جَمِيعٌ ، وَلَا بَعْضٌ ، وَلَا وَاحِدٌ بِالْإِضَافَةِ إِلَى غَيْرِهِ ،
بَلْ وَاحِدٌ مُرْسَلٌ

So hat sich herausgestellt, daß der Eine, der Wahre nicht etwas von den Intelligibilen ist, noch ist [Er] Materie, noch Gattung, noch Art, noch Individuum, noch spezifische Differenz, noch besondere Eigenschaft, noch allgemeines Akzidens, noch Bewegung, noch Seele, noch Intellekt, noch Ganzes, noch Teil, noch Alles, noch Einiges, noch eines im Verhältnis zu einem anderen, vielmehr ist Er absolut einer.

Anschließend an die Aufzählung dessen, dem Gott nicht vergleichbar ist, formuliert al-‘Āmirī ganz allgemein, daß Gott kein Gleiches hat. Eine vergleichbare Aussage findet sich etwa im Koran,¹³² im *K. Iḥwān al-Ṣafā*¹³³ und auch in den *Aussprüchen des griechischen Weisen*. Dort wird – ebenso wie im vorliegenden Kapitel des *K. al-Fuṣūl* – von der Behandlung des Intellektes ausgegangen und mit einer Aussage über das reine Sein Gottes geschlossen (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 185.4–6):

وقال: إن العقل إنما صار هو الأشياء كلها لأن مُبدعه ليس كشيء من الأشياء .
 وإنما صار المبدع الأول لا يشبه شيئاً من الأشياء لأن الأشياء كلها منه ، ولأنه
 لاجلية له ولا صورة له خاصة لازمة . وذلك أن المبدع الأول واحد وحده ، أعني
 أنه أنية فقط

Er hat gesagt: Der Intellekt ist nur deshalb alle Dinge geworden, weil sein Erschaffer nicht wie etwas von den Dingen ist. Nur deshalb wird der erste Erschaffer nicht einem von den Dingen ähneln, weil alle Dinge von Ihm sind. Er hat weder Gestalt noch eine eigentümliche, anhaftende Form. Daher ist der erste Erschaffer allein einer, d.h. Er ist bloß Sein.

Die Beschreibung der ersten Ursache als bloßes Sein (*annīya faqat*) findet sich auch im *LdC*, Kap. 8 (12.15), und abschließend wird sie dort zudem als das reine Gute (*al-ḥayr al-mahḍ*) bezeichnet. Mit ähnlichen Bezeichnungen (*ḥaqq mahḍ*, *annīy mahḍ*, *ḥayr mahḍ*, *tamām mahḍ*) beendet auch al-‘Āmirī seine Aussagen über den Schöpfer und damit das Kap. 7 des *K. al-Fuṣūl*.

¹³² Z.B.: Sure 112, 4: *وَمَا يَكُونُ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ* – Und keiner ist Ihm ebenbürtig. (Übers. Paret)

¹³³ 6. Abhandlung, I, 251.17: *لا شبيه له* – Er hat kein Ihm Ähnliches.

KOMMENTAR ZUM ACHTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 177 (und 173), *LdC*, Kap. 9

Das Kap. 8 schließt thematisch an die vorhergehenden Kapitel an: Der Intellekt steht weiterhin im Mittelpunkt. Neu ist hingegen, daß nun zwei Arten von Intellekten unterschieden werden: die vollkommenen, ersten Intellekte der Engel und die niederen, zweiten Intellekte der Menschen. Die intellektuellen Formen sind in den ersten Intellekten universeller und geeinter als in den zweiten. Das erklärt sich durch das proklische Prinzip, daß die Aufnahme immer von der Fähigkeit des Aufnehmenden – d.h. in diesem Fall der Intellekte – abhängig ist und nicht vom Wesen des Aufgenommenen – d.h. der Formen.

Die Intellektklassen und ihre jeweiligen Formen

Das Kap. 8 des *K. al-Fuṣūl* ist dem Kap. 9 des *LdC* parallel. Diese Parallelität ist jedoch, von einigen wörtlichen Übereinstimmungen abgesehen, nicht besonders stark, da der *LdC* im gesamten Kap. 9 der Prop. 177 der *ET* folgt, während der *K. al-Fuṣūl* nur ganz zu Anfang eine eindeutige Abhängigkeit von Proklos aufweist. In beiden arabischen Texten zeigt sich gegen Ende des jeweiligen Kapitels ein möglicher Einfluß von *ET*, Prop. 173.

In Kap. 8 des *K. al-Fuṣūl* findet sich nur eine einzige Passage, die eindeutig von *ET*, Prop. 177, genauer gesagt dem ersten Teil des Hauptsatzes der proklischen Propositio, beeinflußt ist:

<i>ET</i> 177 (156.1)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 8 (114r4–5)	<i>LdC</i> 9 (12.19)
<p>Πᾶς νοῦς πλήρωμα ᾧν εἰδῶν,</p> <p>Jeder Intellekt ist eine Fülle von Formen,</p>	<p>جوهر العقل حيثما وجد فإنه يكون مملوءاً من الصور العقلية.</p> <p>Die Substanz des <i>Intellektes</i> – wo auch immer sie existiert – <i>ist erfüllt von den</i> <i>intellektuellen Formen;</i></p>	<p>كل عقل فإنه مملوءٌ صوراً،</p> <p>Jeder <i>Intellekt ist erfüllt</i> <i>von Formen,</i></p>

Tabelle (fort.)

ET 177 (156.1–2)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 8 (114r5–6)	LdC 9 (12.19–20)
<p>ὁ μὲν ὀλικωτέρων, ὁ δὲ μερικωτέρων ἐστὶ περιεκτικὸς εἰδῶν.</p>	<p>إلا أن الصور التي هي في العقول الكاملة الأول ، تكون أبلغ كلية من الصور التي هي في العقول الناقصة الثواني .</p>	<p>إلا أن من العقول ما يحيط بصور أكثر كلية ، ومنها ما يحيط بصور أقل كلية .</p>
<p>der eine umfaßt universellere, der andere partikularere Formen.</p>	<p>Allerdings sind die Formen, die in den vollendeten, ersten Intellekten sind, von weiter reichender Universalität als die Formen, die in den mangelhaften, zweiten Intellekten sind.</p>	<p>allerdings gibt es von den Intellekten die, die Formen von größerer Universalität erfassen, und die, die Formen von geringerer Universalität erfassen.</p>

Für Proklos ist es selbstverständlich, von einer Mehrzahl an Intellekten zu sprechen. Daher wählt er hier, wie des öfteren in der *ET*, im Sinne einer Verallgemeinerung, die Formulierung „jeder Intellekt“. Der *LdC* übernimmt diese Ausdrucksweise zumeist. Al-‘Āmirī hingegen hat in den vorangegangenen Kapiteln jede solche Formulierung in eine Aussage über den einen, universalen Intellekt umgewandelt. In diesem Kapitel ist eine solche Vorgehensweise aufgrund der Thematik nicht mehr möglich. Daher spricht al-‘Āmirī zunächst, wie schon oft davor, von der Substanz des Intellektes, die er aber mit dem Zusatz „wo auch immer sie existiert“ versieht. Damit wird eine gewisse Ausweitung des Intellekt-Seins über den universalen Intellekt hinaus, ja sogar eine graduelle Abstufung innerhalb des Intellekt-Seins ermöglicht. Die Problematik, die sich dadurch ergibt, ist das Verhältnis des universalen Intellektes – im Sinne der plotinischen Hypostase – zu den Einzelintellekten, die in den Individuen (Engeln oder Menschen) vorhanden sind. Diese Thematik beschäftigt den Neuplatonismus schon seit seinen Anfängen. Bei Plotin wird vor allem das analoge Problem des Verhältnisses der universalen Seele zu den Einzelseelen häufig thematisiert. Da al-‘Āmirī hier nicht weiter auf diese Problematik eingeht, kann nur aufgrund der von ihm verwendeten Ausdrucksweise auf eine mögliche Lösung geschlossen werden. Seine Ausführungen, die er in den vorangegangenen Kapiteln über den Intellekt bzw. häufig über die Substanz des Intellektes gemacht hat, müssen auf alles, was Intellekt genannt wird, zutreffen. Dieser Intellekt bzw. die Substanz des Intellektes wird nun erst genauer untergliedert und eingeteilt.

In der *ThA* findet sich zu dieser Thematik folgende Passage (ed. Badawi: *Aflūṭīn*, 33.7-10):

وذلك أنه إذا كان العقل في عالمه العقليّ ، لم يُلقَ بصره على شيء من الأشياء التي
دونه إلا على ذاته فقط . وإذا كان في غير عالمه ، أي في العالم الحسيّ ، فإنه يلقي
بصره مرةً على الأشياء ومرةً على ذاته فقط . وإنما صار ذلك بحال البدن الذي
صار فيه بتوسط النفس .

Wenn daher der Intellekt in seiner intellektuellen Welt ist, dann wirft er seinen Blick nicht auf etwas von den Dingen, die unter ihm sind, sondern nur auf sein Wesen. Wenn er in einer anderen Welt als der seinen ist, das heißt in der sinnlichen Welt, so wirft er seinen Blick einmal auf die Dinge und einmal nur auf sein Wesen. Das geschieht nur durch den Zustand des Körpers, in dem er durch die Vermittlung der Seele ist.

Adamson gibt in seiner Interpretation dieser Passage, die nahezu legen scheint, daß der Intellekt, ebenso wie die Seele, in den Körper hinabsteigt, also individuiert wird, folgende Erklärung:

First, and most oddly, he [= the Adaptor of the *ThA*] speaks of the descent of intellect into body, instead of the descent of soul. We can account for this by bearing in mind that the Adaptor tends to compress soul and intellect into one level of the Plotinian hierarchy, calling the two together “the intelligible world”. (...) Thus if soul descends, then intellect may likewise descend. (*Arabic Plotinus*, S. 78)

Eine ähnliche Tendenz zur Zusammenlegung von Intellekt und Seele zeigt sich teilweise auch bei al-‘Āmirī. Viel deutlicher als in irgendeinem anderen Text der arabischen *ET*-Rezeption ist diese Tendenz im *Corpus Proclus Arabus* ausgesagt, wo das Seinsschema auf ein dreistufiges reduziert wird: Eines – Stratum der geistigen Formen – materielle Welt.¹³⁴

Die erste Aussage über den Intellekt in den oben zitierten Passagen aus *ET*, *K. al-Fuṣūl* und *LdC*, daß nämlich die Substanz des Intellektes bzw. jeder Intellekt von Formen erfüllt ist, ist noch allgemeiner Art und in allen drei Texten nahezu gleichlautend. Al-‘Āmirī spezifiziert diese Formen und spricht von den intellektuellen Formen.

Ausgehend von diesen Formen unterscheidet Proklos im weiteren Verlauf der Prop. 177 zwei Klassen von Intellekten, nämlich die ersten (οἱ πρῶτοι: *ET* 156.24), höheren (οἱ ἀνωτέρω: *ET* 156.2, 5, 10,

¹³⁴ Vgl. Endreß: *Proclus Arabus*, S. 201.

20) Intellekte, die universellere Formen umfassen, und die zweiten (οἱ δεῦτεροι: *ET* 156.6, 17, 22), unteren (οἱ κατωτέρω: *ET* 156.3, 6) Intellekte, die die partikularen Formen umfassen. Die proklische Unterscheidung und die entsprechenden Begriffe (als *al-‘uqūl al-uwal* bzw. *al-‘ulwīya* bzw. *al-‘uqūl al-tawānī al-suflīya*) werden im folgenden in beide arabische Texte übernommen (*LdC* 12.20, 13.1–3; *K. al-Fuṣūl*, 114r9–13). Das in der oben zitierten Passage von al-‘Āmirī für die Intellekte gebrauchte Begriffspaar ‚vollendet (*kāmil*) – mangelhaft (*nāqiṣ*)‘ findet sich im *LdC* nicht. Bei Proklos findet sich in Prop. 177 lediglich einmal der Terminus ‚die mangelhafteren Intellekte‘ (οἱ καταδεέστεροι: *ET* 156.19).

Die bei Proklos an den Hauptsatz der Prop. 177 anschließenden und – von ihm abhängig – im *LdC* ausgeführten Überlegungen fehlen im *K. al-Fuṣūl*. Es handelt sich dabei um die Aussagen:

- (1) daß das, was die höheren Intellekte auf universale Weise besitzen, die niederen Intellekte auf partikulare Weise besitzen (*ET* 156.2–4 // *LdC* 12.20–13.2);
- (2) daß die höheren Intellekte aufgrund ihrer größeren Einheit mehr vermögen (*ET* 156.5–7 // *LdC* 13.2–3);
- (3) und daß die dem Einen näherstehenden Intellekte weniger an Zahl, aber größer an Kraft sind (*ET* 156.7–9 // *LdC* 13.4–5).

Bei al-‘Āmirī fallen diese Aussagen zwar im Kap. 8 ersatzlos aus, jedoch finden sich Anklänge an den einen oder anderen Punkt anderswo im *K. al-Fuṣūl*: Die Charakterisierung der Erkenntnisweise der höheren Intellekte (*LdC* 13.1: *bi-naw‘ kull*) gegenüber jener der niederen (*LdC* 13.2: *bi-naw‘ ḡuz’ī*) überträgt al-‘Āmirī auf die Erkenntnisweise des Intellektes (*K. al-Fuṣūl*, Kap. 6 (113r4): *bi-naw‘ al-ḡawāmi‘ al-kullīya*) im Verhältnis zu jener der Seele (*K. al-Fuṣūl*, Kap. 3 (111v18): *bi-mudrakātihā l-ḡuz’īya*). Die proklischen Lehrsätze aus Punkt (2) und (3) sind im nächsten Kapitel, d.h. Kap. 9 des *K. al-Fuṣūl* (114v10ff.), aufgenommen.¹³⁵

In Kap. 8 fährt al-‘Āmirī mit Ausführungen fort, die im *LdC* relativ wörtliche Parallelen haben, deren Abhängigkeit von *ET*, Prop. 177 (156.9ff.) aber lose ist:

¹³⁵ Vgl. dazu dort, S. 257.

ET 177 (156.9–15)

δύναμιν οὖν οἱ ἀνωτέρω
προσησάμενοι
μείζονα, πλήθος δὲ
ἔλλατον, δι' ἐλαττόνων
κατὰ τὸ ποσὸν εἰδῶν
πλείω παράγουσι διὰ
τὴν δύναμιν· οἱ δὲ μετ'
ἐκείνους διὰ πλειόνων
ἐλάττω κατὰ τὴν τῆς
δυνάμεως ἔλλειψιν.
εἰ οὖν ἐκείνοι δι'
ἐλαττόνων πλείονα
παράγουσιν, ὀλικώτερα
τὰ ἐν αὐτοῖς εἶδη· καὶ
εἰ οἶδε διὰ πλειόνων
ἐλάττωνα, μερικώτερα
τὰ ἐν τούτοις.

Demnach zeigen die
oberen (Intellekte)
größere Kraft, aber
weniger zahlenmäßige
Ausdehnung, und sie
schaffen durch ihre
Kraft mehr (Wirkung)
durch ein weniger
an Formen. Aber die
nach jenen (schaffen)
gemäß dem Mangel an
Kraft durch mehrere
(Formen) weniger
(Wirkung). Wenn nun
jene durch wenigere
mehrere schaffen,
(sind) die Formen in
ihnen allgemeiner;
und wenn diese durch
mehrere wenigere
(schaffen), sind die
(Formen) in ihnen
partikularer.

K. *al-Fuṣūl* 8 (114r7–9)

ولهذا ما عَرَضَ للصور التي
تنجس من العقول القريبة
من الواحد، الحقيق أن يكون
انجاسها كلياً متحداً . وعرض
للصور التي تنجس من العقول
السفلية أن يكون انجاسها
جزئياً متفرقا .

Daher geschieht es den
Formen, die von den
Intellekten ausfließen,
die dem Einen, dem
Wahren nahe sind, daß
ihr Ausfließen universal
und geeint ist; und es
geschieht den Formen,
die von den niedrigen
Intellekten ausfließen,
daß ihr Ausfließen
partikular und geteilt ist.

LdC 9 (13.6–7)

عَرَضَ من ذلك أن تكون
الصور التي تنجس من العقول
الأول انجاساً كلياً متوحداً
تنجس من العقول الثواني
انجاساً جزئياً متفرقا .

Daher geschieht es, daß
die Formen, die von
den ersten Intellekten
in einem universalen,
vereinigten Ausfließen
ausfließen, von den
zweiten Intellekten in
einem partikularen,
geteilten Ausfließen
ausfließen.

Proklos spricht davon, daß die Intellekte entsprechend ihrem unterschiedlichen Rang auf verschiedene Weise und mittels verschiedener Formen schaffen bzw. hervorbringen. Er macht keinen Unterschied

zwischen der Tätigkeit, bei der die Intellekte die Formen denken, und jener, bei der sie durch die Formen schaffen. Das geht aus der oben zitierten Passage nicht so deutlich hervor, wie aus *ET*, Prop. 174, deren Hauptsatz programmatisch lautet (152.8–9):

Πᾶς νοῦς τῷ νοεῖν ὑφίστησι τὰ μετ' αὐτόν, καὶ ἡ ποιήσις ἐν τῷ νοεῖν, καὶ ἡ νόησις ἐν τῷ ποιεῖν.

Jeder Intellekt gibt durch das Denken denen, die nach ihm (kommen), Substanz, und das Schaffen ist im Denken, und das Denken ist im Schaffen.

In Prop. 178 sagt Proklos Vergleichbares über die Formen aus – nämlich daß sie die, die unter ihnen sind, schaffen (156.30–31):

καὶ γὰρ εἰ αὐτῷ τῷ εἶναι πάντα τὰ εἶδη παράγει τὰ μετ' αὐτά,
Denn wenn alle Formen durch ihr Sein die nach ihnen schaffen. . . .

Diese schaffende Tätigkeit der Intellekte bzw. Formen ist in den zitierten arabischen Passagen, die vom Ausfließen der Formen sprechen, nicht ausdrücklich angeführt. Anzunehmen ist jedoch, daß sowohl der *LdC* als auch al-Āmirī den Formen neben einer rein erkenntnistheoretischen Funktion auch eine Funktion bei der Bestimmung der Substanz – wie den Wesensbestimmungen im Menschen-Beispiel aus Kap. 1 – zuschreiben. In der *Risāla fi l-Īlm al-ilāhī* wird genau diese Funktion der Formen beschrieben (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 168.13-16):

فَيَكُونُ الْعَقْلُ صَوْرَةً لِلنَّفْسِ ، وَهُوَ الَّذِي يَصَوِّرُهَا بِصُورٍ مُخْتَلِفَةٍ ، كَمَا تَصَوَّرُ النَّفْسُ الْأَبْدَانِ بِصُورٍ مُخْتَلِفَةٍ . كَذَلِكَ الْعَقْلُ : قَدْ جَعَلَ اللَّهُ فِيهِ قُوَّةَ جَمِيعِ الصُّورِ . وَالصُّورِ الَّتِي يَصَوِّرُ الْعَقْلُ فِي النَّفْسِ هِيَ صَوْرَةٌ حَقٌّ . وَالصُّورِ الَّتِي تَصَوِّرُ النَّفْسُ فِي الْبَدَنِ كَانَتْهَا أَصْنَامٌ وَمِثَالٌ .

So ist der Intellekt Form für die Seele, und er ist der, der sie mittels verschiedener Formen formt, ebenso wie die Seele die Körper mittels verschiedener Formen formt. So (gilt für) den Intellekt: Gott hat in ihn die Kraft (Potentialität)¹³⁶ aller Formen gelegt. Die Formen, die der Intellekt in der Seele formt, sind wahre Form. Die Formen, die die Seele in den Körpern formt, sind wie Abbilder und Nachbildung.

¹³⁶ Nach Lewis: *Plotiniana Arabica*, 415.33–34: „even so has God put into mind the potentiality of all forms.“

Die niederen Intellekte und ihre Teilung der Formen

Die Formen bleiben auch im weiteren Verlauf der proklischen Prop. 177 das Thema. Die Abhängigkeit des *K. al-Fuṣūl* und des *LdC* von diesen proklischen Ausführungen ist wahrscheinlich, aber nicht sicher zu belegen. Die Gemeinsamkeit zwischen dem griechischen Text und den beiden arabischen Texten besteht lediglich in der Charakterisierung der Art und Weise, auf die die niederen Intellekt agieren – nämlich durch Teilung:

ET 177 (156.16–18)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 8 (114r9–11)	<i>LdC</i> 9 (13.9–10)
<p>ἐξ ὧν δὴ συμβαίνει τὰ καθ' ἓν εἶδος ἐκ τῶν ὑπερτέρων ἀπογεννώμενα κατὰ πλείους ιδέας ἐκ τῶν δευτέρων διηρημένως παράγεσθαι,</p>	<p>بَلْ لِهَذَا مَا عَرَضَ لِلْعُقُولِ السُّفْلِيَّةِ أَنْ تَلْقَى أَبْصَارَهَا عَلَى الْعُقُولِ الْعُلْوِيَّةِ لِتَجْعَلَهَا مُضَاهِيَةً لِقَوَاهَا أَعْنِي أَنْ يَجْرُزَهَا وَتَفْرَقَهَا¹³⁷.</p>	<p>فَلذَلِكَ صَارَتِ الْعُقُولُ الثَّوَانِيَّةُ تَلْقَى أَبْصَارَهَا¹³⁸ عَلَى الصُّورِ الْكَلِيَّةِ الَّتِي فِي الْعُقُولِ الْكَلِيَّةِ فَتَجْرُزُهَا وَتَفْرَقُهَا</p>
<p>Daraus ergibt sich, daß die, die mittels einer Form aus den Höheren hervorgebracht werden, mittels mehrerer Ideen aus den Zweiten in geteilter Weise geschaffen werden.</p>	<p>Daher widerfährt es den niederen <i>Intellekten</i> sogar, daß sie <i>ihre Blicke</i> auf die erhabenen Intellekte <i>werfen</i>, damit sie sie (die erhabenen Intellekte) ihren (eigenen) Kräften ähnlich machen, ich meine, daß <i>sie sie teilen und trennen</i>.</p>	<p>Daher <i>werfen die zweiten Intellekte ihre Blicke</i> auf die universalen Formen, die in den universalen Intellekten sind, und so <i>teilen sie sie und trennen sie</i>.</p>

Die beiden arabischen Texte, die wörtliche Übereinstimmungen zueinander aufweisen, sprechen von den Blicken, die die niederen Intellekte auf die höheren werfen. Diese Formulierung mag in

¹³⁷ U.a. aufgrund der inhaltlichen Parallelität zwischen dieser Passage des *K. al-Fuṣūl* und jener in Kap. 4 (112r14), wo es um die Aufnahme von Formen durch die Seele, bzw. die schwache und hinfallige Seele geht, habe ich die Textänderung in Kap. 4 vorgeschlagen: von تفرغ zu تفرق, denkbar wäre aber auch wie hier تفرق, was jedoch eine Veränderung des *Rasm*s erfordern würde.

¹³⁸ Badawī ed.: انوارها; Taylor (gestützt auf die lateinische Übersetzung) und 'Abd al-Laṭīf in seiner Epitome (ed. Badawī: *al-Aflātūniya*, 250.6) ed.: ابصارها.

Anbetracht der Geistigkeit der Wesen, von denen die Rede ist, etwas unpassend anmuten. Jedoch findet sich auch in der *ThA* häufig die Formulierung, daß der Intellekt seinen Blick auf etwas wirft (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, z.B. 32.14, 16, 18; 33.1, 2, 4, 6, 8, 9, 10). Sie wird sogar noch auf eine weit abstraktere Größe als den Intellekt angewandt, nämlich auf die Potentialität. So heißt es (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 50.15–16) – offenbar in Rückgriff auf das griechische βλέπων in *Enn.* IV 7, 8³, 17:

لأن القوة لا تقدر على أن تصير إلى الفعل من ذاتها ، لأنه إذا لم يكن شيءٌ بالفعل ،
فأين تلقي القوة بصرها ؟

Denn die Potentialität vermag es nicht, daß sie durch ihr eigenes Wesen zur Aktualität wird, weil wenn es nichts in *actu* gibt, wohin könnte die Potentialität ihren Blick werfen?

Während sich der *K. al-Fuṣūl* und der *LdC* also in der Verwendung dieser doch eher unerwarteten Formulierung gleichen, unterscheiden sie sich in der Bestimmung dessen, worauf die Blicke geworfen werden. Bei al-‘Āmirī handelt es die höheren Intellekte selbst, im *LdC* um die Formen, die sich in diesen befinden. Letzteres scheint insofern folgerichtiger zu sein, als das Ergebnis des Blicke-Werfens in beiden Texten eine Teilung und Trennung des Erblickten ist, und geteilt und getrennt werden wohl eher die Formen als die sie beinhaltenden Intellekte selbst. Dafür spricht auch, daß al-‘Āmirī selbst im folgenden (vgl. nächstes Zitat) vom Erhalt „jener Formen“ – und nicht „jener Intellekte“ – durch die niederen Intellekte spricht.

Im Anschluß an die oben zitierte Passage stellt al-‘Āmirī klar, was er unter den ‚hohen‘ und den ‚niederen‘ Intellekte versteht – und zwar die Intellekte der Engel und die der Menschen. Diese Aussage steht in einem etwas problematischen Verhältnis zu einer Aussage im nächsten Kapitel des *K. al-Fuṣūl*, in der die ‚göttlichen‘ Intellekte die Intellekte der gesetzbringenden Propheten und die ‚bloßen‘ Intellekte jene der rechtgeleiteten Führer darstellen (vgl. dazu dort, S. 248f.). Der *LdC* hingegen gibt dem Leser überhaupt keinen Hinweis darauf, was er sich unter den beiden behandelten Intellektklassen vorzustellen hat.

In der folgenden Passage erläutern der *K. al-Fuṣūl* und der *LdC* die Teilung durch die niederen Intellekte. Dafür findet sich in der *ET* keinerlei Anhaltspunkt, erst die allgemeine Formulierung des hier zugrundeliegenden Prinzips, das in den beiden arabischen Texten anschließend erläutert wird, ist wieder eindeutig proklisch:

K. *al-Fuṣūl* 8 (114r12–14)

ولو أن العقول السفلية قويت على نيل تلك
الصور على حقها وصدقها ، لما كانت لتحتال
في تجزئتها .

Wenn die niederen Intellekte den
*Erhalt jener Formen gemäß deren
Wahrheit und deren Wahrhaftigkeit
vermöchten*, dann müssten sie nicht
zur List greifen, sie zu teilen.

LdC 9 (13.10–11)

لأنها لا تقوى أن تنال تلك الصور على حقيقتها
وصدقها¹³⁹ إلا بالنوع الذي يقوى¹⁴⁰ على نيلها ،
اعني بالتفريق والتجزئة .

Denn sie vermögen nicht, jene
*Formen gemäß deren Wahrheit und
deren Wahrhaftigkeit* zu erhalten,
sondern nur auf die Art, deren *Erhalt*
sie vermögen, d.h. durch Trennung
und *Teilung*.

Das Prinzip der Aufnahme entsprechend dem Aufnehmenden

Das zugrundeliegende Prinzip, das erklärt, warum die niederen Intellekte die Formen, die in den höheren Intellekten sind, teilen müssen, um sie aufnehmen zu können, lautet folgendermaßen:

ET 173 (150.27–28)

καὶ γὰρ ἕκαστον, ὡς
πέφυκεν, οὕτω μετέχει
τῶν κρείττωνων, ἀλλ' οὐχ
ὡς ἐκεῖνα ἔστιν.

Denn jeder einzelne
hat so, wie er von Natur
beschaffen ist, an den
Besseren teil, nicht aber
wie jene sind.

K. *al-Fuṣūl* 8 (114r14–16)

إلا أن كل شيء إنما ينال من حقيقة ما
أفيض عليه ، ممن هو فوقه ، بالنوع
الذي هو يقوى على نيله لا بالنوع
الذي هو حقيقة المثال¹⁴¹ .

Allerdings erhält
jedes Ding von der
Wirklichkeit dessen,
was über es ausgegossen
wird von dem, der *über
ihm ist, nur auf die Art,
auf die es zu erhalten
vermag, nicht auf die Art,
die die Wirklichkeit des
Erhaltenen* ist.

LdC 9 (13.11–13)

وكذلك كل شيء من الأشياء إنما
ينال ما فوقه بالنوع الذي يقوى
على نيله ، <لا>¹⁴² بالنوع
الذي عليه الشيء المثال¹⁴³ .

Daher erhält *jedes
Ding* von den Dingen
das, *was über ihm
ist, nur auf die Art,
auf die es zu erhalten
vermag, <nicht> auf
die Art, gemäß der das
erhaltene Ding* ist.

¹³⁹ Badawī ed.: وصدقها; Taylor (gestützt auf A und S) ed.: وصدقها, was durch die Lesung des K. *al-Fuṣūl* als auch der Epitome von 'Abd al-Laṭīf (ed. Badawī: *al-Aflātūniya*, 250.7) bestätigt wird.

¹⁴⁰ Taylor add. (nach A und S): به.

¹⁴¹ Ms. Esad Efendi: المثال; Ḥalīfāt korr. zu: المثال.

¹⁴² Die Ergänzung <لا>, die Bardenhewer und ihm folgend Badawī aufgrund der lateinischen Übersetzung vornehmen, wird durch die Lesung der Handschriften A, S und des K. *al-Fuṣūl* gestützt.

¹⁴³ Badawī korrigiert die Lesung der Handschrift R المثال zu المثال; Taylor ed. (auf A und S gestützt): المنيل.

Der hier zitierte proklische Text ist aus *ET*, Prop. 173 entnommen,¹⁴⁴ die dem *K. al-Fuṣūl*, Kap. 6 bzw. dem *LdC*, Kap. 7 als Vorlage dient. Die hier angeführte Passage nimmt al-ʿĀmirī in Kap. 6 jedoch gar nicht, der *LdC* in Kap. 7 (11.3–4) in deutlich abgewandelter Form auf.

Ein weiteres Mal ist zu beobachten, daß die proklische Rede vom ‚Teilhaben (μετέχω)‘ in den beiden arabischen Texten zu einem ‚Ausgießen und Erhalten‘ umformuliert wird. Das Prinzip, daß die Aufnahme entsprechend des Aufnehmenden und nicht entsprechend des Aufgenommenen erfolgt, wird im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 10 und im *LdC*, Kap. 19, in Anlehnung an *ET*, Prop. 122 nochmals aufgenommen.¹⁴⁵

Als illustrierendes Beispiel für dieses Prinzip führt al-ʿĀmirī – ohne Parallele in der *ET* oder im *LdC* – die Sonne an: Das von ihr ausgegossene Licht ist immer dasselbe, wird jedoch von jeder Substanz unterschiedlich aufgenommen. Ebenso verhält es sich mit der Ausgießung des Oberen auf das Untere.

Die Sonne wird im Neuplatonismus häufig als Beispiel für das Erste und den Ausfluß aus ihm angeführt. D’Ancona sieht die Quelle für diesen Topos in der islamisch-arabischen Philosophie in den *Aussprüchen des griechischen Weisen* und zwar in der Wiedergabe von *Enn.* IV 8, 4, 4–3 (ed. D’Ancona: *Plotino*, 242.3–8)¹⁴⁶

وإنما هو بمنزلة ضياء الشمس فإنه متعلق بقرص الشمس علواً وهو منبث في جميع العالم الأرضي يفيض عليه ضوءه ونوره بلا حسد . كذلك الأنفس متعلقة بالعقل إلا أن نورها في الجسم على نحو قبول الأجسام لقوتها ونورها .

Es ist dem Licht der Sonne vergleichbar, das mit der Sonnenscheibe oben verbunden ist und in die ganze irdische Welt verbreitet wird, indem es seinen Glanz und sein Licht ohne Neid über sie ausgießt. Ebenso sind die Seelen dem Intellekt verbunden . . . allerdings ist ihr Licht im Körper gemäß (der Fähigkeit) der Körper zum Erhalt für ihre Kraft und ihr Licht.

Neben den *Plotiniana Arabica* findet sich das Sonnenbeispiel in den *Procliana* z.B. noch im *K. Uṣṭūḥūs al-ṣuġrā*, wo die erste Ursache und ihr Geben des Guten mit der Sonne verglichen wird (ed. Badawī: *al-Aflāṭūniya*, 257.11). Auch al-ʿĀmirī bedient sich dieses Beispiels nicht nur im *K. al-Fuṣūl*, sondern auch in seinem *K. al-Amad* XII, 5 (ed. Rowson, 124.1–3):

¹⁴⁴ Parallele nach D’Ancona: *Causa, potenza, essere – Appendice I*, S. 119.

¹⁴⁵ Vgl. dazu dort, S. 261ff.

¹⁴⁶ Vgl. D’Ancona: *Plotino*, S. 327f.

قالوا [الإلهيون من الحكماء] : وكما أن شعاع الشمس شائع في العالم ، إلا أن درجات الجواهر متفاوتة في إصابة القسط منه - أعني بحسب اختلاف رتبها في الصقال والصفوة ؛ كذا حال الأنفس النطقية بالإضافة إلى رحمة خالق البرية .

Sie (d.s. die Metaphysiker) sagen: Ebenso wie sich die Strahlen der Sonne auf der Erde ausbreiten, die Stufen der Substanzen allerdings im Erreichen von Anteil daran voneinander verschieden sind, d.h. entsprechend dem Unterschied ihrer Grade an Glanz und Reinheit, so verhält es sich bei den vernünftigen Seelen in Hinsicht auf die Gnade des Schöpfers der Schöpfung.

Schließlich verwenden auch die *Iḥwān al-Ṣafā'* das Sonnenbeispiel. Sie illustrieren jedoch mit den unterschiedlichen Wirkungen, die das Sonnenlicht auf verschiedene Substanzen haben kann, die unterschiedlichen Einwirkungen der Sterne auf die Dinge (I, 148.12–149.3):

اعلم يا أخي ، ... أن إشراق الكواكب ... على سَنَنٍ واحدٍ ، ولكن قبول القابلات لها ليس بواحد ، بل مختلف بحسب اختلاف جواهرها . مثال ذلك أن الشمس ، إذا أشرقت من الأفق أضاءت الهواء من نورها ، وسَخَنَ وجه الأرض من انعكاس شعاعاتها ، ... وجف الطين وذاب الثلج ولان الشمع ، ونضج الثمر ، ... فيكون اختلاف تلك التأثيرات منها في هذه الأشياء بحسب اختلاف جواهرها وتركيبها ومزاجها وقبولها ، وإلا فالإشراق واحد . وعلى هذا المثال اختلاف قبولها لتأثيرات سائر الكواكب في المواليد ...

Wisse, mein Bruder, daß die Ausstrahlung der Sterne...nach einer Regel geschieht, aber die Aufnahme der sie Aufnehmenden ist nicht eine, vielmehr ist sie verschieden entsprechend dem Unterschied von deren (der Aufnehmenden) Substanzen. Ein Beispiel dafür ist die Sonne, wenn sie am Horizont aufgeht , dann erleuchtet sie die Luft durch ihr Licht, und die Oberfläche der Erde erwärmt sich durch die Reflexion ihrer Strahlen, ...der Lehm wird trocken, das Eis schmilzt, das Wachs wird weich, die Frucht reift....So entspricht der Unterschied jener Einwirkungen von ihr (der Sonne) auf diese Dinge dem Unterschied deren (der Dinge) Substanzen, deren Zusammensetzung, Mischung und Aufnahme, wenn auch die Ausstrahlung eine ist. Nach diesem Beispiel (verhält es sich auch mit) dem Unterschied der Aufnahme der Einwirkungen der übrigen Sterne auf die Menschen.

KOMMENTAR ZUM NEUNTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 111, *LdC*, Kap. 18, *LdC II*, Kap. 25 und *ET*, Prop. 95, *LdC*, Kap. 16

(und möglicherweise *ET*, Prop. 177, *LdC*, Kap. 9)

An den Beginn des neunten Kapitels stellt al-ʿĀmirī eine Unterteilung von Intellekt, Seele und Natur in je zwei Klassen:

- die göttlichen Intellekte und die bloßen Intellekte, d.s. die Intellekte, die nicht durch das Göttliche bestimmt sind,
- die intellektuellen Seelen und die bloßen Seelen, d.s. die Seelen, die keine Verbindung zum Intellekt haben
- und die seelische Natur und die bloße Natur, d.i. die Natur, in der keine Seele wirkt.

Daran anschließend widmet sich al-ʿĀmirī wieder der Behandlung des Intellektes: So wie geeinte Kräfte mehr vermögen als geteilte, vermag der Intellekt um so mehr, je geeinter er ist, d.h. je näher er dem Einen ist.

Den Schluß des Kapitels bilden einige knappe Aussagen über die Welt des Geistigen: Der Feder und dem Thron kommt die Einheit, nicht die Vielheit zu. Die Träger des göttlichen Thrones sind acht.

Die zwei Klassen an Intellekten, Seelen und Natur

Das vorliegende Kapitel zerfällt erkennbar in zwei Teile. Diese Zweiteilung zeigt sich einerseits am Inhalt:

- (1) Einteilung von Intellekten, Seelen und Natur in je zwei Klassen (*K. al-Fuṣūl* 114r19–114v10: nach *ET*, Prop. 111, parallel zu *LdC*, Kap. 18 u. *LdC II*, Kap. 25)
- (2) Behandlung des Intellektes und der Welt des Geistigen (*K. al-Fuṣūl* 114v10–115r2: nach *ET*, Prop. 95 u. 177 und parallel zu *LdC*, Kap. 16 u. 9),

und andererseits an der aufeinanderfolgenden Übernahme von zwei unterschiedlichen proklischen Propositiones, d.s. Prop. 111 und Prop. 95,

bzw. der Parallelität zu zwei unterschiedlichen Kapiteln des *LdC*, d.s. Kap. 18 und Kap. 16. Im *LdC II* findet sich davon nur die Übernahme von *ET*, Prop. 111, weshalb nur die erste Hälfte des Kap. 9 des *K. al-Fuṣūl* mit dem *LdC II* verglichen werden kann.

In Bezug auf das Verhältnis von *K. al-Fuṣūl* zu *LdC* fällt außerdem auf, daß die bisher parallele Anordnung der einander thematisch entsprechenden Kapitel in den beiden Texten (mit Ausnahme des im *K. al-Fuṣūl* fehlenden Kap. 5 des *LdC*) von nun an aufgehoben ist. Die einander entsprechenden Kapitel finden sich nun in beiden Texten an jeweils anderer Stelle gereiht.

Der erste Teil des neunten Kapitels des *K. al-Fuṣūl* weist umfangreiche wörtliche Entsprechungen zu *LdC*, Kap. 18 und *LdC II*, Kap. 25 auf.¹⁴⁷ Dabei stimmen die arabischen Texten im großen und ganzen auch mit ihrer griechischen Vorlage überein. So wird der proklische Hauptsatz mit kleineren Änderungen vollständig übernommen:

<i>ET</i> 111 (98.18–19)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 9 (114r19–114v3)	<i>LdC</i> 18 (19.14–15)
<p>Πάσης τῆς νοεῶς σειρᾶς οἱ μὲν εἰσι θεῖοι νόες ὑποδεξάμενοι θεῶν μεθέξει</p>	<p>من العقول ما هو عقل إلهي لأنه يقبل من الفضائل المستقيضة بحسب التنزيل بمن له الأمر ، عز اسمه ، قبولا أوليا في نهاية القوة . وتلك عقول صفوة البشر ، وهم أرباب الشرائع من الأنبياء عليهم السلام .</p>	<p>إن من العقول ما هو عقل إلهي لأنه يقبل من الفضائل الأول التي تنبجس من العلة الأولى قبولا كثيرا .</p>
<p>Die einen von der intellektuellen Reihe sind göttliche Intellekte, die die Teilhabe an Göttern empfangen haben</p>	<p><i>Unter den Intellekten gibt es göttliche Intellekte, weil sie auf ursprüngliche Weise im Zeichen der äußersten Kraft von den Vortrefflichkeiten aufnehmen, die der Herabsendung gemäß von dem ausgegossen werden, der den Befehl hat – mächtig Sein Name. Jene sind die Intellekte der Besten der Menschen; und sie sind die Gesetzbringer unter den Propheten – Heil über sie!</i></p>	<p><i>Unter den Intellekten gibt es göttliche Intellekte, weil sie auf zahlreiche Weise von den ersten Vortrefflichkeiten aufnehmen, die von der ersten Ursache ausgegossen werden.</i></p>

¹⁴⁷ Auf den Text des *LdC II* wird nur bei größeren Abweichungen vom Text des *LdC* Bezug genommen.

Die griechische ‚Teilhabe an Göttern (μέθεξις)‘ wird in beiden arabischen Texten, wie schon zuvor, nicht übernommen und durch die „Aufnahme der (von oben ausgegossenen) Vortrefflichkeiten (*yaqbal min al-faḍā’il*)“ ersetzt.

Al-‘Āmirī verwendet in Kap. 9 – wie schon an der hier zitierten, ersten Passage daraus ersichtlich ist – verstärkt Vokabular aus der koranischen Tradition: Die Vortrefflichkeiten werden in der Weise einer ‚Herabsendung‘ bzw. ‚Offenbarung (*tanzīl*)‘ über die göttlichen Intellekte ausgegossen. Gott wird – nach Sure 7,54 – als der bezeichnet, „der die Schöpfung und den Befehl hat“. Schließlich werden die göttlichen Intellekte mit den gesetzbringenden Propheten identifiziert. Auf diese Weise gelingt es al-‘Āmirī, eine Darstellung des neuplatonischen Emanationsschemas religiös bzw. islamisch zu deuten. Die proklische Teilhabe der göttlichen Intellekte an den Göttern wird zur Offenbarung, die Gott Seinen Propheten zuteil werden läßt. Daß es sich dabei ausdrücklich um die gesetzbringenden Propheten bzw. wörtlich um „die Besitzer der Gesetze“ handelt, ermöglicht hier sogar eine Interpretation von ‚Vortrefflichkeiten (*faḍā’il*)‘ im Sinne von ‚göttlichen Gesetzen‘ bzw. ‚Vorschriften für die Menschen‘. Auch die Identifizierung der bloßen Intellekte mit den rechtgeleiteten Führern in der folgenden Passage paßt gut ins Bild: Die rechtgeleiteten Führer vermögen es nicht, die Gesetze direkt von Gott zu empfangen, sondern bedürfen der Propheten als Mittler.

Diese, im vorliegenden Zusammenhang stimmige, religiöse Interpretation widerspricht zum einen der philosophischen Bedeutung, die von Proklos intendiert ist, zum anderen aber auch der Interpretation, die al-‘Āmirī selbst im vorigen Kapitel vorgenommen hat. In Kap. 8 hat er die ‚hohen‘ Intellekte, die wohl mit den hier beschriebenen ‚göttlichen‘ Intellekten in eins zu setzen sind, mit den Engeln identifiziert und die ‚niederen‘ Intellekte, die den hier beschriebenen ‚bloßen‘ Intellekten entsprechen dürften, mit den Menschen. Eine mögliche Deutung, mittels derer diese beiden unterschiedlichen Aussagen in Einklang zu bringen wären, könnte so aussehen: Die Propheten sind als engelsgleich zu verstehen, d.h. Engel und Propheten werden auf die Stufe der hohen bzw. göttlichen Intellekte gestellt. Die rechtgeleiteten Führer sind als Idealbild der Menschen zu verstehen, d.h. die rechtgeleiteten Führer und die unter ihrer Führung stehenden, übrigen Menschen werden auf die Stufe der niederen bzw. bloßen Intellekte gestellt. Denkbar wäre aber auch, daß nur die rechtgeleiteten Führer und besonders tugendhafte und gelehrte Menschen unter die bloßen Intellekte zu rechnen sind, daß also der Großteil der Menschen bei der Darstellung in Kap. 8 gar nicht

erwähnt wird. Die meisten Menschen wären dann den intellektuellen und den bloßen Seelen zuzurechnen.

Al-‘Āmirī mag den Propheten – im Sinne der Fārābī’schen Propheto-logie – als einen Menschen mit einer direkten Verbindung zum tätigen Intellekt bzw. in der Diktion al-‘Āmirīs zum göttlichen Intellekt ver-stehen, wie es al-Fārābī in seiner *Staatsleitung* (*al-Siyāsa al-madaniya*) for-muliert (ed. Nağğār, 79.12–14):

وهذا الإنسان [= الرئيس الأول] هو الملك في حقيقة عند القدماء وهو الذي ينبغي أن يُقال فيه إنه يُوحى إليه . فإنَّ الإنسان إنما يُوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة ، وذلك إذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطة .

Dieser Mensch (d.i. der erste Führer) war für die Alten der wahre König (Dieterici: *Staatsleitung*, S.61 übers.: Engel) und der, über den es sich ziemte zu sagen, daß ihm offenbart wird. Wird dem Mensch wahrlich offenbart, dann hat er diesen Rang erreicht. Daher bleibt folglich zwischen ihm und dem tätigen Intellekt kein Mittler.

In Hinblick auf den *K. al-Fuṣūl* und die Problematik der Engel bzw. Propheten als erste Intellekte wäre es besonders verlockend, الملك mit Dieterici als *al-malak* zu vokalisieren und mit ‚Engel‘ zu übersetzen. Aufgrund des Kontextes – so ist in *al-Siyāsa al-madaniya* (ed. Nağğār, 80.12) *hā’ulā’i l-mulūk*, also eindeutig der Plural ‚Könige‘ zu lesen – gehe ich jedoch davon aus, daß *al-malik*, also ‚König‘, zu lesen ist.

Nach al-Fārābī stehen auf der Stufe unterhalb der Stufe des ersten Führers, der für ihn zugleich Prophet ist, die zweiten Führer. Diese können sich, wie im *K. al-Milla* ausgeführt wird, nur nach dem Vorbild eines zuvor aufgetretenen, ersten Führers richten, da sie selbst keine Propheten sind. Sie herrschen durch Tradition, d.h. durch Nachahmung dessen, was der erste Führer vorgelebt hat. Möglicherweise möchte al-‘Āmirī ein ähnliches Verhältnis ausdrücken, wie jenes zwischen al-Fārābīs ersten und zweiten Führern, wenn er auf die Propheten die rechtgeleiteten Führer folgen läßt, indem er sie in den folgenden proklischen Text hineinliest:

ET 111 (98.19) οἱ δὲ νόες μόνον·	K. <i>al-Fuṣūl</i> 9 (114v3–5) ومن العقول ما هو عقل فقط لأنه لن يقوى على قبولها إلا بوساطة تلك العقول الأولى . وتلك هي عقول الأئمة الراشدين .	LdC 18 (19.15–16) ومنها ما هو عقلاً فقط لأنه لا يقبل من الفضائل الأول إلا بتوسط العقل الأول .
-------------------------------------	---	--

Tabelle (fort.)

<p>ET 111 (98.19) die anderen (von der intellektuellen Reihe) sind bloß Intellekte.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 9 (114v3–5) <i>Unter den Intellekten gibt es auch solche, die nur Intellekte sind, weil sie deren (der Vortrefflichkeiten) Aufnahme nur mittels jener ursprünglichen Intellekte vermögen; und jene sind die Intellekte der rechtgeleiteten Führer.</i></p>	<p>LdC 18 (19.15–16) <i>Unter ihnen (den Intellekten) gibt es auch solche, die nur Intellekte sind, weil sie von den ersten Vortrefflichkeiten nur durch die Vermittlung des ersten Intellektes aufnehmen.</i></p>
---	--	--

Anders als in der proklischen Vorlage, jedoch dem proklischen Gedanken konform,¹⁴⁸ weisen die beiden arabischen Texte einen ausführlichen Zusatz auf, in dem erklärt wird, daß die Aufnahme der Vortrefflichkeiten den bloßen Intellekten nur durch die Vermittlung der göttlichen Intellekte möglich ist. Al-‘Āmirī gibt diese Vermittlung mit dem Ausdruck ‚*bi-wasāṭa*‘ wieder, der *LdC* – ebenso wie der *LdC II*, Kap. 25 (349.8) – mit ‚*bi-tawassuṭ*‘. Der von al-‘Āmirī gebrauchte Ausdruck ist eine stehende Wendung zur Wiedergabe der Bedeutung ‚mittels einer Sache, aus Ursache einer Sache‘ und klingt daher weniger bedeutungsschwer als der Ausdruck des *LdC* und des *LdC II*, durch den der Akt der Vermittlung betont zu werden scheint. Der *LdC (II)* und die *ThA* verwenden diesen Ausdruck auch bei der Darstellung der *creatio mediante intelligentia*. Allzu viel Gewicht kann dieser Unterscheidung von *bi-wasāṭa* und *bi-tawassuṭ* jedoch nicht beigelegt werden.

Bemerkenswert ist auch, daß gerade der *LdC*, der bisher des öfteren wie selbstverständlich von einer Mehrzahl von Intellekten gesprochen hat, hier von einer Vermittlung des ersten Intellektes, also im Singular spricht. Hierdurch entsteht der Eindruck, es gebe nur zwei Intellekte, nämlich den göttlichen und den bloßen. Nach der Edition von Badawī behielt der *LdC* die singulare Ausdrucksweise (*wa-mina l-nafsi*) sogar bei, wenn im folgenden über die Seelen gesprochen wird. Dagegen ist

¹⁴⁸ Vgl. z.B. *ET*, Prop. 204 (178.22-27): Mit den göttlichen Seelen sind die ‚intellektuellen‘ Seelen unmittelbar und beständig verbunden; mit letzteren wiederum die bloßen Seelen, die durch diese Vermittler am Intellekt und am göttlichen Leben teilhaben können.

die Lesung Taylors (*wa-min al-anfus*), die in Einklang mit dem *K. al-Fuṣūl* und dem *LdC II*, Kap. 25 (349.8) steht, wohl vorzuziehen:

ET 111 (98.19–20)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 9 (114v5–6)	<i>LdC</i> 18 (19.17)
καὶ πάσης τῆς ψυχικῆς αἱ μὲν εἰσι νοεραὶ ψυχαὶ εἰς νοῦς ἀνηρητημένα οἰκείους,	وَمِنَ الْإِنْفُسِ مَا هِيَ نَفُوسٌ عَقْلِيَّةٌ لِأَنَّهَا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَقْلِ ، مُسْتَمْسِكَةٌ بِفَضِيلَتِهِ .	وَمِنَ الْإِنْفُسِ 149 مَا هِيَ نَفْسٌ عَقْلِيَّةٌ لِأَنَّهَا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَقْلِ ،
Die einen der seelischen Reihe sind die intellektuellen Seelen, die an eigenen Intellekten hängen,	<i>Unter den Seelen gibt es intellektuelle Seelen, weil sie mit dem Intellekt verbunden sind und dessen Vortrefflichkeit ergreifen.</i>	<i>Unter den Seelen gibt es intellektuelle Seelen, weil sie mit dem Intellekt verbunden sind</i>

Während für Proklos die intellektuellen Seelen mit Intellekten, die ihnen ‚eigen (οἰκείος)‘ sind, verbunden sind, sprechen die beiden arabischen Texte nur von deren Verbundensein ‚mit dem Intellekt (*bi-l-‘aql*)‘. Damit stellt sich in Bezug auf das Arabische sowohl die Frage, welcher Intellekt gemeint ist, als auch, was unter den intellektuellen Seelen zu verstehen ist. Al-‘Āmirī macht dazu keine Angaben. Anlehnend an die oben vorgeschlagene Deutung, die Behauptung in Kap. 8, daß die Menschen die niederen Intellekte sind, nur auf eine kleine Gruppe der Menschen zu beziehen, könnten nun die Menschen bzw. eine weitere Gruppe von Menschen gemeint sein. Zur Lösung dieser Frage wäre es wichtig zu wissen, wie al-‘Āmirī den Zusammenhang zwischen Intellekt und Menschen im Allgemeinen konzipiert, d.h. ob jedem Menschen durch sein bloßes Menschsein Intellekt zukommt oder etwa nur ein vernünftiger Seelenteil, mittels dessen der Mensch dann im Laufe seines Lebens auch Intellekt erwerben kann. In der koranischen Tradition wird jedem Menschen ausdrücklich nur eine Seele zugeschrieben, was nicht heißen muß, daß dem Menschen nicht auch Intellekt zukommt bzw. nach erfolgreichem Streben um einen solchen zukommen kann.

Eindeutiger läßt sich die Einreihung der Menschen bzw. der menschlichen Seelen bei Proklos bestimmen. Sie gehören für ihn zur Stufe der bloßen Seelen:

¹⁴⁹ Badawī ed.: النفس; Taylor ed.: الأنفس.

<p>ET 111 (98.20–21) αἱ δὲ ψυχὰὶ μόνον·</p> <p>die anderen (der seelischen Reihe) sind bloß Seelen.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 9 (114v7–8)</p> <p>ومنها ما هي نفوس فقط لأنها لا تتجاوز التدابير الطارئة عليها في الحال.</p> <p><i>Unter ihnen gibt es auch Seelen, die nur Seelen sind, weil sie in ihrem Zustand nicht über die ihnen (zufällig) widerfahrenden Leitungen hinausgehen.</i></p>	<p>LdC 18 (19.17)</p> <p>ومنها ما هي نفس فقط .</p> <p><i>Unter ihnen gibt es auch Seelen, die nur Seelen sind.</i></p>
---	--	--

Die proklische Einteilung der Seelen, die in der hier zitierten Prop. 111 dargestellt wird, ist insofern verkürzt, als die Klasse der Seelen, die mit einem Intellekt verbunden sind, nochmals zu unterteilen ist, und zwar nach der Art des Intellektes, an dem sie hängen. Die göttlichen Seelen hängen an göttlichen Intellekten, und die Seelen, die sich immerwährenden Denkens erfreuen, sind mit bloßen Intellekten verbunden (nach *ET*, Prop. 184). Die zweite Klasse der ‚bloßen Seelen‘ in der hier zitierten Passage entspricht nach jener Einteilung von Prop. 184 der dritten Klasse. In diese unterste Seelenklasse fallen die Seelen der Menschen, die damit nur zeitweise, aber nicht beständig am Denken teilhaben.

Der Zusatz, der sich bei al-‘Āmirī gegenüber den anderen beiden Texten findet, kann von einer Aussage über die bloßen Seelen in eine Aussage über die intellektuellen Seelen umgewandelt werden: Es ist den intellektuellen Seelen, anders als den bloßen Seelen, möglich, über die ihnen widerfahrenden Leitungen hinauszugehen. Unter den ‚Leitungen (*tadābir*)‘ sind vermutlich die himmlischen Leitungen, d.h. die astrologischen Einwirkungen der Sternen- und Planetenkonstellation auf den Menschen zu verstehen.¹⁵⁰ Da, wie sich in Kap. 19 zeigt, die Bewegungen der Himmelskörper von der Seele bewirkt werden, sind sie den Wirkungen des Intellektes untergeordnet. Folglich kann durch Wirken des Intellektes die Einwirkung der Gestirne aufgehoben werden. Diese Darstellung zusammen mit der in al-‘Āmirī’s Zeit und Umfeld weitverbreiteten Annahme, daß die Astrologie das Leben der Menschen

¹⁵⁰ Die große Bedeutung, die die Astrologie für al-‘Āmirī hat, zeigt sich vor allem in seinen *Taqrīr*. Vgl. auch Rowson (*Amad*, S.270, Abschnitt 7).

bestimmt, läßt die Möglichkeit zu, daß al-‘Āmirī hier über den Großteil der Menschen spricht. Das hieße, daß er den Großteil der Menschen, so wie Proklos, unter die bloßen Seelen reihen würde.

Erwähnenswert ist noch, daß sich in der Version des *LdC II*, Kap. 25, die im großen und ganzen den bisherigen Ausführungen des *LdC* Kap. 18 entspricht, ein Beispiel für ‚bloße Seelen‘ findet, nämlich die ‚materielle Seele (*al-naḥs al-hayūlāniya*)‘.¹⁵¹

Als letzte besprochene Stufe wird die Natur in beseelte und unbeseelte Natur unterteilt. Proklos spricht dabei von ‚körperlicher Natur (φύσις σωματική)‘, al-‘Āmirī von ‚Natur (*ṭabī‘a*)‘ und der *LdC* – ebenso wie der *LdC II* (349.8) – von ‚natürlichen Körpern (*al-ağrām al-ṭabī‘iya*)‘:

<p><i>ET</i> 111 (98.21–22)</p> <p>καὶ πάσης τῆς σωματικῆς φύσεως αἱ μὲν καὶ ψυχὰς ἔχουσιν ἐφεστῶσας ἄνωθεν,</p> <p>Die einen der körperlichen Natur haben Seelen, die (ihnen) von oben her vorangestellt sind,</p>	<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 9 (114v8)</p> <p>ومن الطبيعة ما هي نفسانية لأنها تحت تدبير الأنافس ،</p> <p>Es gibt eine Natur, die seelisch ist, weil sie unter die Leitung der Seelen fällt,</p>	<p><i>LdC</i> 18 (19.18)</p> <p>ومن الأجرام الطبيعية ما لها نفس تدبرها وتقوم عليها ،</p> <p>Unter den natürlichen Körpern gibt es die, die eine Seele haben, die sie leitet und für sie sorgt,</p>
<p><i>ET</i> 111 (98.22–23)</p> <p>αἱ δὲ εἰσι φύσεις μόνον, τῆς τῶν ψυχῶν ἄμοιροι παρουσίας.</p> <p>und die anderen sind bloß Naturen, die von der Anwesenheit der Seelen ausgeschlossen sind.</p>	<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 9 (114v9)</p> <p>ومنها ما هي طبيعة فقط .</p> <p>und es gibt eine Natur, die nur Natur ist.</p>	<p><i>LdC</i> 18 (19.18–20.1)</p> <p>ومنها ما هي أجرام طبيعية <فقط> لأنفس لها .</p> <p>und die, die <bloß> natürliche Körper sind und keine Seele haben.</p>

Damit endet der proklische Hauptsatz der Prop. 111. Die anschließende Erläuterung wird im *LdC* vollständig und ohne nennenswerte Zusätze übernommen. Im *K. al-Fuṣūl* wird hingegen lediglich eine weitere Passage aus *ET*, Prop. 111 übernommen:

¹⁵¹ *LdC II*, Kap.25 (349.8–9): مثل النفس الهولانية ، ومنها ما هي نفس فقط ،

<p>ET 111 (98.26–28)</p> <p>οὔτε οὖν πᾶς νοῦς θεοῦ ἐξήπτα, ἀλλ’ οἱ ἀκρότατοι καὶ ἐνικώτατοι τῶν νόων (οὔτοι γὰρ ταῖς θείαις ἐνάσι συγγενεῖς)</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 9 (114v9– 10)</p> <p>ولهذا ما ليس يوجد كلُّ عاقل متعلقاً من الفضائل المستنزلة ممن له الخلق والأمر على التتمة والكمال .</p>	<p>LdC 18 (20.3–4)</p> <p>أعني أنه ليس كل عقل متعلقاً بالفضائل الآتية من العلة الأولى إلا ما كان منها عقلاً تاماً أولاً كاملاً ، فإنه يقوى علي قبول الفضائل المنزلة من العلة <الأولى></p>
<p>Nicht jeder Intellekt hängt an einem Gott, sondern nur die trefflichsten und einfachsten der Intellekte (denn diese sind den göttlichen Henaden verwandt);</p>	<p>Daher ist nicht jeder mit Intellekt Begabte mit <i>den</i> <i>Vortrefflichkeiten</i> <i>verbunden</i>, die von dem, dessen die Schöpfung und der Befehl sind, herabgesandt werden zur Vervollkommnung und Vollendung.</p>	<p>D.h., daß nicht jeder Intellekt mit <i>den</i> von der ersten Ursache kommenden <i>Vortrefflichkeiten</i> <i>verbunden</i> ist, außer dem, der vollkommener, erster, vollendeter Intellekt ist, so daß er die Aufnahme der von der <ersten> Ursache herabsteigenden Vortrefflichkeiten vermag.</p>

Bei Proklos und im *LdC* wird vor diesem Zitat das allgemeine Prinzip formuliert, daß nicht jede gesamte Reihe an Seienden (σειρά bzw. *šarḥ*) mit der jeweils oberen Reihe verbunden ist, sondern nur die Vollkommensten in jeder Reihe. In der jeweiligen, hier zitierten Passage wird dieses Prinzip auf die Reihe des Intellektes angewandt. Bei al-‘Amirī fehlt das allgemeine Prinzip, er übernimmt im obigen Zitat nur dessen Anwendung auf die Reihe der Intellekte. Auffällig ist dabei, daß er nicht von ‚dem Intellekt (‘*aql*)‘, sondern von ‚dem mit Intellekt Begabten (‘*āqil*)‘ spricht. Damit könnten also, anders als bei Proklos und im *LdC*, sowohl die beiden Klassen der Intellekte als auch die Klasse der intellektuellen Seelen gemeint sein. Wenn man unter dem Begriff ‚des mit Intellekt Begabten‘ dann den Menschen im Allgemeinen versteht, spräche das für eine Identifizierung der Menschen mit allen drei dieser Klassen, d.h. den göttlichen Intellekten, den bloßen Intellekten und den intellektuellen Seelen. Wenn unter ‚dem mit Intellekt Begabten‘ nur ein gewisser Teil der Menschen, etwa die religiös Unterrichteten, zu verstehen sind, wären auch noch Menschen unter die bloßen Seelen zu rechnen.

Bezüglich der Terminologie fällt des weiteren auf, daß beide arabische Texte für den Ausdruck der ‚herabkommenden Vortrefflichkeiten‘ Partizipien der Wurzel *n-z-l* verwenden, die, wie schon oben erwähnt wurde, im Koran zum Ausdruck der Offenbarung gebraucht wird:

Al-‘Āmirī gebraucht das Passivpartizip des X. Stammes (*mustanzala*), der *LdC* das Aktivpartizip des V. Stammes (*mutanazzila*). Der *LdC II* (349.11–12) verwendet kein Partizip, sondern das Verb (I. akt. od. II./IV. pass.) in einem Relativsatz:

فأنه يقوى على قبول الفضائل التي تنزل من العلة الأولى .

Die Ausführungen über den mit Intellekt Begabten sind für al-‘Āmirī jedenfalls Anknüpfungs- und Ausgangspunkt für den zweiten Teil seines Kap.9, in dem er nochmals den Intellekt behandelt.

Beschreibung des Intellektes und der Welt des Geistigen

Am Beginn dieser neuerlichen Behandlung des Intellektes steht eine Passage über Kräfte, deren Verhalten al-‘Āmirī mit dem Verhalten des Intellektes vergleicht. Diese Passage hat ihre Vorlage in *ET*, Prop. 95 und eine Parallele in *LdC*, Kap. 16:

<i>ET</i> 95 (84.34–35)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 9 (114v10–13)	<i>LdC</i> 16 (18.9–11)
<p>καὶ γὰρ ἐν τοῖς μεριστοῖς αἱ δυνάμεις συναγόμεναι μὲν πολλαπλασιάζονται, μεριζόμεναι δὲ ἀμυδροῦνται.</p>	<p>وكما أن القوى المتجزئة كلما اجتمعت وتوحدت ، عظمت ، فاشتدت ، وقويت على تادية الأفاعيل العجيبة . وكلما تجزأت وكثرت ، صغرت ، فأنحلت وضعفت عن تادية الأفاعيل العظيمة . كذا العقل</p>	<p>والدليل على ذلك القوة المتجزئة وأنها كلما اجتمعت وتوحدت ، عظمت واشتدت وفعلت أفاعيل عجيبة ؛ وكلما تجزأت واقسمت ، صغرت وضعفت وفعلت أفاعيل خسيصة .</p>
<p>Denn in den geteilten (Dingen) sind die zusammengefügten Kräfte multipliziert, und die geteilten (Kräfte) werden schwach.</p>	<p>Ebenso wie <i>die geteilten Kräfte, immer wenn sie sich zusammenfügen und einigen, groß</i> werden und so <i>stark</i> sind und die Ausführung der <i>wunderbaren Wirkungen</i> vermögen; und <i>immer wenn sie sich teilen</i> und vervielfältigen, <i>gering</i> werden und so aufgelöst und <i>schwach</i> bei der Aus- führung der wunderbaren <i>Wirkungen</i> sind; so (verhält es sich auch mit) dem Intellekt,</p>	<p>Der Beweis dafür ist <i>die geteilte Kraft:</i> <i>immer wenn sie sich zusammenfügt und einigt, wird sie groß,</i> ist <i>stark</i> und wirkt <i>wunderbare Wirkungen;</i> und <i>immer wenn sie sich teilt</i> und zerteilt wird, wird sie <i>gering, schwach</i> und wirkt geringfügige <i>Wirkungen.</i></p>

Die zentrale Aussage der proklischen Prop. 95 und ihr folgend des *LdC*, Kap. 16 ist, daß je näher eine Kraft dem Einen ist, sie umso unendlicher und wirkmächtiger ist. Der *LdC* identifiziert die erste Unendlichkeit mit dem Intellekt (18.6). Dafür gibt es im Griechischen zwar keine direkte Vorlage, aber die proklische Aussage, daß die erste Unendlichkeit dem Einen am nächsten ist (Prop. 95: 84.30), dürfte – im Licht der *Plotiniana Arabica* gelesen – dazu angeregt haben.

In seinem *Inqāḍ* (ed. Ḥalīfāt: *Rasā'il*, 256.8–13) beschreibt al-ʿĀmirī die Vereinigung von vielen Kräften gleicher Art auf ganz ähnliche Weise und illustriert das anhand von Beispielen: Vereinigen sich viele wirksame Kräfte (*al-quwā al-fa'āla*), ist das wie eine Gruppe vieler Menschen, die zusammen eine Menge von Holz transportieren, die sie allein nicht bewegen könnten. Vereinigen sich viele Kräfte, die potentiell Wirkung aufnehmen können (*al-quwā al-munfa'ila*), ist das so, wie wenn die Vereinigung von Stärkemehl, Butter und Zucker zur Aufnahme der Form einer Süßspeise fähig wird.

In der hier zitierten Passage aus dem *K. al-Fuṣūl* hingegen sind die Kräfte selbst nur ein Beispiel für das Wirken des Intellektes. Eine mögliche Erklärung dafür könnte sein, daß al-ʿĀmirī den Abschnitt über die Kräfte aus *ET*, Prop. 95 bzw. *LdC*, Kap. 16 mit jenen Abschnitten aus *ET*, Prop. 177 bzw. *LdC*, Kap. 9 zusammenbringt, die er in Kap. 8 seines *K. al-Fuṣūl* nicht übernommen hat – nämlich:

<i>ET</i> 177 (156.5–9)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 9 (114v10–17)	<i>LdC</i> 9 (13.2–5)
<p>οἱ μὲν γὰρ ἀνωτέρω δυνάμεισι χρώνται μείζοσιν, ἐνοειδέστεροι τῶν δευτέρων ὄντες· οἱ δὲ κατωτέρω, πληθυνόμενοι μᾶλλον, ἐλαττοῦσι τὰς δυνάμεις ἃς ἔχουσι. τὰ γὰρ τῶ ἐνὶ συγγενέστερα, τῶ ποσῶ συνισταλμένα, τῆ δυνάμει τὰ μετ' αὐτὰ ὑπεραίρει·</p>	<p>وكما أنّ القوى المتجزئة كلما اجتمعت وتوحدت ، عظمت ، كذا العقل متى كان في أعلى الدرجة من الأول الحق ، وكان في نهاية الإستسعاد بالزلفى إليه ، فأنه يقوى على ما تضعف عنه العقول المنحطة عن مثل درجته . إلا أن عدد هؤلاء الذين قد انحطت درجاتهم عنه تكون كثيرة ، ولا كذلك العقول الفائزة بدرجة الكمال .</p>	<p>وللعقول الأول قوى عظيمة لأنها أشد وحدانية من العقول الثواني السفلية . وللعقول الثواني السفلية قوى ضعيفة لأنها أقل وحدانية وأكثر تكثيراً . وذلك أن العقول القريبة من الواحد الحق المحض أقل كمية وأعظم قوة . والعقول التي هي أبعد من الواحد الحق المحض أكثر كمية وأضعف¹⁵² .</p>

¹⁵² Taylor (gestützt auf A und S) add.: قوة .

Tabelle (fort.)

ET 177 (156.5–9)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 9 (114v10–17)	LdC 9 (13.2–5)
<p>Denn die höheren (Intellekte) gebrauchen größere Kräfte, indem sie geeinigter sind als die Zweiten; und die unteren (Intellekte), die stärker vermehrt sind, verringern die Kräfte, die sie haben. Denn die dem Einen näheren (Prinzipien), die zahlenmäßig zusammengezogen sind, übertreffen die nach ihnen an Kraft.</p>	<p>Ebenso wie die geteilten Kräfte, immer wenn sie sich zusammenfügen und <i>einigen, groß werden</i> und . . . so (verhält es sich auch mit) dem Intellekt: Wenn er auf der höchsten Stufe in Bezug auf <i>den Ersten, den Wahren</i> steht und durch die <i>Nähe zu Ihm</i> im Äußersten des Glückes ist, dann vermag er, wozu die Intellekte, die niedriger stehen als er, <i>zu schwach</i> sind. Die <i>Anzahl</i> derer, deren Stufen niedriger sind als die seine, ist allerdings <i>groß</i>, was bei den Intellekten, die die Stufe der Vollendung erreichen, nicht der Fall ist.</p>	<p>Die ersten Intellekte haben <i>große</i> Kräfte, weil sie von stärkerer <i>Einheit</i> sind als die zweiten, niederen Intellekte. Die zweiten niederen Intellekte haben schwache Kräfte, weil sie von geringerer Einheit sind und mehr an Vielfältigkeit. Denn <i>die dem Einen, Wahren, Reinen nahen</i> Intellekte sind weniger an Quantität und mehr an Kraft. Und die Intellekte, die vom Einen, Wahren, Reinen weiter entfernt sind, sind <i>mehr an Quantität und schwächer</i> (an Kraft).</p>

Diese beiden Vergleichstexte weisen zwei Gemeinsamkeiten mit dem *K. al-Fuṣūl*, Kap. 9 auf, die sich aus den Abschnitten aus *ET*, Prop. 95 bzw. *LdC* Kap. 16, die – wie sich gezeigt hat – teilweise wörtliche Übereinstimmungen zum Kap. 9 des *K. al-Fuṣūl* aufweisen, nicht ableiten lassen: zum einen der Bezug auf den Intellekt und zum anderen das Prinzip, daß die Zahl derer, die mehr vermögen, gering ist und die Zahl derer, die schwächer sind, groß ist.

Neben den genannten Gemeinsamkeiten besteht ein wichtiger Unterschied zwischen der Darstellung al-‘Āmirī’s und den beiden anderen Texten: Al-‘Āmirī spricht nicht von den Kräften des Intellektes, sondern nur vom Intellekt selbst und von dem, was er vermag. Möglicherweise zeigt sich hier – wie in Kap. 7 – eine Abneigung gegen eine allzu häufige Verwendung des Begriffes ‚Kraft‘. So spricht al-‘Āmirī nur davon, daß es sich mit dem Intellekt und seiner Nähe zu oder Entfernung von Gott so verhält, wie mit den Kräften und ihrer gegenseitigen Vereinigung oder Trennung. D.h. der Intellekt, der dem Einen ganz nahe ist, vermag mehr

als die Intellekte, die sich in weiterer Entfernung von Ihm befinden. Zahlenmäßig gibt es um so mehr Intellekte, je niedriger ihre Stufe ist. Daher gibt es auf der Stufe der Vollendung nur ganz wenige Intellekte, wie die ‚Feder‘ – d.i. nach Kap. 2 des *K. al-Fuṣūl* der ‚universale Intellekt‘ – und die ‚Tafel‘ – d.i. nach Kap. 2 die ‚universale Seele‘. Die nicht ausdrückliche, jedoch sinngemäße Zurechnung der Tafel bzw. der universalen Seele zu den Intellekten kann als Hinweis darauf verstanden werden, daß der Begriff ‚Intellekt‘ hier in einer erweiterten Bedeutung, etwa als ‚Wesen der geistigen Welt‘, zu deuten ist.¹⁵³

Zu dieser geistigen Welt werden im vorliegenden Kap. 9 auch „die Träger des göttlichen Thrones“ bzw. „die Besten der Geistigen“ gezählt. Während aber dem universalen Intellekt und der universalen Seele die Einheit zukommt, es also nur einen einzigen universalen Intellekt und nur eine einzige universale Seele gibt, sind es acht Träger des göttlichen Thrones. Diese Träger des göttlichen Thrones als auch deren Achtzahl sind koranisch (Sure 69,17; 39,75; 40,7). Sie werden auf verschiedenste Weise interpretiert. Die *Iḥwān al-Ṣafāʾ* z.B. deuten die den Thron umgebenden Engel als Träger des Thrones und in weiterer Folge als Fixsterne (II, 142.18–19). Sie sprechen aber ebenso davon, daß der universale Intellekt einer der Engel ist, die den Thron tragen (II, 430.15).

‚Die Geistigen (*al-rūḥānīyūn*)‘ bzw. ‚die Geistig-Lebendigen (*al-ahyāʾ al-rūḥānīyūn*)‘, als deren Beste al-ʿĀmirī die göttlichen Thronträger bezeichnet, werden im *K. al-Amad* (XX, 5) im Rahmen einer Stufung der von Gott Geschaffenen als die definiert, die ihre Taten nur aufgrund rein intellektueller Erkenntnis ausführen (ed. Rowson, 172.4–7):

فنقول : إن الخلاق الذين أيدهم الله بشرف الحياة قد افتتوا بجلبتهم إلى الأصناف الثلاثة ، وهى الحيوانات الأرضية ، التي ليست تؤدّي خصائص أفعالها إلا بحسب المعرفة الطبيعية ؛ والأحياء الروحانيون ، الذين ليسوا يؤدّون خصائص أفعالهم إلا بحسب المعرفة العقلية ؛ والجوهر الإنسي ، الذي يؤدّي أفعاله بحسب الطبع والعقل معاً .

Wir sagen: Die Geschöpfe, die Gott mit der Würde des Lebens stärkt, sind durch ihre natürliche Konstitution in drei Arten unterteilt: Es sind die irdischen Tiere, die die Besonderheiten ihrer Taten nur entsprechend der natürlichen Kenntnis ausführen; die Geistig-Lebendigen, die die Besonderheiten ihrer Taten nur entsprechend der intellektuellen Erkenntnis ausführen; und die menschliche Substanz, die ihre Taten entsprechend der Natur und dem Intellekt zusammen ausführt.

¹⁵³ Vgl. dazu oben, S. 237: Ähnliches stellt Adamson für die *ThA* fest.

KOMMENTAR ZUM ZEHNTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 122 (und 120), *LdC*, Kap. 19, *LdC II*, Kap. 26

Nachdem al-‘Āmirī in den letzten Kapiteln, d.h. Kap. 5–9, hauptsächlich den Intellekt thematisiert hat, stellt er nun den Schöpfer und dessen Beziehung zu den Geschöpfen in den Mittelpunkt. Dazu erörtert er das schon in Kap. 8 kurz angeführte Prinzip des Ausgießens ausführlich: Unter der göttlichen Leitung aller Dinge ist das göttliche Ausgießen des Guten über sie zu verstehen. Dieses Ausgießen ist für alle Geschöpfe gleich, wird jedoch von ihnen in unterschiedlichem Ausmaße aufgenommen.

Die göttliche Leitung

Die griechische Vorlage zu *K. al-Fuṣūl*, Kap. 10 und sowohl *LdC*, Kap. 19 als auch *LdC II*, Kap. 26 ist *ET*, Prop. 122. Der *LdC (II)* übernimmt größere Teile der proklischen Propositio als al-‘Āmirī es tut. Trotzdem gibt es – wie schon in den beiden vorigen Kapiteln – zahlreiche und weitreichende, wörtliche Übereinstimmungen zwischen den arabischen Texten, was sich auch gleich zu Anfang der Kapitel zeigt:

<i>ET</i> 122 (108.1–4)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 10 (115r2–4)	<i>LdC</i> 19 (20.10–12)
<p>Πάν τὸ θεῖον καὶ προνοεῖ τῶν δευτέρων καὶ ἐξήρηται τῶν προνοουμένων, μήτε τῆς προνοίας χαλώσης τὴν ἄμικτον αὐτοῦ καὶ ἐνιαίαν ὑπεροχὴν μήτε τῆς χωριστῆς ἐνώσεως τὴν πρόνοιαν ἀφανιζούσης.</p>	<p>مُحَدِّثُ الْعَالَمِ ، جَلَّ جَلَالُهُ ، مَدَبِّرُ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَضْعَفَ التَّدْبِيرُ أَصْلًا ، وَذَلِكَ لَوْحْدَانِيَّتِهِ الْعَالِيَةِ .</p>	<p>إنَّ العلةَ الأولى تدبِّرُ الأشياءَ المبتدعةَ كلها من غيرِ أنْ تَحْتَلِطَ¹⁵⁴ بِهَا ، وَذَلِكَ أَنَّ التَّدْبِيرَ لَا يُضْعَفُ وَحْدَانِيَّتُهَا الْعَالِيَةَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ ، وَلَا يُوْهِنُهَا ، وَلَا تَمْنَعُهَا¹⁵⁵ وَحْدَانِيَّتُهَا الْمَبَايِنَةَ لِلْأَشْيَاءِ مِنْ أَنْ تَدْبِرَ الْأَشْيَاءَ .¹⁵⁶</p>

¹⁵⁴ Badawī ed.: تحيط, gibt aber (S. 20, Anm. 10) den Korrekturvorschlag Bardenhewers zu تحاط an; Taylor (auf A und S gestützt) ed.: تحتاط. Die parallele Passage aus dem *LdC II*, Kap. 26 (351.2) lautet:

إنَّ العلةَ الأولى تدبِّرُ الأشياءَ من غيرِ أنْ تحتلَطَ بِهَا

¹⁵⁵ Taylor (gestützt auf A und S) add.: ماهية.

¹⁵⁶ Die parallele Passage aus dem *LdC II*, Kap. 26 (351.2–3) ist gegenüber dem *LdC* – wahrscheinlich durch Homoioteleuton – verkürzt und lautet:

. وَذَلِكَ أَنَّ التَّدْبِيرَ لَا يَنْقُصُ وَحْدَانِيَّتُهَا الْمَبَايِنَةَ لِلْأَشْيَاءِ مِنْ تَدْبِيرِ الْأَشْيَاءِ .

Tabelle (fort.)

<p><i>ET</i> 122 (108.1–4)</p> <p>Jedes Göttliche trägt sowohl Vorsorge für die Zweiten als es sich auch über die, für die es Vorsorge trägt, erhebt, wobei weder die Vorsorge sein unvermischtes, einheitliches Überrasagen schwächt noch die abgesonderte Einheit die Vorsorge zunichte macht.</p>	<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 10 (115r2–4)</p> <p>Der Hervorbringer der Welt – groß ist Seine Erhabenheit – <i>leitet alle Dinge, ohne daß die Leitung jemals schwach würde und zwar wegen Seiner erhabenen Einheit.</i></p>	<p><i>LdC</i> 19 (20.10–12)</p> <p>Die erste Ursache <i>leitet alle geschaffenen Dinge, ohne daß sie mit ihnen vermischt ist und zwar, weil die Leitung ihre über jedes Ding erhabene Einheit nicht schwach macht und sie nicht schwächt, und ihre von den Dingen getrennte Einheit sie nicht daran hindert, die Dinge zu leiten.</i></p>
--	--	---

Das griechische Subjekt „jedes Göttliche (πᾶν τὸ θεῖον)“ wird im Arabischen zu „Gott als dem Hervorbringer der Welt (*muḥdīt al-‘ālam*)“ bzw. zur „ersten Ursache (*al-‘illa al-ūlā*)“. Die griechische ‚Vorsorge‘ bzw. ‚Vorsehung (πρόνοια)‘ wird in den beiden arabischen Texten – wie schon zuvor (vgl. *K. al-Fuṣūl*, Kap. 3 und 7) – mit ‚Leitung (*tadbīr*)‘ wiedergegeben.

Der *LdC* ist in seiner Wiedergabe näher an der proklischen Vorlage als der *K. al-Fuṣūl*, denn er formuliert, daß weder die Leitung der Dinge die göttliche Einheit schwächt noch die Einheit die Leitung verhindert. Al-‘Āmirī hingegen setzt Teile dieser beiden Formulierungen zu einer einzigen zusammen, die zudem eine neue Aussage hat: die Einheit verhindert, daß die Leitung schwach wird.

Im weiteren Verlauf der Kapitel wird es schwierig, die parallelen Passagen der drei Texten einander eindeutig zuzuordnen, denn in jedem Text gibt es innertextliche Wiederholungen, weshalb häufig mehrere Stellen eines Textes zu nur einer Stelle aus einem anderen Text parallel sind. Die folgenden Zusammenstellungen von parallelen Passagen gehen vornehmlich vom *K. al-Fuṣūl* aus und sollen dessen Verhältnis zur *ET* und dem *LdC* aufzeigen. Das Verhältnis zwischen der *ET* und dem *LdC* tritt dabei in den Hintergrund.¹⁵⁷

In der folgenden Passage ist eine eindeutige Parallele die Rede von der Kraft (δύναμις – *quwwa*), mit der laut Proklos die Dinge angefüllt werden bzw. die laut dem arabischen Text über die Dinge ausgegossen wird:

¹⁵⁷ Dieses Verhältnis beleuchtet D’Ancona (*Causa, potenza, essere – Appendice I*, S. 198–207) in aller Ausführlichkeit.

<p>ET 122 (108.5–6)</p> <p>μένοντες γὰρ ἐν τῷ ἐνιαίῳ τῷ ἑαυτῶν καὶ ἐν τῇ ὑπάρξει τὰ πάντα πεπληρώκασι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 10 (115r4–5)</p> <p>وأعنى بالتدبير أنه يفيض عليها القوة</p>	<p>LdC 19 (20.12–14)</p> <p>وذلك أن العلة الأولى ثابتة قائمة بوحدايتها المحضة دائما ، وهي تدبر الأشياء المبتدعة كلها وتفيض عليها القوة والحياة والخبرات على نحو قوتها واستطاعتها .¹⁵⁸</p>
<p>Denn in ihrer Einheit und Existenz bleibend haben sie alles mit ihrer Kraft angefüllt.</p>	<p>Ich meine mit ‚der Leitung‘, daß Er <i>über sie (alle Dinge) die Kraft ausgießt</i>,</p>	<p>Denn die erste Ursache ist immer feststehend und bestehend in ihrer reinen Einheit, und sie leitet alle erschaffenen Dinge und <i>gießt über sie die Kraft</i>, das Leben und das Gute (pl.) <i>aus</i> entsprechend deren Kraft und Vermögen.</p>

Al-‘Āmirī bestimmt im folgenden diese ausgegossene Kraft näher und zwar als eine solche, die von den Dingen – gemäß deren Verdienst bzw. Würdigkeit – ergriffen wird:

<p>ET 122 (108.12–13)</p> <p>ἀλλὰ τούτων μὲν κατὰ τὴν αὐτῶν ἀξίαν δεχομένων, ἐκείνων δὲ κατὰ τὴν αὐτῶν ὑπαρξιν διδόντων.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 10 (115r5–6)</p> <p>القوة المسيكة لها على خاص ما تستأهل كل ذات من قسط الخيرورة والثبات .</p>	<p>LdC 19 (21.17)¹⁵⁹</p> <p>وإنما اختلفت الأفاعيل والتدبير من قبل العلال الأولى بحسب استحقاق القابل .¹⁶⁰</p>
<p>... aber diese (die Teilhabenden) nehmen gemäß ihrer Würdigkeit auf, während jene (die Göttlichen) gemäß ihrer Existenz geben.</p>	<p>die Kraft, die von ihnen (d.s. alle Dinge) ergriffen wird entsprechend der besonderen Maßgabe, nach der jedes Wesen eines Anteils der Wohltat und der Festigkeit würdig ist.</p>	<p>Die Wirkungen und die Leitung seitens der ersten Ursachen unterscheiden sich bloß entsprechend der Würdigkeit des Aufnehmenden.</p>

¹⁵⁸ Taylor (gestützt auf A und S) ed.: القابلة على نحو قواها والقابلة وتفيض عليها قوة والحياة والخبرات على نحو قواها والقابلة . واستطاعتها . Die Lesung der parallelen Stelle des *LdC II* Kap.26 (351.3–4) ist mit der von Badawī edierten und in der Tabelle oben zitierten Lesung des *LdC* völlig gleichlautend.

¹⁵⁹ Die Aussage der gesamten proklischen Passage hätte zwar in anderen *LdC*-Stellen (innerhalb der Passage 20.15–21.7) bessere Entsprechungen, aber nur an der zitierten Stelle findet sich eine, dem griechischen ἀξία vergleichbare Formulierung.

¹⁶⁰ Badawī ed.: بحسب استحقاق القابل nach einer Rückübersetzung aus dem Lateinischen

Der griechische Begriff, der in beiden arabischen Texten wiedergegeben sein dürfte, ist ἀξία (Würdigkeit, das Gebührende, Verdienst). Al-‘Āmirī verwendet für diese Wiedergabe das Verb der Wurzel ḥ-l im X. Stamm und ist damit in Übereinstimmung mit der Wortwahl der arabischen Übersetzung der *Nikomachischen Ethik*.¹⁶¹ Der *LdC* gebraucht das Verbalsubstantiv der Wurzel ḥ-q-q, auch im X. Stamm, während eine entsprechende Formulierung im *LdC II* völlig fehlt. Die Deutung dieses Begriffes ἀξία bzw. seiner Wiedergabe im Arabischen ergibt sich aus dem Kontext und dürfte keine andere Konnotation haben, als die Würdigkeit der jeweiligen Seinsstufe des Aufnehmenden. Die Möglichkeit, diese proklische Lehre im Sinne einer moralisch-religiösen Ausrichtung umzudeuten – wie etwa in *K. al-Fuṣūl*, Kap. 15 –, nimmt al-‘Āmirī hier nicht wahr.

Im folgenden sprechen Proklos, al-‘Āmirī und der *LdC* nicht mehr von der ausgegossenen Kraft, sondern vom Guten. Zumindest für al-‘Āmirī liegt dabei die Identifizierung dieser Kraft mit dem Guten nahe:

ET 122 (108.8–9)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 10 (115r6–7)	<i>LdC</i> 19 (21.3–4)
ἐκεῖνων αὐτῶ τῶ εἶναι, μᾶλλον δὲ προεῖναι, τὰγαθὰ τοῖς οὐσῖν ἐπιλαμπόντων.	وأعني بهذا أنه ، عز اسمه ، بفيض الخير الحقيقي ، وهو طلب البقاء ، على الأحداث كلها فيضانا واحدا والخير والهوية شيء واحد . فكما صارت الهوية الأولى هوية وخيرا نوعا واحدا ، صارت تفيض الخير على الأشياء فيضانا واحدا ، ¹⁶²
Durch ihr (der Götter) Sein selbst, besser (gesagt) das Vorhersein (vor dem Sein), strahlen sie das Gute auf die Seienden aus.	Ich meine damit, daß Er – mächtig ist Sein Name – <i>das wahre Gute</i> über alle Hervorgebrachten <i>in einem einzigen Ausgießen ausgießt</i> , und es (das wahre Gute) ist (der Inhalt des) Strebens nach Bestehen.	... und das Gute und das Sein (<i>huwīya</i>) sind ein einziges Ding. Ebenso wie das erste Sein Sein und Gutes auf eine Art ist, <i>gießt es das Gute</i> auf die Dinge <i>in einem einzigen Ausgießen aus</i> ,

(*secundum meritum recipientis*), weil dieser Zusatz in der Handschrift R fehlt. Taylors Edition bestätigt (auf A und S gestützt) diese Lesung.

¹⁶¹ Vgl. die Textbeispiel in *GALex*, S.573–4: *ista’halā* für ἀξίος, *isti’hālun* für ἀξία.

¹⁶² Vgl. Taylor ed.: صارت تفيض الخيرات على الأشياء فيضانا عامًا واحداً .

Die Ergänzungen, die Taylor aufgrund der Handschriften A, S und der lateinischen Übersetzung vornimmt, lassen sich durch den *K. al-Fuṣūl* nicht bestätigen. Seine Lesung stimmt mit jener der Handschrift R und der ihr folgenden Badawī-Edition überein.

Die Übereinstimmungen zwischen den beiden arabischen Texten sind recht deutlich. Die Identifizierung eines bestimmten Abschnittes des griechischen Textes der Prop. 122 als Vorlage ist hingegen schwierig. Das gewählte proklische Zitat weist zwei zentrale Punkte der arabischen Texte auf: das Sein – bzw. Vor-Sein – und das Ausgießen des Guten. Die In-Eins-Setzung von Sein und Gutem läßt sich daraus nicht zwingend ableiten, kann aber – im Geiste der *Plotiniana Arabica* – durchaus in diese Proklos-Passage hineingelesen werden. Der *LdC* setzt das erste Gute, d.i. die erste Ursache, und dessen Sein bzw. Wesenheit (*huwīya*) gleich, d.h. bei ihm findet die Gleichsetzung von Sein und Gutem in Bezug auf das Ausgießende statt. Al-‘Āmirī hingegen sagt über das Gute, das ausgegossen wird, daß es das Streben bzw. der Inhalt des Strebens nach Bestehen, d.h. nach Aufrechterhaltung des Seins ist. Damit setzt auch er indirekt das Gute und das Sein gleich, jedoch in Bezug auf das Ausgegossene; d.h. das Gute für die Dinge, über die ausgegossen wird, ist der Erhalt des Seins bzw. der Existenz. Beide arabischen Texte betonen – ebenfalls ohne eindeutige Vorlage in Prop. 122 –, daß das Ausgießen ein einziges, für alle Dinge identisches Ausgießen ist. Der Ausdruck *fayaḍān*, den al-‘Āmirī und der *LdC* für ‚das Ausgießen‘ verwenden, betont den Prozeß, den Vorgang, die Tätigkeit des Ausgießens. Dagegen verwendet der *LdC* in einem Satz zu Anfang des Kap. 19 (20.15), der dem oben zitierten Satz fast gleichlautend ist, den Ausdruck *fayḍ* (Ausgießung)‘, der vor allem das Resultat und Ergebnis der Tätigkeit des Ausgießens, eben den Ausguß bzw. die Ausgießung betont.

Betrachtet man die ganze Passage über die Definition der Leitung bei al-‘Āmirī (115r6–7) in einem größeren Zusammenhang, fällt eine weitere Parallele mit Proklos ins Auge: Wie Proklos die *πρόνοια*, die ‚Vorsorge‘ bzw. ‚Vorsehung‘ in *ET*, Prop. 120 als das „Schenken des Guten“ definiert, so bezeichnet al-‘Āmirī *tadbīr*, ‚die Leitung‘ als das „Ausgießen des wahren Guten“. Im *LdC* dagegen findet keine so explizite Gleichsetzung der beiden Tätigkeiten der ersten Ursache, d.h. ihres Leitens und ihres Ausgießens statt.¹⁶³

¹⁶³ Auffällig ist aber, daß sowohl die jeweils zweite Hälfte des Kap. 19 des *LdC* und des Kap. 26 des *LdC II* dem Wirkenden und seinem Leiten (*tadbīr*) gewidmet sind. Diese nicht-proklische Passage übernimmt al-‘Āmirī im nächsten Kapitel des *K. al-Fuṣūl*, in Kap. 11 (115v11–15).

ET 120 (104.34–106.1 u. 106.7–9)

εἰ γὰρ τὸ τῶν ἀγαθῶν μεταδιδόναι
τοῖς προνοουμένοις ἐξαίρετόν ἐστι
τῆς προνοητικῆς ιδιότητος, . . .
τῷ εἶναι ἄρα θεοὶ καὶ τῷ ἀγαθότητες
εἶναι πάντων προνοοῦσι, πάντα τῆς
πρὸ νοῦ πληροῦντες ἀγαθότητος.

Denn wenn *das Mitteilen des Guten*
(pl.) an die, für die Vorsehung geübt
wird, *das Besondere der vorsehenden*
Eigenschaft ist, . . . Folglich sehen
Götter durch das Sein und dadurch,
daß sie Vortrefflichkeiten sind,
für alle vor, indem sie alles mit
einer vor dem Intellekt (seienden)
Vortrefflichkeit erfüllen.

K. *al-Fuṣūl* 10 (115r4–7)

وَأَعْنَى بِالتَّدْبِيرِ أَنَّهُ يَفِيضُ عَلَيْهَا الْقُوَّةَ
وَأَعْنَى بِهَذَا أَنَّهُ ، عَزَّاسْمِهِ ، يُفِيضُ الْخَيْرَ
الْحَقِيقِي . . . عَلَى الْمَحْدَثَاتِ كُلِّهَا

Ich meine mit ‚der Leitung‘, daß
Er über sie (alle Dinge) die Kraft
ausgießt, . . . d.h., daß Er – mächtig
Sein Name – *das wahre Gute* über
alle Hervorgebrachten *ausgießt*. . .

Das Aufnehmen des Ausgegossenen

Nachdem al-‘Āmirī das Ausgießen von Seiten des Ausgießenden und in Bezug auf das Ausgießen selbst betrachtet hat, behandelt er anschließend die Aufnahme des Ausgegossenen von Seiten der Aufnehmenden her ausführlicher als er es davor, mit dem Hinweis auf ihre Würdigkeit getan hat. Diese Thematik wird auch in den beiden anderen Texten, jedoch an jeweils anderer Stelle im Textverlauf, aufgenommen:

ET 122 (108.6-8)

καὶ πᾶν τὸ
δυνάμενον αὐτῶν
μεταλαγχάνειν
ἀπολαύει τῶν
ἀγαθῶν ὧν δέχεται
δύναται κατὰ τὰ
μέτρα τῆς οἰκείας
ὑποστάσεως,

K. *al-Fuṣūl* 10 (115r7-9)

إِلَّا أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْمَحْدَثَاتِ
لَنْ يَقْبَلَ مِنْ قَسْطِ ذَلِكَ الْفَيْضَانِ
إِلَّا عَلَى مِقْدَارِ قُوَّتِهِ وَدَرَجَتِهِ فِي
رَبَّةِ الْوُجُودِ .

LdC 19 (20.15-21.1)

إِلَّا أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ
يَقْبَلُ مِنْ ذَلِكَ الْفَيْضَانِ عَلَى نَحْوِ
قُوَّتِهِ¹⁶⁴ وَأَنْبَتِهِ .

¹⁶⁴ Badawī ed.: كونه; Taylor (gestützt auf A, S und die lateinische Übersetzung) ed.:
قوته. Letztere Lesung wird sowohl durch den K. *al-Fuṣūl* bestätigt als auch durch den
LdC II (351.4–5):

إِلَّا أَنْ كَانَ وَاحِدٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ يَقْبَلُ ذَلِكَ عَلَى نَحْوِ قُوَّتِهِ .

Tabelle (fort.)

<p>ET 122 (108.6–8)</p> <p>und jedes, das an ihnen Anteil zu bekommen vermag, genießt das Gute, von dem es aufzunehmen vermag gemäß der Ausmaße seiner eigenen Substanz.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 10 (115r7–9)</p> <p>Jedes von diesen Hervorgebrachten nimmt allerdings nur nach Maßgabe seiner Kraft und seiner Stufe in der Rangordnung der Existenz einen Anteil an jenem Ausgießen auf.</p>	<p>LdC 19 (20.15–21.1)</p> <p>Allerdings nimmt jedes einzelne von den Dingen von jenem Ausgießen nach Art seiner Kraft und seines Seins auf.</p>
--	--	--

Das Gute bzw. der Anteil am Guten, den die Existierenden aufnehmen, unterscheidet sich, jedoch nur aufgrund der Unterschiede zwischen den Aufnehmenden und nicht etwa aufgrund von Unterschieden innerhalb des Guten. Das entspricht inhaltlich vollständig der proklischen Lehre, wird aber nur in den arabischen Texten – auch im *LdC II* – eigens explizit angeführt:

<p>LdC II 26 (351.6)</p> <p>وإنما اختلف الخير هاهنا من تلقاء القوابل لا من تلقاء القائض ،</p> <p>Das Gute unterscheidet sich hier bloß von Seiten der Aufnehmenden, nicht von Seiten des Ausgießenden.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 10 (115r9–11)</p> <p>واختلاف الأشياء إذاً في حظوة الخير ليس هو من تلقاء القائض بل هو من تلقاء القوابل .</p> <p>Folglich ist der Unterschied zwischen den Dingen in der Erlangung des Guten nicht von Seiten des Ausgießenden aus, sondern er ist von Seiten der Aufnehmenden.</p>	<p>LdC 19 (21.5)</p> <p>وإنما اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل .</p> <p>... und das Gute (pl.) und die Vortrefflichkeiten unterscheiden sich bloß von Seiten des Aufnehmenden.</p>
--	---	---

Die Passage aus dem *LdC II*, Kap. 26 steht derjenigen aus dem *K. al-Fuṣūl* insofern näher, als in beiden Texten sowohl die Seite des Ausgießenden wie die der Aufnehmenden (in beiden Texten – entgegen dem *LdC* – übereinstimmend im Plural) erwähnt wird.

Die folgenden Aussagen über die Aufnahme des Guten entsprechen inhaltlich dem proklischen Gedanken aus Prop. 122, zu dem es auch einige wörtliche Anklänge im Arabischen gibt. Im *LdC II* fehlt eine vergleichbare Darstellung:

ET 122 (108.10–12)

ὄντες γὰρ οὐδὲν ἄλλο
ἢ ἀγαθότητες, αὐτῶ
τῶ εἶναι τοῖς πᾶσιν
ἀφθόνως τὰγαθὰ
χορηγοῦσιν, οὐ κατὰ
λογισμὸν ποιούμενοι
τὴν διανομήν,

Denn sie sind
nichts anderes als
Vortrefflichkeiten
und gewähren
durch ihr Sein
allen *ohne Geiz* das
Gute (pl.), nicht
indem sie es gemäß
einer berechneten
Verteilung tun, . . .

K. *al-Fuṣūl* 10 (115r11–14)

وإنما تفاوتت درجات المحدثات في رتبة
الوجود لا بحسب أن الموجد لها قد جاد
على بعضها بالتقوية والتوفيق وحرَم البعض
منها بخلا بل قد عَرَضَ لها ذلك بحسب
تراكيبها وتكثر ذواتها

Die Stufen der
Hervorgebrachten in der
Rangordnung der Existenz
sind wahrlich *nicht* in
dem Maße verschieden, in
dem ihr Urheber *einigen*
von ihnen Stärkung und
Gedeihen spendete und
(sie) den *anderen* von
ihnen *geizig* vorenthielte,
sondern jenes widerfährt
ihnen entsprechend ihren
Zusammensetzungen und der
Vervielfachung ihrer Wesen.

LdC 19 (21.4–5)

ولا تُفَيِّضُ على بعض الأشياء
أقل وعلى بعضها أكثر،

. . . und nicht wird
auf *einige* Dinge
weniger und auf
andere von ihnen
mehr ausgegossen

Die griechische Formulierung „nicht gemäß einer berechneten Verteilung (οὐ κατὰ λογισμὸν τὴν διανομήν (ποιούμενοι))“, durch die Proklos ausdrückt, daß die Götter das Gute allen gleichmäßig spenden und nicht gemäß bestimmter Berechnungen an die einen Seienden mehr verteilen als an die anderen, wird in beiden arabischen Texten umformuliert. Dazu wird die Vorstellung, daß auf einige Existierende mehr, auf andere weniger ausgegossen werden könnte, ausdrücklich angeführt und abgelehnt.

Die proklische Rede vom Gewähren des Guten seitens des Göttlichen ‚ohne Geiz (ἀφθόνως)‘ findet nur bei al-‘Āmirī ihre Entsprechung in ‚(nicht) geizig (*buhl*)‘. Auch in seinem *Inqād* verwehrt sich al-‘Āmirī im Zuge seiner Behandlung von Vorherbestimmung und Willensfreiheit gegen die Annahme, Gott könne geizig sein (ed. Ḥalīfāt: *Rasā’il*, 267.17: *mawṣūf bi-l-buhl*; 267.19: *baḥīl*) und dem Menschen etwas vorenthalten, dessen jener bedarf.

Von allen drei Texten findet sich nur bei al-‘Āmirī eine weitere Erklärung für die unterschiedliche Aufnahme des Guten: Nachdem er zuvor schon die Würdigkeit, die Kraft und die Stufe in der Rangordnung des Seins angeführt hat, sind es nun die Zusammensetzungen und Vervielfachungen, die die Existierenden betreffen und ihnen dadurch nur eine geminderte Aufnahme des Guten gestatten.

Im folgenden illustriert al-‘Āmirī die von Proklos übernommenen Ausführungen, ohne nochmals auf den griechischen Text zurückzugreifen oder Parallelen zum *LdC* aufzuweisen. Es finden sich hingegen innertextliche Rückbezüge. So erinnert die Feststellung, daß je einfacher ein Geschöpf ist, desto würdiger und vorrangiger seine Seinsstufe ist, in der Diktion an Kap. 1 des *K. al-Fuṣūl*, nämlich an die Vorrangigkeit einiger Wesensbestimmungen vor anderen. In der beispielhaften Gegenüberstellung von Intellekt und Seele wird neuerlich die jeweilige – intellektuelle bzw. seelische – Besonderheit deutlich: Der Intellekt stellt die intellektuellen Formen fest bzw. konstituiert sie, die Seele vereint ein solches Feststellen von Formen mit dem Spenden von Leben, was ihr in Kap. 3 als die ihr wesentliche Besonderheit zugeschrieben worden ist. Somit hat der Intellekt nur eine Tätigkeit, die Seele hat hingegen zwei Tätigkeiten und ist damit von geringerer Einheit. Dabei wird die Tätigkeit, die sowohl Intellekt als auch Seele als ihre göttliche Besonderheit ausführen – nämlich die Leitung der Dinge unter ihnen – außer Acht gelassen. Möglicherweise tut die Ausübung einer göttlichen Besonderheit der Einheit keinen Abbruch, da Gott selbst reine Einheit ist.

KOMMENTAR ZUM ELFTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 131, *LdC*, Kap. 20, Kap. 21 und Kap. 19, *LdC II*, Kap. 26

Al-‘Āmirī beginnt das Kap. 11, wie schon das vorige Kap. 10, mit Aussagen über den Schöpfer. Dieser hat den schlechthin und absolut großen Reichtum bzw. die völlige Autarkie, ist jenseits von Vollkommenheit oder Mangelhaftigkeit und gießt das Gute über alles aus, während auf Ihn selbst nicht ausgegossen wird. Wäre Er mangelhaft, könnte Er keines Seiner Geschöpfe vollenden. Wäre Er nur vollkommen, so wäre er zwar sich selbst genug, würde aber nichts erschaffen.

Sein Wirken und Leiten sind von äußerster Vollkommenheit, sie werden jedoch aufgrund der Unterschiede zwischen den Existierenden auf jeder Seinsstufe anders aufgenommen.

Der Bestand jeder Seinsstufe ist vom Schöpfer abhängig. Darüber hinaus hat jede Stufe einen Anteil an den Stufen, die oberhalb von ihr sind. Die Aufnahmefähigkeit für das ausgegossene Gute nimmt von der obersten Seinstufe bis hin zur letzten Stufe, der des bloßen Akzidens, kontinuierlich ab. Entsprechend der Abnahme des aufgenommenen Guten nimmt die Vielheit zu: der Schöpfer ist einer, der Intellekt Zweiheit, die Seele Dreiheit und die Natur Vierheit.

Der absolute Reichtum Gottes

Betrachtet man das Kap. 11 des *K. al-Fuṣūl* in Hinsicht auf sein Verhältnis zu den Vergleichstexten *ET*, *LdC* und *LdC II*, so läßt es sich in drei Abschnitte mit unterschiedlichen textuellen Abhängigkeiten bzw. Parallelen gliedern:

- (a) Gott hat den absolut großen Reichtum (*K. al-Fuṣūl* 115v5–11: Übernahme von *ET* Prop. 131, Parallelen zu *LdC* Kap. 21 und Kap. 20 bzw. *LdC II* Kap. 28 und 27).
- (b) Das Wirken Gottes (*K. al-Fuṣūl* 115v11–15: ohne proklische Vorlage, Parallelen zu *LdC* Kap. 19 und *LdC II* Kap. 26).
- (c) Die Seinsstufen (*K. al-Fuṣūl* 115v15–116r12: ohne Beziehung zu den beiden Vergleichstexten).

Die Zuschreibung des absolut großen Reichtums bzw. der absolut großen Autarkie (*al-ġinā al-akbar*)¹⁶⁵ an den Schöpfer, die al-‘Āmirī an den Beginn des elften Kapitels stellt, hat in keinem der Texte, die Abschnitt (a) des Kap. 11 des *K. al-Fuṣūl* vergleichbar sind – also *ET*, Prop. 131 und *LdC*, Kap. 21 bzw. *LdC II*, Kap. 28 – eine eindeutige Parallele.¹⁶⁶

<i>ET</i> 131 (116.17–18)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 11 (115v5)	<i>LdC</i> 21 (22.12)
διότι δὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ἕαυτοῦ μεταδίδωσι, κατὰ τὸ ὑπέρπληρες ἕαυτοῦ.	الغني الأكبر لمن له الخلق والأمر لأنه فوق التمام	العلّة الأولى فوق كل اسم تسمى ¹⁶⁷ به .
Deswegen teilt sich eben (jeder Gott) den anderen vermöge seiner Überfülle selbst mit.	Den absolut großen Reichtum hat der, der die Schöpfung und den Befehl hat, denn Er ist über der Vollkommenheit	Die erste Ursache ist über jedem Namen, mit dem sie benannt wird.

Die Übernahme der proklischen Prop. 131, die im folgenden – sowohl im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 11 als auch im *LdC*, Kap. 21 und im *LdC II*, Kap. 28 – recht wortgetreu ausfällt, setzt erst nach dem Hauptsatz der Propositio ein. Dieser lautet, daß jeder Gott die ihm eigene Tätigkeit von sich selbst aus beginnt. Wie aus dem obigen Zitat ersichtlich ist, fährt Proklos nach diesem Hauptsatz damit fort, daß er erklärt, daß der Gott die eigene Überfülle, die jedem Gott zukommt, den anderen mitteilt. Diese göttliche Überfülle (ὑπέρπληρες) gibt al-‘Āmirī mit der Wendung „(denn Er ist) über der Vollkommenheit (*fawqa l-tamām*)“¹⁶⁷ wieder. Zudem läßt sich die proklische Begründungsstruktur („Mitteilen vermöge (κατὰ) der Überfülle“) bei al-‘Āmirī wiederfinden („Reichtum haben, denn (li-) Er ist über der Vollkommenheit“). Die Wiedergabe von ὑπέρπληρες durch *fawqa l-tamām* findet sich noch einmal im weiteren Verlauf der beiden arabischen Texte.¹⁶⁸

Der zitierte erste Satz aus dem *LdC*, Kap. 21 macht deutlich, daß der *LdC* mit der Übernahme von *ET*, Prop. 131 etwas anderes beweisen

¹⁶⁵ Für eine ausführliche Diskussion des Terminus bei Proklos und al-Kindī vgl. Daiber: *Die Kritik des Ibn Ḥazm*, S. 289ff.

¹⁶⁶ Das Kap. 28 des *LdC II* entspricht im großen und ganzen *LdC*, Kap. 21 und wird daher nicht eigens zitiert.

¹⁶⁷ Badawī ed.: يُسَمَّى; Taylor (gestützt auf A und S) ed.: تسمى.

¹⁶⁸ Vgl. weiter unten, S. 275f.

will als al-‘Āmirī: Dem *LdC* ist es nicht um den absoluten Reichtum der ersten Ursache zu tun, sondern darum, daß die erste Ursache über jeden möglichen Namen, mit dem sie benannt werden könnte, erhaben ist. Diese Thematik hat der *LdC* in Kap. 5 schon einmal behandelt. Im *K. al-Fuṣūl* gibt es weder eine Parallele zu *LdC*, Kap. 5 noch zum ersten Satz aus *LdC*, Kap. 21 – es scheint, daß al-‘Āmirī Aussagen über die Unbenennbarkeit Gottes vermeidet. Die einzige Ähnlichkeit, die sich zwischen den hier zitierten Passagen aus dem *LdC* und dem *K. al-Fuṣūl* feststellen läßt, ist die Verwendung der Präposition ‚über‘: Wie die erste Ursache „über jedem Namen“ ist, so ist der Schöpfer „über der Vollkommenheit“.

Der Ausdruck ‚absolut großer Reichtum bzw. Autarkie‘ findet sich in *LdC* und *LdC II* dennoch, zwar nicht bei der Übernahme von *ET*, Prop. 131, sondern im jeweils vorausgehenden Kapitel. Dort wird *ET*, Prop. 127 übernommen – also im *LdC* in Kap. 20 und im *LdC II* in Kap. 27:¹⁶⁹

<i>ET</i> 127 (112.25–26)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 11 (115v5)	<i>LdC</i> 20 (22.2)
Πάν τὸ θεῖον ἀπλοῦν πρώτως ἐστὶ καὶ μάλιστα, καὶ διὰ τοῦτο αὐταρκέστατον.	الغنى الأكبر لمن له الخلق والأمر	العلة الأولى مستغنية بنفسها وهي الغناء الأكبر؛
Jedes Göttliche ist zuerst und am meisten einfach und deswegen am meisten sich selbst genügend.	Den <i>absolut großen</i> Reichtum hat der, der die Schöpfung und den Befehl hat,	Die erste Ursache ist sich selbst genügend, und sie ist der <i>absolut</i> <i>große</i> Reichtum;

Für diese Bezeichnung der ersten Ursache als ‚absolut großer Reichtum bzw. Autarkie (*al-ḡanāʾ al-akbar*)‘ im *LdC* läßt sich keine eindeutige Vorlage im proklischen Text finden. Der Hauptsatz der Prop. 127 spricht von der Einfachheit und der daraus resultierenden Selbstgenügsamkeit des Göttlichen. Der *LdC* übernimmt davon den proklischen Ausdruck ‚am meisten sich selbst genügend (αὐταρκέστατον)‘ und gibt ihn durch die Formulierung ‚sich selbst genügend bzw. reich durch sich selbst

¹⁶⁹ Der Text des *LdC II*, Kap. 27 weicht nicht entscheidend von jenem des *LdC*, Kap. 20 ab.

(*mustağnī bi-nafsihā*)‘ wieder, d.i. das Aktivpartizip des X. Stammes der Wurzel *ġ-n-y*.¹⁷⁰ Die Bezeichnung der ersten Ursache als absolut großer ‚Reichtum bzw. Autarkie (*ġanā*)‘ wird durch das Verbalnomen des I. Stammes derselben Wurzel ausgedrückt.

Al-‘Āmirī hat den absolut großen Reichtum bzw. die Autarkie des Schöpfers damit begründet, daß Er über der Vollkommenheit ist. Dadurch hat er implizit schon mitausgesagt, daß dem Schöpfer nicht nur die bloße Vollkommenheit zukommt. So kann der Text seines *K. al-Fuṣūl* im folgenden kürzer ausfallen als die Texte der *ET* und des *LdC*:

<i>ET</i> 131 (116.18–19)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 11 (115v5–6)	<i>LdC</i> 21 (22.12)
οὔτε γὰρ τὸ ἐλλεῖπον οἰκεῖον τοῖς θεοῖς οὔτε τὸ πλήρες μόνον.	لأنه فوق التمام فضلاً عن أن يوصف بالنقص؛	وذلك أنه لا يليق بها [= العلة الأولى] [النقصان، ولا التمام وحده
Denn weder ist der Mangel den Göttern eigen noch das nur Vollständige.	Denn Er ist über der Vollkommenheit und weit davon entfernt, daß von Ihm Mangelhaftigkeit ausgesagt würde.	Denn weder die Mangelhaftigkeit noch die Vollkommenheit allein sind passend für sie (d.i. die erste Ursache)

Aus dem Umstand, daß der Schöpfer über der Vollkommenheit ist, leitet al-‘Āmirī ab, daß Er das Gute über alle Existierenden ausgießt. Dazu gibt es zwar keine proklische Vorlage, jedoch zwei Parallelen im *LdC* und zwar je eine in den beiden Kapiteln, aus denen schon Parallelstellen zu *K. al-Fuṣūl*, Kap. 11 zitiert wurden, d.s. *LdC*, Kap. 20 und 21 und fast gleichlautend *LdC II*, Kap. 27 und 28:

¹⁷⁰ Die Verbform des X. Stammes in Verbindung mit Gott als Subjekt findet sich im Koran Sure 64,6: *وَأَسْتَغْنِي اللَّهُ وَاللَّهُ عَنِّي حَمِيدٌ* – „Doch Gott war nicht (auf sie) angewiesen. Er ist auf niemanden angewiesen und des Lobes würdig.“ (Übers. Paret)

<p><i>LdC</i> 20 (22.7–8)</p> <p>فذلك الشيء هو الغناء الأكبر، يُفيض ولا يُفاد عليه بنوع من الأنواع؛</p>	<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 11 (115v6–7)</p> <p>ولهذا ما أفاض الخير على كافة الحدثات، ولم يُفَضْ عليه .</p>	<p><i>LdC</i> 21 (23.1)</p> <p>بل هي فوق التمام لأنها مبتدعة للأشياء ومفيدة الخيرات عليها فيضا تاماً¹⁷¹</p>
<p>Daher ist es (d.i. das Gute bzw. Eine) der absolut große Reichtum, <i>es gießt aus</i> und <i>über es wird in keinerlei Weise ausgegossen</i>.</p>	<p>Daher <i>gießt Er</i> das Gute über die Gesamtheit der Hervorgebrachten <i>aus</i>, während <i>über Ihn nicht ausgegossen wird</i>.</p>	<p>Vielmehr ist sie (d.i. die erste Ursache) über der Vollkommenheit, weil sie die Dinge erschafft und das Gute über sie in vollkommener Weise <i>ausgießt</i></p>

Der Textvergleich zeigt deutlich, daß der Text des *K. al-Fuṣūl* eine größere Nähe zu *LdC*, Kap. 20 aufweist, mit dem er auch den Begriff des ‚absolut großen Reichtums‘ gemein hat, und nicht mit *LdC*, Kap. 21, in dem – wie im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 11 – *ET*, Prop. 131 übernommen wird.

Nach diesem Einschub über das Ausgießen übernimmt al-‘Āmirī die beiden proklischen Argumente aus Prop. 131, mittels derer aufgezeigt wird, daß der Schöpfer weder mangelhaft noch vollkommen ist. Das arabische Begriffspaar, mit dem al-‘Āmirī – ebenso wie der *LdC* und der *LdC II* – die Begriffe ‚vollkommen – mangelhaft‘ wiedergibt, ist *tāmm – nāqis*.¹⁷² Dieses Begriffspaar hat sich im Arabischen zu einem *terminus technicus* entwickelt. Dies zeigt sich laut Adamson daran, daß die beiden Begriffe immer einander entgegengesetzt werden und nicht etwa wahlweise auch anderen Begriffen.¹⁷²

¹⁷¹ Die Passage ist nach der Edition Taylors wiedergegeben, denn die Handschrift R, nach der Badawī ediert, weist nach فوق التمام eine Lücke auf. Die Lesung der Taylor-Edition wird durch den *LdC II* (353.4–5) fast vollständig bestätigt – nur liest der *LdC* فيضا تاماً statt فيضا دائماً.

¹⁷² *Arabic Plotinus*, S. 120

ET 131 (116.19–21)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 11 (115v7–8)	LdC 21 (22.13)
<p>τὸ μὲν γὰρ ἔλλειπον πᾶν ἀτελὲς ὑπάρχει, καὶ ἄλλο τέλειον ποιεῖν, αὐτὸ μὴ τέλειον ὑπάρχον, ἀμήχανον.</p>	<p>ولو أنه كان ناقص الذات لما قدر على إتمام كلِّ محدثٍ بخاص غرضه .</p>	<p>لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلاً تاماً إذ كان ناقصاً :</p>
<p>Denn alles Unvollkommene ist der Mangel, und es ist unmöglich, daß es ein anderes vollkommen macht, wenn es selbst nicht vollkommen ist.</p>	<p>Wäre Er in Bezug auf das Wesen mangelhaft, so vermöchte Er nicht die Vervollkommnung jedes Hervorgebrachten entsprechend dessen besonderem Ziel.</p>	<p>Denn das Mangelhafte ist unvollkommen und kann keine vollkommene Wirkung wirken, da es mangelhaft ist.</p>

In der Übernahme der proklischen Argumentation ist al-‘Āmirī wortgetreuer als der *LdC*: Er argumentiert mit Proklos, daß es dem Mangelhaften bzw. Unvollkommenen unmöglich ist, etwas anderes vollkommen zu machen. Im *LdC* hingegen wird das Argument viel allgemeiner formuliert und lautet dahingehend, daß das Mangelhafte nicht auf vollkommene Weise zu wirken vermag. Der Wortlaut des Argumentes aus der parallelen Passage des *LdC II*, Kap. 28 stimmt mit dem hier angeführten Zitat aus dem *LdC* weitgehend überein.¹⁷³

In inhaltlich vergleichbarer Weise formuliert al-‘Āmirī in seinem *Taqrīr* (ed. Ḥalīfāt: *Rasā’il*, 319.12–13) ebenfalls, daß Gott über den Mangel erhaben ist:

إِنَّ الْكَمَالَ الْمَطْلُوقَ ، الَّذِي يَتَعَالَى عَنِ النِّقْصِ رَأْسًا ، هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْأَحَدِ الْحَقِّ ،
جَلَّ رَبُّنَا وَتَعَالَى .

Die absolute Vollendung, die über die Mangelhaftigkeit ganz und gar erhaben ist, ist ein Attribut des Wahrhaftigen und des Einen – groß und erhaben ist unser Herr.

In der Übernahme der zweiten proklischen Argumentation, mittels derer aufgezeigt werden soll, weswegen das Göttliche auch nicht das bloß Vollkommene sein kann, weichen al-‘Āmirī und der *LdC* in gleicher Weise von der griechischen Vorlage ab:

¹⁷³ Vgl. *LdC II*, Kap. 28 (353.2–3): لأن الناقص ليس بتمام ولا يقوى على أن يفعل فعلاً تاماً.

<p>ET 131 (116.21–22)</p> <p>τὸ δὲ πλήρες αὐτάρκες μόνον, οὕτω δὲ εἰς μετάδοσιν ἕτοιμον.</p> <p>Denn das Vollständige ist nur selbstgenügsam, aber zur Mitteilung gar nicht bereit.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 11 (115v8–9)</p> <p>ولو أنه كان تامّ الذات لاكتفى بنفسه ، ولما أبدع شيئاً آخر .</p> <p>Wäre Er in Bezug auf das Wesen vollkommen, wäre Er (zwar) selbstgenügsam, (aber) Er würde nicht etwas anderes erschaffen.</p>	<p>LdC 21 (22.13–15)</p> <p>والتأمّ ،¹⁷⁴ وإن كان مكفياً بنفسه ، فإنه لا يقدر على إبداع شيء آخر ، ولا¹⁷⁵ أن يفيض عن نفسه شيئاً البتة .</p> <p>Das Vollkommene vermag <laut uns> – wenn es selbstgenügsam ist – die Erschaffung von etwas anderem (doch) nicht und gießt überhaupt nichts von sich selbst her aus.</p>
---	--	--

,Die Mitteilung (μετάδοσις)‘, zu der das bloß Vollständige laut Proklos nicht bereit ist, wird in den beiden arabischen Texten zunächst durch ,das Erschaffen (*b-d-* IV. Stamm)‘ ersetzt. Der *LdC* fügt dazu – wie der *LdC II* (353.3) und die Epitome des ‘Abd al-Laṭīf (ed. Badawī: *al-Aflātūniya*, 251.21) – außerdem hinzu, daß das bloß Vollkommene auch nichts ausgießen kann (*f-y-d* IV. Stamm). Dabei könnte es sich möglicherweise um die arabische Wiedergabe des zuvor ersetzten griechischen Begriffs μετάδοσις handeln. Eine Entsprechung zu dieser Art von Wiedergabe läßt sich im *Proclus Arabus* finden, wo μετάδοσις durch das Aktivpartizip des I. Stammes derselben Wurzel (*f-y-d*), also ,ausgießend‘, ins Arabische übertragen wird:

<p>ET 98 (88.5–6)</p> <p>ὥς τὰ αἴτια πέφυκεν ἐν τοῖς αἰτιατοῖς εἶναι, ταῖς ἑαυτῶν ἀφθόνοις μεταδόσεσιν.</p> <p>Wie die Ursachen in den Verur- sachten sind, (nämlich) durch die geizlosen <i>Mitteilungen</i> ihrer selbst.</p>	<p>PA <i>rides again</i> 98 (ed. Zimmermann 50.6–7)</p> <p>كما تكون العلل في معلولاتها اعني انها فائضة عليها دائما</p> <p>Wie die Ursachen in ihren Verursachten sind, d.h., daß sie dauernd auf sie <i>ausgießen</i>.</p>
---	--

¹⁷⁴ Bardenhewer (gestützt auf die lat. Übers. – vgl. Badawī, S. 22, Anm. 7) und Taylor (gestützt auf A, S und die lateinische Übersetzung) add.: عندنا, was durch die Lesung des *LdC II* (353.3) nicht bestätigt wird.

¹⁷⁵ Taylor (gestützt auf A, S und die lateinische Übersetzung) add.: على, was durch die Lesung des *LdC II* (353.3) nicht bestätigt wird: ولا أن يفيض على غيره شيئاً البتة.

Mit der Übernahme des Ergebnisses der proklischen Argumentation, daß nämlich weder das Unvollkommene noch auch das bloß Vollkommene das Göttliche sein kann, endet die Anlehnung der beiden arabischen Texte an *ET*, Prop. 131:

<i>ET</i> 131 (116.22–25)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 11 (115v9–11)	<i>LdC</i> 21 (22.15–23.4)
<p>ὑπέρπληρες ἄρα εἶναι δεῖ τὸ πληρωτικὸν ἄλλων καὶ εἰς ἄλλα διατεῖνον τὰς ἑαυτοῦ χορηγίας. εἰ οὖν τὸ θεῖον ἅπαντα ἀφ' ἑαυτοῦ πληροῖ τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν αὐτῷ, ἕκαστον ὑπέρπληρές ἐστιν.</p>	<p>إلا أنه فوق التمام بل هو مُتِمُّ كل تام ، فهو إذا الخبز المحض بذاته ، الذي ملأ العالم كله خيراً فياضاً . إلا أن كل واحد مما في العالم يوجد قابلاً من ذلك الفيض على نحو قوته .</p>	<p>فقلنا إن العلة الأولى ليست بتناقضة ولا تامة فقط ، بل هي فوق التمام ... فالخير الأول إذن يملأ العوالم كلها خيرات ، إلا أن كل عالم إنما يقبل من ذلك الخير¹⁷⁶ على نحو قوته .</p>
<p>Folglich ist es nötig, daß die Überfülle das Vollmachende für andere ist und ihre Freigiebigkeit bis zu anderen ausdehnt. Wenn also das Göttliche von sich selbst her alles mit dem Guten (pl.), das in ihm ist, erfüllt, ist ein jedes (Göttliche) Überfülle.</p>	<p>Er ist jedoch <i>über der Vollkommenheit</i>, ja vielmehr ist Er der Vervollkommnende jedes Vollkommenen. Folglich ist Er durch Sein Wesen das reine Gute, das die ganze <i>Welt</i> mit dem Ausgießen von <i>Gutem erfüllt</i>. <i>Nur nimmt jedes</i> einzelne von dem, was in der Welt vorhanden ist, von <i>jenem</i> Ausguß <i>entsprechend seiner Kraft auf</i>.</p>	<p>So sagen wir, daß die erste Ursache nicht mangelhaft ist und nicht nur vollkommen, vielmehr ist sie <i>über der Vollkommenheit</i>, . . . Folglich <i>erfüllt</i> das erste Gute alle <i>Welten</i> mit <i>Gutem</i> (pl.). <i>Nur nimmt jede Welt</i> nur von <i>jenem</i> <Guten> <i>entsprechend ihrer Kraft auf</i>.</p>

Der griechische Begriff der ‚Überfülle‘ (ὑπέρπληρες), mit dem Proklos das Göttliche bezeichnet, wird in beiden arabischen Texten durch die Wendung „über der Vollkommenheit (*fawqa l-tamām*)“ wiedergegeben. Dabei entspricht die griechische Vorsilbe ὑπερ- der arabischen Präposition *fawqa*. Eine vergleichbare Wiedergabe des griechischen ὑπερ- durch das arabische *fawqa* hat Adamson in der *ThA* identifiziert.¹⁷⁷ Der zweite

¹⁷⁶ Badawī (nach Bardenhewer, vgl. S. 23, Anm. 4) und Taylor (gestützt auf A und S) add.: ذلك العلم: الخير. Der *LdC II* (353.5) hat die Lesung: العلم.

¹⁷⁷ Adamson: *Arabic Plotinus*, S. 118: „These statements suggest that the Adaptor [of

Bestandteil des griechischen Begriffes, d.h. ‚die Fülle‘ bzw. ‚das Volle, Vollständige (πληρης)‘, wird im Arabischen durch ‚die Vollkommenheit (tamām)‘ ersetzt.

Während Proklos die Überfülle also dem Göttlichen zuschreibt und nicht etwa dem ersten Einen, übertragen die beiden arabischen Texte das entsprechende ‚Über-der-Vollkommenheit-Sein‘ auf den Schöpfer bzw. die erste Ursache. Eine mögliche Inspirationsquelle für diese Übertragung sieht D’Ancona in der *ThA* (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 135.5–6):¹⁷⁸

والدليل على أن الواحد المحض تامٌ فوق التمام أنه لا حاجة به إلى شيء من الأشياء ولا يطلب إفادة شيء .

Der Beweis dafür, daß das reine Eine vollkommen, ja über der Vollkommenheit ist, ist, daß es kein Bedürfnis nach irgendeiner Sache hat und nicht danach strebt, etwas zu erhalten.

Entsprechend der Wiedergabe der griechischen ‚Überfülle (ὑπέρπληρης)‘ durch das arabische ‚über-der-Vollkommenheit-Sein (fawqa l-tamām)‘ könnte al-‘Āmirī’s Ausdruck des ‚Vervollkommnenden (mutammim)‘ im obigen Zitat eine Nachbildung des griechischen ‚Vollmachenden (πληρωτικόν)‘ sein. *Mutammim* ist das Aktivpartizip des II. Stammes der Wurzel *t-m-m*, derselben Wurzel, die in der Form *tamām* zur Wiedergabe der ‚Überfülle‘ verwendet wird. Im *LdC* findet sich keine Entsprechung zum proklischen Begriff des ‚Vollmachenden‘. Hingegen findet sich der von al-‘Āmirī gebrauchte Begriff des ‚Vervollkommnenden‘ in der längeren Version der *ThA* – und zwar wie im *K. al-Fuṣūl* zur Beschreibung des Schöpfers (Stern: *Ibn Hasdāy’s Neoplatonist*, S. 82):

وتقول ان البارئ الاول جلّ جلاله لما كان هو الفاضل التامّ الفضيلة وفوق التامّ
لانه متمم كل فضيلة تامّة . . . كان الواجب ان يكون هو الذي يفيض اولاً الحياة
والقدرة والفضيلة على الأشياء كلها التي هي دونه وهي معلولة فيفيض عليها
على قدر درجاتها ومراتبها فما كان منها أكثر قبولا كان أحرى ان يقرب منه

Wir sagen, daß da der erste Schöpfer – groß ist Seine Erhabenheit – der Vortreffliche, der von vollkommener Vortrefflichkeit und über dem Vollkommenen ist, da er *der Vervollkommnende* jeder vollkommenen Vortrefflichkeit ist . . . ,

the Theology] uses *fawqa* much in the same way as a Greek writer might use *hyper-*, that is, as a prefix which modifies an adjective without negating it.“

¹⁷⁸ *Sources et Structure*, S. 42.

ist es nötig, daß Er der ist, der zuerst das Leben, das Vermögen und die Vortrefflichkeit über alle Dinge ausgießt, die unter Ihm sind und die von Ihm Verursachtes sind. So gießt Er über sie nach Maßgabe ihrer Stufen und Rangordnungen aus, so daß es für das von ihnen, das in Bezug auf die Aufnahme stärker ist, passender ist, Ihm nahe zu sein.

Neben dem Terminus des ‚Vervollkommnenden‘, den diese Passage mit dem *K. al-Fuṣūl* gemein hat, findet sich ebenso die Formulierung, daß der Schöpfer ‚über‘ dem Vollkommenen ist, und des weiteren ein Gedanke, der in den obigen Zitaten aus dem *LdC* und dem *K. al-Fuṣūl* anklingt: die Abhängigkeit der Aufnahmefähigkeit für das Gute von den Stufen und Rängen der Existierenden. Im *LdC*, Kap. 21 und im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 11 wird dieser Gedanke übereinstimmend, jedoch ohne unmittelbare griechische Vorlage in *ET*, Prop. 131 aufgenommen. Dieses an sich proklische Prinzip ist schon davor im *LdC*, Kap. 9 und Kap. 19 und im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 8 und besonders Kap. 10 behandelt worden.

Die von Proklos in *ET*, Prop. 131 als speziell göttlich bezeichnete Tätigkeit – d.i. das Erfüllen des anderen mit Gutem –, übernehmen die beiden arabischen Texte sowohl wörtlich (durch Wiedergabe mit der Wurzel: *m-l-ʿ*) als auch unter Anführung des von ihnen üblicherweise gebrauchten Terminus des Ausgießens (Wurzel: *f-y-d*). Auffällig ist die den beiden arabischen Texten gemeinsame, bei Proklos nicht zu belegende Rede von der Erfüllung der Welt bzw. der Welten (im Plural: im *LdC*, im *LdC II* (353.5) und in der Epitome des ʿAbd al-Laṭīf (ed. Badawī: *al-Aflāṭūniya*, 251.22)) mit Gutem.

Das Wirken Gottes

Die Grenze zwischen Abschnitt (a) des Kap. 11 des *K. al-Fuṣūl* und Abschnitt (b) läßt sich nur durch den Textvergleich mit dem *LdC (II)* ziehen, denn vom Textaufbau des *K. al-Fuṣūl* her findet an dieser Grenzstelle keinerlei Bruch oder Themenwechsel statt.¹⁷⁹ In Textabschnitt (a) hat al-ʿĀmirī dargelegt, daß der Schöpfer über der Vollkommenheit steht und „folglich (*fa-huwa idān*)“ das reine Gute ist. Nun reiht sich daran in Abschnitt (b) eine weitere Folgerung, die wieder mit „folglich (*fa-huwa idān*)“ eingeleitet wird, nämlich daß Er in Wahrheit Wirkender und Leitender ist. Diese Folgerung ist bereits der Beginn der Parallelstelle zu *LdC*, Kap. 19 bzw. *LdC II*, Kap. 26:

¹⁷⁹ Ähnlich übergangslos folgt die entsprechende Passage in *LdC* Kap. 19 bzw. *LdC II* Kap. 26 auf die Übernahme der proklischen Prop. 122. Zu den genaueren Details vgl. die Behandlung der Texte im Anschluß an die nächste Tabelle.

LdC II 26 (351.8–12)	K. al-Fuṣūl 11 (115v11–15)	LdC 19 (21.13–17)
<p>فذلك الفاعل حقاً يفعل الأشياء بغاية الأحكام ويدبر بغاية التدبير ، وإنما كان ذلك كذلك لأنه بهويته يفعل وبهويته يدبر معا ، فليس في فعل الفاعل الأول اختلاف ولا في تدبيره ، وإنما صار الاختلاف في الأشياء من قبل الفواعل الثواني التي إنما يفعل فعلها بصفاتها لا بهوياتها المحضة ، والأشياء إنما اختلفت من قبل العلة الثواني لا من قبل العلة الأولى .</p>	<p>فهو إذاً فاعل حقاً ومدبر حقاً . أعني أنه يفعل غاية الأحكام الذي ليس وراءه إحكام ولا إتقان ؛ ويدبر فعله بغاية التدبير الذي لا يقع فيه اختلاف ولا انفراج . وإنما وقع الاختلاف في الأفعال والتدابير بحسب مراتبها في الوجود .</p>	<p>فذلك الفاعل فاعل حقاً¹⁸⁰ ومدبر حقاً يفعل الأشياء بغاية الأحكام الذي لا يمكن أن يكون من وراءه إحكام آخر ، ويدبر فعله بغاية التدبير ، وذلك أنه يدبر الشيء بالنوع الذي يفعل ، وإنما يفعل بهويته <فهويته>¹⁸¹ أيضاً يدبر . من أجل ذلك صار يدبر ويفعل بغاية الأحكام¹⁸² والتدبير الذي لا اختلاف فيه ولا اعوجاج . وإنما اختلفت الأفعال والتدبير من قبل العلة الأولى بحسب استحقاق القابل .</p>
<p>So wirkt jener Wirkende die Dinge wahrhaftig durch die äußerst beste Geordnetheit und leitet in äußerst effizienter Weise. Das ist nur so, weil Er durch sein Sein (<i>huwīya</i>) wirkt und durch sein Sein zugleich leitet. Weder im Wirken des ersten Wirkenden noch in seiner Leitung gibt es keinen Unterschied. Der Unterschied in den Dingen entsteht nur von Seiten der zweiten Wirkenden, die ihr Wirken nur durch ihre Eigenschaften wirken und nicht durch ihr reines Sein. Die Dinge unterscheiden sich nur von Seiten der zweiten Ursachen, nicht von Seiten der ersten Ursache.</p>	<p>Folglich ist Er wahrhaftig Wirkender und wahrhaftig Leitender. Ich meine, Er wirkt die äußerst beste Geordnetheit, über die hinaus es keine bessere Geordnetheit gibt und keine Perfektion. Er leitet sein Wirken in äußerst effizienter Weise, in der kein Unterschied und kein Gespaltensein vorkommt. Der Unterschied in den Wirkungen und den Leitungen kommt nur nach Maßgabe ihrer (der Hervorgebrachten) Rangstufen in der Existenz vor.</p>	<p>So ist jener Wirkende wahrhaftig Wirkender und wahrhaftig Leitender, der die Dinge durch die äußerst beste Geordnetheit wirkt, über die hinaus es unmöglich eine andere bessere Geordnetheit gibt. Er leitet sein Wirken in äußerst effizienter Weise. Daher leitet er das Ding auf die Art, auf die er wirkt, und er wirkt nur durch sein Sein (<i>huwīya</i>) <und durch sein Sein> leitet er. Daher leitet und wirkt er durch das Äußerste an Wirken und Leitung, in dem kein Unterschied und keine Abweichung ist. Die Wirkungen und die Leitung von Seiten der ersten Ursachen her unterscheiden sich nur nach Maßgabe der Würde des Aufnehmenden.</p>

¹⁸⁰ Taylor (gestützt auf A und S) ed.: فاعل حقٌّ ومدبر حقٌّ. Gegen diese Lesung sprechen sowohl die Lesung des LdC II als auch die des K. al-Fuṣūl.

¹⁸¹ فهويته ergänzen Bardenhewer, Badawī und Taylor nach der lateinischen Übersetzung. Die Handschriften A und S haben: فهويته.

¹⁸² Badawī ed.: الفعل؛ Taylor (gestützt auf A und S) ed.: الإحكام. Taylors Lesung wird durch die Verwendung derselben Formulierung im LdC weiter oben und in den anderen beiden Texten bestätigt.

Was die Plazierung der zitierten Textpassagen im *LdC* und im *LdC II* betrifft, so bilden sie den zweiten Teil des Kap. 19 und des Kap. 26. Der erste Teil Kap. 19 (20.10–21.7) bzw. 26 (351.2–6) geht auf *ET*, Prop. 122 zurück und weist Parallelen zu *K. al-Fuṣūl*, Kap. 10 auf. Im *LdC* schließt an diesen ersten Teil der zweite Teil (21.8–17) mit der Redewendung „kehren wir zurück und sagen wir“ (*naʿūd fa-naqūl*) an. Der Gebrauch dieser Wendung ist insofern auffällig, als nicht etwa ein schon zuvor besprochenes Thema wieder aufgenommen wird, sondern eine ganz neue Thematik behandelt wird, die auch nicht auf die proklische *ET* zurückgeführt werden kann. Thematisiert wird dabei die Wirkungsweise des durch sich selbst Wirkenden bzw. des durch sein Sein (*huwīya*) Wirkenden. Zwischen ihm und sein Bewirktes tritt kein Drittes, d.h. kein Vermittelndes. Tritt zwischen den Wirkenden und sein Bewirktes ein Vermittelndes, etwa ein Werkzeug, dann hat der auf diese Weise Wirkende ein zusammengesetztes Sein und führt sein Wirken nicht in richtiger Weise aus. Tritt aber nichts zwischen den Wirkenden und sein Bewirktes, so wirkt er so, wie es im oben angeführten Zitat geschildert wird.

Die parallele Textpassage aus dem *LdC II* folgt ohne einführende Redewendung auf die Übernahme von *ET*, Prop. 122 (351.2–6). Der erste Teil der Passage (351.6–8) behandelt wie der *LdC* die beiden Möglichkeiten, nämlich daß entweder zwischen den Wirkenden und sein Bewirktes ein Vermittelndes tritt oder aber nicht tritt. Diese Ausführungen sind knapper und weniger klar als im *LdC*. Im *K. al-Fuṣūl* fehlen sie ganz.

In Bezug auf den in den *K. al-Fuṣūl* übernommenen, oben zitierten Teil dieser nicht-proklischen Passage stellt sich die Frage, warum al-ʿĀmirī diesen Textteil über den Wirkenden und sein Wirken von der Übernahme der *ET*, Prop. 122 trennt – daß dies wahrscheinlich die ursprüngliche Positionierung im „Ur-*LdC*“ gewesen ist, legt die übereinstimmende Plazierung in *LdC* und *LdC II* nahe. Neben der veränderten Positionierung weist der Abschnitt (b) bei al-ʿĀmirī auch inhaltliche Unterschiede zu den Versionen im *LdC* und *LdC II* auf: Der *LdC* und *LdC II* zielen bei ihrer Behandlung des Wirkenden, der durch sein Sein wirkt, zwar offenbar auf Gott bzw. die erste Ursache ab, ausdrücklich stellen sie diesen Bezug jedoch nicht her. Al-ʿĀmirī hingegen verwendet diesen Textabschnitt ganz eindeutig zur Beschreibung des Schöpfers. Dagegen verzichtet er wiederum auf das den anderen beiden Versionen geradezu Charakteristische, nämlich auf die Aussage, daß das Wirken des wahren Wirkenden durch dessen bloßes Sein geschieht.

Die Seinsstufen

Der Übergang von Abschnitt (b) zu Abschnitt (c) des Kap. 11 ist im Textganzen des *K. al-Fuṣūl* ähnlich unauffällig wie der Übergang von Abschnitt (a) zu (b). Al-‘Āmirī setzt zu einer Explikation der letzten Aussage des Abschnittes (b) an, wie es nämlich zu verstehen ist, daß sich die Wirkungen und Leitungen des Schöpfers nach Maßgabe der Rangstufen der Existierenden unterscheiden. Er erklärt, daß das Erschaffene (*mubda‘*) – und das Erschaffene ist laut *K. al-Fuṣūl*, Kap. 2 der universale Intellekt und die universalen Formen – nicht durch sich selbst Bestand (*qiwām*) hat, sondern nur durch seinen Erschaffer. Diese Erklärung al-‘Āmirī’s, daß das Erschaffene nicht durch sich selbst, sondern nur durch Gott Bestand hat, klingt nach einer impliziten Ablehnung des proklischen αὐθυπόστατον, dem ‚durch sich selbst Bestehenden‘ bzw. ‚sich selbst Konstituierenden‘. Al-‘Āmirī’s Ablehnung dürfte sich dabei nicht so sehr gegen die genuin proklische Lehre wenden, in der das αὐθυπόστατον nur durch seinen eindeutigen Bezug auf das Eine verständlich und möglich ist, sondern gegen die Darstellungsweise dieser Lehre in der arabischen Tradition, da dort jener unbedingt notwendige Bezug auf das Eine nicht mehr klar ersichtlich ist.

Die proklische Lehre vom αὐθυπόστατον (dargelegt bes. in *ET*, Propp. 40–51) ist eng mit dem Konzept der ‚Rückwendung zu sich selbst (ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτό)‘ verbunden, die von al-‘Āmirī – anders als vom *LdC* – nicht übernommen wird. Das αὐθυπόστατον konstituiert zwar nach Proklos in der Rückwendung zu sich selbst sein eigenes Wesen, jedoch findet diese Rückwendung nur in Bezug auf das statt, was sich oberhalb des Rückwendenden befindet, also letztlich auf das Eine. Es gibt also sowohl eine Rückwendung zu sich selbst als auch nach oben, zum Einen hin, und gerade in Erkennung der Differenz zwischen dem eigenen Wesen und dem Höheren konstituiert das αὐθυπόστατον sich selbst. So ist – um mit Dodds zu sprechen¹⁸³ – das sich selbst Konstituierende nicht selbst Verursachtes in dem Sinn, daß es ein unabhängiges Prinzip (ἀρχή) wäre.

Der *LdC* gibt das griechische αὐθυπόστατον meist mit der Formulierung ‚Substanz, die durch ihr (eigenes) Wesen besteht (ḡawhar qā‘im bi-dātihī)‘ wieder (in *LdC*, Kap. 24–28 in Anlehnung an *ET*, Propp. 45–48 und Prop. 51). Al-‘Āmirī formt, wie sich in Kap. 17 des *K. al-Fuṣūl*

¹⁸³ Vgl. Dodds: *Proclus*, Komm. zu Prop. 40, S. 224.

zeigt, diese Wendung um zu ‚Substanz, die durch das Wesen ihres Urhebers besteht (ḡawhar qā'im bi-dāt al-mūǧid laḥū)‘. Lediglich in der Übernahme der aristotelischen Substanzdefinition gebraucht al-‘Āmirī die Wendung ‚durch sich selbst bestehend‘ bzw. ‚selbständig (qā'im bi-nafsihī – vgl. Kap. 1: 110v14)‘. Sonst ist er stets darum bemüht, Sein und Bestehen als einzig von Gott verliehen darzustellen.

Das proklische αὐθρόστατον ist außerdem mit dem ‚Selbstgenügsamen (αὐταρκές)‘ identisch.¹⁸⁴ In *ET*, Prop. 131 beschreibt Proklos das Vollkommene, das nicht das Göttliche, sondern unter dem Göttlichen ist, als ‚selbstgenügsam‘ und diese Beschreibung wird, wie sich oben gezeigt hat, auch in die arabischen Texte übernommen (im *K. al-Fuṣūl* (115v8) als: *iktafā bi-nafsihī*). Bei al-‘Āmirī ist der Schöpfer ‚über der Vollkommenheit‘, und daher kommt die Bezeichnung ‚das Vollkommene‘ wohl am ehesten dem ersten Erschaffenen, also universalem Intellekt und Formen, zu.

Dem vergleichbar ist die Darstellung im *K. al-Ḥaraka*, in der das Wirken des Intellektes als Wirken in der Vollkommenheit (*Ḥacı Mahmud* 5683, 125v11: *fī l-tamām*) bezeichnet wird, während das Wirken der Seele mangelhaft (125v12: *nāqis*) ist.

Zu Beginn von Abschnitt (c) des Kap. 11 betont al-‘Āmirī ausdrücklich, daß diese ersten Erschaffenen nur durch ihren Erschaffer Bestand haben, möglicherweise um Mißverständnissen, zu denen Begriffe wie ‚vollkommen‘ und ‚selbstgenügsam‘ Anlaß geben könnten, vorzubeugen. Die Ausdrucksweise, daß der Schöpfer Bestand – oder Vollkommenheit, wie al-‘Āmirī auch des öfteren formuliert – und nicht etwa nur oder hauptsächlich Existenz verleiht, findet sich auch im *K. Iḥwān al-Ṣafā'*, in der 1. Abhandlung über die Zahlen (I, 54.18–20):

كذلك اللهُ ، عَزَّ وَجَلَّ ، وَإِنْ كَانَ هُوَ الَّذِي اخْتَرَعَ الْأَشْيَاءَ مِنْ نُورٍ وَحَدَانِيَّتِهِ ،
وَأَبْدَعَهَا وَأَنْشَأَهَا ، وَبِهِ قَوَامُهَا وَبَقَاؤُهَا وَتَمَامُهَا وَكَمَالُهَا ،

Ebenso ist, wenn Gott – mächtig und groß ist Er – der ist, der die Dinge aus dem Licht seiner Einheit geschaffen, erschaffen und ins Leben gerufen hat, durch Ihn deren Bestand, deren Bestehen, deren Vollkommenheit und deren Vollendung.

Oder auch in der 32. Abhandlung über die Prinzipien der intellektuellen Dinge nach Pythagoras (III, 182.14–16 u. 184.14–17):

¹⁸⁴ Vgl. Dodds: *Proclus*, Komm. zu Prop. 40, S. 224.

وذلك أن الباري ، جلت أسماؤه ، الذي هو علّة الموجودات ومُبدعها ومُبتقيها
ومُتّمها ومكتملها ، أول فيضٍ فاض منه الوجود ، ثم البقاء ، ثم التمام ، ثم الكمال

.....
وذلك أن العقل جوهرٌ روحاني فاض من الباري عز وجل ، وهو باق تامّ كاملٌ .
والنفسُ جوهرٌ روحاني فاضت من العقل ، وهي باقية تامة غير كاملة .
والهَيُولَى الأولى جوهرٌ روحاني فاض من النفس ، وهو باقٍ غير تامّ ولا كامل .

Denn vom Schöpfer – groß Seine Namen –, der die Ursache der Existierenden ist und der sie erschafft, der sie bestehen läßt, der sie vollkommen macht und der sie vollendet, gießt sich als erster Ausguß die Existenz aus, dann das Bestehen, dann die Vollkommenheit und dann die Vollendung. . . .

Denn der Intellekt ist eine geistige Substanz, die sich vom Schöpfer – mächtig und groß ist Er – her ausgießt, und er ist bestehend, vollkommen und vollendet. Die Seele ist eine geistige Substanz, die sich vom Intellekt her ausgießt, und sie ist bestehend, vollkommen, aber nicht vollendet. Die erste Materie ist eine geistige Substanz, die sich von der Seele her ausgießt, und sie ist bestehend, aber weder vollkommen noch vollendet.

In dieser Passage zeigt sich, daß dem Verständnis der *Iḥwān al-Ṣafā'* nach von den Bestimmungen Existenz, Bestehen, Vollkommenheit und Vollendung die Existenz sowohl die erste als auch eindeutig die umfassendste ist. Das erinnert an das proklische Konzept, wonach die Existenz bzw. das Sein sowohl als erstes wirkt und als auch am umfassendsten wirkt, und zwar auch dort, wo Bestimmungen, die auf das Sein folgen, nicht mehr wirken. Entsprechend wird in der hier zitierten Passage aus dem *K. Iḥwān al-Ṣafā'* die Existenz bzw. das Sein auch allem Körperlichen zukommen, während schon das Bestehen nur den geistigen Prinzipien, bis einschließlich dem letzten geistigen Prinzip, nämlich der ersten Materie, zugeschrieben wird.¹⁸⁵

Nach dem Erschaffenen, als der ersten Seinsstufe nach Gott, erwähnt al-ʿĀmirī die weiteren Stufen, die er schon in Kap. 2 aufgezählt hat: das Geschaffene, das ‚zum Zwecke der Indienststellung Geschaffene‘ und das Hervorgebrachte. Sie alle haben, wenn sie bestehen, ihren Bestand durch den Schöpfer. Durch den Zusatz „wenn sie bestehen (*in qāma*)“ soll wohl darauf hingewiesen werden, daß die unteren drei Seinsstufen nicht wie die Stufe des Erschaffenen mit der Ewigkeit, also immer bestehen, sondern daß ihre Kontingenz und Abhängigkeit von der

¹⁸⁵ Eine weitere, den beiden Passagen aus dem *K. Iḥwān al-Ṣafā'* ähnliche Formulierung findet sich auch ebenda, in der 37. Abhandlung (III, 286.3–5).

Zeit mit jeder weiteren Stufe nach unten hin zunimmt. Eine weitere Besonderheit dieser drei letzten Seinsstufen ist überdies, daß al-‘Āmirī ihnen einen Anteil an der Natur der jeweils vorangehenden, höheren Stufen zuschreibt. Damit wird einerseits der proklischen bzw. allgemein neuplatonischen Ansicht Rechnung getragen, wonach das Untere von allem Oberen mitverursacht wird. Andererseits vermeidet al-‘Āmirī aber durch diese seine Ausdrucksweise den Eindruck, die jeweils höheren Stufen hätten einen aktiven Anteil an dem Zustandekommen der niederen Stufen. Exemplarisch hat al-‘Āmirī den Anteil, den eine niedere Seinsstufen an den höheren hat, anhand der Seele in Kap. 3 dargestellt: Sie hat neben der göttlichen und der ihr wesentlichen Besonderheit auch eine intellektuelle.

Vergleichbar der – in Kap. 1 des *K. al-Fuṣūl* thematisierten – Vorrangigkeit in der Existenz beschreibt al-‘Āmirī die Aufnahme des ausgegossenen Guten als vorangehend oder nachfolgend. Dadurch bildet sich eine Reihung von der Seinsstufe des Erschaffenen, also des universalen Intellektes und der universalen Formen bis zu jener des bloßen Akzidenz. Letzteres muß sich, wie schon in Kap. 6 ausgeführt worden ist, an einer Substanz zeigen, da es an sich keinerlei Existenz hat.

Den Gedanken, daß sich Anteile der höheren Existenz- bzw. Seinsstufen in den niederen Seinsstufen finden, verbindet al-‘Āmirī mit dem Grundsatz, nach dem die Vielheit auf jeder absteigenden Seinsstufe zunimmt. Dazu referiert er eine den Weisen zugeschriebene Aussage, daß nämlich der Erste und Wahre Einheit ist, der Intellekt eine Zweiheit, die Seele eine Dreiheit und die Natur eine Vierheit. Die intellektuelle Zweiheit besteht zum einen aus der Kraft zur Bildung von Vorstellungen der allgemeinen Bestimmungen (*quwwat al-taṣawwur li-l-ma‘ānī al-kullīya*) und zum anderen aus der Liebe (*maḥabba*), mit der der Intellekt diese *ma‘ānī* auf alles unter ihm Befindliche ausgießt. Diese Darstellung muß in irgendeiner Weise mit jener des vorigen zehnten Kapitels in Einklang gebracht werden: Dort ist vom Intellekt nur die Besonderheit des Feststellens der intellektuellen Formen (*istiṭbāt al-ṣuwar al-‘aqlīya*) ausgesagt worden. Somit muß zwischen diesem Konzept des Feststellens der Formen und jenem Konzept der Bildung von Vorstellungen der allgemeinen Bestimmungen eine Verbindung bestehen. Die einfachste Lösung wäre, al-‘Āmirī Inkonsequenz bei der Verwendung der Terminologie anzulasten und anzunehmen, daß mit beiden Konzepten ein und dasselbe gemeint ist. Eine andere Möglichkeit wäre jedes der beiden Konzepte als einen je anderen Aspekt der dem Intellekt eigentümlichen Tätigkeit zu deuten, *taṣawwur* wäre eher der Aspekt der Bildung der intellektuellen Denkinhalte, *istiṭbāt* der

Aspekt der Aufrechterhaltung, der Konservierung der durch *taṣawwur* gebildeten Inhalte. Mit einer solchen Deutung soll keineswegs eine zeitliche Abfolge in der Tätigkeit des Intellekts ausgesagt werden. Es wäre eher eine Unterteilung von etwas, d.h. der intellektuellen Tätigkeit, was wesentlich nicht teilbar ist, ähnlich der Unterscheidung der Aspekte Denkendes, Gedachtes und Denken im plotinischen *voûç*. Eine zusätzliche Schwierigkeit stellen die unterschiedlichen Termini dar, mittels derer al-‘Āmirī die Objekte des *taṣawwur* bzw. des *istiṭbāt* bezeichnet: *al-ma‘ānī al-kullīya* einerseits und *al-ṣuwar al-‘aqlīya* andererseits. Ohne genauere Kenntnis von al-‘Āmirī’s Epistemologie ist diese Problematik kaum zu lösen.¹⁸⁶

Die Interpretation des zweiten, dem Intellekt zugeschriebenen Moment, der Liebe (*maḥabba*), ist ebenfalls unsicher. Die Liebe könnte, da die Kraft zur Vorstellungsbildung das spezifisch Intellektuelle ist, als Charakteristikum der göttlichen Einheit interpretiert werden – insoweit in Bezug auf die göttliche Einheit von einem Charakteristikum gesprochen werden kann. Möglicherweise übernimmt al-‘Āmirī mit seiner Zuschreibung der Liebe an den Intellekt aber auch lediglich einen verbreiteten, neuplatonischen Topos.¹⁸⁷ Dieser findet sich etwa bei Abū Sulaymān al-Siġistānī in der 77. *Muqabāsa* in seiner Auslegung der Lehre von Liebe und Haß des Empedokles, die al-Tawḥīdī schildert (308.5–8):¹⁸⁸

فقال [ابو سليمان] مفسرا : انه [اباذقليس] اراد باستيلاء المحبة على العالم
استيلاء القوة العقلية ، فانها هي التي تحيط بجميع الموجودات احاطة كلية ، وتؤلف
بينها تأليفا نظاميا ، موقفا بين جميع اجزائها . وهذا الفعل منها شبيه بتأليف الاكر
بعضها مع بعض ، واحاطة بعضها ببعض ، حتى لا يتخللها شيء آخر .

So sagte er (d.i. Abū Sulaymān) erklärend, daß er (d.i. Empedokles) mit Herrschaft der Liebe über die Welt die Herrschaft der intellektuellen Kraft meint. So ist sie die, die alle Existierenden universal umfaßt und in einer geordneten Weise zusammenbringt, wobei alle deren Teile miteinander in Einklang gebracht werden. Dieses von ihr (der intellektuellen Kraft) ausgeführte Wirken gleicht dem Zusammenbringen der Sphären mitein-

¹⁸⁶ Wichtig wäre in diesem Zusammenhang auch, eine genauere Untersuchung des Gebrauches dieser und verwandter Termini bei Ibn Sinā, der in weit größerem Ausmaß von al-‘Āmirī oder zumindest der philosophischen Tradition, in der jener stand, beeinflusst sein könnte als bisher angenommen.

¹⁸⁷ Vgl. dazu und zum folgenden Kraemer: *Humanism*, S. 141ff.

¹⁸⁸ Die Lehre des Empedokles von Liebe und Haß interpretiert al-‘Āmirī in seinem *K. al-Amad* (vgl. IV, 4: 80.4–9) aber völlig anders als al-Siġistānī.

ander und deren gegenseitigem Umfassen, so daß sich nichts anderes dazwischen mischt.

Anders als al-‘Āmirī Aussagen über den Intellekt und dessen Zweiheit entsprechen seine Aussagen über die Seele und deren Dreiheit dem, was er im vorigen zehnten Kapitel über die Seele gesagt hat: Das Moment, das ihr gegenüber dem Moment bzw. den Momenten des Intellektes zukommt, ist die Belebung der Körper. Das zusätzliche Moment, das die Vierheit der Natur ausmacht, führt al-‘Āmirī nicht mehr an. Nach Interpretation von Kap. 3 (111v12) müßte es sich dabei um die Bewegung der Körper durch die Natur handeln. Andererseits ist es auch denkbar, daß es al-‘Āmirī hauptsächlich um die Zahlensymbolik zu tun ist und nicht unbedingt darum, diese Zahlen tatsächlich mit konkreten Inhalten zu erfüllen.

Eine solche Zahlensymbolik findet sich etwa auch im *K. Iḥwān al-Ṣafā’*, in der Abhandlung über die Zahlen (I, 53.10–13 u. 54.7–13), wobei jedoch die Vier mit der ersten Materie in Verbindung gebracht wird:

واعلم يا أخي ، أيَّدكَ اللهُ وإيانا بروح منه ، بأن نسبة الباري ، جل ثناؤه ، من الموجودات ، كنسبة الواحد من العدد ، ونسبة العقل منها ، كنسبة الاثنين من العدد ، ونسبة النفس من الموجودات ، كنسبة الثلاثة من العدد ، ونسبة الهيولى الأولى كنسبة الأربعة

واعلم يا أخي أن الباري ، جل ثناؤه ، أول شيء اخترعه وابدعه من نور وحدانيته جوهر بسيط يُقال له العقل الفعَّال ، كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار . ثم أنشأ النفس الكليَّة الفلكية من نور العقل ، كما أنشأ الثلاثة بزيادة الواحد على الاثنين . ثم أنشأ الهيولى الأولى من حركة النفس ، كما أنشأ الأربعة بزيادة الواحد على الثلاثة . ثم أنشأ سائر الخلائق من الهيولى ورتبها بتوسط العقل والنفس ، كما أنشأ سائر العدد من الأربعة ، بإضافة ما قبلها إليها ، كما مثلنا قبل .

Wisse mein Bruder, Gott stärke Dich und uns durch Geist von Sich, daß das Verhältnis des Schöpfers, groß ist Sein Lob, zu den Existierenden wie das Verhältnis der Eins zu den Zahlen ist, daß das Verhältnis des Intellektes zu ihnen (den Existierenden) wie jenes der Zwei zu den Zahlen ist, daß das Verhältnis der Seele zu den Existierenden wie jenes der Drei zu den Zahlen ist und daß das Verhältnis der ersten Materie wie jenes der Vier ist . . .

Wisse mein Bruder, daß das erste Ding, das der Schöpfer – groß Sein Lob – aus dem Licht seiner Einheit geschaffen und erschaffen hat, eine einfache Substanz ist, die der tätige Intellekt genannt wird, ebenso wie Er die Zwei aus der Eins durch Wiederholung ins Leben ruft. Dann hat Er

die universelle, sphärische Seele aus dem Licht des Intellektes ins Leben gerufen, ebenso wie die Drei durch Hinzufügung der Eins zur Zwei. Dann hat Er die erste Materie aus der Bewegung der Seele ins Leben gerufen, ebenso wie die Vier durch Hinzufügung der Eins zur Drei. Dann hat Er die übrigen Geschöpfe aus der Materie ins Leben gerufen und sie durch die Vermittlung des Intellektes und der Seele geordnet, ebenso wie die übrigen Zahlen aus der Vier, durch Hinzufügung dessen, was vor ihr ist, wie wir davor schon beispielhaft aufgezeigt haben.

An einer weiteren Stelle des *K. Ihwān al-Ṣafā'*, in der 33. Abhandlung über die Prinzipien der intellektuellen Dinge laut der Lehrmeinung der *Ihwān al-Ṣafā'* (III, 202.18–23 u. 203.5–8), werden die Zweiheit des Intellektes und die Dreiheit der Seele nicht nur wie im obigen Zitat festgestellt, sondern es wird auch ausgeführt, worin diese Zwei- und Dreiheit besteht. Diese Ausführungen haben jedoch inhaltlich mit jenen al-ʿĀmirīs nichts gemein. Die Natur taucht in dieser Aufzählung, die bis zur Zahl 9 fortgesetzt wird, als Fünfheit auf, also nach der ersten Materie, die die Vierheit ist:

فالكلياتُ تسعُ مراتبٍ محفوظٍ نظامها ، ثابتةٌ أعيانها ، وهي كسعةِ آحاد :
 أولها الباري الواحد الفرد جل ثناؤه ، ثم العقل ذو القوتين ، ثم النفس ذات الثلاثة
 الألقاب ، ثم الهيولى الأولى ذات الأربع الإضافات ، ثم الطبيعة ذات الخمسة
 الأسماء ، ثم الجسم ذو الست الجهات ، ثم الفلك ذو السبع المدبرات ، ثم الأركان
 ذات الثمانية المزاجات ، ثم المكوّنات ذات التسعة الأنواع
 كذلك العقل أول موجود أبدعه الباري ، جل وعلا ، واخترعه . فمنه غريزي
 ومكتسب دليل على رتبته في الموجودات . وكما أن الثلاثة ترتبت بعد الاثنين ،
 كذلك النفس ترتبت في الوجود بعد العقل ، وصارت أنواعها ثلاثة : نباتية
 وحيوانية وناطقة ، لتكون دالة على رتبها في الموجودات له .

So sind die Allgemeinen (Dinge) neun Rangstufen, deren Anordnung sichergestellt ist, und ihre Wesen sind feststehend. Sie sind wie neun Einer: Der erste von ihnen ist der eine, einzige Schöpfer – groß ist Sein Lob –, der Intellekt ist dann mit zwei Kräften begabt, die Seele mit drei Beinamen, die erste Materie mit vier Beziehungen, die Natur mit fünf Namen, der Körper mit sechs Richtungen, die Sphäre mit sieben Leitenden, die Elemente mit acht Mischungen und die Hervorgebrachten mit neun Arten. . . .

So ist der Intellekt das erste Existierende, das der Schöpfer – groß und erhaben ist Er – erschaffen und geschaffen hat. An ihm weisen das Natürliche und das Erworbene auf seinen Rang innerhalb der Existierenden hin. Ebenso wie die Drei nach der Zwei angeordnet ist, ist die Seele in der Existenz nach dem Intellekt angeordnet. Ihre Arten sind drei: die pflanzliche, die tierische und die vernünftige, damit sie dadurch auf ihren Rang innerhalb der Existierenden hinweisen.

KOMMENTAR ZUM ZWÖLFTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 134, *LdC*, Kap. 22, *LdC II*, Kap. 13 und 29

Im zwölften Kapitel behandelt al-‘Āmirī die bereits im neunten Kapitel eingeführten göttlichen Intellekte ausführlicher: Sie haben die spezifisch intellektuelle Eigenschaft, die Dinge zu wissen, weil sie Intellekte sind, und die spezifisch göttliche Eigenschaft, die Dinge zu leiten, weil sie göttlich sind.

Die Leitung Gottes ist höher als die des Intellektes und umfaßt alles, während die Leitung des Intellektes nicht bis auf die niedrigste Seinsstufe vordringen kann. Daher sehnt sich zwar alles nach dem göttlichen Ausgießen in Form von Dauer und Bestehen, aber nicht alles sehnt sich nach dem intellektuellen Ausgießen in Form von Wissen.

Da der Intellekt nur mittels einer vom Schöpfer stammenden Kraft die Dinge leitet, geht diese Leitung in den niedrigsten Seinsstufen zu Ende. Da er aber durch sein Wesen denkt und weiß, ist diese, seine ihm eigentümliche Tätigkeit von Dauer.

Die göttlichen Intellekte

Der größte Teil des Kap. 12 (116r13–116v8) besteht aus der – teilweise sehr freien – Übernahme von *ET*, Prop. 134 bzw. Parallelen zu *LdC*, Kap. 22 und *LdC II*, Kap. 13 und 29. Abschließend (116v8–14) exemplifiziert al-‘Āmirī die vorgestellte Thematik anhand eines Beispiels, das in der Diktion an vorangegangene, eigenständige Passagen des *K. al-Fuṣūl* anschließt (z.B. der Intellekt als *mutaṣawwirun li-l-mā‘ānī l-‘aqlīyati*: 116v8–9 – vergleichbar 113r2–3, 116r8) und sich damit auch im Wortlaut geringfügig vom Großteil des Kap. 12 abhebt.

Die Thematik, die sowohl in Kap. 12 des *K. al-Fuṣūl* als auch in *ET*, Prop. 134 und *LdC*, Kap. 22 sowie *LdC II*, Kap. 29 behandelt wird, sind die göttlichen Intellekte, die bei der Zweiteilung der Intellekte in göttliche und bloße Intellekte erstmals in Erscheinung getreten sind. Diese Zweiteilung ist in allen vier Texten innerhalb des Textganzen vor der nun zu behandelnden Thematik positioniert, teilweise in einiger Entfernung zu dieser – in der *ET* in Prop. 111, im *K. al-Fuṣūl* in Kap. 9, im *LdC* in Kap. 18 und im *LdC II* in Kap. 25.

Bei der nun folgenden, ausführlichen Behandlung der göttlichen Intellekte steht die Übernahme des proklischen Hauptsatzes der Prop. 134 – mit geringfügigen Abweichungen – am Beginn der arabischen Texte:

ET 134 (118.20)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 12 (116r13–14)	LdC 22 (23.7)	LdC II 29 (353.8)
Πᾶς θεῖος νοῦς νοεῖ μὲν ὡς νοῦς, προνοεῖ δὲ ὡς θεός.	كل عقل كان إلهيًا فإنه يعلم الأشياء من حيث هو عقل ويدبر الأشياء من حيث هو إلهي .	كل عقل إلهي فإنه يعلم الأشياء بأنه عقل ، ويدبرها بأنه إلهي .	كل عقل ربوبي فإنه يعلم الأشياء بأنه عقلي ، ويدبرها بأنها ¹⁸⁹ ربوبي .
Jeder göttliche Intellekt denkt einerseits als Intellekt und trägt andererseits als Gott Vorsorge.	Jeder Intellekt, der göttlich ist, weiß die Dinge, insofern er Intellekt ist, und leitet die Dinge, insofern er göttlich ist.	Jeder göttliche Intellekt weiß die Dinge dadurch, daß er Intellekt ist, und leitet sie dadurch, daß er göttlich ist.	Jeder göttliche Intellekt weiß die Dinge dadurch, daß er intellektuell ist, und leitet sie dadurch, daß sie (?) göttlich sind.

Zur Wiedergabe des griechischen ‚Vorsorge tragen (προνοέω)‘ wird – wie schon zuvor (vgl. Kap. 3, 7 und 10) – das arabische ‚leiten (yudabbiru)‘ gewählt.

Der K. *al-Fuṣūl* ist der einzige Text, in dem die göttlichen Intellekte bei deren vorangegangener Erwähnung (in Kap. 9) näher definiert worden sind und zwar als die gesetzbringenden Propheten. Daher stellt sich nun mit Hinblick auf Kap. 12 die Frage, ob die Aussagen über die göttlichen Intellekte ausschließlich als Aussagen über die gesetzbringenden Propheten zu lesen sind, d.h. ob z. B. die hier beschriebene Leitung durch die göttlichen Intellekte als Leitung der Menschen auf Erden durch die Propheten zu deuten ist. Da al-‘Āmirī in Kap. 12 keinerlei neuerlichen Bezug auf eine derartige Identifizierung von göttlichen Intellekten und Propheten herstellt, ist eine dahingehende Deutung zwar weiterhin möglich, aber keinesfalls zwingend oder auch nur besonders wahrscheinlich.

Im weiteren gehen die Texte zunächst auf die genuin intellektuelle Besonderheit der göttlichen Intellekte ein:

¹⁸⁹ Die proklische Aussage als auch die Lesung der beiden anderen arabischen Texte legen eine Korrektur zu بأنه nahe: . . . , daß er göttlich ist.

<p>ET 134 (118.21–22)</p> <p>τοῦ μὲν γὰρ νοῦ τὸ γινώσκειν τὰ ὄντα καὶ ἐν νοήσεσιν ἔχειν τὸ τέλειον ἐξαιρετόν ἐστι·</p> <p>Das Besondere des Intellektes ist das Wissen um die Seienden und das Vollkommen(sein) in den Denkakten zu haben.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 12 (116r14–15)</p> <p>وذلك أن كمال العقل بحسب خاصية ذاته أن يعلم الأشياء .</p> <p>Denn es ist die <i>Vollendung</i> des Intellektes entsprechend der Besonderheit seines Wesens, daß er die Dinge weiß.</p>	<p>LdC 22 (23.7–8)¹⁹⁰</p> <p>وذلك أن خاصية العقل العلم ؛ وإنما تمامه وكماله بأن يكون عالماً .</p> <p>Denn die besondere Eigenschaft des Intellektes ist das Wissen; seine Vollkommenheit und seine <i>Vollendung</i> sind nur dadurch, daß er <i>wissend</i> ist.</p>
--	---	--

Der K. *al-Fuṣūl* und der LdC (II), die sich geringfügig voneinander unterscheiden, übernehmen die proklische Vorlage leicht abgewandelt: Das gleichwertige Nebeneinander von Wissen und Vollkommensein des Griechischen wird zu einem Bedingungsverhältnis – weiß der Intellekt, so ist er vollkommen.

Es folgt die Erörterung der göttlichen Besonderheit der göttlichen Intellekte:

<p>ET 134 (118.22–23)</p> <p>τοῦ δὲ θεοῦ τὸ προνοεῖν καὶ ἀγαθῶν πάντα πληροῦν.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 12 (116r15–17)</p> <p>وأما استحبابه لأن يفيض علمه على كل ما استعد لقبوله فانه من خاصية ما هو إلهي لأنه من علاقه التدبير . والمدبر للكل على الاطلاق هو الموجد للكل ، وهو المعطي منها أشياء متساوية .</p>	<p>LdC 22 (23.8–11)</p> <p>والمدبر هو الإله¹⁹¹ تبارك وتعالى ، لأنه يملأ الأشياء من الخيرات . والعقل هو أول مبتدع ، وهو أكثر تشبهاً بالإله تعالى ؛ فعن أجل ذلك صار يدبر الأشياء التي تحته . وكما إن الإله ، تبارك وتعالى ، يفيض الخير على الأشياء ، كذلك العقل يفيض العلم على الأشياء التي تحته .</p>	<p>LdC II 29 (353.9–11)</p> <p>فالعقل هو أول مبتدع ابتدع وهو أكثر تشبهاً بالعلة الاولى ، والعلة الاولى هي المدبرة ، والعقل¹⁹² إذا يدبر الأشياء التي تحته ويفيض عليها الخير . كذلك العقل كان يدبر الأشياء التي تحته ، وكما ان المدبر الاول يدبر الأشياء تدبيراً عقلياً¹⁹³ .</p>
--	---	---	--

¹⁹⁰ Die entsprechende Passage aus dem LdC II, Kap. 29 (353.8–9) weicht nur geringfügig vom LdC ab.

¹⁹¹ Taylor (gestützt auf A und S) ed. hier und im folgenden: الله statt الإله.

¹⁹² Hier dürfte die Handschrift fehlerhaft sein. Die einfachste Korrekturmöglichkeit wäre, einfach *والعقل* zu streichen, vor allem da die beiden folgenden Verben in der Handschrift (nicht aber in der Edition von Thillet/Oudaimah) im fem. Sg. vorliegen, d.h. *تدبر* und *تفيض*.

¹⁹³ Auch in diesem Satzteil scheint die Handschrift fehlerhaft bzw. nicht vollständig

Tabelle (fort.)

ET 134 (118.22–23)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 12 (116r15–17)	<i>LdC</i> 22 (23.8–11)	<i>LdC II</i> 29 (353.9–11)
(Das Besondere) des Gottes ist das Vorsorge Tragen und alles mit Gutem (pl.) zu erfüllen.	Sein Verlangen, sein <i>Wissen</i> über alles, was zu dessen Aufnahme bereit ist, <i>auszugießen</i> , gehört zur Besonderheit dessen, was göttlich ist, weil es zu den mit der Leitung verbundenen Dingen gehört. <i>Der</i> das Ganze im absoluten Sinn <i>Leitende</i> ist der Urheber des Ganzen. Er gibt davon untereinander gleiche Teile.	<i>Der Leitende</i> ist der Gott – Er sei gepriesen und erhaben –, denn Er erfüllt die Dinge mit dem Guten (pl.). Der Intellekt ist das erste Geschaffene, und er ist dem Gott – Er sei erhaben – am meisten ähnlich. Daher leitet er die Dinge, die unter ihm sind. Ebenso wie der Gott – Er sei gepriesen und erhaben – das Gute über die Dinge ausgießt, so <i>gießt</i> der Intellekt das <i>Wissen</i> über die Dinge, die unter ihm sind, <i>aus</i> .	So ist der Intellekt ein erstes Erschaffenes, das geschaffen wurde, und er ist der ersten Ursache am meisten ähnlich. Die erste Ursache ist die <i>Leitende</i> , und [der Intellekt] leitet folglich die Dinge, die unter ihr sind und gießt über sie das Gute aus. Ebenso leitet der Intellekt die Dinge, die unter ihm sind. Wie der erste <i>Leitende</i> die Dinge auf intellektuelle Weise leitet, . . .

Proklos spricht nicht von der göttlichen Besonderheit des göttlichen Intellektes, sondern von der Besonderheit des Gottes, bezieht diese aber offenbar analog auf den göttlichen Aspekt des Intellektes. Die Rede von der Besonderheit des Gottes dürfte der Grund sein, weshalb im *LdC*, in dem in Kap. 22 bisher nur vom göttlichen Intellekt die Rede war, plötzlich von Gott gesprochen wird. Im *LdC II*, dessen ursprüngliche Lesung in dieser Passage aufgrund der Verderbtheit der Handschrift schwierig zu rekonstruieren ist, steht statt dessen ‚die erste Ursache‘. Gott (im *LdC*) bzw. der ersten Ursache (im *LdC II*, bei Annahme der von mir in Anm. 192 vorgeschlagenen Textkorrektur) werden die beiden proklischen Charakteristika zugeschrieben: das Vorsorge Tragen (im Arabischen durch ‚leiten *d-b-r II*.‘ wiedergegeben) und das Erfüllen von allem mit Gutem. Um diese göttlichen Eigenschaften auf den Intellekt zu

zu sein. Die unerwartete Formulierung, daß المَدْبِرُ الْأَوَّلُ (und nicht etwa المَبْدَعُ الْأَوَّلُ) mittels تَدْبِيرًا عَقْلًا leitet, dürfte aber eine doktrinäre Besonderheit des *LdC II* sein, nach der die Art und Weise der Leitung immer der Stufe des Geleiteten angepaßt wird (vgl. dazu das folgende).

übertragen, argumentieren der *LdC* und der *LdC II* damit, daß der Intellekt das erste Erschaffene ist und daher Gott bzw. der ersten Ursache am ähnlichsten ist. Die im *LdC* gebildete Analogie – wie Gott leitet, so leitet der Intellekt, und wie Gott das Gute ausgießt, so gießt der Intellekt das Wissen aus – ist im *LdC II* kaum mehr zu erkennen. Da auch al-‘Āmirī vom Ausgießen von Wissen durch den Intellekt spricht (vgl. dazu im folgenden), dürfte dieses intellektuelle Ausgießen von Wissen (nach dem *LdC* zu urteilen als Analogie zum Ausgießen des Guten durch Gott) im „Ur-*LdC*“ thematisiert worden sein.

Der *LdC II* scheint hingegen eine besondere Interpretation des Leitungsgedanken zu entwickeln: Die Leitung wird vom Leitenden offenbar immer dem angepaßt, was geleitet wird, d.h. die erste Ursache leitet den Intellekt unter ihr in intellektueller Weise (*tabbīran ‘aqlīyan*), der Intellekt leitet alle Existierenden in der Weise der Lebewesen (*tabbīran ḥayawānīyan*: Kap. 13, 333.8). Wenn diese beiden Textstellen die ursprüngliche Lesung des *LdC II* darstellen, und nicht etwa im Lauf der Textüberlieferung verschrieben wurden, dann kann diese Interpretation als Umlegung des Prinzips des Aufnehmens nach Maßgabe des Aufnehmenden gedeutet werden: Das, was von oben auf ein Aufnehmendes ausgegossen wird, wird von diesem immer nur nach seiner Fähigkeit zur Aufnahme aufgenommen, nicht nach der Wirklichkeit des Ausgegossenen. Da die Leitung in gewisser Art und Weise auch von oben auf das Untere ausgegossen wird, verhielte es sich mit deren Aufnahme bzw. Annahme durch die Geleiteten ebenso. Wenn der *LdC II* also die Leitung der ersten Ursache statt als ‚göttliche‘ als ‚intellektuelle‘ bezeichnet, hätte er dabei die Seite des Geleiteten, also des Intellektes, und dessen Auf- bzw. Annahme der Leitung im Blick, nicht die Seite des Leitenden, d.h. der ersten Ursache.

Anders als die anderen Texte spricht al-‘Āmirī zunächst nicht von Gott, sondern weiterhin vom Intellekt bzw. von dessen Verlangen, das zur göttlichen Besonderheit gehört. Damit entfernt er sich zwar weiter vom Wortlaut des proklischen Textes, bleibt aber näher am proklischen Gedanken. Darüber hinaus behält er die Parallelität der Ausdrücke, die das Griechische aufweist (*ET*, Prop. 134: 118.21-22), besser bei als der *LdC (II)*: ἐξαίρετόν τοῦ νοῦ – τοῦ θεοῦ als *ḥāṣṣīyatu dātihī – ḥāṣṣīyatu mā huwa ilāhīyun*.

Die Intention, die Proklos hat, wenn er dem göttlichen Intellekt Vorsorge zuschreibt, hat Dodds in seinem Kommentar zu Prop. 134 (*Proclus*, S. 271) folgendermaßen zusammengefaßt:

The notion of a secondary and subordinate providence is a natural corollary to the wide extension of the term θεός . . . Pr.[oculus] associates it especially with the Intelligence, perhaps because it serves to explain how the causal activity of intelligence can be said (as prop. 57 requires) to extend further down the scale of being than that of soul – by exercising providence it ‘communicates itself to all things *qua* god’, although it is not a henad.

In den arabischen Texten ist von dieser proklischen Intention nicht mehr viel erkennbar. Hingegen taucht dort, wahrscheinlich zuerst in der gemeinsamen Vorlage für die *ET*-Paraphrasen, also im „Ur-*LdC*“, ein – gegenüber Proklos – neuer und zusätzlicher Aspekt bei der Charakterisierung der göttliche Besonderheit des Intellectes auf: nämlich das Wissen, das der Intellect über alles ausgießt, was unter ihm ist. Al-‘Āmirī setzt dieses intellektuelle Ausgießen von Wissen eindeutig mit der Leitung gleich, die dem Intellect eigentümlich ist. D.h., so wie die Leitung Gottes darin besteht, das Gute auszugießen – was al-‘Āmirī schon in Kap. 10 und möglicherweise in Anlehnung an *ET*, Prop. 120 festgestellt hat¹⁹⁴ – so gehört es zur Leitung des Intellectes, sein Wissen auszugießen. Al-‘Āmirī spricht genau genommen nicht davon, daß der Intellect sein Wissen ausgießt, sondern davon, daß er das ‚Verlangen (*istiḥbāb*)‘ hat, sein Wissen auszugießen. Durch diese Wortwahl wird ein Rückbezug auf das vorige Kapitel hergestellt, in dem al-‘Āmirī von der ‚Liebe (*maḥabba*)‘ gesprochen hat, mit der der Intellect die allgemeinen Bestimmungen (*al-ma‘ānī al-kullīya*) ausgießt. Diese Liebe kann dort als der ‚göttliche‘ Anteil an der Zweiheit des Intellectes interpretiert werden, hier ist das Verlangen dementsprechend die ‚göttliche‘ Besonderheit des Intellectes.

Die göttliche und die intellektuelle Leitung

Erst anschließend an die Behandlung dieser göttlichen Besonderheit des Intellectes spricht auch al-‘Āmirī explizit von Gott. Er bezeichnet Ihn als den das ganze Universum Leitenden, dessen Urheber und als den Gebenden. Die letzte Aussage bereitet insofern einige Schwierigkeiten, als nicht eindeutig klar wird, wem Gott wovon was gibt. Eine mögliche Interpretation wäre, daß Gott von den mit der Leitung verbundenen

¹⁹⁴ Vgl. oben, S. 264.

Dingen (*minhā* bezogen auf ‘*alā’iq al-tadbīr*), also vermutlich von den guten Dingen (vgl. die Parallelstelle im *LdC: al-ḥayrāt*), entweder gleiche Teile (*ašiyā’ a mutasāwiyatan*) gibt oder allen (*ašiyā’* – ergänze zu *al-ašiyā’*) in gleicher Weise (*mutasāwiyatan* – verbessere zu *mutasāwiyān*) gibt.

Auf die bisherige, recht wörtliche Wiedergabe von *ET*, Prop. 134 in den arabischen Texten folgt eine eher freie Übernahme, deren genaue griechische Vorlage nicht eindeutig zu bestimmen ist. Die arabischen Texte weisen dabei aber einige wörtliche Übereinstimmungen zueinander auf. Zunächst wird das Verhältnis von göttlicher zu intellektueller Leitung erläutert:

ET 134 (118.25–28)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 12 (116r18–116v1)	LdC 22 (23.11–13)	LdC II 29 (353.11–12)
<p>ἦ οὖν προνοεῖ, θεός, ἐν τῇ πρὸ νοῦ ἐνεργείᾳ τῆς προνοίας ἰσταμένης. διὸ καὶ πᾶσι μὲν ἑαυτοῦ μεταδίδωσιν ὡς θεοῦ, οὐ πᾶσι δὲ πάρεστιν ὡς νοῦς.</p>	<p>فيهب بكلّ مقدمتين غير مؤتلمتين بجوحر العقل هذا الضرب من سوس التدبير . الا ان العقل ، وإن وجد مدبراً لما تحته ، فان تدبير الواحد الحق أعلى وأرفع من تدبير العقل .</p>	<p>غير أنه وإن كان العقل يدبّر الأشياء التي تحته ، فإن الله تبارك وتعالى يتقدم العقل بالتدبير ، ويدبّر الأشياء تدبيراً أعلى وأرفع¹⁹⁵ من تدبير العقل لأنه هو الذي أعطى العقل التدبير .</p>	<p>غير أنه وإن كان العقل يدبّر الأشياء التي تحته ، فإن العلة الأولى تفيض الخبرات على الأشياء والعقل هو اول مبدع فهو اذا مدبر الأشياء .</p>
<p>Insofern als er also Vorsorge trägt, (ist der Intellekt) Gott, denn die Vorsorge ist eine vor-intellektuelle Tätigkeit. Deshalb teilt er sich allen selbst als Gott mit, ist als Intellekt aber nicht in allen anwesend.</p>	<p>So schenkt Er mittels einer jeden von zwei Vorangestellten, die nicht mit der Substanz des Intellektes verbunden sind, diese Art von der Natur der Leitung. Wenn allerdings der Intellekt als ein Leitender dessen existiert, was unter ihm ist, ist doch die Leitung des Einen, des Wahren erhabener und höher als die Leitung des Intellektes.</p>	<p>Wenn jedoch der Intellekt die Dinge, die unter ihm sind, leitet, so geht Gott – Er sei gepriesen und erhaben – dem Intellekt in der Leitung voran und leitet die Dinge gemäß einer erhabeneren und höheren Leitung als der Leitung des Intellektes, denn Er ist der, der dem Intellekt die Leitung gegeben hat.</p>	<p>Wenn jedoch der Intellekt die Dinge, die unter ihm sind, leitet, so gießt die erste Ursache das Gute (pl.) über die Dinge aus. Der Intellekt ist ein erstes Erschaffenes, und so ist er folglich Leitender der Dinge.</p>

¹⁹⁵ Taylor (gestützt auf A und S) add.: رتبة, was aber durch die Lesung des *K. al-Fuṣūl* nicht bestätigt wird.

Die proklische Aussage, daß das Vorsorge Tragen eine vor-intellektuelle Tätigkeit ist, dürfte sowohl im *K. al-Fuṣūl* als auch im *LdC* ihren Niederschlag gefunden haben, jedoch nicht im proklischen Sinne, d.h. daß der göttliche Intellekt mit seinem göttlichen Anteil vor-intellektuell tätig ist, sondern in abgeänderter Deutung: Im *LdC* klingt der Ausdruck des ‚Vor-Intellektuellen (πρὸ νοῦ)‘ in der Aussage an, daß Gott dem Intellekt in Bezug auf die Leitung ‚vorangeht (yataqaddam)‘. Die Interpretation der entsprechenden Aussage im *K. al-Fuṣūl* bereitet Schwierigkeiten. Aufgrund der Parallelität zum *LdC* ist anzunehmen, daß der von al-‘Āmirī gebrauchte Begriff ‚muqaddama‘ (im Dual), d.h. ‚Vorangestelltes, Voraussetzung‘, eine ähnliche Funktion erfüllt, wie das Verb derselben Wurzel (*q-d-m* V.) im *LdC*. Damit könnte al-‘Āmirī’s Aussage über die „zwei Vorangestellten“ bzw. „zwei Voraussetzungen“, durch die Gott eine Art der Leitung schenkt und die nicht mit dem Intellekt verbunden sind, so gedeutet werden, daß Gottes Leitung aufgrund der Existenz dieser beiden Vorangestellten über der Leitung des Intellektes steht. Eine Antwort auf die Frage nach der Identität dieser „zwei Vorangestellten“ dürfte am ehesten im vorliegenden Kapitel des *K. al-Fuṣūl* zu suchen sein: So bieten sich die beiden göttlichen Besonderen an, nämlich ‚Dauer (daymūma)‘ und ‚Bestehen (baqā)‘, nach denen die Gesamtheit der Existierenden verlangt (116v5), während nicht alle Existierenden nach dem Wissen des Intellektes verlangen. Das hieße dann, daß Gott den Dingen Dauer und Bestehen gibt, und daß Er dann diese durch Ihn dauernden und bestehenden Dinge leitet, bzw. daß Er sie leitet, indem Er ihnen Dauer und Bestehen schenkt. Erst auf diese dauernden und bestehenden Dinge kann der Intellekt seine Leitung ausüben, indem er sein Wissen über sie ausgießt.

Aus proklischer Denkweise heraus wäre es naheliegend, die beiden ‚Vorangestellten‘ als ‚Sein‘ und ‚Leben‘ zu deuten, d.h. als die beiden Glieder der proklischen Triade ‚Sein-Leben-Intellekt‘, die dem Intellekt vorangehen. Jedoch gibt es im Kap. 12 keinerlei Hinweis auf die proklische Triade noch irgendeinen Anhaltspunkt für eine derartige Interpretation. Im nächsten Kapitel des *K. al-Fuṣūl* (117r3ff.) nimmt al-‘Āmirī zwar offenbar Textmaterial auf, das auf eine Behandlung der proklischen Triade in seiner Vorlage schließen läßt, jedoch erscheint das proklische Konzept in dieser Vermittlung nur äußerst unvollständig.

Die Aussage, daß die Leitung Gottes erhabener und höher ist als jene des Intellektes, findet sich sowohl im *K. al-Fuṣūl* als auch im *LdC*. Sie hat aber keine wörtliche Vorlage im Proklos-Text und fehlt auch im *LdC II*,

dessen entsprechende Textpassage hauptsächlich durch Wiederholungen aus bereits Gesagtem geprägt ist.

Im folgenden übernehmen *LdC* und *LdC II* die griechische Vorlage deutlich genauer als *al-ʿĀmirī* und formulieren, daß sich die göttliche Leitung auch auf die Dinge erstreckt, die von der Leitung des Intellektes nicht erreicht werden. *Al-ʿĀmirī* hingegen wandelt diesen Gedanken ab und versetzt ihn gewissermaßen auf die nächstniedrigere Stufe, indem er sagt, daß die Leitung, die von Dingen unterhalb des Intellektes ausgeübt wird, weniger weitreichend ist als die Leitung des Intellektes:

<i>ET</i> 134 (118.28–29)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 12 (116v1–3)	<i>LdC</i> 22 (23.13–15)	<i>LdC II</i> 29 (353.12)
καὶ γὰρ ἔφ' ἃ τὸ νοερὸν ἰδίωμα μὴ πρόεισιν, ἐπὶ ταῦτα φθάνει τὸ θεῖον.	إذ لا يجوز أن يوجد شيء من المحدثات يدبر بحسب قوته تدبيراً ما يدبر العقل به الأشياء كلها ، بل ينقطع دون كثير منها .	والدليل على ذلك أن الأشياء التي لا يناها تدبير العقل فقد يناها تدبير مُبدع العقل ، وذلك أنه لا يفوت تدبيره شيءٌ من الأشياء البتة ، لأنه يريد أن ينيل خيره جميع الأشياء كلها .	والدليل على أن الأشياء التي لا يناها العقل تناها العلة الأولى
Denn das Göttliche gelangt (auch) zu denen, bei denen die intellektuelle Besonderheit nicht vorhanden ist.	Da es ist nicht möglich ist, daß etwas von den Hervorge- brachten entsprechend seiner Kraft auf die Art und Weise leitet, auf die der Intellekt alle Dinge leitet, bricht (das Leiten) unter vielen von ihnen sogar ab.	Der Beweis dafür ist, daß die Leitung des Erschaffers des Intellektes die Dinge erreicht, die die Leitung des Intellektes nicht erreicht. Denn überhaupt keines der Dinge entgeht Seiner Leitung, denn Er will die Gesamtheit aller Dinge Sein Gutes erlangen lassen.	Der Beweis dafür, daß die erste Ursache die Dinge erreicht, die der Intellekt nicht erreicht,

Im folgenden ist Übereinstimmung des *K. al-Fuṣūl* mit den Vergleichstexten wieder größer. Aufgezeigt wird ein Umstand, an dem sich ablesen läßt, daß die Leitung des Intellektes weniger umfassend ist als die göttliche. Der *ET* und der *LdC (II)* beenden damit ihr jeweiliges Kapitel:

<p>ET 134 (118.30–32)</p> <p>τοῦτο δὲ διότι νοῦ μὲν οὐ πάντα ἐφίεται, οὐδὲ οἷς μετασχεῖν δυνατόν, τοῦ δὲ ἀγαθοῦ πάντα ἐφίεται καὶ σπεύδει τυχεῖν.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 12 (116v3–6)</p> <p>والدليل عليه أنه ليس كل شيء يشاق إلى حظوة العلم الذي هو تمام لجوهر العقل . وكل شيء يشاق إلى الديمومة والبقاء الذي هو خصوصية إلهية ، بل يحرص كل موجود في العالم على نيله على المبالغة</p>	<p>LdC 22 (23.15–24.1)</p> <p>وذلك أنه ليس كل شيء يشاق إلى العقل ولا يحرص على نيله ، والأشياء كلها تشاق إلى الخير الأول¹⁹⁶ ويحرص على نيله حرصاً فائقاً¹⁹⁷ ، لا يشك في ذلك شاك .</p>	<p>LdC II 29 (353.12–14)</p> <p>لان الأشياء كلها محتاج إلى العلة الأولى ومحرص¹⁹⁸ على نيلها ، وليست الأشياء كلها مشتاقه إلى العقل فالعلة الأولى اذا تسلك في الأشياء والعقل لا يسلك .</p>
<p>Es ist so, daß nicht alles nach (dem) Intellekt verlangt, nicht einmal (von denen,) denen das Teilhaben möglich ist, aber alles nach dem Guten verlangt und sich bemüht, (es) zu erhalten.</p>	<p>Der Beweis dafür ist, daß <i>sich nicht jedes Ding nach</i> der Erlangung des Wissens <i>sehnt</i>, das für die Substanz des Intellektes Vollkommenheit ist. Aber jedes Ding <i>sehnt sich nach</i> der Dauer und dem Bestehen, die das Besondere des Göttlichen sind, Jedes Existierende in der Welt <i>strebt</i> sogar mit höchster Anstrengung <i>nach dessen</i> (d.s. Dauer und Bestehen) <i>Erhalt</i>. . . .</p>	<p>Denn <i>nicht jedes Ding sehnt sich nach</i> dem Intellekt und strebt nach dessen Erhalt. Alle Dinge <i>sehnen sich nach</i> dem ersten Guten und <i>streben</i> maßlos <i>nach dessen Erhalt</i>. Daran kann niemand zweifeln.</p>	<p>Denn alle Dinge bedürfen der ersten Ursache und streben nach deren Erhalt, und nicht alle Dinge <i>sehnen sich nach</i> dem Intellekt. So ist also die erste Ursache mit allen Dingen eng verbunden und der Intellekt nicht.</p>

Proklos, der *LdC* und der *LdC II* formulieren in ähnlicher Weise, daß jedes Ding nach dem Guten bzw. der Ursache dieses Guten, nämlich nach der ersten Ursache strebt und nach dessen bzw. deren Erhalt.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Badawī ergänzt nach einer Korrektur von Bardenhewer (aufgrund der lateinischen Übersetzung) die Lesung der Handschrift R durch <من الأول> الخير; Taylor ed. (gestützt auf A und S): الحيز الأول.

¹⁹⁷ Badawī ed.: واثقاً durch Korrektur der Lesung واثقاً der Handschrift R; Taylor (gestützt auf A, S und die lateinische Übersetzung) ed.: فائقاً.

¹⁹⁸ Thillet/Oudaimah ed. der Handschrift folgend: محرض, was nach der Lesung des *LdC* zu محرض korrigiert werden kann.

¹⁹⁹ Eine weitgehend wörtliche Entsprechung zu der oben zitierten Formulierung

Al-‘Āmirī hingegen formuliert, daß alles nach Dauer und Bestehen strebt. Dauer und Bestehen werden als das dem Göttlichen Besondere bezeichnet und sind für die Existierenden eindeutig wichtiger und erstrebenswerter als das Wissen, das der Intellekt zu geben hat. Daher könnten diese die beiden oben erwähnten ‚Vorangestellten‘ bzw. ‚Voraussetzungen (*muqaddama*)‘ sein.

Nur im *K. al-Fuṣūl* findet sich am Ende dieser Textpassage der Hinweis darauf, daß sich das Ausmaß der erhaltenen Dauer und des erhaltenen Bestehens nach der Seinsstufe richtet, die das Erhaltende in der Seinsordnung einnimmt.

Die Aussage, daß der Schöpfer wegen des Bestehens, das Er hat und verleiht, erstrebt wird, findet sich z.B. auch im *K. Iḥwān al-Ṣafā’*, in der 40. Abhandlung über die Ursachen und die Verursachten (III, 370.9–10):

...والله لما كان هو علة الموجودات ، وهو باقٍ أبداً ، صارت الموجودات كلها
تحبّ البقاء وتشتاق إليه .

Da Gott die Ursache der Existierenden ist und Er immerwährend bestehend ist, liebt alles Existierende das Bestehen und sehnt sich nach ihm.

In der 9. Abhandlung über die Charaktere, ihre Verschiedenheit und die Arten ihrer Ursachen des *K. Iḥwān al-Ṣafā’* (I, 317.5ff.) heißt es sogar, daß die Begierde nach Bestehen (*ṣahwat al-baqā’*) und das Verabscheuen des Vergehens (*karāhiyat al-fanā’*) die zwei Grundzustände in allen Existierenden sind.

Das Wirken des Intellektes

Der letzte Abschnitt des Kap. 12 des *K. al-Fuṣūl* hat keine Parallele zu den Vergleichstexten *ET* und *LdC* bzw. *LdC II*. Die Thematik bleibt zwar dieselbe wie bisher in Kap. 12, sie wird jedoch um einen neuen Gedanken erweitert. Die Wortwahl schließt an den letzten Absatz von Kap. 11 an, der ebenfalls keine Parallele zu den Vergleichstexten aufweist. Da das Vokabular, das in den eigenständigen Textpassagen des *K. al-Fuṣūl* vorherrschend ist, auffällig gleich bleibt, besteht Anlaß

des *LdC*, Kap. 22 findet sich in *LdC II*, Kap. 8 (329.1): والأشياء كلها تشتاق إليه وهو الخبير: الخفض.

zur Annahme, daß es sich dabei um die eigene, von Textvorlagen unbeeinflusste Ausdrucksweise von al-‘Āmirī handelt. In ebendieser Ausdrucksweise faßt er nochmals das bisherige Ergebnis des Kapitels zusammen: Der Intellekt bildet sich seinem Wesen gemäß – das hieße in der proklischen Diktion: ‚der göttliche Intellekt, insofern er Intellekt ist‘ – Vorstellungen von den intellektuellen Bestimmungen (*al-ma‘ānī al-‘aqliya*) Gemäß einer Kraft, die vom Wesen des Schöpfers über ihn ausgegossen wird, leitet er die Dinge – das entspricht dem proklischen ‚insofern der göttliche Intellekt göttlich ist‘. Die göttliche Kraft, mittels derer der göttliche Intellekt seine göttliche Besonderheit ausüben kann, dürfte der göttlichen Kraft aus Kap. 6 des *K. al-Fuṣūl* (113r10) entsprechen.

Al-‘Āmirī fährt damit fort, daß die dem Intellekt eigene Tätigkeit, d.i. das Bilden von Vorstellungen von den intellektuellen Bestimmungen (*taṣawwur al-ma‘ānī al-‘aqliya*), weder vermindert wird noch ein Ende findet. Seine Leitung hingegen kommt auf einer niedrigen Seinsstufe zu einem Ende. Der Unterschied zwischen den beiden Tätigkeiten des Intellektes ist zweifach: Zum einen ist die Leitung die göttliche Besonderheit des Intellektes, die er mit Hilfe der göttlichen Kraft ausübt, während das Bilden von Vorstellungen die ihm eigene, ihm ganz und gar zukommende Tätigkeit ist, für die er daher sicher besser und umfassender geeignet ist. Zum anderen betrifft das Bilden von Vorstellungen vornehmlich den Intellekt selbst und den Inhalt seines Denkens, d.h. die Formen, die mit dem Intellekt auf der gleichen Seinsstufe stehen (vgl. Kap. 2). Die Tätigkeit der Leitung, worunter al-‘Āmirī im Hinblick auf den Intellekt das Ausgießen von Wissen versteht, erstreckt sich hingegen auf alle Seinsstufen unter ihm. Da er nicht Gott ist, kann er aber nicht wie dieser alles unter ihm Existierende leiten. Auch muß nach proklischer Lehre das Eine am weitesten nach unten wirken und daher wird die Einwirkung des Intellektes bzw. sein Ausgießen notwendigerweise vor der göttlichen Einwirkung bzw. dem göttlichen Ausgießen ein Ende finden.

Die abschließende Aussage, – d.h. daß das, was am Zugrundeliegenden hängt, der Naturanlage nach mangelhafter als das Zugrundeliegende selbst ist –, kann vielleicht folgendermaßen interpretiert werden: Die göttliche Besonderheit ist dem Intellekt nur wie einem Zugrundeliegenden anhängen, da sie ihm nicht wesentlich zukommt. Daher ist sie einerseits in ihm schwächer als die ihm wesentliche Besonderheit und andererseits ist sie in ihm nur ein schwacher Abglanz davon, wie sie im Göttlichen wesentlich ist.

KOMMENTAR ZUM DREIZEHNTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 167, 168 und Prop. 190, 193, 197, *LdC*, Kap. 12 und Kap. 11, *LdC II*, Kap. 18 und Kap. 19, Kap. 3

Wie schon im vorigen Kapitel steht der Intellekt auch im dreizehnten Kapitel wieder im Mittelpunkt, jedoch nicht der göttliche Intellekt, sondern der Intellekt *in actu* bzw. der aktuelle Intellekt. Dieser zeichnet sich dadurch aus, daß er sein Wesen erkennt, d.h. er erkennt, daß er aktueller Intellekt ist. Darüber hinaus hat er auch Kenntnis seiner Selbsterkenntnis, d.h. er ist sich dessen bewußt, daß er sich als aktuellen Intellekt erkennt. Durch seine Selbsterkenntnis wird der Intellekt sich selbst zu einem Erkenntnisobjekt und ist so Erkenntnissubjekt und -objekt zugleich. Des weiteren erkennt der aktuelle Intellekt die intellektuellen Formen und ist sich auch dieses Erkennens bewußt. Er erkennt die intellektuellen Formen so, wie sie für ihn erkennbar bzw. intelligierbar sind, nicht nach deren wahren Wesen oder nach der Art, auf die sie von den Sinnen begriffen werden.

Die Seele ist mit Existenz, Intellekt und Leben begabt. Diese drei Bestimmungen bestehen in der Substanz des Intellektes und machen die Seele vollkommen. Der Intellekt ist – als eine der drei genannten Bestimmungen – in der Seele. Die Seele ist auch im Intellekt, denn die drei seelischen Bestimmungen bestehen zuerst in ihm. Dieses wechselseitige Ineinander-Sein ist jedoch von jeweils anderer Art, sowie das sinnlich Wahrnehmbare zugleich, aber auf unterschiedliche Arten im Körper (als materielle Gestalt des Körpers) und in der Seele (als von der Materie abstrahierte Form des Körpers) ist.

Der aktuelle Intellekt und seine Intellektion

Inhaltlich läßt sich das dreizehnte Kapitel des *K. al-Fuṣūl* in zwei Abschnitte teilen, in denen folgende Themen behandelt werden:

- (a) der aktuelle Intellekt und seine Intellektion (*K. al-Fuṣūl* 116v15–117r3: Übernahme vor allem aus *ET*, Prop. 167–168, parallel zu *LdC*, Kap. 12 und *LdC II*, Kap. 18)

- (b) Die Seele und ihr Verhältnis zum Intellekt (*K. al-Fuṣūl* 117r3–10: mögliche Übernahme von *ET*, Prop. 190, 193 und 197, vielleicht eine Parallele zu *LdC II*, Kap. 3).

Die zu Abschnitt (a) parallelen Kapitel des *LdC* und des *LdC II* lassen sich eindeutig als *LdC*, Kap. 12 und *LdC II*, Kap. 18 bestimmen, auch wenn die Übereinstimmungen zwischen den arabischen Texten nicht besonders weitreichend sind. Welche proklische Propositio als griechische Vorlage anzusehen ist, ist hingegen schwieriger auszumachen, da die Thematik des Intellektes und seines Denkens in mehreren Propositiones, die in nächster Nähe zueinander stehen, behandelt wird. Die Vergleichstexte aus der *ET*, die in den folgenden, textuellen Gegenüberstellungen herangezogen werden, stammen aus nur zwei Propositiones, nämlich *ET*, Prop. 167 und 168, obwohl punktuell auch Übernahmen aus anderen Propositiones denkbar wären. Die Prop. 167 wird auch ins *Corpus Proclus Arabus* übernommen, die dortige Übertragung weist aber keine besondere Nähe zu den hier besprochenen Paraphrasen auf (so wird im *Proclus Arabus* z.B. die Wurzel [‘]-l-m statt [‘]-q-l verwendet).²⁰⁰

Der Beginn der arabischen Texte klingt wie eine Verschmelzung der Hauptsätze von Prop. 167 (inhaltlich) und Prop. 168 (übernommene Bezeichnung des Intellektes als ‚Intellekt *in actu*‘):

<i>ET</i> 167 (144.22) u. 168 (146.16)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 13 (116v15)	<i>LdC</i> 12 (14.15) <i>LdC II</i> 18 (339.2)
Πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ·	كلُّ عقلٍ هو بالفعل فانه يعقل ذاته .	كل عقل بالفعل ²⁰¹ فانه يعقل ذاته ،
Πᾶς νοῦς κατ’ ἐνέργειαν οἶδεν ὅτι νοεῖ·		
Jeder Intellekt intelligiert sich selbst.	Jeder Intellekt, der <i>in actu</i> ist, intelligiert sich selbst bzw. sein Wesen.	Jeder Intellekt <i>in actu</i> intelligiert sich selbst bzw. sein Wesen,
Jeder Intellekt <i>in actu</i> weiß, daß er intelligiert.		

²⁰⁰ Ein Textvergleich zwischen *Proclus Arabus*, Prop. 167 einerseits und *LdC*, Kap. 7, *LdC II*, Kap. 21 und *K. al-Fuṣūl*, Kap. 6 andererseits wäre möglicherweise fruchtbarer: In diesen Kapiteln der Paraphrasen wird *ET*, Prop. 173 übernommen, die mit Prop. 167 tlw. übereinstimmt, und die verwendete Terminologie gleicht jener von *Proclus Arabus*, Prop. 167 (Wurzel [‘]-l-m).

²⁰¹ Badawī ergänzt <بالفعل> nach einer Verbesserung in der Handschrift R durch eine spätere Hand. Diese Korrektur wird durch die Lesung des *LdC II* als auch des *K. al-Fuṣūl* bestätigt.

Bei der Gegenüberstellung von *ET*, Prop. 167 und 168 wird deutlich, daß Proklos den Intellekt erst dann als *in actu* bzw. als ‚in der Tat oder in Verwirklichung seiend‘ bezeichnet, wenn er sich seines eigenen Denkvorganges bewußt ist. In den arabischen Texten ist dieses Bewußtsein des eigenen Denkvorganges jedoch schon im Intelligieren bzw. in der Intellektion seiner selbst bzw. des eigenen Wesens miteingeschlossen, wie sich im folgenden zeigt. Insofern ist die Prädikation des Intellektes als ‚*in actu*‘ gleich zu Beginn der arabischen Texte gerechtfertigt. Erwähnenswert ist auch der Terminus, der für die Wiedergabe des Intellektionsobjektes im Arabischen gewählt wurde: *dāt*. Dadurch wird ein zweifaches Verständnis der Aussage möglich: Wird *dāt* in seiner Funktion als Reflexiv gelesen, intelligiert ‚sich‘ der Intellekt ‚selbst‘, wird *dāt* in der Bedeutung ‚Wesen‘ gelesen, intelligiert der Intellekt sein ‚Wesen‘.

ET 168 (146.19–21)

ὁρῶν δὲ νοοῦντα
καὶ ὁρῶντα
γινώσκων, οἶδεν
ὅτι νοῦς ἐστί κατ'
ἐνέργειαν· τοῦτο
δὲ εἰδώς, οἶδεν
ὅτι νοεῖ, καὶ οὐχ ἄ
νοεῖ μόνον.

Indem er sieht, daß er intelligiert und weiß, daß er sieht, weiß er, daß er Intellekt *in actu* ist. Dies wissend, weiß er, daß er intelligiert und nicht nur das, was er intelligiert.

K. al-Fuṣūl 13
(116v15–17)

وإذا عقل ذاته فقد
علم أن ذاته هو عقل
بالفعل ، وعلم أيضا
أنه يعلم أنه في نفسه
عقل بالفعل .

Wenn er sich selbst bzw. sein Wesen intelligiert, so weiß er, daß sein Wesen Intellekt *in actu* ist. Er weiß auch, daß er weiß, daß er in sich selbst Intellekt *in actu* ist.

LdC 12
(14.15–15.1)

>فإذا رأى
ذاته<²⁰²
..
علم أنه عقل يعقل
ذاته .

<Wenn er sich selbst bzw. sein Wesen sieht,> weiß er, daß er Intellekt ist, der sich selbst bzw. sein Wesen intelligiert.

LdC II 18 (339.3)

فإذا رأى ذاته علم أنه
عاقِل بالفعل ، فإذا علم
أنه عقل بالفعل علم أنه
عاقِل يعلم ذاته .

Wenn er sich selbst bzw. sein Wesen sieht, weiß er, daß er Intelligierender *in actu* ist. Wenn er weiß, daß er Intellekt *in actu* ist, weiß er, daß er Intelligierender ist, der sich selbst bzw. sein Wesen weiß.

²⁰² Badawī ergänzt mit Bardenhewer nach der lateinischen Version <فإذا رأى ذاته>, was durch den *LdC II* als auch die von Taylor herangezogenen Handschriften A und S (وإذا علم أنه عقل بالفعل) bestätigt wird.

An diesen Satzteil anschließend ergänzt Taylor (nach A und S) و إذا علم أنه . Die Lesung von *LdC* und *LdC II* dürften also ursprünglich fast gleichlautend gewesen sein, bis im *LdC* der entsprechende Satzteil durch Homoioteleuton verkürzt worden ist. Da auch die Lesung des *K. al-Fuṣūl* ähnlich ist, ist anzunehmen, daß sich die Paraphrasen hier eng an ihre gemeinsame Vorlage halten.

Die Formulierung des *LdC* und des *LdC II*, daß der Intellekt sein Wesen ‚sieht (*raʿā*)‘, geht offenbar auf eine sehr wörtliche Übertragung von *ET*, Prop. 168 (ὁρῶν) zurück. Al-ʿĀmirī übernimmt diese Ausdrucksweise nicht.

In den wichtigen Aussagen stimmen die vier Texte überein: Dem Intellekt *in actu* kommt die Selbsterkenntnis zu, aber auch das Bewußtsein dieser Selbsterkenntnis, d.h. er weiß, daß er weiß, (daß er Intellekt *in actu* ist). Von allen Texten ist es der *K. al-Fuṣūl*, der diesen zweiten Sachverhalt so formuliert, daß er besonders leicht faßlich und verständlich wirkt.

Eine Folge der Selbsterkenntnis ist, daß der Intellekt Erkennender und Erkanntes zugleich ist:

<i>ET</i> 167 (144.23)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 13 (116v17–18)	<i>LdC</i> 12 (14.15) <i>LdC II</i> 18 (339.2)
καὶ ἔν κατ' ἀριθμὸν ἐν τούτῳ νοῦς καὶ νοητόν·	فيصير هو في ذاته ، بما هو عقل ، عاقلاً ومعقولاً معاً .	وذلك أنه عاقلٌ ومعقولٌ معاً .
Der Zahl nach sind in diesem (d.i. der allerersten Intellekt) Intellekt und Intelligibles eins.	So wird er in seinem Wesen – dadurch, daß er Intellekt ist – Intelligierender und Intelligiertes zugleich.	Daher ist er Intelligierender und Intelligiertes zugleich.

Das proklische Zitat aus *ET*, Prop. 167 kann – dem Wortlaut nach – als Vorlage für die arabischen Texte angesehen werden. Inhaltlich weist es jedoch in eine andere Richtung als in jene, die die arabischen Texte verfolgen. Proklos unterscheidet nämlich zwischen dem allerersten Intellekt, der allein sich selbst weiß, und den anderen Intellekten, die zugleich mit dem Wissen um sich selbst auch Wissen um die höheren Intellekte haben, d.h. sowohl sich selbst als auch ihre Ursache wissen. Diese detaillierte Ausdifferenzierung des proklischen Systems wird in der arabischen Tradition nicht aufgenommen.

Anschließend an die Behandlung der Selbsterkenntnis des Intellektes wenden sich die arabischen Texte der Erkenntnis der anderen Existierenden durch den Intellekt zu. Dafür läßt sich zwar keine unmittelbare, wörtliche proklische Parallele ausmachen, thematische Anregungen könnten aber z.B. aus folgenden Propositiones entnommen worden sein:

Prop. 170: Jeder Intellekt intelligiert alles zugleich.

Prop. 173: Jeder Intellekt ist intellektuell alles.²⁰³

Prop. 177: Jeder Intellekt ist eine Fülle von Formen.²⁰⁴

Die Behandlung der Thematik, d.i. die intellektuelle Erkenntnis der anderen Existierenden, in *LdC* und *LdC II* einerseits und im *K. al-Fuṣūl* andererseits, unterscheidet sich maßgeblich:

K. al-Fuṣūl 13 (116v18–117r1)

وإذا كان حقيقة العقل بالفعل أن يكون مستتباً
للمعاني العقلية فهو إذن من حيث علم نفسه يصير
عقلاً بالفعل . فقد عَلِمَهُ مستتباً للمعاني العقلية .

Wenn es die Wirklichkeit des Intellektes in *actu* ist, daß er für die intellektuellen Bestimmungen (*maʿānī*) feststellend ist, dann wird er also, insofern er sich selbst weiß, Intellekt in *actu*. So weiß er sich selbst als einen, der für die intellektuellen Bestimmungen feststellend ist.

LdC 12 (15.1–4)²⁰⁵

فإذا علم ذاته ، علم سائر الأشياء التي تحته
لأنها منه ، إلا أنها فيه بنوع عقلي . فالعقل
والأشياء المعقولة واحد . وذلك أنه إن كان
جميع الأشياء المعقولة في العقل ، والعقل يعلم
ذاته ، فلا محالة أنه إذا علم >ذاته ، علم
سائر الأشياء . وإذا علم <²⁰⁶ سائر الأشياء ،
علم ذاته .

Wenn er sich selbst bzw. sein Wesen weiß, weiß er die übrigen Dinge, die unter ihm sind, weil sie von ihm sind. Allerdings sind sie ihn ihm auf intellektuelle Weise. So sind der Intellekt und die intelligiblen Dinge eines. Denn wenn alle intelligiblen Dinge im Intellekt sind, und der Intellekt sich selbst bzw. sein Wesen weiß, so weiß er zweifellos die übrigen Dinge, wenn er sich selbst bzw. sein Wesen weiß. Wenn er die übrigen Dinge weiß, weiß er sich selbst bzw. sein Wesen.

Ausschlaggebend für das Argument beider Texte ist es, eine Verbindung zwischen dem Wesen des Intellektes und den Dingen, die er erkennt, herzustellen. Für den *LdC (II)* liegt – mit Rückgriff auf *LdC*, Kap. 7 bzw.

²⁰³ Diese Propositio ist auch in *K. al-Fuṣūl*, Kap. 6 bzw. *LdC*, Kap. 7 und *LdC II*, Kap. 21 aufgenommen.

²⁰⁴ Diese Propositio ist auch in *K. al-Fuṣūl*, Kap. 8 bzw. *LdC*, Kap. 9 aufgenommen.

²⁰⁵ Der Text des *LdC II*, Kap. 18 (339.3–5) ist bis auf einige geringfügige Abweichungen gleichlautend.

²⁰⁶ Die Ergänzung, die Badawī von Bardenhewer übernimmt, wird durch die Lesung der Handschriften A, S und des *LdC II* bestätigt.

LdC II, Kap. 21²⁰⁷ – eine solche Verbindung auf der Hand: Der Intellekt ist Ursache der Dinge unter ihm, daher sind sie – proklisch gesprochen κατ' αἰτίαν – in intellektueller Weise in seinem Wesen. Wenn er sein Wesen erkennt, erkennt er somit auch die Dinge in seinem Wesen,²⁰⁸ und dann sind der Intellekt und die intelligierten Dinge eines.

Für al-ʿĀmirī ist es aus zwei Gründen nicht möglich, der Argumentation des *LdC (II)* zu folgen: Zunächst betrachtet er die Dinge, die unterhalb des Intellektes sind, nicht als von diesem verursacht (vgl. *K. al-Fuṣūl*, Kap. 6), und daher befinden sie sich auch nicht κατ' αἰτίαν in ihm. Des weiteren sind die Dinge, über deren Erkenntnis durch den Intellekt al-ʿĀmirī spricht, nicht die Dinge unterhalb des Intellektes wie im *LdC*, sondern die intellektuellen Bestimmungen (*al-maʿānī al-ʿaqliya*). Man kann davon ausgehen, daß die intellektuellen Bestimmungen und die intellektuellen Formen (*al-ṣuwar al-ʿaqliya*) bei al-ʿĀmirī eine ähnliche Funktion erfüllen, wenn es sich dabei nicht ohnehin um ein und dieselben handelt. Während der Intellekt nämlich hier die intellektuelle Bestimmung für sich feststellt (116v18–9: (*an yakūna mustatbītan li-l-maʿānī al-ʿaqliyati*)), so ist es nach Kap. 10 die Besonderheit des Intellektes, die intellektuellen Formen für sich festzustellen (*istitbāt al-ṣuwar al-ʿaqliya*). Gilt also für die intellektuellen Bestimmungen und die Formen das nämliche, so stehen sie nach Kap. 2 des *K. al-Fuṣūl* auf derselben Seinsstufe wie der universale Intellekt und werden nach Kap. 4 von Gott über den Intellekt ausgegossen. Damit haben die intellektuellen Bestimmungen eine vom Intellekt gesonderte Existenz, und der Intellekt kann sie lediglich auch in sein eigenes Wesen aufnehmen, indem er sie für sich ‚feststellt (*yastatbit*)‘, d.h. ihnen in seinem Wesen Festigkeit verleiht und sich ihrer versichert. Daher sind sie in ihm als Intelligiertes und nicht so, wie sie ihrem Wesen nach tatsächlich sind:

²⁰⁷ Vgl. oben Komm. zu *K. al-Fuṣūl*, Kap. 6, S. 218ff.

²⁰⁸ Arnzen hat aufgezeigt, daß diese Passage aus dem *LdC* – entweder in ihrer vorliegenden Form oder in Form einer früheren Proklos-Adaption – Vorbild für eine Passage in der *De-Anima*-Paraphrase sein dürfte, in der ausgesagt wird, daß durch Selbsterkenntnis auch die übrigen Dinge erkannt werden (vgl. Arnzen: *De Anima*, 195.12ff. und Komm.: S. 361–2).

K. *al-Fuṣūl* 13 (117r1–3)

فاذا المعاني العقلية تصير أيضاً معلومة به ، الا
أنه يعلمها من حيث هي معقولة لا من حيث هي
موجودة الذوات أو مدركة .

Also werden die intellektuellen Bestimmungen auch zu von ihm Gewußtem. Allerdings *weiß er sie*, insofern *sie Intelligiertes sind*, nicht insofern sie ihren Wesen nach Existierende sind oder Begriffenes sind.

LdC 12 (15.4–5)²⁰⁹

وإذا علم الأشياء فأتما يعلمها بأنها²¹⁰ معقولة .
فالعقل إذن يعلم ذاته ويعلم الأشياء المعقولة
معاً ، كما يتنا .

Wenn er die Dinge weiß, so *weiß er sie* nur, dadurch, daß *sie Intelligiertes sind*. Also weiß der Intellekt sich selbst bzw. sein Wesen, und er weiß die intelligierten Dinge zugleich, wie wir deutlich gemacht haben.

Al-‘Āmirī und der *LdC* (II) stimmen darin überein, daß der Intellekt das, was er weiß, nur weiß, weil es Intelligiertes ist, d.h. Objekt seiner Intellektion. Während der *LdC* (II) dazu keine weiteren Erklärungen anführt, fügt al-‘Āmirī erläuternd hinzu, daß der Intellekt die Bestimmungen (*ma‘ānī*) weder ihrem Wesen nach noch als Begriffene bzw. Wahrgenommene erkennt. Durch die Aussage, daß der Intellekt die Formen nicht ihrem Wesen nach erkennt, wird noch einmal deutlich, daß den intellektuellen Bestimmungen eine Existenz außerhalb des Intellektes zukommt. Damit entspricht al-‘Āmirī der proklischen Lehre, in der den Formen ebenfalls ein eigenes Dasein, außerhalb des Intellektes oder auch des Menschen, zugesprochen wird, was Dodds (*Proclus*, Komm. zu Prop. 195, S. 300) folgendermaßen beschreibt:

... , but even in its ideal actualization human science is still imperfect, knowing the Forms not as they are in themselves (νοητῶς), nor even as they are in the Intelligence (νοερω̄ς), but in concepts (λόγοι) which imperfectly reflect them (διανοητικῶς) . . .

So wie al-‘Āmirī in der obigen Passage ausschließt, daß der Intellekt die Formen in deren Wesen erkennt, so hat er in Kap. 6 ausgeschlossen, daß der Intellekt die körperlichen Akzidenzien nach deren Wesen erkennt (113r5–6: *yataṣawwaru l-a‘rāḍa l-ḡismānīyata. . . lā bi-ḍawātihā*). Während der Intellekt die körperlichen Akzidenzien aber durch die universalen Ursachen für deren Wesen erkennt, also gleichsam auf eine höhere Art als deren tatsächliches Wesen ist, scheint es bei seiner

²⁰⁹ Der Text des *LdC* II, Kap. 18 (339.5–6) entspricht bis auf geringfügige Abweichungen jenem des *LdC*.

²¹⁰ Badawī übernimmt die von Bardenhewer vorgeschlagene Textkorrektur von بأنها²¹⁰ zu لأنها²¹⁰, die aber weder durch die Lesungen der Handschriften A, S noch der des *LdC* II bestätigt werden kann.

Erkenntnisweise der Formen eher umgekehrt zu sein. Das hieße aber, daß der Intellekt auf einer niedrigeren Seinsstufe als die Formen stünde, was zwar der proklischen Lehre entspräche, nicht aber al-‘Āmirī eigener Aussage (universaler Intellekt und Formen auf der Stufe des Erschaffenen) in Kap. 2 und Kap. 5 (Form als Wirkung des Intellektes).

Durch die Aussage, daß der Intellekt die Formen nicht als Begriffenes erkennt, wird deutlich, daß der Intellekt nicht auf die Weise erkennt, auf die der Sinn erkennt, und daß der Intellekt bei der Erkenntnis der Formen der Sinneswahrnehmung nicht bedarf.

In der *De-Anima*-Paraphrase findet sich eine thematisch vergleichbare Passage, in der dem Intellekt *in actu* das Wissen von intelligiertem Gewußtem zugeschrieben wird, während der Intellekt *in potentia* darauf angewiesen ist, durch den Sinn auf die Dinge hingewiesen zu werden (ed. Arnzen, 323.3–7):

وإنما صار هذا النوع من الانفعال [من المعقول المعلوم] متمماً للعقل ، لأنه إذا علم العقل الأشياء كان عقلاً بالفعل وإذا لم يعلمها كان عقلاً بالقوة . وهذا النوع يعرض للعقل إذا كان في البدن ، وإذا كان معرّياً من البدن كان عقلاً بالفعل لا يحتاج إلى أن يتنبه في علم الأشياء ولا أن يستفيد علمها من الحس .

Nur diese Art der Einwirkung [nämlich seitens des intelligierten Gewußten] vervollkommnet den Intellekt, weil der Intellekt, wenn er die Dinge weiß, Intellekt *in actu* ist, und wenn er sie nicht weiß, ist er Intellekt *in potentia*. Diese Art betrifft den Intellekt, wenn er im Körper ist. Wenn er frei vom Körper ist, dann ist er Intellekt *in actu* und benötigt weder auf das Wissen der Dinge aufmerksam zu werden noch deren Wissen durch die Sinneswahrnehmung zu erwerben. (eigene Übersetzung – E.W.)

In dieser Passage kommt ein wichtiger Punkt bei der Behandlung des Intellektes zum Tragen, der von al-‘Āmirī bisher nicht erwähnt worden ist: das Getrenntsein des Intellektes von oder sein Verbundensein mit einem Körper. Ein Intellekt, der mit einem Körper verbunden ist, ist zunächst nur Intellekt *in potentia*. Er muß über seinen Leib und dessen Sinne Wissen um die Dinge erwerben und seine Aufmerksamkeit auf die Intellektion der Dinge richten, d.h. sich nicht durch den Körper davon ablenken lassen.²¹¹ Wird er dann von den Dingen in deren intelligierter Form affiziert, und so wird er Intellekt *in actu*. Getrennt vom Körper ist der Intellekt beständig *in actu* und erfaßt – nach Johannes Philoponos –

²¹¹ Vgl. die Diskussion dieser Passage durch Arnzen: *De Anima*, S. 438f.

„die *Intelligibilia* von oben herab intuitiv“.²¹² Diese Formulierung erinnert an al-‘Āmirī’s Darstellung des göttlichen Ausgießens der intellektuellen Formen auf den universalen Intellekt.

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen der zitierten Passage aus der *De-Anima*-Paraphrase und dem *K. al-Fuṣūl* ist die Verwendung des Verbs (*n-b-h* V.) in Bezug auf den Intellekt: In der *De-Anima*-Paraphrase heißt es, daß der Intellekt im Leib auf das Wissen der Dinge aufmerksam werden muß (*yatanabbah fī*). In Kap. 6 des *K. al-Fuṣūl* spricht al-‘Āmirī davon, daß das Wesen des Intellektes durch die göttliche Kraft auf alles aufmerksam wird (113r9: *tatanabbah ‘alā*), wovon der Intellekt sich Vorstellungen bildet. Eine weitere Anwendung der Wurzel *n-b-h* in Bezug auf den Intellekt begegnet im *K. al-Amad* Kap. X, 10: Dort verwendet al-‘Āmirī das Verbalnomen derselben Wurzel im VIII. Stamm (*intibāh*) für die nämliche Situation, die hier in der *De-Anima*-Paraphrase beschrieben wird (ed. Rowson, 116.21–22):

وبهذا يُعلم ان المدركات الحسّية وإن كانت متباينة للصور العقلية ، وفلا مانع من
أن تكون سبباً لانتباه العقل عليها .

Dadurch wird bekannt, daß wenn auch die sinnlich Begriffenen von den intellektuellen Formen getrennt sind, sie das doch nicht daran hindert, der Grund dafür zu sein, daß der Intellekt auf jene aufmerkt.

Der Unterschied zwischen der *De-Anima*-Paraphrase und dieser Darstellung des *K. al-Amad* besteht darin, daß al-‘Āmirī ausdrücklich die sinnlichen Dinge als das bezeichnet, was den Intellekt aufmerken läßt. In der *De-Anima*-Paraphrase heißt es, daß der Intellekt sein Wissen um die Dinge mit Hilfe des Sinnlichen erwirbt; seine Aufmerksamkeit scheint hingegen eher eine Abwendung vom Sinnlichen zu erfordern. Nimmt man an, daß diese Stelle al-‘Āmirī in irgendeiner Weise als Vorlage gedient haben mag, so hat er die beiden unterschiedlichen Aussagen interpretativ vereinigt. Seine Darstellung des Intellektes bezieht sich jedenfalls auf den menschlichen Intellekt und daher, so wie in der Passage aus der *De-Anima*-Paraphrase, auf einen mit dem Körper verbundenen Intellekt, der zumindest teilweise Intellekt *in potentia* ist.²¹³

Im gesamten Kap. 13 des *K. al-Fuṣūl* spricht al-‘Āmirī hingegen ausschließlich vom Intellekt *in actu* und erwähnt an keiner Stelle die Möglichkeit, daß der Intellekt auch *in potentia* sein könnte. Daher

²¹² Zitiert nach Arnzen: *De Anima*, S. 438.

²¹³ Zum Kontext der Passage im *K. al-Amad* vgl. unten, Kap. 18, S. 354, bes. Anm. 253.

dürften die von ihm gemachten Aussagen sämtlich auf den universalen Intellekt bzw. auch auf die Intellekte der Engel zu beziehen sein, jedenfalls ausschließlich auf Intellekte, die zu keiner Zeit mit irgendeiner Art von Körper verbunden sind.

*Die Seele, ihr Verhältnis zum Intellekt und die proklische Triade
,Sein-Leben-Intellekt‘*

Die Besonderheit von Abschnitt (b) des Kap. 13 des *K. al-Fuṣūl* besteht in der Übernahme der proklischen Triade ‚Sein-Leben-Intellekt‘. Al-‘Āmirī macht keinerlei allgemeine Aussagen über die Triade als solche, sondern stellt lediglich die Anwesenheit der drei Triadenglieder in der Seele fest. Dadurch wird das proklische Konzept nahezu unverständlich.

Anders verhält es sich mit der Darstellung der Triade im *LdC* und im *LdC II*. Dort werden die proklischen Propp. 102 und 103 aufgenommen, in denen allgemein von der Triade gesprochen, ihr Verhältnis zur Seele aber nicht thematisiert wird. In Propp. 102, die im *LdC*, Kap. 17 und im *LdC II*, Kap. 24 aufgenommen wird, erklärt Proklos, daß das Sein, das Leben und das Wissen in den Dingen vom ersten Sein her kommen bzw. vom ersten Leben bzw. vom ersten Intellekt. In Prop. 103, die im *LdC*, Kap. 11 und im *LdC II*, Kap. 19 wiedergegeben wird, wird das wechselseitige Verhältnis von Sein, Leben und Intellekt zueinander thematisiert.

Der Inhalt von *ET*, Prop. 102 mag eine gewisse Ähnlichkeit zu al-‘Āmirī's Aussagen über die proklische Triade aufweisen, weil die Seele ganz allgemein zu den Dingen bzw. Existierenden gerechnet wird. Ein expliziter Bezug auf die Seele besteht jedoch in *ET*, Prop. 102 nicht. Noch weniger inhaltliche Übereinstimmung gibt es zwischen *ET*, Prop. 103 bzw. deren Wiedergabe in *LdC*, Kap. 11 und *LdC II*, Kap. 19 und den Aussagen über die proklische Triade im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13. Jedoch ist die Positionierung von *LdC*, Kap. 11 und *LdC II*, Kap. 19 und *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13 in ihrem jeweiligen Textganzen vergleichbar:

Im *K. al-Fuṣūl* und im *LdC II* folgen auf die Übernahme von *ET*, Prop. 167–168 (*K. al-Fuṣūl*, Kap. 13: Abschnitt (a) und *LdC II*, Kap. 18) die Aussagen über die proklische Triade (in *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13: Abschnitt (b) und *LdC II*, Kap. 19). Im *LdC* ist die Reihenfolge lediglich umgekehrt (*ET*, Prop. 167–168 in *LdC*, Kap. 12 und Aussagen über die Triade in *LdC*, Kap. 11).

Meiner Meinung nach kann dieser Umstand recht schlüssig durch die Annahme erklärt werden, daß sich in einer gemeinsamen Textvorlage – sowohl für die *LdC*-Texte als auch für den *K. al-Fuṣūl* – umfassende Aussagen über die proklische Triade nach *ET*, Prop. 103 und Prop. 190, 193 und/oder 197 gefunden haben und zwar in nächster Nähe zur Darstellung von *ET*, Prop. 167–168. Von diesen Aussagen wäre dann der auf Prop. 103 basierende Teil in die *LdC*-Tradition in ihrer heutigen Gestalt aufgenommen worden und der auf Prop. 190, 193 und/oder 197 basierende Teil in den *K. al-Fuṣūl*.

Wie Rowson aufgezeigt hat, gibt es außerdem einen möglichen Anklang an die Aussagen über die proklische Triade in *ET*, Prop. 103, d.h. über das wechselseitige Ineinander-Sein ihrer Glieder, in al-‘Āmirī *K. al-Amad* XI, 2.²¹⁴ Das wäre ein von *LdC* und *LdC II* unabhängiger Hinweis auf das Vorhandensein von Prop. 103 in der arabischen Version der *ET*, die al-‘Āmirī vorlag, vermutlich der „Ur-*LdC*“.

Zur Stützung der Annahme einer umfassenderen Behandlung der proklischen Triade in einem umfangreicheren „Ur-*LdC*“ kann zudem angeführt werden, daß die Aussagen, die die Betrachtung der proklischen Triade – in *LdC*, Kap. 11 und *LdC II*, Kap. 19 und *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13 – abschließen, in allen drei Texten ähnlich sind;²¹⁵ und daß es eine parallele Aussage – mit möglicher Vorlage in *ET*, Prop. 193 – über das Festgelegt-Sein der Seele im Intellekt sowohl im *K. al-Fuṣūl* als auch im *LdC II*, Kap. 3 gibt.

Diese angenommene, umfassendere Behandlung der proklischen Triade in einem „Ur-*LdC*“ könnte mit der Übernahme von *ET*, Prop. 103 begonnen haben, wie sie sich in der ersten Hälfte von *LdC*, Kap. 12 bzw. *LdC II*, Kap. 19 erhalten hat:

²¹⁴ Allerdings überträgt al-‘Āmirī das Konzept des wechselseitigen Ineinander-Seins auf die Kraft des Nachdenkens (*quwwat al-fikr*), die Kraft der Meinung (*quwwat al-ray’*) und die Kraft des Intellektes (*quwwat al-‘aql*). – Vgl. Rowson: *Amad*, S. 282; und auch weiter unten, im Komm. zu Kap. 14, S. 319f.

²¹⁵ Vgl. dazu im folgenden, S. 314f.

ET 103 (92.13–20)

Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστω· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ὅπου μὲν νοερώς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα. ἐπεὶ γὰρ ἕκαστον ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἢ καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν, ἐν τε τῷ πρώτῳ τὰ λοιπὰ κατ' αἰτίαν ἔστι, καὶ ἐν τῷ μέσῳ τὸ μὲν πρῶτον κατὰ μέθεξιν τὸ δὲ τρίτον κατ' αἰτίαν, καὶ ἐν τῷ τρίτῳ τὰ πρὸ αὐτοῦ κατὰ μέθεξιν

Alles ist in allem, in jedem auf seine eigene Art. Denn im Sein ist sowohl das Leben als auch der Intellekt, im Leben das Sein und das Denken, im Intellekt das Sein und das Leben, aber alles (dieses) ist an einer Stelle intellektuell, an einer Stelle lebendig und an einer anderen Stelle seiend. Da ein jedes entweder gemäß der Ursache oder gemäß der Existenz oder gemäß der Teilnahme ist, sind im Ersten die beiden anderen gemäß der Ursache, im Mittleren das Erste gemäß der Teilnahme und das Dritte gemäß der Ursache, und im Dritten die vor ihm gemäß der Teilnahme.

LdC 11 (14.4–8)

[LdC II 19 (339.8–11)]²¹⁶

الأوائل كلها بعضها في بعض بالنوع الذي يليق أن يكون أحدها في الآخر ، وذلك أن في الأئنة الحياة والعقل ، وفي الحياة الأئنة والعقل ، وفي العقل الأئنة والحياة . إلا أن الأئنة والحياة في العقل عقلان [عقلان] ، والأئنة والعقل في الحياة حيأتان [حيوانيان] ، والعقل والحياة في الأئنة أئنتان [أئتان] . وإنما كان ذلك كذلك لأن كل أول من الأوائل إما أن يكون علة ، وإما أن يكون معلولاً . فالمعلول في العلة بنوع العلة ، والعلة في المعلول بنوع المعلول .

Alle ersten (Prinzipien) sind ineinander auf die Art, auf die es passend ist, daß eines von ihnen im andern ist. Denn im Sein (*annīya*) sind das Leben und der Intellekt, im Leben das Sein und der Intellekt und im Intellekt das Sein und das Leben. Allerdings sind das Sein und das Leben im Intellekt zwei Intellekte [Intellectualia], das Sein und der Intellekt im Leben zwei Leben [Lebendige] und der Intellekt und das Leben im Sein zwei Sein [Seiende]. Das ist nur so, weil jedes Erste von den Ersten entweder Ursache oder Verursachtes ist. So ist das Verursachte in der Ursache auf die Art der Ursache und die Ursache ist im Verursachten auf die Art des Verursachten.

Das wechselseitige Sein der Dinge ineinander nach den Prinzipien ,κατὰ μέθεξιν – καθ' ὑπαρξιν – κατ' αἰτίαν' geht auf ET, Prop. 65 zurück, die in LdC II, Kap. 3 aufgenommen sein dürfte. In diesem Kap. 3 des LdC II wird für das Vorhandsein κατ' αἰτίαν eines Seienden in einem anderen

²¹⁶ Da die beiden arabischen Texte weitgehend übereinstimmen, habe ich – basierend auf der Passage aus dem LdC – nur die größeren Unterschiede, die der LdC II aufweist, in eckigen Klammern angeben.

das Beispiel der Seele im Intellekt gewählt. Dieses Beispiel könnte aus *ET*, Prop. 193 entnommen sein, und findet sich auch im vorliegenden Kapitel des *K. al-Fuṣūl*. Möglicherweise hat die Behandlung der proklischen Triade im „Ur-*LdC*“ also schon mit der Übernahme des zugrundeliegenden Konzeptes von ‚κατὰ μέθεξιν – καθ’ ὑπαρξιν – κατ’ αἰτίαν‘ aus Prop. 65 begonnen. Jedenfalls dürfte nach einer allgemeinen Abhandlung über ‚Sein-Leben-Intellekt‘ (nach Prop. 103) deren Verhältnis zur Seele erklärt worden sein. Proklos stellt diese Verbindung zwischen der Triade ‚Sein-Leben-Intellekt‘ und der Seele in den *ET*, Prop. 190 und 197 her, und eine dieser Propositiones wird wohl der folgenden Aussage von al-‘Āmirī im Abschnitt (b) des Kap. 13 des *K. al-Fuṣūl* zugrunde liegen:

<i>ET</i> 190 (166.13–14)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 13 (117r3–4)	<i>ET</i> 197 (172.1–2)
(ἡ ψυχὴ ...) ἀλλὰ καὶ μετέχον ζωῆς, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ οὐσίας μετέχον, μετέχει δὲ καὶ γνώσεως Die Seele hat auch am Leben teil, und daher hat sie auch an der Substanz und an der Erkenntnis teil...	ثم إذا كانت النفس ذات وجود وذات عقل وذات حياة ، Wenn ferner die Seele mit Existenz, Intellekt und Leben begabt ist,	Πᾶσα ψυχὴ οὐσία ἐστὶ ζωτικὴ καὶ γνωστικὴ, καὶ ζωὴ οὐσιώδης καὶ γνωστικὴ, καὶ γνώσις ὡς οὐσία καὶ ζωῆ· Jede Seele ist eine zum Leben und zur Erkenntnis bereite Substanz und ein substanzvolles und zur Erkenntnis bereites Leben und eine Erkenntnis als Substanz und Leben.

Die Prop. 197 ist der zuvor zitierten und im *LdC (II)* aufgenommenen Prop. 103 inhaltlich insofern näher, als darin auch die gegenseitige Durchdringung der drei triadischen Glieder während deren Anwesenheit in der Seele ausgesagt wird. Ein solche Durchdringung erwähnt al-‘Āmirī nicht, er schreibt der Seele lediglich Existenz bzw. Sein, Intellekt und Leben zu. Zur Übernahme der Vorstellung von der proklischen Triade in der Seele aus seiner Vorlage könnte ihn möglicherweise die Dreizahl veranlaßt haben, die sich in diesem proklischen Konzept ebenso ausdrückt, wie in al-‘Āmirīs eigenen Aussagen über die mit einer Dreiheit begabte Seele (*K. al-Fuṣūl*, Kap. 11 (116r9–10): *wa-ammā ḡawharu l-naḡsi fa-huwa dū tūlātīyatīn*). Die proklische Triade kann auch

in al-‘Āmirī’s seelische Dreiheit in Kap. 11 (und Kap. 3) hineingelesen werden: So könnte man die Liebe, deretwegen die Seele über das, was unter ihr vorhanden ist, ausströmt, und die das Göttliche in der Seele ist, mit dem proklischen Sein identifizieren. Diese Übereinstimmung wäre auch dadurch gestützt, daß Gott – und folglich wohl auch das Göttliche – im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 7 (114r3) als das reine Sein betrachtet wird. Das Wissen um die Dinge, das die intellektuelle Besonderheit der Seele ist, entspräche dem proklischen Intellekt und das Beleben, das die wesentliche Besonderheit der Seele darstellt, dem proklischen Leben. Damit würde sich zwar die proklische Rangordnung in Bezug auf Leben und Intellekt umkehren, jedoch nimmt al-‘Āmirī bei seiner Aufzählung der Glieder der Triade im obigen Zitat eine solche Umkehrung tatsächlich – und möglicherweise beabsichtigt – vor.

Ein Anklang an das wechselseitige Ineinander-Sein der Glieder der proklischen Triade – nach *ET*, Prop. 103 – findet sich auch bei al-‘Āmirī in folgender Formulierung des *K. al-Fuṣūl*: Die Bestimmungen Existenz, Intellekt und Leben sind bei der Substanz des Intellektes festgelegt (*muṭbat ‘inda ḡawhar al-‘aql*). Dieses Festgelegt-Sein der drei Bestimmungen beim Intellekt verbindet al-‘Āmirī mit dem Festgelegt-Sein der Seele im Intellekt. Dafür hat er möglicherweise eine proklische Vorlage im „Ur-*LdC*“ gefunden, was erklären könnte, warum sich der Gedanke der ‚Seele im Intellekt‘ auch im *LdC II* findet:

ET 193 (168.20 u. 24)

Πᾶσα ψυχή προσεχῶς
ἀπὸ νοῦ ὑφέστηκεν. . .
εἰ δὲ προσεχῶς ὑπὸ νοῦ
τελειοῦται,

Jede Seele besteht
unmittelbar
durch einen
Intellekt. . . Wenn
sie unmittelbar
durch einen Intellekt
vollendet wird, . . .

K. al-Fuṣūl 13 (117r4–5)

فالمعاني الثلاثة إذا تكون مثبتة عند
جوهر العقل . فالمعاني الثلاثة هي تمة
جوهر النفس ، فالنفس إذا تكون مثبتة
عند العقل .

So sind die drei
Bestimmungen folglich bei
der Substanz des Intellektes
festgelegt. Dann sind die
drei Bestimmungen die
Vervollkommnung der
Substanz der Seele, und
dann ist die *Seele* beim
Intellekt festgelegt.

LdC II 3 (321.16)

فالشئ الموجود في علته هو
كالنفس في العقل لأن ثباتها فيه ،

So ist das Ding, das
in seiner Ursache
vorhanden ist, wie die
Seele im *Intellekt*, weil
ihre Festigkeit in ihm
ist.

Ähnlich wie die oben angeführten proklischen Propositionen 190 und 197 konnte auch die Übernahme der Prop. 193 in der arabischen

Proklos-Tradition bisher nicht eindeutig nachgewiesen werden.²¹⁷ Zwar scheint es naheliegend, die zitierten Passagen aus dem *K. al-Fuṣūl* und dem *LdC II* durch Übernahme der Prop. 193 zu erklären, vor allem da sich alle genannten Propositionen in nächster Nähe zueinander befinden und zudem im Kap. 19 des *K. al-Fuṣūl* mögliche Anklänge an die Prop. 191 und 192 vermutet werden können. Jedoch entspricht die Aussage, daß die Seele durch die nächsthöhere Stufe, d.h. den Intellekt, vervollkommnet wird, einer recht allgemein neuplatonischen Auffassung, während sich das Besondere der *K. al-Fuṣūl*-Passage – nämlich, daß die drei Eigenschaften Sein, Intellekt und Leben die Seele vervollkommen – auch nicht aus *ET*, Prop. 193 erklären läßt. Indem al-ʿĀmirī die drei genannten Bestimmungen als das bezeichnet, was die Seele vollkommen macht, behauptet er gerade nicht, daß der Intellekt die unmittelbare Vervollkommnung der Seele sei.

Kompliziert ist es in dieser Passage, die Terminologie al-ʿĀmirī richtig zu interpretieren. In Abschnitt (a) begegnet der bereits aus vorangegangenen Kapiteln bekannte Terminus ‚feststellend‘, ausgedrückt durch die Wurzel *t-b-t* im X. Stamm: Der Intellekt ist ein die intellektuellen Bestimmungen für sich feststellender (*muṣtaṭbitun li-l-maʿānī l-ʿaqliyati*). In der hier vorliegenden Passage findet sich ein Passivpartizip des IV. Stammes: Die drei Bestimmungen werden bei der Substanz des Intellektes festgelegt (*fa-l-maʿānī l-ṭalātatu idan takūnu muṭbatatan ʿinda l-ʿaqli*).²¹⁸ Welcher Unterschied dadurch impliziert wird, bleibt unklar. Möglicherweise soll dadurch ausgedrückt werden, daß zwischen den drei Gliedern der proklischen Triade eine besonders enge Verbindung besteht, enger als zu den anderen intellektuellen Formen oder Bestimmungen, die der Intellekt für sich feststellt (*t-b-t* X.). Um den Unterschied kenntlich zu machen, jedoch ohne eine endgültige Interpretation des Terminus vorzunehmen, übersetze ich *muṭbat* mit ‚festgelegt‘.

Der Intellekt – als eine der drei Bestimmungen der Seele – befindet sich laut al-ʿĀmirī in der Seele. Außerdem ist die Seele beim Intellekt

²¹⁷ Rowson (*Amad*, S. 301) sieht eine Anlehnung an *ET*, Prop. 190 – sowie auch an Prop. 188 und 192 (Rowson gibt irrtümlicherweise Prop. 193 an, zitiert aber eindeutig aus Prop. 192) – im *K. al-Amad* XV, 1. Vgl. dazu weiter unten, Kap. 19, wo auch im *K. al-Fuṣūl* Prop. 192 aufgenommen sein dürfte, S. 365f.

²¹⁸ Ein Partizip mit demselben *Rasm*, das aber als Aktivpartizip zu lesen ist, findet sich im *LdC II*, Kap. 2 (321.2). Vgl. dazu oben, Kap. 4, S. 197.

festgelegt. Somit ergibt sich für al-‘Āmirī, daß der Intellekt in der Seele ist und die Seele im Intellekt. Proklos könnte diesen Sachverhalt mittels seiner Konzepte κατ’ αἰτίαν bzw. κατὰ μέθεξιν kurz und treffend beschreiben. Al-‘Āmirī hingegen sieht sich zu einer längeren Erklärung veranlaßt, die eine gewisse Ähnlichkeit zu den Beispielen aufweist, mit denen der *LdC* und *LdC II* – im Anschluß an die Übernahme von *ET*, Prop. 103 – verdeutlichen wollen, wie Sein, Leben und Intellekt wechselseitig ineinander sind. Die Passagen stehen alle am Ende ihres jeweiligen Kapitels (bzw. im *LdC II* gegen Ende des ersten Teils von Kap. 19 vor einer allgemeineren, abschließenden Zusammenfassung; der 2. Teil ist der Übernahme von *ET*, Prop. 171 gewidmet). Diese vergleichbare Positionierung in allen drei Texten legt die Vermutung nahe, daß die gemeinsame Vorlage für die drei Texte die abschließende Bemerkung über die proklische Triade im „Ur-*LdC*“ ist:

<i>LdC II</i> 19 (339.11–13)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 13 (117r6–10)	<i>LdC</i> 11 (14.9–13)
<p>ونحن ملخصون ذلك وقائلون ، إن الشيء الكائن في الشيء بنوع علة إنما يكون فيه بالنوع الذي هو علة له ، مثل الحسّ ، فانه <هو في العقل>²¹⁹ بنوع عقلي وهو في النفس بنوع نفساني والنفس في الحسّ بنوع حسّي .</p>	<p>وقد قلنا إن العقل موجود في ذات النفس إذ هو أحد معانيه الثلاثة فهو إذا موجود فيها . ثم هي موجودة فيه إلا أن جهتي الوجود يختلفان . وكما أن الحسوس الواحد في الحالة الواحدة قد يصح وجوده في الجسم ، ويصح وجوده في النفس على اختلاف الجهتين . كذلك الحال في العقل والنفس .</p>	<p>ونحن ملخصون²²⁰ وقائلون : إن الشيء الكائن في الشيء بنوع علة إنما يكون فيه بالنوع الذي هو عليه : مثل الحسّ فإنه في النفس بنوع نفساني ، والنفس في العقل بنوع عقلي ، والعقل في الأنية بنوع أني ، والأنية الأولى في العقل بنوع عقلي ، والعقل في النفس بنوع نفساني ، والنفس في الحسّ بنوع حسّي . ونرجع فنقول : إن الحسّ والنفس والعقل في العلة الأولى بنوعها²²¹ على ما يتّنا .</p>

²¹⁹ Add. Oudaimah.

²²⁰ Badawī ed.: بموجبزون; Taylor ed.: ملخصون, gestützt auf die lateinische Übersetzung, was durch die Lesung des *LdC II* bestätigt wird. Die Handschriften A und S haben: ملخصون.

²²¹ Badawī ed.: <وبنوع> بنوع والعلة الأولى بنوع; إن الحسّ والنفس في العقل والعلة الأولى بنوع.

Taylor ed. (gestützt auf A und S): إن الحسّ والنفس والعقل في العلة الأولى بنوعها .

Tabelle (fort.)

LdC II 19 (339.11–13)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 13 (117r6–10)	LdC 11 (14.9–13)
Wir fassen dies kurz zusammen und sagen: Das Ding, das in dem (anderen) Ding auf die Weise einer Ursache ist, ist in ihm auf die Weise, die Ursache für es ist. Zum Beispiel ist der <i>Sinn</i> <im Intellekt> auf eine intellektuelle Weise und <i>in der Seele</i> auf eine seelische Weise, und die Seele ist im Sinn auf eine sinnliche Weise. . . .	Wir haben bereits gesagt, daß <i>der Intellekt in</i> <i>Wesen der Seele</i> existent ist, da er eine ihrer drei Bestimmungen ist, und so ist er folglich in ihr existent. Dann <i>ist sie</i> auch <i>in ihm</i> existent. Allerdings unterscheiden sich die beiden Weisen der Existenz. Wie die Existenz des einen <i>sinnlich</i> Wahrnehmbaren – in ein und demselben Zustand – sowohl im Körper als auch <i>in der Seele</i> wahr ist – aber mit einem Unterschied in den beiden Existenzweisen –, ebenso verhält es sich beim Intellekt und der Seele.	Wir fassen kurz zusammen und sagen: Das Ding, das in dem (anderen) Ding auf die Weise einer Ursache ist, ist in ihm auf die Weise, die ihm (d.i. das andere) zukommt: z.B. ist der <i>Sinn in der Seele</i> auf seelische Weise, die <i>Seele ist im Intellekt</i> auf intellektuelle Weise, der Intellekt ist im Sein (<i>annīya</i>) auf seiende Weise, das erste Sein ist im Intellekt auf intellektuelle Weise, <i>der Intellekt ist in der Seele</i> auf seelische Weise, die Seele ist im Sinn auf sinnliche Weise. Wir kehren zurück und sagen: Der Sinn und die Seele und der Intellekt sind in der ersten Ursache auf deren Weise, wie wir klar gemacht haben.

Im *LdC* und im *K. al-Fuṣūl* wird übereinstimmend ausgesagt, daß der Intellekt in der Seele und die Seele im Intellekt ist. Während der *LdC* die Weise genau definiert, in der die beiden ineinander sind, nämlich auf seelische bzw. intellektuelle Weise, spricht al-ʿĀmirī lediglich davon, daß sich die beiden Weisen der Existenz unterscheiden. Als Beispiel für die Art dieses Unterschiedes führt er das sinnlich Wahrgenommene an: Dieses ist im Körper – offenbar als dessen materielle Gestalt – und in der Seele – als seelischer Eindruck der sinnlichen Wahrnehmung bzw. als von der Materie reduzierte Form. Diesem Beispiel vergleichbar sprechen der *LdC* und der *LdC II* davon, daß der Sinn in der Seele auf sinnliche Weise ist. Das hierbei in allen Texten zum Ausdruck gebrachte Konzept erinnert stark an jenes aus dem *K. al-Fuṣūl*, Kap. 6 bzw. *LdC*, Kap. 7 bzw. *LdC II*, Kap. 21, wo gesagt wird, daß sich die Existierenden der unterschiedlichsten Seinsstufen im Intellekt nur auf intellektuelle Weise bzw. in der Art der intellektuellen Erkenntnis finden und nicht entsprechend ihrer tatsächlichen Existenzweise.

KOMMENTAR ZUM VIERZEHNTEM KAPITEL

Keine Vergleichstexte in der *ET* oder im *LdC* und *LdC II*

In Kap. 14 behandelt al-‘Āmirī die natürlichen oder pflanzlichen Kräfte und die animalischen bzw. tierischen Kräfte, die die Grundlage des Mensch-Seins bilden. Zu den pflanzlichen Kräften gehören die nährende, die wachsen lassende und die ein anderes, ähnliches Individuum hervorbringende Kraft. Die tierischen Kräfte umfassen die sinnlich wahrnehmende Kraft, die Einbildungskraft und die sich um die körperliche Ertüchtigung bemühende Kraft. Diese Kräfte sind für den Menschen entweder lebensnotwendig oder zumindest von äußerst großem Nutzen und Vorteil. Sie werden durch den Instinkt des Lebewesens vollendet und entwickeln sich je nach dem Zustand des Lebewesens, d.h. sie nehmen entweder ab – in kranken, alten und sterbenden Lebewesen – oder bleiben konstant – in gesunden Lebewesen.

Nach dieser allgemeinen Darstellung widmet al-‘Āmirī die zweite Hälfte des Kap. 14 derjenigen animalischen Kraft, die die Aufgabe der körperlichen Ertüchtigung hat, und bringt eine lange Aufzählung von Beispielen, wie diese Kraft in verschiedenen Tieren in Erscheinung tritt.

Die pflanzlichen und die animalischen Kräfte

Die Thematik des vierzehnten Kapitels des *K. al-Fuṣūl* wird weder bei Proklos noch in den arabischen *Procliana* behandelt. Eine gewisse Ähnlichkeit in der Terminologie besteht zum *LdC II*, Kap. 7 (327.6), wo als Beispiele für die zeitlichen Dinge (*al-ašiyā’ al-zamānīya*) die wachsenden (*nāmī*) und die tierischen Dinge (*ḥayawānī*) angeführt werden.

Bei der Lektüre von Kap. 14 des *K. al-Fuṣūl* hat der Leser zunächst den Eindruck, daß über die niedrigen Seelenvermögen gehandelt wird, jedoch wird die Seele im ganzen Kapitel kein einziges Mal erwähnt. Al-‘Āmirī spricht lediglich von den natürlichen oder pflanzlichen und den animalischen bzw. tierischen Kräften in der menschlichen Substanz, nicht jedoch von Seelenkräften.

Die natürlichen Kräfte sind wie die Grundlage für die Lebendigkeit bzw. *animalitas*, und diese wiederum, oder genauer gesagt die anima-

lischen Kräfte sind wie die Grundlage des Mensch-Seins. Diese Reihung ‚natürliche Kräfte – animalische Kräfte – Mensch‘ erinnert an jene von Kap. 1: ‚Substantialität – Körperlichkeit – Lebendigkeit – Vernünftigkeit‘. Es stimmen jedoch nur die letzten beiden Stufen überein, weil die Lebendigkeit nach Kap. 1 auf Substantialität und Körperlichkeit gegründet ist und nicht wie in Kap. 14 auf die natürlichen Kräfte. Die natürlichen Kräfte wiederum werden in Kap. 1 nicht erwähnt. Dieser Unterschied ließe sich leicht dadurch aufheben, daß man in die Lebendigkeit aus Kap. 1 die natürlichen und die animalischen Kräfte aus Kap. 14 hineinliest. Eine solche Interpretation wird durch eine Stelle im *K. al-Amad* V, 9 (ed. Rowson, 92.3–4) gestützt, wo auf die Körperlichkeit die natürlichen Kräfte folgen:

وإذا علم أن الجبلة الإنسانية مشاركة للحيوانات كلها في الجسمية وفي القوى الطبيعية وفي النفس الحسية ، ثم تنفصل عنها بالنفس النطقية ، فهي إذا لم توصف بالإنسانية إلا بهذه .

Wenn bekannt ist, daß die natürliche, menschliche Konstitution mit allen Tieren gemeinsam an der Körperlichkeit, an den natürlichen Kräften und an der sinnlichen Seele teilhat, dann (aber) durch die vernünftige Seele von ihnen geschieden ist, so wird sie folglich nur wegen jener als menschliche beschrieben.

Der Aussage von Kap. 14, daß die Lebendigkeit wie die Grundlage des Mensch-Seins ist, ist eine Formulierung im *K. Iḥwān al-Ṣafāʾ* (I, 412.7–9) vergleichbar, wo das Lebewesen bzw. Tier als etwas bezeichnet wird, das dem Menschen der Natur nach vorangeht:

واعلم بأن تقدم الأشياء بعضها على بعض من خمسة أوجه . . . والآخر بالطبع كما يقال : إن الحيوان أقدم من الإنسان ،

Wisse, daß der Vorrang einiger Dinge vor den anderen von fünf Arten ist: . . . und die andere (Art von Vorrang) ist (der Vorrang) durch die Natur, wie gesagt wird: das Lebewesen ist dem Menschen vorangehend.

In diesem Zusammenhang ist auch an die Unterscheidung von Gattung und Art zu denken. Das Lebewesen als Gattung, die Art ‚Mensch‘ mit der spezifischen Differenz ‚vernünftig‘.

Im Menschen muß es entsprechend der von al-ʿĀmirī vorgenommenen Reihung drei Arten von Kräften geben: die natürlichen, die animalischen und die menschlichen bzw. – nach Kap. 1 – vernünftigen Kräfte, die aber im vorliegenden Kap. 14 keine Erwähnung finden. Diese Dreiteilung der Kräfte im Menschen ist schon in der griechisch-antiken

Seelenlehre, u.a. bei Platon und Aristoteles, Standard. Um den Rahmen der vorliegenden Studie nicht zu sprengen, beschränke ich mich auf einige deutliche Parallelen in den arabischen *Plotiniana*, in der Kindī-Tradition und in der frühen arabisch-islamischen Philosophie. So ist z.B. die Darstellung der Seelenvermögen in der *ThA* (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 20.12) al-ʿĀmirī's Drei-Kräfte-Schema vergleichbar:

فَأَمَّا نَفْسَ الْإِنْسَانِ فَإِنَّهَا ذَاتُ أَجْزَاءٍ ثَلَاثَةٍ : نَبَاتِيَّةٌ ، حَيَوَانِيَّةٌ ، وَنُطْقِيَّةٌ .

Die Seele des Menschen hat drei Teile: (einen) pflanzlichen, tierischen und vernünftigen (Teil).

Eine vergleichbare Dreiteilung der Seele – nicht in Teile, sondern in Ränge – findet sich im *Definitionenbuch* von Isaak Israeli, im Abschnitt (§5) über die Seele. Israeli behandelt das Thema ausführlicher als die *ThA* und führt auch die Vermögen, die den einzelnen Seelenrängen zukommen, an. So können diese Seelenvermögen Israelis mit den Kräften verglichen werden, die al-ʿĀmirī aufzählt. Eine Ähnlichkeit fällt dabei besonders ins Auge: In beiden Texten wird der tierische Kampfesmut recht detailliert geschildert. Während er aber für al-ʿĀmirī Ausdruck einer besonderen tierischen Kraft ist, ist er für Isaak Israeli offenbar das Ergebnis des Zusammenwirkens von Einbildung, Sinneswahrnehmung, Bewegung und Fortbewegung in der tierischen Seele (Altmann/Stern: *Isaac Israeli*, 41.45–42.84).²²²

... it remains to be known that the soul has three ranks. (1) The first is the rank of the rational soul; (2) the second, the rank of the animal soul; (3) the third, the rank of the vegetative soul.

(1) . . . [Because of the rational soul] man became rational, discerning, susceptible of science and wisdom, distinguishing between good and evil, between praiseworthy and unpraiseworthy things, approaching virtues and shunning vices. Thus he is apt to be rewarded or punished, because he knows the difference between the acts for which he is rewarded or punished.

(2) The animal soul . . . is, properly speaking, estimating or, metaphorically speaking, imagining; for it reveals things from outward appearance, not in reality. Its characteristics are sense-perception, movement, and locomotion. For this reason animals are daring and of great courage in seeking victory and power, but are without inquiry, discernment, or knowledge. Thus, for instance, the lion seeks to overcome the other animals, without inquiry or division, or knowledge of what it is doing. . . .

²²² Da für §5 des *Definitionenbuches* keine Version des arabischen Originals erhalten ist, zitiere ich lediglich die englische Übersetzung von Altmann und Stern. Der entsprechende Text der lateinischen Übersetzung findet sich bei Muckle: *Isaac Israeli*, 313.22–315.12.

(3) The vegetative or desiring soul . . . is bereft of sense-perception and movement, and keeps to its place upon the earth, and is confined to desire, procreation, nutrition, increase and decrease, the appearance of flowers and vegetables, odours, and tastes, according to the various places.

Die Eigenschaften, die Isaak Israeli der pflanzlichen Seele zuschreibt, decken sich im Großen und Ganzen recht gut mit den Kräften, die al-‘Āmirī als die pflanzlichen aufzählt, was die folgende Tabelle zeigen soll. Da der arabische Text dieses Abschnittes des *Definitionenbuches* nicht erhalten ist, können die Termini selbst nicht miteinander verglichen werden:

Pflanzliche Kräfte nach al-‘Āmirī <i>K. al-Fuṣūl</i> 14 (117r12)	Pflanzliche Seele nach Isaak Israeli <i>Definitionenbuch</i> §5 (a.a.O., 42.82–3)
<ul style="list-style-type: none"> – die nährende Kraft – die wachsen lassende Kraft – die ein anderes, ähnliches Individuum hervorbringende Kraft 	<ul style="list-style-type: none"> – das Begehren – die Ernährung – das Wachstum und die Verringerung – das Hervorbringen – Gestalt, Geruch, Geschmack der Pflanze

In Bezug auf das Tierische zeigen die beiden Texte weitgehende Übereinstimmung. Jedoch fehlen bei al-‘Āmirī die Vermögen zu Bewegung und Fortbewegung, die Isaak Israeli anführt. Statt dessen begegnet im *K. al-Fuṣūl* eine Kraft, die in der philosophischen Tradition der Beschreibung der Seelenvermögen ungewöhnlich ist: die sich um die körperliche Ertüchtigung bemühende Kraft:

Tierische Kräfte nach al-‘Āmirī <i>K. al-Fuṣūl</i> 14 (117r13–14)	Tierische Seele nach Isaak Israeli <i>Definitionenbuch</i> §5 (a.a.O., 41.61–62)
<ul style="list-style-type: none"> – die sinnlich wahrnehmende Kraft – die Einbildungskraft – die sich um die körperliche Ertüchtigung bemühende Kraft 	<ul style="list-style-type: none"> – die Sinneswahrnehmung – die Einschätzung oder Einbildung – die Bewegung – die Fortbewegung

Die Kräfte, die speziell den Menschen ausmachen, erwähnt al-‘Āmirī im *K. al-Fuṣūl* weder in Kap. 14 noch an einer anderen Stelle. Auch in Kap. 1 (110v18) spricht er lediglich von der Vernünftigkeit bzw. *rationalitas* als dem speziell Menschlichen, ohne einzelne Kräfte zu unterscheiden. In seinem *K. al-Amad* XI, 2 (ed. Rowson, 118.10–19) hingegen zählt er drei Kräfte auf, die sich – wie er zunächst sagt – in der Substanz der Seele finden. Im folgenden präzisiert al-‘Āmirī dann seine Aussage und ordnet diese Kräfte der vernünftigen Seele zu:

فمن الواجب أن نعلم أن جوهر النفس وإن كان منتظماً للقوى المفتتة ، نحو قوّة الفكر وقوّة الرأي وقوّة العقل ، فإن القوّة الفكرية من النفس الناطقة قد توصّف بأنها عاقلة ومُرْتَبِيّة ، والقوّة الرأبئية منها قد توصّف بأنها مفكرة وعاقلة ، والقوّة العقلية منها قد توصّف بأنها مُرْتَبِيّة ومفكرة .

So ist es notwendig, daß wir wissen, daß wenn die Substanz der Seele durch verschiedenartige Kräfte geordnet ist, nämlich gemäß der Kraft des Nachdenkens, der Kraft der Meinung und der Kraft des Intellektes . . . Die nachdenkende Kraft der vernünftigen Seele wird dadurch beschrieben, daß sie intelligiert und Meinungen bildet ist; ihre Kraft zur Bildung von Meinungen wird dadurch beschrieben, daß sie nachdenkt und intelligiert; und ihre intellektuelle Kraft wird dadurch beschrieben, daß sie Meinungen bildet und nachdenkt.

Den zentralen Punkt dieser Passage bildet für al-ʿĀmirī der Nachweis, daß die Zusammensetzung von geistigen Substanzen nicht mit der Zusammensetzung von Körpern vergleichbar ist, denn das Geistige hat nicht wie das Körperliche räumliche Ausdehnung oder voneinander getrennte und zu unterscheidende Teile. Daher sind die der Seele zugeschriebenen Kräfte auf eine solche Art wechselseitig ineinander vorhanden, daß sie wie eine einzige Kraft erscheinen. Rowson (*Amad*, S. 282) vergleicht dazu *ET*, Prop. 103 über das gegenseitige Ineinander-Sein der Glieder der proklischen Triade ‚Sein-Leben-Intellekt‘. Die Prop. 103 ist – wie im Kommentarteil zum vorigen Kapitel, d.i. Kap. 13 des *K. al-Fuṣūl*, dargelegt worden ist (S. 309) – im *LdC*, Kap. 11 und *LdC II*, Kap. 19 aufgenommen, nicht aber im *K. al-Fuṣūl*, wo die proklische Triade statt dessen möglicherweise nach *ET*, Prop. 190, 193 oder 197 dargestellt wird. Anzunehmen ist jedoch, daß al-ʿĀmirī in seiner proklischen Textvorlage auch eine Wiedergabe von *ET*, Prop. 103 vorgefunden hat, wofür Rowsons Befund über den *K. al-Amad* ein weiteres Indiz liefert.

Weiterhin ist in dieser Passage aus dem *K. al-Amad* auffallend, daß der Begriffes ‚Seele‘ zunächst undifferenziert für etwas verwendet wird, was bei anderen Autoren meist ‚vernünftiger Seelenteil‘ bzw. ‚vernünftige Seele‘ genannt wird. Diese Beobachtung stimmt mit Kap. 14 des *K. al-Fuṣūl* überein, in dem der Begriff ‚Seele‘ nie auf die natürlichen oder animalischen Kräfte angewendet wird, so daß sich die Vermutung aufdrängt, al-ʿĀmirī beschränke den Seelenbegriff auf das Vernünftige bzw. Menschliche und vermeide dessen Anwendung auf Kräfte, die der Mensch mit Pflanzen und Tieren gemeinsam hat. Ein solches Verständnis des Seelenbegriffes läßt sich auch für die *Maqāla li-Furfūriyūs fī l-Nafs* vermuten: Dort werden – in Anlehnung an die griechisch-philosophische

Tradition der seelischen *παθημάτα* – Wachstum, Sinneswahrnehmung, Einbildung und Nachdenken lediglich als ‚Spuren (*ātār*)‘ der Seele im Körper betrachtet, die mit dem Körper vergehen (ed. Kutsch: *Arabisches Bruchstück*, 268.2–5):

قال ان هذا المرأ الفاضل قال في كتاب النفس انّ العقل النفساني اذا اتّصل بالعقل
الاول الخالص النقي كان عاقلا دائما ولم يكن مرّة عاقلا ومرّة غير عاقل فان
فارق البدن كان احرى ان يلزمه هذه الصفة فلا يفارقه واما الاشياء الاخر من
الحسّ والنماء والوهم والفكر فانها كلها تبطل مع بطلان الجسم وذلك انها آثار
للنفس في الجسم فاذا بطل الجسم وفارقت النفس بطلت هذه ...

Er sagt, daß dieser vortreffliche Mann in seinem Buch der Seele sagt, daß wenn sich der seelische Intellekt dem ersten, reinen, klaren Intellekt verbindet, dann ist er immer intelligierend und ist nicht einmal intelligierend und einmal nicht. Trennt er sich vom Körper, so ist es passender, daß ihm diese Eigenschaft anhaftet und sich nicht von ihm trennt. Die anderen Dinge wie die Sinneswahrnehmung, das Wachstum, die Einbildung und das Nachdenken vergehen alle mit dem Vergehen des Körpers. Denn sie sind Spuren der Seele im Körper, und wenn der Körper vergeht und sich die Seele von ihm trennt, vergehen sie. (eigene Übersetzung – E.W.)

Während im davor zitierten Abschnitt aus al-‘Āmirīs *K. al-Amad* das Nachdenken (*fikr*) mit der Meinung (*ra’y*) und dem Intellekt (*‘aql*) die vernünftige Seele ausmacht, wird in dieser Passage aus dem arabischen Porphyrios das Nachdenken (*fikr*) mit der Sinneswahrnehmung, dem Wachstum und der Einbildung zu dem gezählt, das mit dem Körper vergeht. Es gehört daher nicht zur vernünftigen Seele, die unsterblich ist.

Im arabischen Themistios-Brief *Risāla fī l-Siyāsa* wird hingegen das Nachdenken (*fikr*) – ebenso wie bei al-‘Āmirī – zur menschlichen Vernunft gezählt. Zudem gleicht die Diktion des Briefes jener des *K. al-Fuṣūl* in einem weiteren Punkt: Hier wie da wird von den pflanzlichen und den tierischen Kräften des Menschen gesprochen, die aber eben nicht als Seelenkräfte bzw. -teile bezeichnet werden. Im Brief heißt es gleich zu Beginn (ed. Cheikho, 882.4–13):

فاقول ان الله تبارك وتعالى خلق الانسان اكمل الحيوان واتمه وجعل فيه قوى ثلثاً :
القوة الغاذية ويسمّيها قوم الشهوانية ويسمّيها آخرون النباتية . والقوة الحيوانية .
والقوة الناطقة المميزة . لأن الانسان يشارك بالقوة الغاذية النبات اذ كان في
النبات قوة جاذبة يجذب بها غذاءه بعروقه من الارض . وقوة ماسكة يمسك بها
الغذاء ويمنعهُ من ان يجري منه ويسيل . وقوة مغيرة تغيره وتشبّه به . وقوة دافعة

تدفع عنه ما فضل عن غذائه . ويشارك البهائم في القوَّة الحيوانيَّة اعني في الحركة الاراديَّة والغضب والحس والتنفس فانَّ هذه المعاني مشتركة للانسان ولسائر الحيوان وان كانت كلها ليست موجودة في كل حي . وهو له القوَّة الناطقة التي بها يكون الفكر والفهم وتمييز الاشياء والتماس الفضائل والتقوى فين فصل سائر ما في العالم من الحيوان .

Ich sage, daß Gott – gepriesen und erhaben ist Er – den Menschen als vollendetstes Lebewesen erschaffen hat. Er hat ihn vollkommen gemacht und in ihm drei Kräfte gewirkt: die nährende Kraft, einige nennen sie die begehrende, und andere nennen sie die pflanzliche (Kraft); die tierische Kraft; und die vernünftig-unterscheidende Kraft. Denn der Mensch hat durch die nährende Kraft an den Pflanzen teil. Da in den Pflanzen eine ziehende Kraft ist, ziehen sie durch sie ihre Nahrung mittels ihrer Wurzeln aus dem Boden. Durch eine festhaltende Kraft halten sie ihre Nahrung und hindern sie daran, daß sie von ihnen wegfließt und -strömt. Eine verändernde Kraft verändert sie (die Nahrung) und macht sie ihnen (den Pflanzen) ähnlich. Eine abhaltende Kraft hält von ihnen (den Pflanzen) ab, was an Nahrung zu viel ist.

An den unvernünftigen Tieren hat er (der Mensch) in Bezug auf die tierische Kraft teil, d.h. in Bezug auf die willentliche Bewegung, den Zorn, die Sinneswahrnehmung und das Atmen, so daß diese Eigenschaften dem Menschen und den übrigen Tieren gemeinsam sind. Es sind (aber) nicht alle von ihnen (d.h. diesen Bestimmungen) in jedem Lebendigen vorhanden.

Er (der Mensch) hat die vernünftige Kraft, durch die das Nachdenken, das Verständnis, das Unterscheidungsvermögen der Dinge, das Streben nach den Vortrefflichkeiten und die Gottesfurcht (im Menschen) ist. So wird er von dem Übrigen an Lebewesen in der Welt getrennt.

Die einzelnen Kräfte, die der arabische Themistios als pflanzliche und tierische zusammenfaßt, stimmen kaum mit den Kräften überein, die al-ʿĀmiri im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 14 darstellt. Das zugrundeliegende, dreiteilige Schema ist aber das Gleiche. In der Themistios-Passage wird zudem darauf aufmerksam gemacht, daß die Termini für die pflanzliche und für die tierische Kraft variieren können. So ist die pflanzliche Kraft auch unter dem Begriff der ‚begehrlichen Kraft (*al-šahwāniya*)‘ bekannt und die tierische Kraft als ‚zornwütige‘ bzw. ‚affektive (*al-ğadabiya*)‘. Gerade diese alternativen Bezeichnungen werden aber zumeist mit dem Begriff ‚Seele‘ verbunden – so ist von der begehrlichen bzw. affektiven Seele und nicht einer solchen Kraft die Rede (vgl. z.B. *K. Iḥwān al-Šafāʿ*, III, 272.15–17 anlehnend an Platon),²²³ – so daß für den Themistios-

²²³ Vgl. Baffioni: *Frammenti*, S. 248 – Nr. 65.

Brief in diesem Zusammenhang tatsächlich von einer absichtlichen Vermeidung des Seelenbegriffes ausgegangen werden kann.

Die sich um die körperliche Ertüchtigung bemühende Kraft

Die Ausführlichkeit, mit der al-‘Āmiri in der zweiten Hälfte des Kap. 14 die „sich um die körperliche Ertüchtigung bemühende Kraft“ (*al-mutakallifa li-l-riyāda*) beschreibt, mag sich dadurch erklären, daß es sich dabei um eine Kraft handelt, die üblicherweise nicht in vergleichbaren Aufzählungen angeführt worden ist. Möglicherweise hat al-‘Āmiri selbst sie neu eingeführt. Eine Veranlassung dazu hätte er etwa deswegen gehabt, weil er annimmt, daß Gott mittels des Instinktes für den Menschen vorsorgt, und dieser Instinkt läßt den Menschen z.B. tierisches Verhalten nachahmen (vgl. *Inqād*, 264.5ff.). Bei diesem nachzuahmenden, tierischen Verhalten muß es sich um ein Verhalten handeln, das im Tier durch diese „sich um die körperliche Ertüchtigung bemühende Kraft“ zustande kommt, denn die anderen tierischen Verhaltensweisen, die durch Sinneswahrnehmung und Einbildungskraft zustande kommen, braucht der Mensch nicht durch Nachahmung zu erwerben oder auszubauen. In der betreffenden Passage aus dem *Inqād* referiert al-‘Āmiri zwar die Meinung einer Gruppe, die sich im Streit um Willensfreiheit und Prädestination äußert, die Aussagen bezüglich des Instinktes dürften aber durchaus seiner eigenen Anschauung entsprechen (ed. Ḥalifāt: *Rasā’il*, 264.5–8):

والكائنة بقدر الله تعالى هي التي ساق عنايةً إليها ، إما بشوق طبعي [وإما بمثال الهامي ...] ²²⁴... وأعني بالمثال الهامي مثل من شاهد حيواناً دفع عدوه عنه بالحافر أو بالناب ، فاتخذ له كهيأته للدفع ، ...

Das Geschöpf ist durch die Vorherbestimmung Gottes – Er ist erhaben – das, dem Er Seine Fürsorge entgegenbringt, entweder durch (Verleihen von) natürlichem Verlangen [oder durch (Verleihen von) Imitation von instinkthaftem Verhalten...]. ... Ich meine mit der Imitation instinkthaften Verhaltens, daß z.B. jemand ein Tier beobachtet, das seinen Gegner mit der Klaue oder dem Reißzahn von sich weg stößt, und daß er dann dessen Art des Wegstoßens für sich übernimmt, ...

²²⁴ In eckiger Klammer ediert Ḥalifāt die Hinzufügungen vom Rand der Handschrift.

KOMMENTAR ZUM FÜNFZEHNTEM KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 142, *LdC*, Kap. 23, *LdC II*, Kap. 12, *Risāla fī l-Radd* Kap. 2

In Kap. 15 wendet sich al-‘Āmirī dem religiösen Glauben der Menschen zu. Glauben die Menschen an die Existenz ihres Schöpfers, so unterscheiden sich doch die Ausformungen ihres Glaubens. So schreiben die Menschen Gott entweder ewige oder zeitliche Existenz zu, geistige oder körperliche Existenz, Einheit oder Vielheit in der Existenz. Die Ursache für diese Unterschiede im Glauben liegt nur in den Glaubenden selbst und in keiner Weise im Glaubensinhalt, also im Wesen Gottes. Das heißt, die Fähigkeit der Menschen, ihren Schöpfer zu erkennen, ist unterschiedlich. Je größer ihre Fähigkeit, je genauer ihre Erkenntnis, desto mehr genießen sie ihr Dasein. Je geringer ihre Fähigkeit, je oberflächlicher ihre Erkenntnis, desto mehr Tadel erhalten sie. Bei geringem Maß an Gotteserkenntnis ist es wichtig, sich mit dem Zustand des Glaubenden und vor allem, mit der Ursache von dessen mangelnder Gotteserkenntnis zu befassen. Liegt diese Ursache in der Nachlässigkeit begründet, wie bei faulen oder Alkohol trinkenden Menschen, so verdienen diese Menschen Tadel. Sie sollten ihr Verhalten bereuen und bedenken, daß sie ihren Zustand durch eigene Bemühungen verändern können.

Der Glaube an den Schöpfer und seine unterschiedlichen Ausformungen

Die Aufnahme von *ET*, Prop. 142 und die Parallelität zu den einzelnen *Procliāna Arabica* – d.s. *LdC*, Kap. 23, *LdC II*, Kap. 12 und *Risāla fī l-Radd*, Kap. 2 – ist im vorliegenden Kapitel des *K. al-Fuṣūl* zwar eindeutig zu erkennen, jedoch deutet al-‘Āmirī als einziger den Inhalt völlig um und erreicht damit eine gänzlich neue Aussage des proklischen Textes.

Die proklische Propositio 142 findet sich sowohl im *K. al-Fuṣūl* als auch im *LdC* fast zur Gänze wieder. Jedoch erfährt schon der erste Teil des proklischen Hauptsatzes im *K. al-Fuṣūl* eine weitreichende Veränderung, während ihn der *LdC* und fast gleichlautend die beiden anderen *Procliāna* wortgetreu übernehmen:

<p>ET 142 (124.27–29) Πᾶσι μὲν οἱ θεοὶ πάρεισιν ὡσαύτως· οὐ πάντα δὲ ὡσαύτως τοῖς θεοῖς πάρεστιν, ἀλλ' ἕκαστα κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν τε καὶ δύναμιν μεταλαγχάνει τῆς ἐκείνων παρουσίας,</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 15 (117v9–10) التراكيب القويمية من الناس وإن وجدت كلها معتقدة لأنية الصانع لها فإن اعتقادهم في ذلك يوجد ظاهر الاختلاف .</p>	<p>LdC 23 (24.3–5)²²⁵ العلّة الأولى موجودة في الأشياء كلها على حالة واحدة ، وليس الأشياء كلها موجودة في العلة الأولى على حال واحدة . وذلك أنه وإن كانت العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها ، فإن كل واحد من الأشياء يقبلها على نحو قوّته ،</p>
<p>Die Götter sind zwar in allem auf dieselbe Art anwesend, aber nicht alles ist in den Götter auf dieselbe Art anwesend, sondern jede (Ordnung) bekommt einen Anteil an der Anwesenheit jener gemäß der eigenen Stellung und Kraft,</p>	<p>Wenn alle aufrechten Menschengruppen an das Dasein (<i>annīya</i>) ihres Schaffers glauben, so ist ihr Glaube daran doch offenbar widersprüchlich.</p>	<p>Die erste Ursache ist in allen Dingen nach einer Ordnung vorhanden, aber nicht alle Dinge sind in der ersten Ursache nach einer Ordnung vorhanden. Denn wenn die erste Ursache in allen Dingen vorhanden ist, so nimmt jedes einzelne von den Dingen sie nach seiner Kraft auf,</p>

Die zwei einschneidendsten Veränderungen in der Passage aus dem *K. al-Fuṣūl* sind die Einschränkung des Gesagten auf die Menschen und die Ersetzung der Anwesenheit des Göttlichen in den Dingen durch den Glauben der Menschen an Gott.

Proklos spricht von der Anwesenheit (παρουσία) der Götter in allem. Damit meint er die universale, göttliche Gunst und Gnade, die sich – wie das Sonnenlicht – auf alle Seienden gleichermaßen erstreckt.²²⁶ Um die Annahme der Allgegenwart des Göttlichen mit der unterschiedlichen Gottesnähe der einzelnen Seinsstufen in Einklang zu bringen, wird die unterschiedliche Aufnahmefähigkeit der Seienden für das Göttliche – hier als unterschiedliche Anwesenheit der Seienden in den Göttern – ins Treffen geführt: D.h. die Götter sind für alle gleichermaßen da, aber die

²²⁵ Der Text folgt der Edition von Taylor. Deren Lesung wird durch die fast gleichlautenden Lesungen der *Risāla fi l-Radd* und des *LdC II* gegenüber dem Text der Badawī-Edition gestützt, der auf einer Rückübersetzung der lat. Übers. beruht (vgl. Badawī S. 24, Anm. 3).

²²⁶ Vgl. dazu und zum folgenden Dodds: *Proclus*, Komm. zu Prop. 140, S. 273.

Seienden können an ihnen nicht in gleichem Ausmaße teilnehmen bzw. können sie das Göttliche nicht alle in gleichem Ausmaße erlangen und genießen. Bei diesem Erklärungsversuch entsteht jedoch ein Zirkelschluß, denn die Seinsstufen mit ihrer unterschiedlichen Nähe zu den Göttern und dem Einen werden durch die unterschiedliche Aufnahmefähigkeit der Seienden erklärt. Die Aufnahmefähigkeit ist aber wiederum von der jeweiligen Seinsstufe der aufnehmenden Seienden abhängig.

Bei der griechischen Formulierung von „der Anwesenheit der Seienden in den Göttern“ mag auch der Umstand eine Rolle spielen, daß die Götter nach dem Einen die umfassendste Ursache für alles sind, d.h. in ihnen alles in gewisser Weise κατ’ αἰτίαν vorhanden sein muß. Je mehr Zwischenursachen es jedoch zwischen den Göttern und dem jeweiligen Seienden gibt, desto schwächer dürfte die Anwesenheit des Seienden in den Göttern sein.

Anders als Proklos und die drei arabischen *Procliana* spricht al-‘Āmirī von keiner wechselseitigen Anwesenheit der Götter bzw. Gottes und aller Seienden ineinander, sondern ersetzt die proklische Rede von der ‚Anwesenheit‘ durch den ‚Glauben‘. Diese Umwandlung ist insofern naheliegend, als Gott durch den Glauben in gewisser Weise im Gläubigen anwesend wird. Dabei thematisiert al-‘Āmirī nur jene Menschengruppen, die an die Existenz Gottes, ihres Schöpfers – und nicht etwa an viele Götter oder an keinen Gott – glauben und wohl deswegen die Bezeichnung ‚aufrecht (qawīm)‘ verdienen. Dieser Glaube an die Existenz Gottes ist dennoch kein einheitlicher, sondern kann die verschiedensten Ausformungen annehmen:

ET 142 (124.29–31)

τὰ μὲν ἐνοειδῶς, τὰ
δὲ πεπληθυσμένως,
καὶ τὰ μὲν αἰδίδως, τὰ
δὲ κατὰ χρόνον, καὶ
τὰ μὲν ἀσωμάτως, τὰ
δὲ σωματικῶς.

K. *al-Fuṣūl* 15 (117v11–14)

فان منهم من يعتقد له وجوداً
دهرياً ؛ ومنهم من يعتقد له وجوداً
زمانياً ؛ ومنهم من يعتقد له وجوداً
روحانياً ؛ ومنهم من يعتقد له
وجوداً جسمانياً ؛ ومنهم من
يعتقد له وجوداً وحديانياً ؛ ومنهم
يعتقد له وجوداً منكثراً .

LdC 23 (24.5–7)²²⁷

وذلك أن من الأشياء ما يقبلها
قبولاً وحديانياً ، ومنها ما يقبلها
قبولاً منكثراً ، ومنها ما يقبلها
قبولاً دهرياً ، ومنها ما يقبلها
قبولاً زمانياً ؛ ومنها ما يقبلها
قبولاً روحانياً ، ومنها ما يقبلها
قبولاً جرمياً .

²²⁷ Die Lesungen der *Risāla fi l-Radd* und des *LdC II* sind ähnlich; im *LdC II* fehlt die erste Art der Aufnahme (einheitlich – vervielfacht) und der Terminus für ‚körperlich‘ ist – wie im *K. al-Fuṣūl* – *ḡismānī*.

Tabelle (fort.)

<p>ET 142 (124.29–31)</p> <p>die einen (bekommen ihren Anteil an den Göttern) einheitlich, die anderen vielfältig, die einen ewig, die anderen der Zeit gemäß, die einen unkörperlich und die anderen körperlich.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 15 (117v11–14)</p> <p>So glauben einige unter ihnen, daß Er ewige Existenz hat, und andere, daß Er zeitliche Existenz hat. Einige unter ihnen glauben, daß Er geistige Existenz hat, und andere, daß Er körperliche Existenz hat. Einige unter ihnen glauben, daß Er eins an Existenz ist, und andere, daß Er vieles an Existenz ist.</p>	<p>LdC 23 (24.5–7)</p> <p>Denn es gibt Dinge, die sie (die erste Ursache) in einheitlicher Weise aufnehmen, und solche, die sie in vervielfachter Weise aufnehmen. Es gibt Dinge, die sie in ewiger Weise aufnehmen, und solche, die sie in zeitlicher Weise aufnehmen. Es gibt Dinge, die sie in geistiger Weise aufnehmen, und solche, die sie in körperlicher Weise aufnehmen.</p>
---	---	---

Proklos und der *LdC*, sowie der *LdC II* und die *Risāla fī l-Radd* zeigen die unterschiedliche Aufnahme des Göttlichen in den einzelnen Seienden auf: Diese Aufnahme kann einheitlich oder vervielfacht sein, ewig oder zeitlich, unkörperlich oder körperlich. Diese sechs Bestimmungen finden sich auch bei al-ʿĀmirī. Jedoch werden sie nicht mehr zur Beschreibung der Aufnahme des Göttlichen durch die verschiedenen Existierenden verwendet, sondern zur Beschreibung der unterschiedlichen Glaubensauffassungen über die Art und Weise der göttlichen Existenz. Ob al-ʿĀmirī bei den angeführten Glaubensauffassungen bzw. Gottesvorstellungen (eine ewige oder zeitliche, eine geistige oder körperliche göttliche Existenz, Einheit oder Vielheit in der göttlichen Existenz) an bestimmte, tatsächlich existierende, religiöse Gemeinschaften denkt, läßt sich aus dem Text nicht ersehen. Die Annahme, daß Gott ein Körper sei, mag al-ʿĀmirī Philosophen, die in falscher Weise mit logischen Beweisen operieren, zugeschrieben haben, wenn er nämlich ähnliche Überlegungen angestellt hat wie die *Iḥwān al-Ṣafāʾ*. Diese führen die Entstehung dieser Annahme auf einen falschen Analogieschluß zurück (I, 436.5–7):

ولهذه العلة ظن كثير منهم أن الباري، جلّ جلاله، جسم، قياساً على ما شاهدوا، إذ لم يجدوا فاعلاً إلا جسماً، ووجدوا الباري فاعلاً،

Wegen dieser Ursache nehmen viele von ihnen (d.s. Verständige (*uqalā*), die falsche logische Schlüsse ziehen) an, daß der Schöpfer – groß ist Seine Erhabenheit – ein Körper ist, analog zu dem, was sie mit eigenen Augen beobachten. Denn sie finden keinen Wirkenden außer einem Körper und finden den Schöpfer wirkend.

Im folgenden sind Proklos, der *LdC* – und ihm ähnlich die *Risāla fi l-Radd* –, der *LdC II* und al-ʿĀmirī bemüht, die unterschiedliche Aufnahme bzw. die verschiedenen Glaubensauffassungen in Bezug auf den Schöpfer zu begründen. Die Erklärung ist ein schon bekanntes Konzept: Das Ausgießen ist vom Ausgießenden her eines, es wird aber von den Aufnehmenden unterschiedlich aufgenommen:

ET 142 (124.32–26.2)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 15 (117v14–6)	LdC 23 (24.8–11) ²²⁸
<p>ἀνάγκη γὰρ τὴν διάφορον μέθεξιν τῶν αὐτῶν ἢ παρὰ τὸ μετέχον γίνεσθαι διάφορον ἢ παρὰ τὸ μετεχόμενον. ἀλλὰ τὸ θεῖον πᾶν ἀεὶ τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν, καὶ ἄσχετόν ἐστι πρὸς πάντα καὶ ἄμικτον. παρὰ τὸ μετέχον ἄρα μόνον λείπεται τὴν ἕξαλλαγήν ὑφίστασθαι,</p>	<p>وإنما عرض لهم هذا الصنف من التفاوت في الإعتقاد ، لا من جهة المعتقد ، أعني ذات الأحاد الحقيق ، لكن من جهة المعتقد ، أعني عقول البشر .</p>	<p>وإنما صار اختلاف القبول لا من أجل العلة الأولى ، لكن من قبل القابل . وذلك أن القابل يختلف ، فليذلك صار القبول مختلفا أيضا . فاما الفيض ²²⁹ فإنه واحد غير مختلف ، يفيض على جميع الأشياء الخيرات بالسواء ، . . . فالأشياء إذن هي علة الاختلاف لفيضان الخير على ²³⁰ الأشياء .</p>
<p>Es ist notwendig, daß die verschiedenartige Teilhabe an ihnen (den Göttern) entweder durch das verschiedenartige Teilhabende entsteht oder durch das, an dem teilgehabt wird. Aber alles Göttliche hat immer dieselbe Stellung und ist ohne Zusammenhang mit allem und vermischt sich nicht. Folglich bleibt nur übrig, daß die Veränderung durch das Teilhabende besteht.</p>	<p>Diese Art von Differenz im Glauben widerfährt ihnen nicht von Seiten des Geglaubten, d.h. vom Wesen des Einen, des Wahren her, sondern nur von Seiten des Glaubenden her, ich meine die Intellekte der Menschen.</p>	<p>Der Unterschied in der Aufnahme ist nicht von Seiten der ersten Ursache, sondern nur von Seiten des Aufnehmenden. Denn wenn der Aufnehmende verschieden ist, so wird daher auch die Aufnahme verschieden. Die Ausgießung ist eine, nicht verschieden, und Er gießt über alle Dinge gleichermaßen das Gute (pl.) aus. . . . Folglich sind die Dinge Ursache des des Unterschiedes beim Ausgießen des Guten über die Dinge.</p>

Versucht man zunächst, al-ʿĀmirī's Aussage unter Einbeziehung ihrer proklischen Vorlage wiederzugeben, so könnte man sagen: Gott wird im Gläubigen mittels der Gottesvorstellung anwesend, zu der der Gläubige fähig ist. Die jeweilige Gottesvorstellung eines Menschen wird zu einem Indiz für die Beschaffenheit seines Intellektes. Die Frage, die sich

²²⁸ Die Lesung der *Risāla fi l-Radd* und des *LdC II* sind nur geringfügig abweichend; der letzte Satz hat im *LdC II* keine Parallele.

²²⁹ Badawī ed.: *المفيض*; *LdC II* 12 (331.18): *العلقة الأولى المفيضة*; Taylor (gestützt auf A und S) ed.: *الفيض*, was auch die Lesung der *Risāla fi l-Radd* ist.

²³⁰ Badawī ed.: *اختلاف فيضان الخير على*; Taylor (gestützt auf A und S) ed.: *الاختلاف لفيضان الخير على*.

dabei stellt, ist, inwieweit der Mensch auf diese Beschaffenheit seines Intellektes – und damit auf seine Gottesvorstellung – Einfluß nehmen kann. Kann nämlich ein Mensch die – möglicherweise beschränkte – Fähigkeit seines Intellektes nicht verändern, so ist er auch für seine – dann fehlerhafte – Gottesvorstellung nicht verantwortlich, denn Intellekt und Gottesvorstellung würden sich gegenseitig bedingen.

Genuß und Tadel

Das Ausmaß der Teilhabe an den Göttern bei Proklos und das Ausmaß der Aufnahme der ersten Ursache im *LdC*, ihm ähnlich in der *Risāla fī l-Radd* und im *LdC II* zeigen dasselbe Ergebnis wie das Ausmaß wahrer Gottesvorstellung im *K. al-Fuṣūl* – je höher das Ausmaß, desto größer der Genuß für den Aufnehmenden:

ET 142 (126.5–7)	K. al-Fuṣūl 15 (117v16–18)	LdC 23 (24.14–25.2)	LdC II 12 (333.1–333.3)
ἀλλ' ὡς ἕκαστα δύναται, πάρεστι, καὶ ὡς πάρεστιν, οὕτως ἐκείνων ἀπολαύει· κατὰ γὰρ τὸ μέτρον τῆς τούτων παρουσίας ἢ μέθεξις.	ولهذا ما يوجد كل واحد من المعتدلين لها مبهجاً ، يقدر ما ناله من العرفان لذاته ، ملئاً بما حظي به من القسط لوجوده ،	فعلى نحو قرينه <من> العلة الأولى وعلى نحو ما يقدر الشيء على قبول العلة الأولى ²³¹ - فعلى قدر ذلك يقدر أن ينال منها ويلتذ بها ²³² . وذلك أنه إنما ينال الشيء من العلة الأولى ويلتذ بها ²³³ نحو وجوده . وإنما اعني بالوجود المعرفة ²³⁴ فإنه على نحو معرفة الشيء بالعلة الأولى المبتدعة - فعلى قدر ذلك ينال منها ويلتذ بها ، ...	وذلك ان كل واحد من الاشياء إنما يقوى على ان يقبل الخبير من العلة الأولى على نحو قوته ووجود العلة فيه ، وإنما اعني بالوجود المعرفة وذلك انه على نحو معرفة الشيء بالعلة الأولى وعلى قدر ذلك ينال منها الخبير والفضائل .

²³¹ Die Textüberlieferung ist an dieser Stelle verderbt, Badawī verbessert wie oben angegeben; Taylor ed.:

والعلة الاولى <يقدر الشيء على قبولها> على نحو قوته وعلى نحو ما يقدر الشيء على قبول العلة الاولى .

Die Lesung der *Risāla fī l-Radd* an der entsprechenden Stelle lautet (ed. Türker, 60.1–3):

بل كل واحد من الأشياء توجد فيها على نحو قوته وعلى نحو ما يقدر الشيء على قبوله منها .

²³² Badawī ed. hier und im folgenden: يلتذ: Taylor (gestützt auf A und S) ed.: يلتذ - تلتذ, was durch die Lesung der *Risāla fī l-Radd* bestätigt, aber leicht modifiziert wird: يلتذ - يلتذ .

²³³ Badawī ergänzt <على>, was aber weder durch die Handschriften des *LdC* noch der *Risāla fī l-Radd* gestützt werden kann.

²³⁴ Taylor (gestützt auf A, S und die lateinische Übersetzung) add.: الأئنة والمعرفة, was aber weder durch die Lesung der *Risāla fī l-Radd* noch des *LdC II* bestätigt werden kann.

Tabelle (fort.)

ET 142 (126.5–7)	K. al-Fuṣūl 15 (117v16–18)	LdC 23 (24.14–25.2)	LdC II 12 (333.1–333.3)
Sondern jede (Ordnung) ist (in den Göttern) anwesend, wie sie es vermag, und wie sie (in jenen) anwesend ist, (so) genießt sie jene. Denn gemäß dem Maße der Anwesenheit dieser (in den Göttern) ist die Teilhabe.	Daher freut sich jeder einzelne von denen, die an sie (die Existenz des Schaffers) glauben, nach Maßgabe dessen, was er an Erkenntnis von Dessen (des Schaffers) Wesens erhalten hat. Dabei genießt (jeder einzelne) das, was er von Anteil an Dessen Existenz erlangt hat.	Gemäß seiner Nähe <zur> ersten Ursache und gemäß dessen, was das Ding an Aufnahme der ersten Ursache vermag – demgemäß vermag es sie zu erhalten und zu genießen. Denn gemäß seiner Existenz erhält das Ding nämlich von der ersten Ursache und genießt sie. Ich meine mit ‚der Existenz‘ die Erkenntnis. Nach Maßgabe der Erkenntnis eines Dinges von der ersten erschaffenden Ursache, demgemäß erhält das Ding von ihr und genießt sie, ...	Denn jedes einzelne von den Dingen vermag nur vom Guten der ersten Ursache aufzunehmen gemäß seiner Kraft und der Existenz der Ursache in ihm. Ich meine mit ‚der Existenz‘ die Erkenntnis, denn nach Maßgabe der Erkenntnis eines Dinges von der ersten Ursache, demgemäß erhält es von ihr das Gute und die Vortrefflichkeiten.

Laut Proklos ist das Ausmaß der ‚Anwesenheit (παρουσία)‘ in den Göttern davon abhängig, wieviel Vermögen die einzelnen Ordnungen dazu haben, in den Göttern anwesend zu sein. Diese proklische ‚Anwesenheit‘ wird in alle arabische Texte als ‚Existenz (wuğūd)‘ übernommen. Der *LdC* und der *LdC II* identifizieren diese Existenz mit der Erkenntnis (*maʿrifa*). Mittels dieser Identifizierung wird die Existenz Gottes in einem Ding zur Gotteserkenntnis dieses Dinges. Eine derartige Deutung der proklischen παρουσία als ‚Erkenntnis‘ dürfte in der gemeinsamen Textvorlage für den *K. al-Fuṣūl*, den *LdC*, den *LdC II* und – möglicher) weise für die *Risāla fī l-Radd*, so sie nicht direkt vom *LdC* abhängig ist – gegeben worden sein. Dadurch erklärt sich rückwirkend auch die Umdeutung, die der proklische Text durch al-ʿĀmirī erfährt: Anders als die anderen *Procliana* wendet er die Interpretation der ‚Existenz Gottes in den Einzeldingen‘ als ‚die Gotteserkenntnis der Einzeldinge‘ gleich von Beginn seines Kapitels und über dessen gesamten Verlauf an.

Ein weiterer Aspekt des proklischen Textes ist das ‚Genießen‘ (ἀπολαύω) des Göttlichen nach Maßgabe der Anwesenheit der einzelnen Seienden im Göttlichen. Dieser Aspekt wird in den *K. al-Fuṣūl* und den *LdC* durch den übereinstimmend Gebrauch der Wurzel *l-d-d* übernommen. Al-‘Āmirī spricht außerdem zusätzlich noch von der Freude, die die Gotteserkenntnis bereitet (*b-h-ğ* VIII.). Der *LdC II* hingegen erwähnt an der entsprechenden Parallelstelle weder Genuß noch Freude, sondern nur den Erhalt von Gutem und Vortrefflichkeiten. Möglicherweise findet sich ein Anklang an das proklische ‚Genießen‘ in der ‚Glückseligkeit‘ (*sa‘āda*), auf die der *LdC II* unmittelbar vor der oben zitierten Textpassage zu sprechen kommt (331.19):

فان كان السعادة من العلة الاولى بالسوى فالاشياء هي اذا علة اختلاف الهيولى

Die Glückseligkeit ist von der ersten Ursache gleichmäßig (verteilt), so sind folglich die Dinge die Ursache des Unterschiedes der Materie.

Aber anders als das proklische ‚Genießen‘ und dessen Wiedergabe im *K. al-Fuṣūl* und *LdC*, die sich in den Dingen durch das Anteilhaben am Göttlichen einstellen, wird die ‚Glückseligkeit‘ im *LdC II* von der ersten Ursache wie das Gute über die Dinge verteilt. Beachtenswert ist auch die im Text anschließende Begründung des ‚Unterschiedes der Materie‘ durch die Dinge. Wenn die Textüberlieferung hier nicht verderbt ist, dürfte gemeint sein, daß aufgrund der unterschiedlichen Aufnahmefähigkeit, die die Dinge für das Gute bzw. die Glückseligkeit haben, sich die Art und Weise ihrer Existenz in der Materie voneinander unterscheidet.

Die *ET*, Prop. 142, der *LdC*, Kap. 23 und der *LdC II*, Kap. 12 schließen mit den oben zitierten Aussagen über den Genuß des Guten bzw. dessen Erhalt. Al-‘Āmirī fügt eine Betrachtung über das dem Genuß Entgegengesetzte, nämlich den Tadel, an. Eine solche moralische Interpretation des dargestellten Vorganges ist Proklos fremd. Der Genuß muß aufgrund des Aufbaus des proklischen Systems mit zunehmendem Abstieg in der Seinshierarchie kontinuierlich abnehmen. Das ist notwendigerweise so und nicht moralisch zu werten.

Da al-‘Āmirī seine Aussagen schon zu Beginn des Kapitels auf die Menschen eingeschränkt hat, die an die Existenz Gottes glauben, sind es auch nur diese, die entweder Genuß oder Tadel verdienen. Tadel ist nach al-‘Āmirī dann angebracht, wenn der eigene Glauben aus eigenem Verschulden, d.h. z.B. durch Vernachlässigung der religiösen Angelegenheiten, nicht über den größten Materialismus hinausgeht.

Das muß vermutlich so verstanden werden, daß es auch Gläubige gibt, die ihre religiösen Angelegenheiten nicht vernachlässigen und die dennoch diese tiefste Stufe des Glaubens nicht überschreiten können. Die Ursache dafür wäre vermutlich in der Mangelhaftigkeit ihres Intellektes, möglicherweise sogar in dessen Fehlen zu suchen. Damit wäre aber erwiesen, daß der Mensch in Bezug auf seine intellektuelle Beschaffenheit auf gewisse Weise vorbestimmt ist und nicht jedem Mensch der Aufstieg in die rein geistige bzw. intellektuelle Welt möglich ist.

Verdienter Tadel trifft nach al-‘Āmirī jedenfalls den, der seine religiösen Angelegenheiten z.B. wegen Faulheit oder Trunkenheit vernachlässigt. Die von Trunkenheit verursachte Unwissenheit ist ein Topos, der schon in der *Nikomachischen Ethik* zu finden ist und dort mit dem doppelten Strafmaß belegt wird.²³⁵

Der Tadel über unzureichendes religiöses Verhalten trifft den Nachlässigen von außen, von seinen Mitmenschen. Sein eigenes Gewissen, sein Inneres hingegen versetzt ihn in einen Zustand der Reue und der Verzweiflung, besonders dann, wenn er sich eingesteht, daß sich der Mensch darin üben kann, den schlechten Begierden nicht nachzugeben und daß ein solches Verhalten der Weg zur Vollendung ist.

²³⁵ *Ethica Nicomachea* III 7, 1113b30ff. Die arabische Übersetzung (ed. Akasoy/Fidora: 207.15ff.) lautet:

وقد يعاقبون أيضاً على الجهل نفسه من يظن به أنه سببه مثلما يفعلون بالسكارى فإنهم يضعفون عليهم العقوبة وذلك أن مبدأ هذا الفعل في السكران إذ كان إليه ألا يسكر وهذا هو سبب الجهل .

KOMMENTAR ZUM SECHZEHNTEN KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 48, *LdC*, Kap. 26 und *K. al-Haraka*

Im vorliegenden Kapitel stellt al-‘Āmirī drei unterschiedliche Arten von Formen vor:

(a) die künstlichen, (b) die natürlichen und (c) die göttlichen Formen.

(a) Die künstlichen Formen bedürfen der natürlichen Substanzen, d.h. einer mit der Materie verbundenen, natürlichen Form als Träger. An diesen natürlichen Substanzen zeigen sich die künstlichen Formen als Akzidenzien. Kommt eine bestimmte natürliche Substanz als Träger für eine künstliche Form in Frage, dann lassen sich zwei Zustände unterscheiden: Entweder die natürliche Substanz hat die künstliche Form schon aufgenommen und damit vollendet, oder sie ist zu einer solchen Aufnahme bereit.

(b) Die natürlichen Formen bedürfen der Materie, um Substanz zu werden. Sie umfassen zweierlei Arten an Formen: Die eine Art umfaßt Formen, denen jeweils eine andere Form entgegengesetzt ist, so daß sie sich mit den ihnen entgegengesetzten Formen in der Materie abwechseln. Die Formen der anderen Art haben kein Gegenteil und verbleiben daher beständig in der Materie, wie etwa die dreidimensionale Raumerstreckung.

Aufgrund der Verbindung mit der Materie sind die Wirkungen dieser Formen zeitlich begrenzt, d.h. sie wirken, solange sie mit der Materie verbunden sind. Wird ihre Verbindung mit der Materie getrennt, vergehen die natürlichen Formen. Daher kommt ihnen die Ewigkeit nicht zu.

(c) Die göttlichen Formen bestehen durch das Wesen ihres Schöpfers wie die Wirkung durch den Wirkenden und bedürfen keinerlei zugrundeliegender Materie (oder Substanz). Sie sind Formen und damit auch schon Substanzen. Daher kommt ihnen die Ewigkeit zu. Ihre Kräfte sind unbegrenzt und werden immer stärker, je mehr sie wirken.

Die künstlichen Formen

In der proklischen *ET* und im *LdC* (*II*) gibt es keine vergleichbare Aufzählung und Behandlung der verschiedenen Arten an Formen. Dennoch finden sich Parallelen zwischen der *ET*, dem *LdC* und dem sechzehnten Kapitel des *K. al-Fuṣūl*, da al-‘Āmirī natürliche und künstliche Formen eine gewisse Ähnlichkeit mit dem proklischen Nicht-Ewigen aus Prop. 48 einerseits aufweisen und andererseits mit der auslöschbaren, nicht dauernden Substanz, die im *LdC*, Kap. 26 thematisiert wird.

Al-‘Āmirī behandelt unter dem Begriff der ‚Formen‘ drei unterschiedliche Seinsweisen:

- (a) die künstlichen Formen, deren Seinsweise die niederste ist, weil sie Akzidenzien sind und nur an einer vorhandenen, natürlichen Substanz bestehen;
- (b) die natürlichen, körperlich Existierenden bzw. Substanzen, die sich aus Form und Materie zusammensetzen;
- (c) und die geistigen Existierenden bzw. wahren Substanzen, die reine Formen sind und nur durch Gott bestehen.

Als erstes widmet sich al-‘Āmirī der niedersten Seinsweise, der der künstlichen Form: Die künstlichen Formen zeigen sich an den natürlichen Substanzen als Akzidenzien. Sie bestehen nur in den natürlichen Substanzen und bedürfen ihrer. D.h. daß die künstlichen Formen vergehen, wenn sie von den natürlichen Substanzen getrennt werden.

Ebendiese Charakterisierung findet sich auch bei Proklos und im *LdC*, jedoch nicht für künstliche Formen, sondern für „das Nicht-Ewige“ bzw. „jede auslöschbare, nicht dauernde Substanz“:²³⁶

<i>ET</i> 48 (48.5–9)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 16 (118r8–10)	<i>LdC</i> 26 (27.2–5)
<p>Πάν τὸ μὴ αἰδίων . . . ἢ ἐν ἄλλῳ ὑφέστηκεν. . . ἢ ὑποκειμένου δεόμενον, καὶ ἀπολείπον τὸ ὑποκείμενον οἴχεται εἰς τὸ μὴ ὄν.</p>	<p>فَأَمَّا الصُّورُ الصَّنَاعِيَّةُ . . . إِذْ هِيَ مَحْتَاجَةٌ فِي ثَبَاتِهَا إِلَى مَوْضُوعٍ يَحْمِلُهَا . وَمَهْمَا فَارَقَتْ الْمَوْضُوعَ دَثَرَتْ وَتَلَاشَتْ .</p>	<p>كلُّ جَوْهَرٍ ذَاتِرٍ غَيْرِ دَائِمٍ . . . وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ مَحْمُولًا عَلَى شَيْءٍ آخَرَ ، مِنْ أَجْلِ أَنْ الْجَوْهَرَ . . . وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ مَحْتَاجًا فِي قِوَامِهِ وَثَبَاتِهِ إِلَى حَامِلٍ ، فَإِذَا فَارَقَ حَامِلَهُ فَسَدَ وَدَثَرَ .</p>

²³⁶ Vgl. auch die mit Propp. 45 und 48 vermischte Übernahme von Prop. 41 im *K. al-Haraka*: Die entsprechende Passage zitiere ich unten, in Komm. zu Kap. 17, S. 349f.

Tabelle (fort.)

ET 48 (48.5–9)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 16 (118r8–10)	LdC 26 (27.2–5)
<p>Alles nicht Ewige (entweder . . . oder es) besteht in einem anderen. . . . oder es bedarf eines Zugrundeliegenden und geht in das Nicht-Seiende über, wenn es das Zugrundeliegende verläßt.</p>	<p>Die künstlichen Formen . . . (denn sie) <i>bedürfen zu ihrer Festigkeit</i> eines Zugrundeliegenden, das sie trägt. Wann immer <i>sie sich</i> von dem Zugrundeliegenden trennen, werden sie <i>ausgelöscht</i> und verschwinden.</p>	<p>Jede auslöschbare, nicht dauernde Substanz (entweder . . . oder sie) ist von einem anderen Ding getragen, weil (die Substanz . . . oder) sie <i>bedarf</i> zu ihrem Bestand und <i>zu ihrer Festigkeit</i> eines Trägers, und wenn <i>sie sich</i> von ihrem Träger trennt, dann verdirbt sie und wird <i>ausgelöscht</i>.</p>

Proklos spricht in *ET*, Prop. 48 von dem ‚Nicht-Ewigen‘, ohne dessen Seinsweise näher zu definieren. Der *LdC* konkretisiert in seiner Übernahme der proklischen Propositio dieses Nicht-Ewige und macht es zu einer „auslöschbaren, nicht dauernden Substanz“. Al-‘Āmirī hingegen kann den Substanzbegriff auf die künstlichen Formen nicht anwenden, denn nach *K. al-Fuṣūl*, Kap. 1 ist es eine Besonderheit der Substanz, daß sie durch sich selbst besteht (*qā'im bi-nafsihī*). Die künstlichen Formen bestehen aber nicht durch sich selbst, sondern nur durch die natürlichen Substanzen.

Das Substanzverständnis von al-‘Āmirī dürfte also ein anderes sein als das des *LdC*. Da sich im *LdC* keine ausdrückliche Definition des Substanzbegriffes findet, kann eine mögliche Definition nur aus dem Text abgeleitet werden. Zu berücksichtigen ist dabei das letzte Viertel des *LdC* (Kap. 24–31),²³⁷ in dem die Substanzen das vorherrschende Thema sind. In den ersten drei Vierteln des *LdC* tritt der Begriff ‚Substanz‘ nur in Verbindung mit dem Intellekt auf und ist daher für eine allgemeine Definition wenig brauchbar. Nach *LdC*, Kap. 28 und 29 lassen sich drei Arten von Substanzen unterscheiden:

- die durch ihr eigenes Wesen bestehenden, zeitlos erschaffenen, ewigen Substanzen (z.B.: *LdC* 28.6: *ḡawharun qā'imun bi-nafsihī, a'nī bi-dātihī* . . . *mubtada'un bi-lā zamānin*; 29.2: *al-ḡawāhiru al-dā'imatu*);

²³⁷ Die parallelen Propositionen der *ET* sind: *ET* Propp. 45, 46, 48, 47, 51, 55, 106, 107.

- die immerwährend in der Zeit seienden Substanzen, von denen sich die Zeit nicht trennt, weil sie mit ihr gemeinsam erschaffen sind (z.B.: *LdC* 28.12: *dā'imun fī l-zamānī wa-l-zamānu ḡayru fāṣilin 'anhu*);
- die Substanzen, die von der Zeit getrennt werden, und von denen sich die Zeit trennt (z.B.: *LdC* 28.13: *munfaṣilun 'ani l-zamānī wa-l-zamānu yafṣilu 'anhu*), das sind die Substanzen, die unter der Zeit sind (z.B.: *LdC* 29.16: *al-ḡawāhiru llatī taḥta l-zamānī*), das sind nach *LdC*, Kap. 26 die auslöschbaren, nicht dauernden Substanzen (*LdC* 27.2: *ḡawharun dātīrun ḡayru dā'imīn*), die entweder zusammengesetzt sind oder eines Trägers bedürfen.

Nur bei der Beschreibung der ersten Art von Substanzen, den zeitlosen geschaffenen, ewigen Substanzen verwendet der *LdC* die Formulierung „durch sich selbst bestehend“ (*qā'im bi-nafsihī*), die bei al-ʿĀmirī Teil seiner – aristotelischen – Substanzdefinition ist. Im *LdC* wird die Formulierung vom „durch sich selbst Bestehenden“ aber nicht im aristotelischen, sondern im proklischen Sinn gebraucht, d.h. zur Wiedergabe des griechischen αὐθυπόστατον, d.i. das, was zur Rückwendung zu sich selbst fähig ist (vgl. *LdC*, Kap. 27). Damit ist der Gebrauch des „durch sich selbst Bestehenden“ im *LdC* eingeschränkter als bei al-ʿĀmirī, denn im proklischen Sinne – und damit im *LdC* – sind nur die geistigen Substanzen durch sich selbst bestehend, während aristotelisch – und damit auch für al-ʿĀmirī – dasjenige Substanz und damit durch sich selbst bestehend ist, das kein Zugrundeliegendes hat, sondern selbst zugrundeliegt, also durchaus auch die Körper.²³⁸

Die dritte Art von Substanzen, die der *LdC* kennt, d.h. die nicht dauernden Substanzen, lassen sich in zwei Gruppen unterteilen: die zusammengesetzten Substanzen, die den natürlichen Substanzen al-ʿĀmirīs entsprechen, und die eines Trägers bedürftigen Substanzen, die al-ʿĀmirīs künstlichen Formen bzw. Akzidenzien entsprechen. Hier faßt nun offensichtlich der *LdC* den Begriff ‚Substanz‘ weiter als al-ʿĀmirī und reiht – ohne Vorbild im proklischen Text – auch das, was eines Trägers bedarf, also ein Akzidens, unter die Substanzen. Für al-ʿĀmirī wäre das nicht möglich, da er – wie eben ausgeführt – den Begriff ‚Substanz‘ aristotelisch als etwas faßt, dem kein Träger zugrundeliegt und das durch sich selbst besteht.

²³⁸ Vgl. *Metaphysik* 1017b13–14: ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα und im Arabischen (ed. Bouyges, II, 563.12–13):

فان جميع هذه تقال جوهر لانها لا تقال على موضوع بل سائر الاخر تقال عليها

In seiner Epitome des *LdC* gebraucht 'Abd al-Laṭīf den Begriff ‚Substanz‘ – ebenso wie der *LdC*, Kap. 26 – auch für etwas, das eines Trägers bedarf, also genau genommen nur Akzidens ist (ed. Badawī: *al-Aflātūniya*, 252.16–17). Im *LdC II* findet sich keine Parallele zu *LdC*, Kap. 26, so daß über den Umfang des dortigen Substanzbegriffes keine Aussage gemacht werden kann.

Erwähnenswert ist noch der Umstand, daß im *K. al-Ḥaraka* ist bei der Übernahme der Propp. 41, 45 und 48 weder von ‚Form‘ wie bei al-‘Āmirī noch von ‚Substanz‘ wie im *LdC* die Rede ist, sondern nur von einem ‚Ding (šay‘).²³⁹ In dem *Multaqaṭāt Aflātūn al-ilāhī*, wo Arnzen die Übernahme der proklischen Hauptsätze der Propp. 47–50 festgestellt hat, heißt es ‚ein jedes (kull)‘.²⁴⁰ Somit finden sich in vier Texten der *Procliāna* bei der Wiedergabe ein und desselben proklischen Konzeptes vier verschiedene Subjekte. Das deutet darauf hin, daß die Vorlage für alle diese Texte, und ich denke dabei an den „*Ur-LdC*“, verhältnismäßig unspezifisch gewesen sein dürfte, wie eben durch Verwendung von šay‘ oder kull. Eine solche Wortwahl wurde von al-‘Āmirī und dem *LdC* entsprechend der jeweils eigenen doktrinären Ausrichtung interpretiert.

Anders als die *ET* und der *LdC* bestimmt al-‘Āmirī das Verhältnis der künstlichen Form zu ihrem Träger, d.h. der natürlichen Substanz, näher: Ist die Voraussetzung erfüllt, daß eine natürliche Substanz zur Aufnahme einer bestimmten künstlichen Form fähig ist – z.B. ist Holz zur Aufnahme der Form des Bettes fähig, Flüssigkeit hingegen nicht –, dann lassen sich zwei Zustände unterscheiden: Entweder die Aufnahme vollzieht sich zur Zeit, und die künstliche Form ist durch ihre Verbindung mit einem Träger vollendet; oder die Aufnahme findet gerade nicht statt, und die künstliche Form ist in ihrem potentiellen Träger aktuell nicht vorhanden. Diese beiden Zustände, also das Vorhandensein bzw. Nicht-Vorhandensein der künstlichen Form in einer natürlichen Substanz, schließen einander notwendigerweise aus.

Beispiele dafür, was unter den künstlichen Formen zu verstehen ist, finden sich in den *Plotiniana Arabica*, genauer gesagt in der *Risāla fī l-‘Ilm al-ilāhī*, in der – wie bei al-‘Āmirī – die künstlichen und die natürlichen Formen gemeinsam erwähnt werden (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 167.4–168.2):

²³⁹ Für die entsprechende Passage des *K. al-Ḥaraka*, vgl. unten, Komm. zu Kap. 17, S. 349f.

²⁴⁰ Zu den *Multaqaṭāt* und den Übernahmen aus Proklos vgl. Arnzen in seiner demnächst dazu erscheinenden Analyse *Multaqaṭāt Aflātūn al-ilāhī and Fiḡar uluḡiḡat wa-jumī‘at ‘an Aflātūn. Contents, sources and composition*. Die betreffende Passage in der Badawī-Edition: *Aflātūn fī l-Islām*, 258.4–5.

فنتقول : إنا نرى الصورة كلها مركباً ، ولسنا نرى صورة من الصور مفردة مبسوطة : لا الصورة الصناعية ولا الصورة الطبيعية ، لأن الصور الصناعية تثبت في نحاس أو خشب أو حجر ، ولا يمكن أن تكون صورة من الصور الصناعية موجودة قبل <أن> يصورها الصانع في بعض العناصر ، فإنه يصور في النحاس صورة إنسان ، ويصور في الخشب صورة سرير . ولا يمكنه أن يصور صورة من الصور قائمة بذاتها بلا عنصر . وكذلك تفعل الطبيعة : تفعل الصور في بعض العناصر ، ولا تقوى على أن تفعل صورة من الصور قائمة بذاتها إلا في عنصر .

So sagen wir: Wir sehen, daß jede Form zusammengesetzt ist, und wir sehen keine Form der Formen vereinzelt und einfach: weder die künstlichen Formen noch die natürlichen Formen, denn die künstlichen Formen stehen im Erz, im Holz und im Stein fest. Es ist nicht möglich, daß eine Form der künstlichen Formen vorhanden ist, bevor der Schaffende sie in einigen Elementen formt. So formt er im Erz die Form eines Menschen, und er formt im Holz die Form eines Bettes. Es ist ihm nicht möglich, daß er eine Form der Formen formt, die ohne Element, (nur) durch ihr Wesen besteht. Ebenso macht es die Natur: Sie macht die Formen in einigen Elementen und vermag eine Form der Formen, die durch ihr Wesen bestehen, nur in einem Element zu machen.

Die natürlichen Formen

Als zweite Seinsweise behandelt al-‘Āmirī in Kap.16 die natürlichen Substanzen, die sich aus der natürlichen Form und der Materie zusammensetzen. In diesem Zusammengesetzt-Sein liegt das Vergleichsmoment mit dem proklischen „Nicht-Ewigen“ bzw. „der nicht dauernden Substanz“ des *LdC*:

ET 48 (48.5–8)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 16 (118r13–118v3)	<i>LdC</i> 26 (27.2–4)
<p>Πάν τὸ μὴ αἰδιον ἢ σύνθετόν ἐστιν, ... ἢ γὰρ διαλυτόν ἐστιν εἰς ταῦτα ἐξ ὧν ἐστὶ, καὶ πάντως σύγκειται ἐξ ἐκείνων εἰς ἃ διαλύεται.</p>	<p>وأما الصور الطبيعي ... فافعالها لا تصدر عنها إلا بمشاركة المادة فهي إذ تصير جوهراً بآدتها . فالمادة إذا هي جزء مقترن بها . فهي إذا متى فارقته فقد انحلت وانقضت . فهي إذا لا تصلح للأبدية .</p>	<p>كل جوهر ذاتر غير دائم إما أن يكون مركباً . . . من أجل أن الجوهر إما أن يكون منتقياً²⁴¹ إلى الأشياء التي منها يكون ، فيكون مركباً منها ؛</p>

²⁴¹ Badawī ed.: محتاجاً; Taylor (gestützt auf A und S) ed.: منتقياً, was durch die Lesung وانتقضت im K. *al-Fuṣūl* bestätigt wird.

Tabelle (fort.)

ET 48 (48.5–8)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 16 (118r13–118v3)	<i>LdC</i> 26 (27.2–4)
<p>Alles Nicht-Ewige ist entweder zusammengesetzt (oder) . . . Denn entweder ist es in diese auflösbar, aus denen es besteht, und es ist sicherlich aus denen zusammengesetzt, in die es aufgelöst wird; (oder) . . .</p>	<p>Was die natürlichen Formen anlangt . . . so gehen ihre Wirkungen aus ihr (der natürlichen Form) nur durch die (gleichzeitige) Teilhabe der Materie hervor. Also wird sie (erst) durch ihre Materie eine Substanz. Die Materie ist ein ihr (der Form) verbundener Teil; wenn sie (die Form) sich dann von ihm (dem ihr verbundenen Teil, also der Materie) trennt, dann <i>löst</i> sie <i>sich auf</i> und wird zerstört. Folglich ist sie für das Immerwährende nicht geeignet.</p>	<p>Jede auslöschbare, nicht dauernde Substanz ist entweder zusammengesetzt. . . . weil entweder <i>löst</i> die Substanz <i>sich auf</i> in die Dinge, aus denen sie besteht, und dann setzt sie sich (auch) aus ihnen zusammen;</p>

Im Gegensatz zu al-‘Āmirī’s Abschnitt über die künstlichen Formen, in dem einige Parallelen zur *ET* und vor allem zum *LdC* zu finden sind, ist im vorliegenden Abschnitt des *K. al-Fuṣūl* nur eine entfernte inhaltliche Ähnlichkeit mit den beiden anderen Texten festzustellen. Wie das proklische „Nicht-Ewige“ zusammengesetzt ist und bei der Auflösung der Zusammensetzung vergeht, wie „jede auslöschbare, nicht dauernde und zusammengesetzte Substanz“ des *LdC* sich in das auflöst (Partizip von *n-q-d* VIII.), aus dem sie zusammengesetzt ist, ebenso verhalten sich al-‘Āmirī’s natürliche Substanzen: Sie sind aus natürlicher Form und Materie zusammengesetzt, und wenn sich diese beiden Bestandteile voneinander trennen, löst sich die natürliche Substanz auf (Verb *n-q-d* VIII.) und vergeht.

Eine weitere Gemeinsamkeit der drei Texte liegt darin, daß al-‘Āmirī in diesem Abschnitt den zeitlichen Aspekt des proklischen „Nicht-Ewigen“ bzw. „der nicht dauernden Substanz“ des *LdC* ausdrücklich aufnimmt und feststellt, daß den natürlichen Substanzen die Ewigkeit nicht zukommt.

Neben diesen Aussagen al-‘Āmirī’s über die natürlichen Substanzen, die eine gewisse inhaltliche Parallelität zur *ET* und dem *LdC* aufweisen, wird im *K. al-Fuṣūl* auch der eine Bestandteil der natürlichen Sub-

stanzen, nämlich die natürliche Form, ausführlicher behandelt. Al-‘Āmirī unterscheidet zwei Arten der natürlichen Form: Bei der einen Art ist immer einer natürlichen Form eine andere natürliche Form entgegengesetzt, so daß sich die beiden gegenseitig ausschließen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt kann jeweils nur eine Form von diesen Formen in der aufnahmefähigen Materie verwirklicht werden. Deswegen lösen die beiden einander in der Materie ab. Bei der anderen Art von natürlichen Formen hat die Form keine ihr entgegengesetzte Form, so daß sie beständig in der Materie verbleibt. Für diese zweite Art der natürlichen Formen führt al-‘Āmirī als Beispiel den absoluten Körper an, den er mit der dreidimensionalen Raumerstreckung gleichsetzt.

Die *Iḥwān al-Ṣafāʾ* betrachten den ‚absoluten Körper‘ als eine Stufe ihres Emanationsschemas. So heißt es in der 32. Abhandlung (III, 187.4–10) des *K. Iḥwān al-Ṣafāʾ*, daß auf den Schöpfer, den Intellekt und die Seele die erste Materie folgt.²⁴² Wenn diese erste Materie Länge, Breite und Tiefe annimmt, wird sie zur zweiten Materie, d.i. zum absoluten Körper. An anderer Stelle, in der 15. Abhandlung (II, 7.1ff.), wird das Verhältnis von Urmaterie und absolutem Körper thematisiert: Die erste Materie ist eine einfache, intelligible (*maʿqūl*) Substanz, die nicht sinnlich wahrgenommen werden kann. Sie ist die Form der Existenz (II, 7.3: *ṣūrat al-wuṣūd*). Wenn diese erste Materie die Quantität annimmt, wird sie zum absoluten Körper (*ḡism mutlaq*), der mit Länge, Breite und Tiefe begabt ist. In diesem Verhältnis kann die erste Materie als ‚Materie‘ verstanden werden und die Quantität als ‚Form‘. Der absolute Körper wiederum ist in seinem Verhältnis zu den vier Elementen wie ‚Materie‘, die Elemente sind wie ‚Form‘. D.h. das Verhältnis eines jeweils höheren Existierenden zu dem ihm folgenden Existierenden kann aufgrund des Vorgehens (als *mutaqaddim*) und Nachfolgens (als *mutaʾaḥḥir*) in der Existenz wie das Verhältnis von ‚Materie‘ zu ‚Form‘ gedeutet werden.²⁴³ Eine etwas andere Darstellungsweise des absoluten Körpers findet sich in der 6. Abhandlung des *K. Iḥwān al-Ṣafāʾ*, wo er als das von Gott aus Materie und Form Geschaffene beschrieben wird (I, 251.18–252.1):

وذلك أن الله لما أراد إيجاد العالم الجسماني اخترع أولاً الأصلين وهما الهَيُولَى والصورة ، ثم خلق منهما الجسمَ المطلق ، وجعل بعض الأجسام يعني الأركان على الطبائع الأربع التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، والأركان

²⁴² Vgl. auch oben, Komm. zu Kap. 1, S. 140f.

²⁴³ Vgl. auch oben, Komm. zu Kap. 7, S. 227.

هي النار والهواء والماء والأرض . ثم خلق من هذه الأركان جميع ما على وجه الأرض من الحيوان والنبات والمعادن .

Denn als Gott der körperlichen Welt Existenz verleihen wollte, schuf Er zuerst die beiden Grundlagen – die Materie und die Form –, dann schuf er aus ihnen den absoluten Körper. Er setzte für die vier Naturen, d.h. die Hitze, die Kälte, die Trockenheit und die Feuchtigkeit, einige Körper, d.h. die Elemente, fest. Die Elemente sind das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde. Dann schuf Er aus diesen Elementen alles, was auf der Oberfläche der Erde an Tieren, Pflanzen und Mineralien ist.

Setzt man ein ähnliches Verständnis des absoluten Körpers auch bei al-‘Āmirī voraus, also den absoluten Körper als das den vier Elementen Zugrundeliegende, dann dürfte die Form des absoluten Körpers die einzige Form sein, die unter die zweite Art der natürlichen Form fällt, d.h. die einzige natürliche Form sein, die keine ihr entgegengesetzte Form hat. Alle anderen natürlichen Formen hätten eine entgegengesetzte Form, mit der sie sich in der Materie ablösen.

Die Überlegung, daß die Existierenden einer Seinsstufe Gegenteile sind und einander entgegengesetzt, spielt schon bei Aristoteles eine Rolle. In *De caelo* sind es die vier Elemente, die einander entgegengesetzt sind, in der *Metaphysik* und in den *Kategorien* sind es die entgegengesetzten Akzidenzien, die sich in einer Substanz abwechseln. Dieses letzte Konzept findet auch Eingang in die aristotelische Substanzdefinition: die Substanz als etwas, das Entgegengesetztes annimmt (vgl. *K. al-Fuṣūl*, Kap. 1: 110v14–15 oder gleichlautend *K. Iḥwān al-Ṣafā’*: I, 445.2).

Al-Fārābī erklärt in seinem *K. al-Siyāsa al-madaniya* die Entstehung von einander entgegengesetzten Formen mit den Oppositionen, die sich in den Beziehungen der Himmelskörper zueinander bilden (vgl. ed. Nağğār, S. 55f.). Daher finden sich die einander entgegengesetzten Formen im Bereich der sublunaren Welt wie al-Fārābī in seinen *Mabādi’ ārā’ ahl al-madīna al-fāḍila* ausführt. So sind schon die Formen der vier Elemente, wie bei Aristoteles, einander entgegengesetzt und wechseln sich in der für alle gleichen Materie ab (vgl. ed. Walzer, 110.5ff.). Die Entgegensetzung der Formen der natürlich Existierenden und deren wechselseitiges Vorhandensein in der Materie beschreibt al-Fārābī folgendermaßen (ed. Walzer, 144.4–8 u. 146.2–8):

ولكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات [= الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية] قوامه من مادة وصورة وكانت الصور متضادة ، وكل مادة فإن شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدّها ، صار لكل واحد من هذه الأجسام حقّ وإستتهال بصورته وحقّ وإستتهال بمادّته

وأيضا فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدّين وكان قوام كل واحد من الضدّين بها ولم تكن تلك المادة أولى بأحد الضدّين دون الآخر ولم يمكن أن تجعل مادة لكليهما في وقت واحد لزم ضرورة أن تُعطي تلك المادة أحيانا هذا الضدّ وأحيانا ذلك الضدّ ويعاقب بينهما ،

Wenn aber die Existierenden, deren Zustand dieser ist (d.s. die natürlichen Dinge, die unterhalb der himmlischen sind), aus Materie und Form Bestand haben, wenn die Formen einander entgegengesetzt sind, und wenn es die Beschaffenheit jeder Materie ist, daß sie diese Form und deren Gegenteil hat, dann hat jeder einzelne von diesen Körpern ein Recht und einen Anspruch in Bezug auf seine Form und ein Recht und einen Anspruch in Bezug auf seine Materie. . . .

Auch wenn die eine Materie zwei Gegenteilen (d.h. gegenteiligen Formen) gemeinsam ist, und der Bestand jedes einzelnen von den beiden Gegenteilen durch sie ist, und wenn jene Materie nicht für eines von den beiden Gegenteilen passender ist als für das andere, und es nicht möglich ist, daß sie Materie für alle beide von ihnen zu einem einzigen Zeitpunkt ist, so ergibt sich die Notwendigkeit, daß jene Materie einmal dieses Gegenteil bekommt und ein anderes Mal jenes Gegenteil und zwischen den beiden abgewechselt wird.

Ähnlich äußert sich al-Fārābī auch in seinem *K. al-Siyāsa al-madanīya* (ed. Nağğār, 39.10-14):

وأما موضوعات الصور ، هي الموادّ ، فإنما جعلت لتحمل الصور . المادة موضوعة لصور متضادّة ، فهي قابلة للصورة ولضدّ تلك الصورة أو عدمها . فهي تنتقل من صورة إلى صورة دائما بلا قور ، وليست بصورة أولى من ضدها ، بل قولها للمتضادّات على السواء .

Die Zugrundeliegenden der Formen sind die Materien (Stoffe). Sie sind gemacht worden, um die Formen zu tragen. Die Materie ist ein Zugrundeliegendes für die einander entgegengesetzten Formen. So nimmt sie die Form und das Gegenteil jener Form oder (auch) deren Nichtsein auf. So geht sie auf Dauer von einer Form zur anderen über, ohne zu erschlaffen. Keine Form ist (für die Aufnahme in der Materie) passender als ihr Gegenteil, sondern das Aufnehmen (der Materie) von den einander Entgegengesetzten ist gleichmäßig.

Die Parallelität zwischen diesen Aussagen al-Fārābīs und jenen al-ʿĀmirīs über die natürlichen Formen ist deutlich.

Die göttlichen Formen

Die letzten Formen, die al-‘Āmirī in Kap. 16 behandelt, sind die göttlichen Formen. Sie bedürfen keiner Materie und sind daher die wahren Substanzen. Das heißt, daß auf der Stufe dieser Existenzweise ‚Form‘ und ‚Substanz‘ gleichbedeutend sind. Auch die *Iḥwān al-Ṣafā‘* kennen die göttlichen Formen als bloße, von der Materie getrennte Formen (I, 79.9):

وَأَمَّا الْإِلَهِيَّاتُ فَهِيَ مَعْرِفَةُ الصُّوَرِ الْجَرِّدَةِ الْمَفَارِقَةَ لِلْمَهْيُولِ .

Das Göttliche (Metaphysische) ist die Kenntnis der bloßen, von der Materie getrennten Formen.

Al-‘Āmirī’s göttliche Formen bzw. wahre Substanzen entsprechen den „durch ihr eigenes Wesen bestehenden, zeitlos geschaffenen, ewigen Substanzen“ des *LdC*. Das läßt sich vor allem aus folgenden zwei Gemeinsamkeiten ableiten: Erstens kommt diesen beiden Arten an Substanzen die Ewigkeit zu. Zweitens ist die Benennung dieser Substanzen in beiden Texten ähnlich: Al-‘Āmirī beschreibt sie als solche, „deren Bestand durch das Wesen ihres Schöpfers“ gesichert ist bzw. im folgenden Kapitel als solche, „die durch das Wesen ihres Schöpfers bestehen“. Dieser Ausdruck ist dem Ausdruck „durch ihr eigenes Wesen bestehend“ im *LdC* parallel, nur ersetzt al-‘Āmirī ‚das eigene Wesen (der Formen)‘ durch das ‚Wesen des Schöpfers der Formen‘:

K. *al-Fuṣūl* 16 (118v3–4): *al-ṣuwaru l-ilāhīyatu ... anna qiwāmahā yakūnu bi-dāti l-mūğidi lahā*

bzw. K. *al-Fuṣūl* 17 (375.29): *kullu ġawharin kāna qā’iman bi-dāti l-mūğidi lahū*

Vgl. dazu *LdC* 28 (28.6): *kullu ġawharin qā’imin bi-nafsihī, a’nī bi-dātihī*.

Der Ausdruck *qā’im bi-nafsihī* dürfte der ursprüngliche, etwa auch im „Ur-*LdC*“ verwendete gewesen sein, da er sich sogar an einer Stelle im K. *al-Fuṣūl* (120v10: *ġawāhir qā’ima bi-anfusihā*) erhalten hat.

Im folgenden erklärt al-‘Āmirī was es heißt, daß die göttlichen Substanzen „durch ihren Schöpfer bestehen“: Der Bestand dieser Substanzen ist dem Bestand einer Wirkung durch ihren Wirkenden vergleichbar, d.h. ein solcher Bestand kann eine große Eigenständigkeit des Bewirkten gegenüber seinem Wirkenden einschließen. Al-‘Āmirī illustriert dies an folgendem Beispiel: Die göttlichen Formen und ihr Schöpfer verhalten sich zueinander wie Sonnenstrahlen und Sonne, wobei also die Sonnen-

strahlen durchaus von der Sonne getrennt, wenn auch in ihrem Bestand von ihr abhängig sind. Als Negativbeispiel führt al-‘Āmirī ein in Ton ausgeführtes Ornament an. Ein solches Ornament hat keinerlei vom Ton getrennten Bestand, ist also den göttlichen Formen nicht vergleichbar.

Bemerkenswert sind die Begriffe ‚Ornament (*ḥilya*)‘ und ‚Ton (*tīna*)‘, derer sich al-‘Āmirī in diesem Negativbeispiel bedient: *ḥilya* bedeutet ursprünglich ‚Ornament, Zierde‘, nimmt aber im philosophischen Gebrauch die Bedeutung ‚Form‘ an, so etwa im *LdC*,²⁴⁴ in den *Aussprüchen des griechischen Weisen* (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 185.6 u. 15; 188.4 u. 6)²⁴⁵ und in der *De-Anima*-Paraphrase (ed. Arnzen, 183.3).²⁴⁶ Der Begriff *tīna* bedeutet im alltäglichen Sprachgebrauch ‚Lehm, Ton‘. Er ist jedoch ebenfalls in das philosophische Vokabular übernommen worden und zwar in der Bedeutung ‚Materie‘.²⁴⁷ Im angeführten Negativbeispiel für das Bestehen der göttlichen Formen spielt al-‘Āmirī mit den doppelten Bedeutungen: Ein bloßes Beispiel wird durch die Alltagsbedeutung wiedergegeben: Die göttlichen Substanzen sind nicht wie das Ornament im Ton. Wird das Beispiel jedoch im Sinne der philosophischen Terminologie gelesen, heißt es, daß das Verhältnis des Schöpfers zu den göttlichen Formen nicht als ein Verhältnis von Materie zur Form zu verstehen ist.

Die abschließende Aussage, die al-‘Āmirī über die göttlichen Formen macht, betrifft ihr Wirken: Je mehr sie wirken, desto stärker werden sie in ihrem immerwährenden Wirken, ungleich den natürlichen Formen, die durch die festgesetzte, begrenzte Lebenszeit von allem Materiellen in ihrem Wirken eingeschränkt sind.

²⁴⁴ In der Lesung der Handschrift R des *LdC* fehlt der Terminus *ḥilya*. In der lateinischen Übersetzung des *LdC* begegnet aber die Lesung *helyatin*, bei der es sich offensichtlich um eine Transkription des arabischen Wortes *ḥilya* handelt. Daher hat schon Anawati (*Prolégomènes*, S. 152) vorgeschlagen, die Lesung der arabischen Version des *LdC* zu korrigieren: *kullīya* (ed. Badawī, Kap. 8: 12.14–16) zu *ḥilya*. Diese Lesung konnte durch die Handschriften A und S (vgl. Edition von Taylor: 179.5–180.2) bestätigt werden. Vgl. dazu auch D’Ancona: *Cause prime*, S. 97ff; und allgemein zu *ḥilya* Endreß: *Proclus Arabus*, S. 135f.

²⁴⁵ Vgl. auch: Rosenthal: *al-Šayḥ al-Yūnānī* I, S. 470.

²⁴⁶ Vgl. auch: Arnzen: *De Anima*, S. 182, Anm. 4.

²⁴⁷ Vgl. oben, Komm. zu Kap. 6, S. 215.

KOMMENTAR ZUM SIEBZEHNTEM KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 45 und 46, *LdC*, Kap. 24 und 25, *LdC II*, Kap. 9 und Kap. 10 und *K. al-Ḥaraka*

In Kap. 17 befaßt sich al-‘Āmirī weiterhin mit den Substanzen und schließt damit unmittelbar an die Thematik von Kap. 16 an. Die von ihm gebrauchte Terminologie ist jedoch eine andere als die von Kap. 16: anstelle der ‚göttlichen Formen bzw. Substanzen‘ spricht al-‘Āmirī nun von den ‚Substanzen, die durch das Wesen ihres Urhebers bestehen‘, und anstelle der ‚natürlichen Formen bzw. Substanzen‘ von den ‚materiellen Substanzen‘.

Der Unterschied zwischen den Substanzen, die durch das Wesen ihres Urhebers bestehen, und den materiellen Substanzen liegt im Werden, das nur den letzteren zukommt. Das heißt, die materiellen Substanzen werden dadurch realisiert, daß sie von ihrer anfänglichen Mangelhaftigkeit nach und nach zu der ihnen zugedachten Vollendung geführt werden. Außerdem sind die materiellen Substanzen mit bewegter Materie begabt und sie können – oder genauer ihre Materie kann – Entgegengesetztes aufnehmen. Diese Aufnahmefähigkeit von einander entgegengesetzten Formen in ein und derselben Materie hat al-‘Āmirī schon in Kap. 16 behandelt. Hier benutzt er sie dazu, das Vergehen der natürlichen Substanzen und das Nicht-Vergehen der durch ihren Urheber bestehenden Substanzen aufzuweisen: Da sich entgegengesetzte, natürliche Formen in der Materie ablösen, entstehen und vergehen also einander entgegengesetzte, natürliche Substanzen. Die durch ihren Urheber bestehenden Substanzen haben aber weder Formen, denen andere Formen entgegengesetzt sind, noch bedürfen sie der Materie, denn sie bestehen ja durch ihren Schöpfer. Daher sind sie unvergänglich.

Die Frage, die al-‘Āmirī nach der Darstellung dieser zwei unterschiedlichen Arten von Substanzen stellt, ist die, ob es eine materielle Substanz gibt, die sich soweit vollenden kann, daß sie zu einer immateriellen Substanz wird. Al-‘Āmirī selbst bejaht diese Frage. Er sieht im menschlichen Intellekt eine solche Substanz, die zunächst mit Materie begabt ist, aufgrund ihrer Erkenntnis des Schöpfers aber nach

der Loslösung von ihrer Materie und nach dem Bestand durch ihren Urheber strebt. Dies erstrebt sie, weil dadurch ihre Fähigkeit zu wirken unbegrenzt wird, weil sie vor zufällig von außen an sie herantretender Unbill geschützt wird und weil sie den aus dem Nichts erschaffenen, immateriellen Substanzen ähnlich wird. Diese Substanzen sind einfach und daher göttlich und somit anders als die natürlichen Substanzen, die aus einem höheren und einem niederen Teilen, d.h. Form und Materie, zusammengesetzt sind.

*Gegenüberstellung der Substanzen, die durch ihren Schöpfer bestehen,
und der materiellen Substanzen*

Das Kap. 17 läßt sich anhand seines Inhaltes in drei Abschnitte gliedern:

- (a) die Gegenüberstellung der Substanzen, die durch ihren Schöpfer bestehen, und der materiellen Substanzen (*K. al-Fuṣūl* 118v10–17: Parallelen zu *ET* Prop. 45 und 46, *LdC*, Kap. 24 und 25, *LdC II*, Kap. 9 und 10)
- (b) die Frage nach der Existenz einer Substanz, die sich von ihrer Existenz als materieller Substanz zu einer Substanz vervollkommenet, die durch den Schöpfer besteht (*K. al-Fuṣūl* 118v17–119r2: keine Parallelen in der *ET* oder im *LdC (II)*)
- (c) der menschliche Intellekt als Antwort auf diese Frage (*K. al-Fuṣūl* 119r2–11: keine Parallelen in der *ET* oder im *LdC (II)*)

Der Abschnitt (a) des siebzehnten Kapitels weist in Aufbau und Thematik eine gewisse Ähnlichkeit zu *ET*, Prop. 45 und 46 bzw. *LdC*, Kap. 24 und 25 und *LdC II* Kap. 9 und 10 auf.²⁴⁸ Wörtliche Übereinstimmungen finden sich jedoch kaum. Aus *ET*, Prop. 45 bzw. parallel zu *LdC*, Kap. 24 und *LdC II*, Kap. 9 übernimmt al-‘Āmirī die Aussage, daß die durch ihren Schöpfer bestehende Substanz nicht dem Werden unterworfen ist, das als ein Fortschreiten vom Mangel zur Vollendung definiert wird:

²⁴⁸ Im folgenden ist der Wortlaut der entsprechenden Passagen aus dem *LdC II* dem jeweiligen Zitat des *LdC* völlig gleichlautend.

<p>ET 45 (46.12 u. 16–17)</p> <p>Πάν τὸ αὐθυπόστατον ἀγένητόν ἐστιν. . . . καὶ γὰρ ἡ γένεσις ὁδὸς ἐστιν ἐκ τοῦ ἀτελοῦς εἰς τὸ ἐναντίον τέλειον.</p> <p>Jedes durch sich selbst Bestehende ist ungeworden. . . . Denn das Werden ist ein Weg aus dem Unvollkommenen zum entgegengesetzten Vollkommenen.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 17 (118v10–13)</p> <p>كُلُّ جَوْهَرٍ كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْمَوْجِدِ لَهُ فَإِنْ حَصُولُهُ لَنْ يَكُونَ مَتَعَلِّقًا بِحَسَبِ مَصْبِرِ الشَّيْءِ ، مِنْ النِّقْصِ رَوِيدًا رَوِيدًا إِلَى كَمَالِهِ الْأَخْصِ بِهِ . فَإِنْ مَا تَعْلُقُ حَصُولَهُ بِهَذَا الصَّرْبِ مِنَ الْأَنْسِيَاقِ يَكُونُ ذَا مَادَةٍ مُتَحَرِّكَةٍ ، وَذَا اسْتِعْدَادٍ مُقَابِلٍ .</p> <p>Die Realisierung <i>jeder Substanz, die durch das Wesen ihres Urhebers besteht</i>, ist nicht vom Maß des <i>allmählichen Werdens</i> eines Dinges abhängig, (d. h.) <i>von der Mangelhaftigkeit</i> langsam zu seiner ihm eigentümlichsten <i>Vollendung</i>. Das, dessen Realisierung von dieser Art des Fortschreitens abhängt, ist mit bewegter Materie und Bereitschaft zu Entgegengesetztem begabt.</p>	<p>LdC 24 (25.4 u. 7–8)</p> <p>كُلُّ جَوْهَرٍ قَائِمٌ بِذَاتِهِ فَهُوَ غَيْرٌ مَكُونٌ مِنْ شَيْءٍ آخَرَ وَذَلِكَ أَنَّ الْكُونَ إِنَّمَا هُوَ طَرِيقٌ مِنَ النِّقْصَانِ إِلَى ²⁴⁹ التَّمَامِ .</p> <p><i>Jede Substanz, die durch ihr eigenes Wesen besteht</i>, ist nicht von einem anderen Ding hervorgebracht worden Denn das <i>Werden</i> ist ein Weg von der <i>Mangelhaftigkeit zur Vollkommenheit</i>.</p>
--	---	---

Die an diese Passage anschließende Argumentation von Proklos in Prop. 45 und des *LdC* in Kap. 24 bzw. des *LdC II* in Kap. 9, daß jedes durch sich selbst Bestehende die Ursache seiner eigenen Vollendung und daher nie von dieser getrennt ist, übernimmt al-‘Āmirī nicht. Statt dessen charakterisiert er kurz das werdende Ding und fährt dann mit der zu *ET*, Prop. 46 und *LdC*, Kap. 25 bzw. *LdC II*, Kap. 10 parallelen Aussage fort, daß dem, dem das Werden nicht zukommt, auch das Vergehen nicht zukommt:

<p>ET 46 (46.20)</p> <p>Πάν τὸ αὐθυπόστατον ἄφθαρτόν ἐστιν.</p> <p>Jedes durch sich selbst Bestehende ist unvergänglich.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 17 (118v13–15)</p> <p>وَكُلُّ مَا كَانَ حَصُولُهُ لَا عَلَى هَذَا الصَّرْبِ مِنَ الْأَنْسِيَاقِ فَانْهُ لَا يَكُونُ قَابِلًا لِلْفَسَادِ .</p> <p>Alles, dessen Realisierung nicht auf diese Art des Fortschreitens zustande kommt, nimmt das <i>Vergehen</i> nicht auf.</p>	<p>LdC 25 (26.2)</p> <p>كُلُّ جَوْهَرٍ قَائِمٌ بِذَاتِهِ فَهُوَ غَيْرٌ وَاقِعٌ تَحْتَ الْفَسَادِ .</p> <p>Jede Substanz, die durch ihr eigenes Wesen besteht, fällt nicht unter das <i>Vergehen</i>.</p>
--	--	--

²⁴⁹ Badawī ed. nach Handschrift R: على; die Taylor-Edition (gestützt auf A und S) und der *LdC II* lesen übereinstimmend: إلى.

Die Argumentation, die Proklos und der *LdC (II)* für die Unvergänglichkeit anführen, unterscheidet sich nicht wesentlich von jener, mit der ihre Ungewordenheit begründet worden ist: Vergehen von etwas ist seine Trennung von seiner Ursache. Das durch sich selbst Bestehende ist seine eigene Ursache und trennt sich daher nicht von ihr, denn das hieße, sich von sich selbst zu trennen.

Da al-‘Āmirī, wie schon im vorigen Kap. 16, statt der Formulierung „die durch sich selbst bestehenden Substanzen“ des *LdC (II)* von Substanzen spricht, „die durch ihren Urheber bestehen“, kann er keine der beiden proklischen Argumentationen übernehmen. So faßt al-‘Āmirī die Aussagen von Propp. 45 und 46, die sich in Bezug auf die Argumentation gleichen, zusammen und führt zum Beweis beider eine von Proklos abweichende Argumentation an. Diese Argumentation schließt an die Ausführungen über die natürlichen Substanzen im vorigen Kap. 16 an: Die natürlichen Substanzen setzen sich aus einer natürlichen Form und aus Materie zusammen. Hat eine natürliche Form ein Gegenteil, d.h. eine ihr entgegengesetzte, andere natürliche Form, dann kann zu einem bestimmten Zeitpunkt nur eine dieser beiden Formen in der Materie verwirklicht sein, während die andere Form nicht in der Materie ist – das heißt, die aus dieser anderen Form und der Materie zusammengesetzte Substanz fällt zu diesem Zeitpunkt dem Vergehen anheim. Zu einem anderen Zeitpunkt ist es umgekehrt. Die beiden Formen wechseln sich also in der Materie ab, und dabei entstehen und vergehen die aus ihnen und der Materie zusammengesetzten Substanzen. Die Substanzen, die durch ihren Schöpfer bestehen, bedürfen keinerlei Materie, durch die sie erst Bestand gewinnen, denn sie haben ja – per Definition – durch ihren Schöpfer Bestand. Damit ist jede dieser Substanzen mit ihrer Form identisch und hat gar keine Materie, die fähig wäre, eine entgegengesetzte Form aufzunehmen. Da Materie und entgegengesetzte Form die Ursache der Vergänglichkeit der natürlichen Substanzen sind, können Substanzen, die weder Materie noch entgegengesetzte Form besitzen, auch nicht vergehen.

Eine, diesem Konzept al-‘Āmirīs vergleichbare Definition von Werden als Realisierung der Form in der Materie und Vergehen als Entfernt-Werden der Form aus der Materie findet sich im *K. Iḥwān al-Ṣafā’* (II, 59.1–4).²⁵⁰

²⁵⁰ Zur Frage der Abgrenzung von Entstehen, Vergehen und Wandel, die sich aufgrund dieser Passage stellt, vgl. Eichner: *Averroes’ mittlerer Kommentar*, S. 74–92.

لأن الكون هو حُصول الصورة في الهَيُولَى ، والفساد هو انخلاعها منها ؛ فإذا فسَدَ شيءٌ منها فلا بدَّ أن يتكوَّن شيءٌ آخر ، لأن الهَيُولَى إذا انترَعَتْ منها صورة البَسْتِ أُخرى . فإن كانت التي البَسْتِ أشرفَ سَمِي كونا ، وإن كانت أدونَ سَمِي فسادا . مثال ذلك أن يصير التراب والماء نباتا ، وبصيرَ النبات حَبًّا وثمارا ، والثمارُ والحَبُّ يصيران غِذاءً ، والغذاءُ يصير دما ولحما وعظما ، فيكون من ذلك حيوانٌ . والفسادُ أن يحترق النباتُ فيصيرَ رمادا ، ويموت الحيوانُ فيصيرَ ترابا .

Denn das Werden ist die Realisierung der Form in der Materie, und das Vergehen ist ihr Entfernt-Werden aus ihr. Vergeht folglich ein Ding aus ihr, so wird zweifellos ein anderes Ding gebildet, denn wird aus der Materie eine Form weggenommen, wird eine andere (mit der Materie) bekleidet. Wenn die (Form), die bekleidet wird, würdiger ist (als die Form, die aus der Materie weggenommen wurde), so nennt man das Werden, und wenn sie geringer ist, Vergehen. Ein Beispiel dafür ist, daß Erde und Wasser eine Pflanze werden, die Pflanze zu Korn und Frucht wird, die Frucht und das Korn Nahrung werden, die Nahrung Blut, Fleisch und Knochen wird und daraus ein Tier. Das Vergehen ist, daß die Pflanze vergeht und Asche wird, und daß das Tier stirbt und Erde wird.

Zum gesamten Abschnitt (a) des Kap. 17 des *K. al-Fuṣūl* kann auch die Passage aus dem *K. al-Ḥaraka* verglichen werden, in der vor allem *ET*, Prop. 41, vermischt mit Propp. 45 und 48 aufgenommen wird. Dort heißt es (*Ḥacı Mahmud* 5683, 125r2–12):

والشيء الذي يثبت في ذاته ليس بواقع تحت الكون لأنه لما لم يحتاج في ثباته وقيامه إلى هيولى يحمله وإلى محرك يحركه من القوة إلى الفعل كان مكفيا بذاته في قوامه وثباته ولما كان الشيء الذي لا يكون وجوده إلا بهيولى ومحرك يحركه من القوة إلى الفعل احتاج إلى شيء يحمله والشيء الثابت القائم بذاته لا يحتاج إلى مادة تمدّه في ثباته وقوامه . . . فانه وحامله شيء واحد ابدأ اعني حامله علته .

Das Ding, das in sich selbst bzw. in seinem Wesen feststeht, fällt nicht unter das Werden. Denn wenn es zu seiner Festigkeit und zu seinem Bestehen keiner Materie bedarf, die es trägt, und keines Bewegers, der es von der Potentialität zur Aktivität bewegt, dann ist es durch sein Wesen in seinem Bestand und in seiner Festigkeit selbstgenügsam. Wenn es ein Ding gibt, dessen Existenz nur durch Materie und einen Beweger ist, der es von der Potentialität zur Aktivität bewegt, dann bedarf es eines Dinges, das es trägt. Das Ding, das feststehend und bestehend durch sein Wesen ist, bedarf keiner Materie, die es in seiner Festigkeit und in seinem Bestand materialisiert. . . . So ist es und sein Träger immer ein und dasselbe Ding, ich meine, sein Träger ist seine Ursache.

Hier finden sich zwei Aspekte, die im *LdC*, Kap. 24 und 25 fehlen: Das ist einerseits die Materie, andererseits die Bewegung. Beide erwähnt al-‘Āmirī zusammenfassend bei seiner Charakterisierung der werdenden Substanz als „das mit bewegter Materie Begabte“ (118v13: *dū māda mutaḥarrīka*). Der Argumentationsgang des *K. al-Ḥaraka* ähnelt jenem al-‘Āmirī’s insofern, als daß beide mit der Materie argumentieren, genauer gesagt mit der Rolle der Materie für das, was nicht durch sein Wesen bzw. das Wesen seines Urhebers besteht. Proklos und dem *LdC* wiederum steht der *K. al-Ḥaraka* insofern nahe, als er das durch sich selbst Bestehende zur Ursache seiner selbst macht bzw. zum Träger seiner selbst, von dem es sich nicht trennt. Die Argumentation mit dem Träger mag auch von *ET*, Prop. 48 inspiriert sein – bzw. ist eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Prop. 41 und Prop. 48 schon bei Proklos gegeben – und hat dann Parallelen im *LdC*, Kap. 26 und im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 16.

*Möglichkeit der Vervollkommnung einer materiellen
Substanz zu einer Substanz, die durch den Schöpfer besteht*

Nachdem in Abschnitt (a) der Unterschied zwischen den materiellen Substanzen und den immateriellen, durch ihren Schöpfer bestehenden Substanzen aufgezeigt worden ist, stellt al-‘Āmirī nun die Frage, ob sich eine materielle Substanz zu einer immateriellen vollenden kann. Die dahinterstehende Überlegung geht offenbar von der oben angeführten Definition des Werdens aus: Wenn das Werden eine Entwicklung von der Mangelhaftigkeit zur Vollendung ist, kann dann diese Entwicklung so weit führen, daß die erreichte Vollendung ein Bestand durch den Schöpfer ist? Gibt es eine zuvor materielle Substanz, die ihre Abhängigkeit von der Materie ablegt und gegen die reine Abhängigkeit vom Schöpfer eintauscht?

Der menschliche Intellekt

Die Beantwortung dieser Frage leitet al-‘Āmirī mit dem Ausdruck „was mich betrifft, so sehe ich (*ammā anā fa-arā. . .*)“ ein. Möglicherweise kann das als Hinweis darauf gewertet werden, daß er entweder keinerlei Vorbild und Autorität für die nun folgende Antwort hat und sie daher eindeutig als die seinige kennzeichnen möchte, oder aber daß er sich mit seiner Antwort sogar im Widerspruch zu einer anerkannten Lehrmeinung weiß.

Al-‘Āmirī’s Antwort besteht darin, daß der menschliche Intellekt eine solche Substanz ist, die sich von einer materiellen zu einer immateriellen Substanz wandeln kann. Diese Wandlung geschieht durch die Erkenntnis Gottes. Die Ausführungen, die diesen Wandel betreffen, sind auf die knappe Feststellung seines Vorhandenseins beschränkt, so daß vieles unklar bleibt – etwa, was als die Form und was als die Materie eines materiellen menschlichen Intellektes anzusehen ist. Mit Rückgriff auf Kap. 1 und Kap. 14 des *K. al-Fuṣūl* und auf das Prinzip, daß das Allgemeinere jeweils Grundlage des Spezielleren ist, scheint es am wahrscheinlichsten, daß die Lebendigkeit bzw. *animalitas* die Materie für die Form des menschlichen Intellektes bildet. Das hieße aber andererseits eine Gleichsetzung von Vernünftigkeit (*nāṭiqīya*) und Intellekt (*‘aql*) und – da die Vernünftigkeit im Allgemeinen mit der Seele in Zusammenhang gebracht wird – ein mögliches Zusammenfallen von Seele und Intellekt. In Bezug auf die Seele gibt es den plotinischen, im Neuplatonismus weitverbreiteten Topos des Heraustretens aus dem Körper, also die Loslösung von der Materie (etwa auch im *K. Iḥwān al-Ṣafā’* III, 6.3ff.). Daran mag al-‘Āmirī gedacht haben.

Des weiteren läßt al-‘Āmirī die Frage offen, ob und wann sich die Umwandlung des menschlichen Intellektes von einer materiellen zu einer immateriellen Substanz tatsächlich vollzieht. Denkbar wäre eine Vorstellung, die wiederum aus der Seelenlehre bekannt ist, daß die tatsächliche Umwandlung mit dem Tod des Menschen und bei der Trennung von dessen Seele bzw. Intellekt vom Körper geschieht.

Eine weitere Thematik, die al-‘Āmirī in diesem Zusammenhang nicht behandelt, ist die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele bzw. ob jede menschliche Seele als solche unsterblich ist, oder ob nur die an intellektuellen Erkenntnissen reiche Seele Unsterblichkeit erlangt. Mit Vorgriff auf Kap. 19 und der dortigen Zuschreibung sowohl eines zeitlichen als auch eines ewigen Aspektes an die Substanz der Seele, tendiere ich eher zur Annahme, daß al-‘Āmirī die Unsterblichkeit von den erworbenen Erkenntnissen abhängig macht.²⁵¹

Ausführlicher hingegen beschreibt al-‘Āmirī das Streben des Intellektes nach jener Loslösung aus der Materie und die daraus resultierenden Veränderungen und Vorzüge: Wenn der menschliche Intellekt das Äußerste dessen erreicht hat, was er an Wissen über seinen Schöpfer erreichen kann, dann verachtet er die Materie und möchte

²⁵¹ In jedem Fall wäre hier eine vergleichende Studie zur Seelenlehre bei al-Fārābī und Ibn Sīnā ein Forschungsdesideratum.

nicht mehr von ihr, sondern ausschließlich von seinem Schöpfer abhängig sein. Eine solches immaterielles Bestehen ermöglicht dem Intellekt unbegrenztes Wirken und bewahrt ihn vor Widrigkeiten, wie sie in der materiellen Welt auftreten können. Zudem wird er damit den ‚aus dem Nichts erschaffenen Substanzen (*al-ğawāhir al-mubdaʿa*)‘ ähnlich.²⁵² Diese Substanzen sind die göttlichen Substanzen bzw. die durch ihren Schöpfer bestehenden Substanzen, die al-ʿĀmirī schon zu Beginn des vorliegenden Kapitels thematisiert hat, und deren wichtigste Charakteristika er hier nochmals wiederholt: Sie sind einfach, sie sind nicht aus einem niedrigeren Teil, d.i. die Materie, und einem würdigeren Teil, d.i. die Form, zusammengesetzt, und sie sind unvergänglich.

Der Ausdruck ‚die aus dem Nichts erschaffenen Substanzen (*al-ğawāhir al-mubdaʿa*)‘ gibt auch darüber Aufschluß, was al-ʿĀmirī unter diesen göttlichen Substanzen versteht, denn in Kap. 2 des *K. al-Fuṣūl* werden die ‚durch Erschaffung aus dem Nichts (*ibdāʿ*)‘ Existierenden genannt: die universalen Formen und der universale Intellekt.

Nach den Ausführungen des vorliegenden Kap. 17 kann zur Darstellung aus Kap. 2 hinzugefügt werden, daß auch der menschliche Intellekt, sobald er sich von jeglicher Materie losgelöst hat, zu diesen Substanzen – und damit zur zweiten Seinsstufe – zu rechnen ist.

²⁵² Die Wiedergabe des arabischen Terminus mit ‚aus dem Nichts erschaffenen Substanzen‘ soll ihren Gegensatz zu den natürlichen Substanzen zum Ausdruck bringen, die aus Form und Materie geschaffen bzw. zusammengesetzt sind. Die göttlichen Substanzen werden unmittelbar von Gott erschaffen, ohne in etwaige Bestandteile zerlegt werden zu können.

KOMMENTAR ZUM ACHTZEHNTEM KAPITEL

Keine Vergleichstexte in der *ET* oder im *LdC (II)*

Das Kap. 18 schließt thematisch insofern unmittelbar an Abschnitt (c) des Kap. 17 an, als der menschliche Intellekt im Mittelpunkt steht. Zunächst wiederholt al-‘Āmirī zwei Charakteristika des menschlichen Intellektes aus Kap. 17 und führt für diese zusätzliche Beweise an: Der menschliche Intellekt muß Substanz sein, sonst könnte er weder Wissen noch Weisheit aufnehmen. Dem menschlichen Intellekt muß es möglich sein, sich von der Materie zu trennen, sonst könnte er den Begierden der äußeren menschlichen Hülle nicht entgegentreten.

Da der Substanzbeweis davon ausgeht, daß es Aufgabe des Intellektes ist, Wissen und Weisheit im Menschen aufzunehmen, zeigt al-‘Āmirī auf, daß die äußere menschliche Hülle, d.i. der Körper, oder auch nur ein bestimmter Teil von ihr, wie etwa das Herz, für diese Aufgabe nicht in Frage kommt.

Anschließend stellt al-‘Āmirī die gegenseitige Unabhängigkeit von äußerer Hülle des Menschen, also seines Körpers, und menschlichem Intellekt fest.

Abschließend thematisiert al-‘Āmirī das Verhältnis von Intellekt und Seele: Die Seele des Menschen setzt sich aus dem Intellekt und dem Leben, das mit dem Intellekt verbunden ist, zusammen. Durch den Intellekt ist die Seele immerwährend, vor allem da sie Ort der ewigen Vortrefflichkeiten ist.

Verhältnis von Intellekt und Körper

Da das Kap. 18 eine weiterführende Behandlung der Thematik von Kap. 17, Abschnitt (c), d.h. dem menschlichen Intellekt ist, und diese Thematik in Kap. 17 ausdrücklich als die persönliche Ansicht al-‘Āmirīs eingeführt worden ist, ist es nicht verwunderlich, daß das Kap. 18 des *K. al-Fuṣūl* weder Parallelen zur proklischen *ET* noch zum *LdC (II)* hat. Wenn diese Thematik eine Besonderheit von al-‘Āmirīs Denken darstellt, ist des weiteren zu erwarten, daß sie von ihm auch an anderer Stelle behandelt wird. Tatsächlich besteht, wie Rowson festgestellt hat, eine Parallelität zwischen dem *K. al-Fuṣūl*, Kap. 18 und dem *K. al-Amad*

X, besonders zu Abschnitt 6. In seinem Kommentar zum *K. al-Amad X*, 6 zitiert Rowson (S. 279) auszugsweise aus dem Kap. 18 des *K. al-Fuṣūl* und charakterisiert es als „Fuṣūl xviii, which is explicitly structured as a proof of the immortality of the soul.“ Diese Charakterisierung mag nach Lesung lediglich des *K. al-Fuṣūl*, Kap. 18 einigermaßen erstaunlich klingen, scheint die Thematik des Kap. 18 doch vor allem der menschliche Intellekt zu sein, während die Seele erst gegen Ende des Kapitels mitberücksichtigt wird. Das zehnte Kapitel des *K. al-Amad* hingegen thematisiert das Verhältnis von menschlichem Leib und menschlicher Seele, und die Seele wird dabei auf die gleiche Art und Weise beschrieben, in der im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 18 der Intellekt beschrieben wird. Der Intellekt wird im *K. al-Amad X* hingegen nur einmal erwähnt und zwar als einer, der durch das sinnlich Wahrgenommene auf die intellektuellen Formen aufmerkt.²⁵³

Bei al-‘Āmirī sind also Aussagen über den menschlichen Intellekt gleichlautend mit Aussagen über die Seele. Nach Kap. 13 des *K. al-Fuṣūl* sind Seele und Intellekt auch wechselseitig ineinander, und der Intellekt ist die Vervollkommnung der Seele. Also wird die vollkommene Seele dem Intellekt gleich.

Im folgenden soll geprüft werden, ob sich durch eine Gegenüberstellung der vergleichbaren Passagen aus dem *K. al-Fuṣūl*, Kap. 18 und dem *K. al-Amad X* weitere Erkenntnisse bezüglich des Verhältnisses von Intellekt und Seele bei al-‘Āmirī ergeben.

Der Beginn vom *K. al-Amad X*, 1 (ed. Rowson, 112.9–12) kann zwar mit keiner parallelen Passage aus dem *K. al-Fuṣūl*, Kap. 18 verglichen werden, erweist sich aber als hilfreich für das Verständnis des Begriffes der ‚äußeren Hülle (*qālib*)‘, der im *K. al-Fuṣūl* erstmals in Kap. 18 begegnet:

ان الجبلة الإنسيّة مركبة بصنع الله (تعالى) من الجوهرين ، أعني القلب والنفس .
 وإن أحدهما - وهو النفس - سماويّ السنخ ؛ ولهذا ما يشتاق عند تكامله
 بالحكمة الى العالم العلوي . والآخر - وهو القلب - أرضيّ السنخ ؛ ولهذا ما
 يشتاق عند تكادّره بالشهوة الى العالم السفلي .

Die menschliche Konstitution ist durch das Schaffen Gottes – erhaben ist Er – aus zwei Substanzen zusammengesetzt, und zwar der äußeren Hülle und der Seele. Eine der beiden, nämlich die Seele, ist dem Ursprung

²⁵³ Ed. Rowson: *K. al-Amad*, 116.21–22. Zur Passage und dem Terminus *intibāh* vgl. oben, Kap. 13, S. 307.

nach himmlisch, und daher sehnt sie sich, sobald sie durch die Weisheit zur Reife gelangt ist, nach der himmlischen Welt. Die andere, nämlich die äußere Hülle, ist dem Ursprung nach irdisch, und daher sehnt sie sich, wenn sie von der Begierde getrübt ist, nach der niederen Welt.

Das Verhältnis von Seele und Körper wird in vergleichbarer Weise auch im *K. al-Amad* VII, 4 (ed. Rowson, 102.1–7) und VIII, 3 (104.17–21) dargestellt.

Der Mensch ist aus der Seele und der äußeren Hülle, also dem Leib, zusammengesetzt. Beide Bestandteile bezeichnet al-ʿĀmirī als Substanzen. Werden die Kriterien aus dem *K. al-Fuṣūl*, Kap. 16-17 angewendet, so müßten diese beide Substanzen unter die materiellen, natürlichen Substanzen gerechnet werden. Die Seele hätte wohl aber – vergleichbar dem menschlichen Intellekt in *K. al-Fuṣūl*, Kap. 17 – eine Sonderstellung zwischen den materiellen, natürlichen und den immateriellen, göttlichen Substanzen und könnte durch Erkenntnis und Trennung vom Leib zu einer immateriellen, göttlichen Substanz werden.

Das Verhältnis des menschlichen Intellektes zum Leib im *K. al-Fuṣūl* entspricht dem Verhältnis der menschlichen Seele zum Leib im *K. al-Amad* – der Intellekt bzw. die Seele kann sich mit den eigenen Interessen gegen das Begehren des Leibes stellen:

K. al-Fuṣūl 18 (119r13–14)

ثم لو لم يكن بحيث يمكنه أن يفارق المادة لما اقتدر
علي منازعة طبع القالب في أبواب الفضيلة ،
فيرده عن هواه ، ويصرفه عن مشتهاه .

K. al-Amad X
(ed. Rowson, 112.13–14)

فإذا الواجب على الإنسان أن يلتزم ما هو
خير مطلق لتصلح به النفس لما هو مشوقها ،
وتحترز²⁵⁴ مما هو شر مطلق لئلا يجذب بها²⁵⁵
البدن الى ما هو مشوقه ؛

²⁵⁴ Rowson verbessert zu يحترز, gibt aber die Lesung der Handschrift auf S. 112, Anm. 2 wieder. Ich habe die Lesung der Handschrift zitiert, weil es – vor allem auch durch den Vergleich mit dem *K. al-Fuṣūl* – wahrscheinlicher scheint, daß es die Seele ist, die nach al-ʿĀmirī den Leib vom Bösen abhalten muß, und nicht – ganz allgemein gesprochen – der Mensch.

²⁵⁵ Rowson verbessert zu به, gibt aber die von mir zitierte Lesung der Handschrift auf S.112, Anm. 4 an. Meine Entscheidung für die Lesung der Handschrift ist hier hauptsächlich dadurch begründet, daß es mir konsequenter erscheint, in den beiden Fällen, die offensichtlich beide die Seele betreffen, die Lesung der Handschrift zu übernehmen. Sinngemäß liegt der Unterschied darin, ob der Leib von der Seele oder vom Bösen (nach Rowson) zu dem von ihm Erstrebten hingezogen wird.

K. al-Fuṣūl 18 (119r13–14)

Wenn er (d.i. der Intellekt) ferner nicht derart wäre, daß er sich von der Materie zu trennen vermöchte, dann wäre er nicht fähig auf den Gebieten der Vortrefflichkeiten gegen die Naturanlage der äußeren Hülle anzukämpfen, so daß er sie (die Naturanlage der äußeren Hülle) von ihrer Begierde zurückhielte und sie von dem Gegenstand ihres Begehrens abwendete.

K. al-Amad X

(ed. Rowson, 112.13–14)

So ist es folglich nötig, daß der Mensch an dem festhält, was absolutes Gutes ist, damit seine Seele für das passend ist, was von ihr sehnsüchtig begehrt wird, und sich vor dem in Acht nimmt, was absolutes Böses ist, damit der Leib nicht durch sie zu dem hingezogen wird, was von ihm erstrebt wird.

In beiden Texten wird dem Leib ein Begehren bzw. Erstreben zugeschrieben, das dem Intellekt bzw. der Seele entgegensteht und daher von ihm bzw. von ihr verhindert werden muß.

Im *K. al-Fuṣūl* steht dabei der ontologische Aspekt im Vordergrund: Die Tatsache, daß der Intellekt den Leib entgegen dessen Trieb beeinflussen kann und sich diesem nicht etwa anschließt, zeigt, daß der Intellekt sich von der Materie, also dem Leib, trennen kann. Wäre der Intellekt mit dem Leib – als seiner Materie – untrennbar verbunden, könnten Intellekt und Leib nicht Unterschiedliches erstreben. Im *K. al-Amad* kommt es vor allem auf den moralischen Aspekt an, worauf schon die Verwendung der Begriffe ‚absolutes Gutes‘ und ‚absolutes Böses‘ im obigen Zitat hinweist. Die Seele muß nach dem absoluten Guten streben und den Leib vom absoluten Bösen abhalten. Noch deutlicher wird der moralische Aspekt in der *K. al-Amad*-Passage (ed. Rowson, 112.14ff.) zum Ausdruck gebracht, die auf das obige Zitat folgt: Al-‘Āmirī erklärt dort, daß wenn der Mensch auch nur einmal eine böse Tat tut, er zu großem Übel weitergetrieben wird und seine anderen guten Taten nichtig werden.

Der Ort des Wissens und der Erkenntnis

Die Suche nach dem Ort (*maḥall*) im Menschen, an dem Erkenntnis und Wissen gesammelt und aufbewahrt werden, veranlaßt al-‘Āmirī sowohl im *K. al-Fuṣūl* als auch im *K. al-Amad* dazu, sich ein weiteres Mal mit dem Unterschied zwischen Intellekt bzw. Seele und dem menschlichen Leib auseinanderzusetzen:

K. *al-Fuṣūl* 18 (119r12–13 u. 15–19)

العقل الإنسي لو لم يكن جوهرًا لما صلح أن يوجد
 قايلاً للعلم والحكمة . . . ولن يجوز أن يكون
 محل العلم والحكمة هو القلب الإنسي ، ولا أيضاً
 جزءاً منه كالقلب مثلاً ؛ فإن القلب الجسماني
 لن يقوى على أن يولد من الأعراض الموجودة فيه
 أعراضاً آخر من جنسها ، فيقبلها في ذاته دائماً
 إلى غير النهاية . ومن سوس العقل توليد العلوم
 والحكم من المعلومات الأولية وقبولها على الدوم .

Wenn der menschliche Intellekt nicht Substanz wäre, dann wäre er *nicht geeignet*, als etwas zu existieren, das *das Wissen und die Weisheit aufzunehmen* kann.

Es ist nicht möglich, daß der *Ort* des Wissens und der Weisheit die *äußere* menschliche *Hülle* ist oder auch ein Teil von ihr, wie zum Beispiel das Herz. Das körperliche Herz vermag nämlich nicht, aus den Akzidenzien, die in ihm existieren, andere Akzidenzien von deren Art hervorzubringen, so daß es sie in seinem Wesen dauernd bis zur Unendlichkeit aufnehme. Die Hervorbringung der Erkenntnisse und der Weisheiten aus den ursprünglichen Gewußten und deren Aufnahme auf Dauer ist (Sache) der Natur des Intellektes.

K. *al-Amad* X

(116.6–7 u. 114.21–23)

كذا البدن لا يصلح لقبول العلم والحكمة . . .
 فقد ظهر إذا أن محل الصور العقلية لو كان ذات
 القلب الجسداني ، لحصل العرفان بها جزئياً
 لا كلياً ، ومستحيلًا لا أبدياً ، فمحلها إذا هو
 الجوهر الآخر . وإذا لم يوجد في الإنسان جوهر
 سواه إلا النفس النطقية ، فهي إذا . . .

Ebenso ist der Leib *nicht geeignet*, *das Wissen und die Weisheit aufzunehmen*.

So ist folglich deutlich geworden, daß wenn der *Ort* der intellektuellen Formen das Wesen der körperlichen *äußeren Hülle* wäre, dann wäre die von ihnen erreichte Erkenntnis partikular und nicht universal, sich wandelnd und nicht immerwährend, so daß deren Ort folglich die andere Substanz sein muß. Wenn im Menschen aber keine Substanz außer ihr existiert als die vernünftige Seele, so ist sie folglich . . . (dieser Ort).

Die äußere Hülle des Menschen, also seinen Körper, als Ort des Wissens lehnt al-ʿAmirī in beiden Texten ab. Die Begründung ist jeweils eine andere. Im K. *al-Fuṣūl* kommt die äußere Hülle oder auch einer ihrer Teile deswegen nicht in Frage, weil sie aus ihren Akzidenzien keine neuen Akzidenzien hervorbringen kann. Dieses Hervorbringen scheitert wohl daran, daß die materielle Form als körperliche Substanz auch körperliche Akzidenzien hat, sie aber nichts neues Körperliches schaffen oder auch nur aufnehmen kann. Der Intellekt hingegen kann sehr wohl aus Wissen, das er hat, neues Wissen bilden – z.B. durch Analogie. Dieses neue Wissen nimmt er dann ebenso auf, d.h. es ist ihm ebenso verfügbar, wie das Wissen, das er schon zuvor gehabt hat. Im K.

al-Amad spricht al-‘Āmirī nicht vom „Ort des Wissens“ sondern vom „Ort der intellektuellen Formen“. Die körperliche, äußere Hülle kann dieser Ort nicht sein, denn ihre Erkenntnisse wären, ebenso wie die körperliche Hülle selbst, partikular und sich wandelnd. Hier kommt der Zusammenhang zwischen den Formen und dem Ort, an dem sie sich befinden, ebenso zum Ausdruck wie im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 5 (112v6–7), wo es heißt, daß der Intellekt, wenn er die ewigen Formen aufnehmen kann, notwendigerweise ewig sein muß.

Entsprechend den Bezeichnungen des Intellektes als Ort des Wissens und der Weisheit und der Seele als Ort der intellektuellen Formen bezeichnet al-‘Āmirī den Körper in seinem *K. al-Amad* V, 3 (90.8) als „Ort der Akzidenzien (*maḥall li-l-a‘rād*)“²⁵⁶.

Verhältnis von Intellekt und Seele zum Körper

Nach dem Aufweis des Intellektes als Ort des Wissens folgt im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 18 die Feststellung der wechselseitigen Unabhängigkeit der Befindlichkeiten von Intellekt und äußerer Hülle. Als Beweis dafür führt al-‘Āmirī an, daß der körperliche Abbau des Menschen schon ab dem 40. Lebensjahr beginnt, seine intellektuelle Vollendung aber erst gegen das 60. Lebensjahr erreicht wird. Auch kann ein körperlich gesunder Mensch intellektuelles Wissen vergessen, während auch ein kranker oder schwacher Mensch dieses Wissen bewahren kann. Diese Thematik findet sich auch im *K. al-Amad*, jedoch nicht im bisher zitierten zehnten Kapitel, sondern in VIII, 5–6 (ed. Rowson, 106.9-18) und XVII, 6 (152.5–9).

Nach den bisher dargestellten Ausführungen über den Intellekt in Kap. 18 des *K. al-Fuṣūl* wendet sich al-‘Āmirī der Seele des Menschen zu. Er sagt über sie, daß sie sich aus dem Intellekt und dem Leben zusammensetzt, und daß sie durch den Intellekt immerwährend ist, besonders, da sie Ort der immerwährenden Vortrefflichkeiten ist. Die Erwähnung von Intellekt und Leben als etwas, aus dem die Seele zusammengesetzt ist, erinnert an *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13 und die dortige Einführung der proklischen Triade ‚Sein-Leben-Intellekt‘ als etwas, das sich in der Seele befindet. Das erste Glied der Triade, das Sein, erwähnt al-‘Āmirī hier jedoch nicht ausdrücklich. Intellekt und Leben bezeichnet er als das, was die Seele zum ‚Üben der Enthaltbarkeit (*al-tadarrub fi*

²⁵⁶ Die Passage wird zitiert in Kap. 19, S. 378.

l-irtiyād‘ befähigt. Genau denselben Ausdruck verwendet er am Ende des 15. Kap. zur Bezeichnung von etwas, das dem Menschen als Leiter zur Vollendung dient. Möglicherweise kann dahinter ein sufistisches Konzept vermutet werden. Jedenfalls muß die Terminologie al-‘Āmiris auch in diesem Punkt noch weiter untersucht werden.

Wie die Aussage, daß die Seele durch den Intellekt immerwährend ist, zu verstehen ist, zeigt das folgende Zitat aus dem *K. al-Amad* XVIII, 4, in dem erklärt wird, daß die Seele eines Menschen, der die Seinsstufe der Engel (*al-rutba al-malakīya*: 156.4) erreicht hat, zum reinen Intellekt wird (ed. Rowson, 156.10–17):

فلا يركن إلا إلى موالاة الله (تعالى) ، ولا يفعل إلا ما أحبه الله ، ولا يطمئن إلا إلى الكرامات الدائرة عليه من الله . . . فتصير نفسه لفرط الاتصال به عقلاً خالصاً وروحاً صافيةً ، . . . فيتمنى الانتقال من العالم السفلي إلى العالم العلوي ، بل من العالم الحسي إلى العالم العقلي ، بل من العالم الجسماني إلى العالم الروحاني ، بل من العالم الانتقالي إلى العالم الأبدي . وذلك هو الكمال الحقيقي للجوهر الإنسي .

So stützt er (d.i. der Mensch auf der Seinsstufe der Engel) sich nur auf die Freundschaft Gottes – Erhaben ist Er –, und tut nur was Gott liebt, und vertraut nur auf die Wundertaten, die ihm von Gott her zufließen. . . . So wird seine Seele wegen des übermäßigen Verbundenseins mit Ihm zu unvermishtem Intellekt und reinem Geist, . . . so wünscht er, sich von der niederen Welt zur himmlischen Welt zu begeben, ja von der sinnlichen Welt zur intellektuellen Welt, ja von der körperlichen Welt zur geistigen Welt, ja von der Übergangswelt zur immerwährenden Welt. Das ist die wahre Vollendung für die menschliche Substanz.

Im Lichte dieser Passage kann al-‘Āmiri dahingehend interpretiert werden, daß die menschliche Seele bei ihrer Vollendung Intellekt und damit immerwährend wird. Ein ähnliches Nahverhältnis zwischen Seele und Intellekt wird auch in der *ThA* ausgesagt (ed. Badawī: *Aflūṭīn*, 19.8–9):

والعقل إذا قبل الشوق سَفَلًا تَصَوَّرَتِ النَّفْسُ مِنْهُ . فالنفس إذن إنما هي عقلٌ تَصَوَّرَ بصورة الشوق .

Wenn der Intellekt die Sehnsucht nach unten hin aufnimmt, wird die Seele von (bzw. aus) ihm geformt. So ist die Seele folglich nur ein Intellekt, der durch die Form der Sehnsucht geformt ist.

Im Gegensatz zum Verhältnis von Intellekt und Seele, das ein denkbar enges und nahes ist, ist das Verhältnis von Seele und Leib äußerst

widersprüchlich und schwierig. Eine interessante Beschreibung dieses Verhältnisses gibt es – ohne Parallelen in den anderen *Procliiana* – im *LdC II*, Kap. 4 (323.6-9) als Beispiel dafür, wie zwischen eine Ursache, die von ihrem Verursachten getrennt ist, und ihr Verursachtes ein Vermittelndes tritt:²⁵⁷

مثل الانسان فان علته النفس الناطقة ومعلوله الجسم والشيء المتوسط النفس الحيوانية وهي قوة من قوى النفس الناطقة ، والقوتان بالناطقة علة مباينة ، والنفس الحيوانية قوة تسيح من النفس الناطقة على الجسم ، والجسم هو المعلول ، والانسان مفيد ومستفيد وقوته هي الافادة ، فالمفيد النفس والمستفيد الجسم والافادة القوة الحيوانية التي استفادها الجسم من النفس الناطقة .

Zum Beispiel der Mensch: Seine Ursache ist die vernünftige Seele, sein Verursachtes ist der Körper und das Vermittelnde ist die animalische Seele. Sie ist eine Kraft von den Kräften der vernünftigen Seele. Die beiden Kräfte sind durch die Vernünftigkeit getrennte Ursache. Die animalische Seele ist eine Kraft, die von der vernünftigen Seele auf den Körper ausströmt. Der Körper ist das Verursachte. Der Mensch ist Schenkender, Beschenktes, und seine Kraft ist das Schenken. So ist das Schenkende die Seele, das Beschenkte ist der Körper und das Schenken ist die animalische Kraft, die der Körper von der vernünftigen Seele geschenkt bekommen hat.

Im *K. al-Fuṣūl* ist in ähnlicher Weise davon die Rede, daß die Seele das Leben – entsprechend der animalischen Seele des *LdC II* – über den Körper ausgießt. Jedoch ist ‚das Leben‘ bei al-‘Āmirī nur bedingt mit ‚der animalischen Seele‘ des *LdC II* vergleichbar. Zwar werden beide durch die Seele an den Körper weitergegeben, aber die animalische Seele ist ihrer Existenz nach geringer als die vernünftige Seele, während das Leben der Existenz nach über der Seele steht. Zur Illustration des Verhältnisses Leben-Seele-Körper führt al-‘Āmirī das Beispiel des Rosenwassers mit seinen Konstituenten in der Rose an. Mittels dieses Beispiels erläutert er auch im *K. al-Amad X* die Darstellung des Verhältnisses von Seele und Körper, wobei jedoch die Rolle des Lebens ausgeklammert wird:

²⁵⁷ Im Kap. 5 des *LdC II* wird die in Kap. 4 gemachte Aussage, daß die vernünftige Seele zwar die Ursache des Körpers, aber von diesem getrennt ist, durch eine weitere Übernahme eines proklischen Konzeptes bestätigt: In Anlehnung an Prop. 16 (allgemeine Formulierung des Konzeptes) und Prop. 186 (Übertragung auf die Seele – vgl. oben, einleitende Darstellung zum *LdC II*, S. 57f.) wird die vernünftige Seele als in Substanz und Wirkung vom Körper trennbar beschrieben, weil sie körperlos ist und sich auf sich selbst zurückwenden kann.

K. *al-Fuṣūl* 18 (119v8–11)

وإذ عَلِمَ هذا فقد ظهر إذن أن وجودَ الحياة في القلب بحسب الفيضان من النفس ، قريب الشبه من الحال الرطوبية والصِّفاء والعبق الذي يوجد في الماورد وجوداً أولياً ثم بوساطته تصير موجودة في جرم الورد .

Wenn dies bekannt ist, so ist deutlich geworden, daß die Existenz des Lebens in der äußeren Hülle – gemäß dem Ausgießen von der Seele her – *sehr ähnlich* ist dem Zustand von Feuchtigkeit, Reinheit und Duft: Sie sind im *Rosenwasser* in der Art einer ursprünglichen Existenz, und dann sind sie durch dessen (des Rosenwassers) Vermittlung auch im Körper der *Rose* existent.

K. *al-Amad* X

(ed. Rowson, 114.23–116.4)

وإن وُجِدَت متحدة بالقلب ، فليس سبيلها سبيل الأعراض القائمة بالأجسام ؛ لكنها جوهرٌ ذو قوَى ذاتية ، ومستعدة لقبول الأعراض المقتنة ، وصالحة لتأدية الأفعال الاختيارية ، ومنساقاة إلى كمال على حدة . وكلما كانت أقل اشتغالا بالبدن ، كانت أقوى على استنبات هذا الصنف من الصور . فاتحادها إذا بالقلب قريب الشبه من اتحاد الزيت بالزيتونة ، واتحاد الماورد بجرم الوردة ، واتحاد النار بالحديدة المحمّاة .

Wenn sie (d.i. die Seele) mit der äußeren Hülle geeint ist, so ist ihre Art und Weise (der Verbindung) nicht die Art und Weise der Akzidenzien, die durch die Körper bestehen, sondern sie ist eine Substanz, die mit wesentlichen Kräften begabt ist, bereit für die Aufnahme verschiedenartiger Akzidenzien, passend für die Ausführung freiwilliger Taten und mit Heftigkeit zur Vollendung getrieben. Immer, wenn sie weniger mit dem Leib beschäftigt ist, stellt sie diese Art der Formen für sich in kraftvollere Weise fest. So ist folglich ihre Vereinigung mit der äußeren Hülle *sehr ähnlich* der Vereinigung des Olivenöls mit der Olive, der Vereinigung des *Rosenwassers* mit der *Rose* und der Vereinigung des Feuers mit dem heißen Eisen.

In beiden Texten spielen die Seele und die äußere Hülle eine Rolle und ihr Verhältnis zueinander wird mit jenem von Rosenwasser zu Rose verglichen. Dennoch liegt der Akzent in jedem der beiden Texte auf etwas anderem: Im *K. al-Fuṣūl* ist es nicht so sehr das Verhältnis von Seele und Körper, das thematisiert wird, sondern das Verhältnis von Leben und Körper. Das Leben ist nur durch Vermittlung der Seele im Körper. Darin drückt sich die wesentliche Besonderheit der Seele, nämlich die

Belebung der Körper (nach *K. al-Fuṣūl*, Kap. 3), aus. Es mag Zufall sein, daß das Leben im Rosenwasser-Rosen-Beispiel drei Bestimmungen entspricht, nämlich Feuchtigkeit, Reinheit und Duft. Andererseits könnte sich darin auch ein Anklang an die proklische Triadenstruktur des Lebens, d.h. Sein und Intellekt mitzuumfassen, erhalten haben. In der *K. al-Amad*-Passage wird das Leben hingegen nicht erwähnt, das Hauptaugenmerk liegt auf der Seele und ihrem Substanzcharakter, den sie auch durch ihre Verbindung zum Körper nicht verliert.

KOMMENTAR ZUM NEUNZEHNTEM KAPITEL

Vergleichstexte: *ET*, Prop. 191 und 192; 106, 55, 107 (und 80), *LdC*, Kap. 30, 29 und 31, *LdC II*, Kap. 15, 14 und 16

Das neunzehnte Kapitel widmet al-‘Āmirī der Seele, der Ermittlung des Mittleren zwischen Ewigem und Zeitlichem und den zwei Arten der Fortdauer. Mit der Behandlung der Seele schließt er direkt an das vorangegangene Kap. 18 an. Dabei unterscheidet er zwei Aspekte der Seele – ihre Entstehung und ihre Vervollkommnung: Die Entstehung der Seele ist mit der Zeit verbunden, ihre Vervollkommnung mit der Ewigkeit. Es ist der Intellekt, der die Seele vollkommen macht, und daher verursacht er auch ihre ewige Dauer. In vergleichbarer Weise ist die Dauer des Intellektes von seinem Schöpfer verursacht.

Die Wirkungen, die aus dem Wesen der Seele hervorgehen, sind mit der Zeit verbunden. Die Wirkungen der Seele, die den Wirkungen des Intellektes ähnlich werden, sind mit der Ewigkeit verbunden. Mittels dieser Aussagen stellt al-‘Āmirī einen Bezug zu Kap. 2 her, nach dem die Seele, die Existierendes durch Schöpfung ist, nach der Ewigkeit und vor der Zeit ist – eine Aussage, die hier in Kap. 19 wiederholt wird. Wenn die Seele mit dem Intellekt verbunden ist, werden sowohl ihre Substanz als auch ihre Wirkungen ewig.

Zwischen den Existierenden, deren Substanz und deren Wirkungen unter die Ewigkeit fallen, und den Existierenden, deren Substanz und deren Wirkungen unter die Zeit fallen, muß es notwendigerweise ein Mittleres geben, dessen Substanz unter die Ewigkeit und dessen Wirkungen unter die Zeit fallen. Ein Mittleres, dessen Substanz unter die Zeit und dessen Wirkungen unter die Ewigkeit fallen, kann es nicht geben, denn bei einem solchen wäre die Wirkung edler als die Substanz, und das ist unmöglich. Daher muß für das gesuchte Mittlere der umgekehrte Fall gelten, d.h. ewige Substanz mit zeitlichen Wirkungen.

Auf dieses Mittlere folgen die Substanzen, die eine zeitliche Dauer haben, d.h. Substanzen, die mit der Zeit zusammen andauern. Dabei handelt es sich um die ‚zum Zwecke der Indienststellung Geschaffenen‘, wie die himmlischen Körper. Aufgrund ihrer Verbindung mit der Seele vermögen sie, die dauernde Bewegung zu wählen. Durch ihre Bewegung wirken sie auf die Existierenden unter sich, d.s. die Existierenden, die aus

den vier Elementen hervorgehen und die nur innerhalb eines gewissen Zeitraumes bestehen. Das Wirken der himmlischen Körper ist zwar nur ein zeitliches Wirken, aber das Wirken ist auf jeden Fall edler als das Nicht-Wirken.

Abschließend unterscheidet al-‘Āmirī zwei Arten von Fortdauer: die ewige und die zeitliche. Die ewige Dauer besteht in Festigkeit und Beständigkeit, die zeitliche Dauer in Ortswechsel und Schwinden. Gott kommt keine dieser beiden Arten der Dauer zu, denn Er ist der Grund beider.

Die Seele

Das Kap. 19 kann sowohl anhand seines Inhaltes als auch anhand seiner unterschiedlichen proklischen Vorlagen in drei Abschnitte gegliedert werden:

- (a) Behandlung der Seele (*K. al-Fuṣūl* 119v12–120r1): mögliche Abhängigkeit von *ET*, Prop. 191 oder 192
- (b) Ermittlung des Mittleren zwischen Ewigem und Zeitlichem (*K. al-Fuṣūl* 120r1–120r7): Parallelen zu *ET*, Prop. 106, *LdC*, Kap. 30 und *LdC II*, Kap. 15
- (c) Darstellung der zwei Arten von zeitlich Seienden und die beiden Arten der Fortdauer (*K. al-Fuṣūl* 120r7–17): Parallelen zu *ET*, Prop. 55, 107 und *LdC*, Kap. 29, 31 und *LdC II*, Kap. 14–16

Die Aussagen, die al-‘Āmirī über die Seele und ihr Verhältnis zur Zeit bzw. Ewigkeit macht, haben eine mögliche proklische Vorlage in der *ET*, jedoch keine Parallele zum *LdC (II)*. Die proklischen Propositiones, die als Vorlage in Frage kommen, sind die Propp. 191 und 192, die auf den proklischen Aussagen aus *ET*, Propp. 106 und 107 basieren. Da Propp. 106 und 107 im *LdC*, Kap. 30 und 31, im *LdC II*, Kap. 15 und 16 und teilweise in Abschnitt (b) und (c) des Kap. 19 des *K. al-Fuṣūl* aufgenommen werden, ist es nicht abwegig, anzunehmen, daß auch die Propositiones, die von Propp. 106 und 107 abhängen, also Propp. 191 und 192, ins Arabische vermittelt worden sind. Ein ähnlicher Fall tritt, wie oben besprochen, in Kap. 13 des *K. al-Fuṣūl* auf, wo die durch den Textbefund naheliegende Vermutung der Übernahme von *ET*, Propp. 190 oder 197 dadurch bestärkt wird, daß auch die den beiden Propositiones zugrundeliegende Prop. 103 im Arabischen, genauer gesagt in der *LdC*-Tradition nachweisbar ist.

Rowson (*Amad*, S. 301) stellt außerdem Anklänge an die Hauptsätze der Propp. 190, 192²⁵⁸ und 188 in al-'Āmirīs *K. al-Amad* XV, 1 (138.2–6) fest. Den Angaben Rowsons folgend muß m. E. die Gegenüberstellung zu den Passagen aus der *ET* so aussehen:

ET 192 (168.11–12)

Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τῶν τε ἀεὶ ὄντων ἐστὶ καὶ πρώτη τῶν γενητῶν.

Jede Seele, an der teilgenommen wird, ist von den immer Seienden und das erste der Werdenden.

ET 190 (166.1–2)

Πᾶσα ψυχὴ μέση τῶν ἀμερίστων ἐστὶ καὶ τῶν περὶ τοῖς σώμασι μεριστῶν.

Jede Seele ist ein Mittleres zwischen den Unteilbaren und den in Verbindung mit den Körpern Teilbaren.

ET 188 (164.1)

Πᾶσα ψυχὴ καὶ ζωὴ ἐστὶ καὶ ζῶν.

Jede Seele ist sowohl Leben als auch Lebendes.

K. al-Amad XV, 1
(ed. Rowson, 138.2–3)

إِنِّي كَانَ الْغُرُضُ الْأَخْصَّ مِنَ النَّفْسِ النَّطْقِيَّةِ هُوَ
أَنْ يَصِيرَ الْإِنْسَانُ صَالِحًا خَلِيفَةَ اللَّهِ (تَعَالَى) فِي
عِمَارَةِ الْعَالَمِ السُّفْلِيِّ مَدَّةً مِنَ الزَّمَانِ ، ثُمَّ يَصِيرُ
زِينَةً لِلْعَالَمِ الْعُلَوِيِّ عَلَى الْأَبَدِ ؛

Wenn das der vernünftigen Seele eigentümlichste Ziel ist, daß der Mensch für die Statthalterschaft Gottes – Er ist erhaben – im Gebäude der niederen Welt für eine gewisse Dauer in der Zeit geeignet wird, daß er dann eine Zierde der erhabenen Welt gemäß dem Immerwähren wird,

K. al-Amad XV, 1 (ed. Rowson, 138.3–5)

فَبِالْحَرِيِّ أَنْ تَكُونَ مَجْمُوعَةً مِنْ سَخِّ هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ
خِلَاصَةً هَذَا الْعَالَمِ وَكَدْرَ ذَلِكَ الْعَالَمِ ، وَأَنْ يَكُونَ
جَوْهَرُهَا أَوَّلَ الْمَعَانِي الرُّوحَانِيَّةِ وَأَخْرَ الْمَعَانِي
الْجِسْمَانِيَّةِ . . .

so ist es passend, daß die vernünftige Seele in ihrer natürlichen Konstitution von einem Ursprung gebildet wird, der in Wirklichkeit das Reinste dieser Welt und die Trübe jener Welt ist, und daß ihre Substanz die erste der geistigen Bestimmungen ist und die letzte der körperlichen Bestimmungen.

K. al-Amad XV, 1 (ed. Rowson, 138.6)

وَكَالشَّيْءِ الَّذِي هُوَ بِذَاتِهِ حَيَاةٌ مِنْ جِهَةٍ وَذُو
حَيَاةٍ دَخِيلَةٌ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةٍ

Wie das Ding, das auf einer Seite durch sein Wesen Leben ist und auf der anderen Seite mit Leben, das ihm von außen zukommt, begabt ist

²⁵⁸ Rowson gibt irrtümlich Prop. 193 an, zitiert aber eindeutig aus Prop. 192.

Zunächst zeigt der Textvergleich, wie viel freier der *K. al-Amad* mit dem Text der proklischen *ET* umgeht – im Vergleich zum *K. al-Fuṣūl*, der noch als Paraphrase der *ET* bezeichnet werden kann. Da sich Anklänge an eine weitere Passage aus Prop. 190 im *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13 finden, scheint es nach dem Befund beider al-‘Āmirī-Texte zusammengenommen wahrscheinlich, daß al-‘Āmirī tatsächlich eine arabische Version von Prop. 190 vorgelegen hat.²⁵⁹ Bezüglich Prop. 192 bringt der Text des *K. al-Amad* keine über den *K. al-Fuṣūl*, Kap. 19 hinausgehenden Erkenntnisse. Der Text des *K. al-Fuṣūl* ist deutlich näher am proklischen Text, könnte aber z.B. auch auf Prop. 191 zurückgeführt werden:

ET 191 (168.6–7)	K. al-Fuṣūl 19 (119v12–14)	ET 192 (168.11–12 u.18)
<p>λείπεται ἄρα τῇ μὲν αἰώνιον εἶναι ψυχὴν πᾶσαν, τῇ δὲ χρόνου μετέχουσαν.</p>	<p>النفس من جهة تكونها واقعة تحت الزمان ، ومن جهة تكاملها بالعقل واقعة تحت الدهر . فهي إذا واقعة تحت الدهر وتحت الزمان معا . ولهذا ما وصفت بالخلق دون الأبداع .</p>	<p>Πᾶσα ψυχή μεθεκτὴ τῶν τε ἀεὶ ὄντων ἐστὶ καὶ πρώτη τῶν γενητῶν. εἰ δὲ πῆ γενητὴ ἐστὶ πᾶσα ψυχή, κατ’ ἐνέργειαν</p>
<p>Folglich bleibt übrig, daß jede <i>Seele</i> einerseits <i>ewig</i> ist und andererseits an der <i>Zeit</i> teilhat.</p>	<p>Die <i>Seele</i> fällt von Seiten ihres Gebildet-Werdens her unter die <i>Zeit</i>; und von Seiten ihres durch den Intellekt Zur-Reife- Gelangens her fällt sie unter die <i>Ewigkeit</i>. Also fällt sie zugleich unter die Ewigkeit und unter die Zeit. Daher wird von ihr die Schöpfung, aber nicht die ‚Erschaffung aus dem Nichts‘ ausgesagt.</p>	<p>Jede <i>Seele</i>, an der teilgenommen wird, ist von <i>den immer</i> <i>Seienden</i> und das erste der <i>Werdenden</i>. Wenn jede <i>Seele</i> in nur einem Aspekt Werdende ist, nämlich (nur) der Wirkung nach . . .</p>

Die proklischen Propositiones 191 und 192 behandeln den Umstand, daß jede Seele, an der teilgenommen wird (μεθεκτὴ ψυχή), eine ewige Substanz (οὐσία), aber eine zeitliche Wirkung (ἐνέργεια) hat. Daher gehört sie in Hinblick auf ihre Substanz zu den immer Seienden, aber in Hinblick auf ihre Wirkung zu den werdenden (und vergehenden) Dingen. Diese Lehre stützt sich auf Prop. 106 und 107: In Prop. 106 postuliert Proklos ein Mittleres, das zwischen den Ewigen und den Zeitlichen

²⁵⁹ Vgl. weiter oben, Komm. zu Kap. 13, S. 311.

bestehen muß, weil diese zwei völlig voneinander Verschiedenen nicht unmittelbar aneinander anschließen können. Dieses Mittlere erweist sich in Prop. 191 als die Seele, an der teilgenommen wird. In Prop. 107 erklärt Proklos, daß alles, was in einer Hinsicht ewig, in einer anderen Hinsicht zeitlich ist, zugleich Seiendes und Werdendes ist. Dies wird in Prop. 192 auf die Seele, an der teilgenommen wird, angewandt. Dodds weist auf den Unterschied hin, der zwischen der Seele, an der teilgenommen wird, und der Seele, an der nicht teilgenommen wird, besteht.²⁶⁰ Letztere hat nach proklischem Verständnis keine Verbindung zu einem Körper, ist mit dem Intellekt verbunden und sowohl in ihrer Substanz als auch in ihrer Wirkung ewig. Diese proklische Seele, an der nicht teilgenommen wird, scheint damit dem zu entsprechen, was al-‘Āmirī unter der durch den Intellekt vollendeten Seele versteht. Da das proklische Konzept der Seele, an der nicht teilgenommen wird, aber in der *ET* nicht explizit dargelegt wird, läßt sich nicht feststellen, wodurch al-‘Āmirīs Vorstellung über die durch den Intellekt vollendete Seele tatsächlich beeinflusst ist.

Al-‘Āmirī übernimmt die Aussagen über die Seele nach *ET*, Prop. 191 und 192, die ihm aus seiner proklischen Vorlage bekannt gewesen sein dürften, nicht ohne Veränderung: So deutet er in der oben zitierten Passage sowohl die Zeit als auch die Ewigkeit im Sinn des proklischen κατ’ οὐσίαν, d.h. er bezieht nicht nur die ‚Seele als Seiendes‘, sondern auch die ‚Seele als Werdendes‘ auf die seelische Substanz, während Proklos in Prop. 192 die Seele nur in Hinblick auf ihre Wirkung als Werdendes bezeichnet. Diese Neuinterpretation kann als Mißverständnis der proklischen Vorlage gedeutet werden: Wenn man den Text der *ET*, Prop. 107 bzw. des *LdC*, Kap. 31 und des *LdC II*, Kap. 16 liest, wird das Mittlere zwischen Ewigkeit und Zeit dort lediglich als Seiendes und Werdendes zugleich beschrieben. Der Hinweis darauf, daß der eine Aspekt die Substanz, der andere die Wirkung diese Mittleren betrifft, fehlt dort – anders als in Prop. 106, 191 und 192, wo die Unterscheidung von Substanz und Wirkung immer miteinfließt. Durch diese Neu- bzw. Mißinterpretation kann al-‘Āmirī jedem Existierenden – ähnlich wie in Kap. 17 in Bezug auf den menschlichen Intellekt – zwei unterschiedliche Seins- bzw. Existenzgrade zuschreiben: die Existenz, die einem Existierenden anfänglich zukommt und die

²⁶⁰ Dodds: *Proclus*, Komm. zu Prop. 191, 192, S. 298, Anm. 3: “The unparticipated Soul (as distinct from the world-soul), having no connexion with any body (prop. 196) and being assimilated to intelligence by the principle of prop. 112, is presumably pure Being, and eternal in activity as well as existence.”

Existenz, die es bei seiner Vervollkommnung erreichen kann. Diese letztere, vervollkommnete Existenz ist der Existenzstufe des jeweiligen höheren Existierenden entsprechend.

Al-ʿĀmirī's Verwendung des Begriffs ‚das Gebildet-Werden (*takawwun*)‘ der Seele könnte durch die proklische Bezeichnung der Seele als „das erste der Werdenden (πρώτη τῶν γενητῶν)“ in Prop. 192 angeregt worden sein. Für Proklos ist dieser Ausdruck – wie erwähnt – nur mit Hinblick auf die seelische Tätigkeit zutreffend (κατ' ἐνέργειαν), denn die Substanz der Seele ist durch sich selbst bestehend (αὐθυπόστατον (168.3)) und deswegen ewig. Daher hat al-ʿĀmirī, wenn er tatsächlich auf das proklische „das erste der Werdenden“ aus Prop. 192 zurückgegriffen hat, eine nicht-proklische Ansicht über ein Werden der Seele in den proklischen Begriff hineingelesen.

Eine solche nicht-proklische Ansicht findet sich auch im *K. al-Amad* IV, 15. Dort thematisiert al-ʿĀmirī zuerst die widersprüchlich scheinenden Aussagen Platons über die Ewigkeit und die Geschaffenheit der Welt, dann schließt er mit der Behandlung der scheinbar ebenso widersprüchlichen platonischen Aussagen über das Hervorgebracht-Sein bzw. Nicht-Hervorgebracht-Sein der Seele an (ed. Rowson, 86.4–11):

وَمِثْلَهُ قَدْ أَطْلَقَ الْقَوْلَ فِي كِتَابِهِ الْمُنْسُوبِ إِلَى "فَاذَنْ" أَنَّ جَوْهَرَ النَّفْسِ غَيْرَ مَكُونٍ
وَأَنَّهُ لَا يَمُوتُ؛ وَقَالَ فِي كِتَابِ "طِيمَاوَسَ" أَنَّهُ مَكُونٌ وَأَنَّهُ مَيِّتٌ غَيْرَ دَائِمٍ. وَقَدْ تَوَلَّى
أَرِسْطَاطَالِيْسُ تَبْيِيْحَ مِرَادِهِ مِنْ اِخْتِلَافِ الْفِطْنَيْنِ فَقَالَ: عَنَى بِقَوْلِهِ الْأَوَّلِ أَيُّ لَمْ يَتَدَرَجْ
فِي حَدُوثِهِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ، لَكِنَّهُ أَحْدَثَ دَفْعَةً؛ ثُمَّ لَنْ يَعْضُ لَهَا الْمَوْتَ فِي دَارِ
الْمَثُوبَةِ. وَعَنَى بِقَوْلِهِ الثَّانِي أَنَّهُ مَعْضٌ لِلِاسْتِحَالَةِ مِنَ الْجَهْلِ إِلَى الْعِلْمِ وَمِنَ الرِّذِيلَةِ
إِلَى الْفِضِيلَةِ؛ وَأَنَّ ذَاتَهُ مَا كَانَ لِيَفُوزَ بِالْبَقَاءِ الْأَبَدِيِّ لَوْ لَا اسْتِبْقَاءَ اللَّهِ لَهُ عَلَى الدَّوَامِ.
وَلَقَدْ صَرَّحَ بِذَلِكَ فِي كِتَابِ "طِيمَاوَسَ"، فَقَالَ إِنَّ خَالِقَ الْكُلِّ أَوْحَى إِلَى الْجَوَاهِرِ
الرُّوحَانِيَةِ بِـ"أَنْكُمْ لَسْتُمْ بِحَيْثُ لَا تَمُوتُونَ وَلَكِنِّي أَسْتَبْقِيكُمْ بِقُوَّتِي الْإِلَهِيَّةِ".

Ebenso hält es (Platon) in seinem *Phaidon* genannten Buch für unbedingt gültig, daß die Substanz der Seele nicht hervorgebracht ist und nicht stirbt. Im Buch *Timaios* hat er gesagt, daß sie hervorgebracht ist und daß sie sterblich ist, nicht dauernd. Aristoteles hat es übernommen, zu klären, worauf er mit dem Unterschied der beiden Ausdrücke hinauswollte und sagt: Mit seiner ersten Rede hat er gemeint, daß sie (die Substanz der Seele) in ihrem Entstehen als Kontingentes nicht allmählich von der Potentialität zur Aktualität fortschreitet, sondern daß sie mit einem Schlag hervorgebracht wird, dann betrifft sie der Tod an der Stätte der Belohnung nicht. Mit seiner zweiten Rede hat er gemeint, daß sie vom Übergang

von der Unwissenheit zum Wissen und vom Laster zur Vortrefflichkeit betroffen wird. Ihr Wesen würde das immerwährende Bestehen nicht erreichen, wenn Gott nicht auf Dauer ihr Bestehen erhielte. Er hat das im Buch *Timaios* deutlich gesagt und zwar, daß der Schöpfer des Alls den geistigen Substanzen offenbart hat, daß „Ihr nicht derart seid, daß Ihr nicht sterbet, aber ich erhalte Euer Bestehen durch meine göttliche Kraft.“

Die erwähnten Platon-Zitate identifiziert Rowson (*Amad*, S. 260) als *Phaidros* 246a,²⁶¹ *Timaios* 34b–35a und 41b. Die Interpretation, die al-‘Āmirī Aristoteles in den Mund legt, sieht Rowson (*Amad*, S. 260f.) als deutlich von Philoponos beeinflusst:

With regard to the soul, which he interprets as *rational* soul, Philoponus makes a distinction between soul in *schesis* with body, which is intellect *in potentia*, and soul by itself, which is intellect *in actu*. Philoponus applies the “ungenerated” of the *Phaedrus* to the latter case, and grants that if we also apply the “generated” of the *Timaeus* to soul by itself, we can do so only hypothetically (*en hypothesei*), as his opponents claim. But, he adds, if we consider soul “as soul” – that is, as ensouling body, rather than as a noetic substance – then there is no obstacle to understanding “generated” in a temporal sense; in the case of the world-soul, this means “generated” at the time of the creation of the world-body (in the particular sense of temporal generation held by Philoponus). Philoponus also explicitly applies the same reasoning to human souls, denying them a genesis in substance and allowing a temporal beginning only to their *schesis* with bodies. But since before their *schesis* souls by themselves are intellect *in actu*, their *schesis* cannot be considered an emergence from potentiality. This argument is comparable to al-‘Āmirī’s interpretation of the *Phaedrus* passage, although al-‘Āmirī’s further assertion that souls are created *ex nihilo* contradicts what appears to be a clear belief in the pre-existence of the soul in Philoponus (*De aeternitate mundi*, 196, 15–19; *In De anima*, 16).

Al-‘Āmirī’s interpretation of the first *Timaeus* passage has even closer links to Philoponus, in the latter’s refutation of one of Proclus’ arguments for the eternity of the world. . . . Two of Philoponus’ refutations of this corollary are of interest here. In the first he argues that if the soul is an *archē* of motion eternally *in actu*, its being such an *archē* must be substantial to it, and its substance must then be inseparable from body; but then *all* its acts must also be inseparable, which is manifestly false, since noetic acts of the soul are (by observation) separable (*De aeternitate mundi*, 249, 15–252, 9). The second argument works rather from the *eternity* of the soul’s acts. If being a body’s *archē* of motion is not substantial to the soul, then it must be either an act or a power; if all acts of the soul can be shown to be eternal, then so must it eternally have a body to move, but if there are non-

²⁶¹ Bei der Angabe des Buchtitels als *Phaidon* (*fāḍun*) im arabischen Text handelt es sich um eine Verschreibung.

eternal acts of soul, there is no necessity for its kinetic power to be always active. Now neither the cognitive (*gnōstikai*) nor the practical (*praktikai*) acts of soul are eternal, since it changes from ignorance to knowledge and vice versa, and from vice to virtue and vice versa. So there will be times when the soul is an *archē* of corporeal motion only *in potentia*, just as there are times when it is knowing only *in potentia*, not *in actu* (*De aeternitate mundi*, 254,19–255,13). Some version of this second argument clearly lies behind al-‘Āmirī’s explanation of the sense in which the soul can be said to be “generated”.

Anders als in der *K. al-Amad*-Passage, in der zwei widersprüchliche Bestimmungen über die Seele – ‚hervorgebracht (*mukawwan*)‘ und ‚nicht hervorgebracht (*ḡayr mukawwan*)‘ – miteinander harmonisiert werden müssen, sind es im obigen Zitat aus dem *K. al-Fuṣūl* drei Begriffe, die miteinander in Einklang gebracht werden müssen, nämlich: das ‚Gebildet-Werden (*takawwun*)‘ der Seele, ihr ‚zur-Reife-Gelangen (*takāmul*)‘ und ihre ‚Schöpfung (*ḥalq*)‘, die die beiden anderen Begriffe umfassen soll. Am naheliegendsten erscheint es, die Schöpfung der Seele als den beiden anderen Bestimmungen vorausgehend und diese implizierend zu verstehen. Gott schafft die Seele als geistige Substanz, dann wird sie mit einem Körper verbunden, was durch den Begriff des ‚Gebildet-Werdens (*takawwun*)‘ ausgedrückt wird. Inwieweit durch diese Abfolge eine Präexistenz der Seele ausgedrückt wird, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Es ist jedoch wahrscheinlich – auch eingedenk der koranischen Tradition vom Urvertrag (Sure 7,172) –, daß al-‘Āmirī eine Existenz der seelischen Substanz vor ihrer Verbindung mit dem Körper annimmt. Diese Verbindung der Seele mit einem Körper dürfte also den zeitlichen Aspekt in der Existenz der Seele im obigen *K. al-Fuṣūl*-Zitat ausmachen. Schließlich kann die mit dem Körper verbundene Seele durch Abwendung vom Körper und Zuwendung zum Intellekt „zur Reife gelangen“ und ein dauerndes Bestehen erreichen, worin sich der ewige Aspekt ihres Seins ausdrückt.

In Kap. 19 des *K. al-Fuṣūl* nennt al-‘Āmirī ausschließlich den Intellekt als die Vollendung der Seele. Das Sein bzw. die Existenz und das Leben, die nach Kap. 13 die Seele ebenfalls vervollkommen, werden nicht eigens erwähnt – möglicherweise sind sie jedoch mitgedacht, denn sie sind im Intellekt festgelegt (Kap. 13: 117r4) bzw. das Leben ist mit dem Intellekt verbunden (Kap. 18: 119v6). So hat die Seele ihre mögliche Vollendung und damit ihre Unsterblichkeit dann erreicht, wenn sie wie der Intellekt geworden ist. Ihre Dauer hängt daher vom Intellekt ab, so wie die Dauer des Intellektes vom Wesen des wahren Schöpfers abhängt.

In Rowsons Kommentar zur oben zitierten Passage aus dem *K. al-Amad* wird deutlich, welch große Bedeutung Philoponos der Betrachtung der seelischen Wirkungen zumißt. Auch al-‘Āmirī geht in Abschnitt (a) des Kap. 19 des *K. al-Fuṣūl* detailliert auf die seelischen Wirkungen ein:

ET 191 (168.7–10)	K. <i>al-Fuṣūl</i> 19 (119v16–18)	ET 192 (168.15–17)
<p>ἡ οὖν κατ’ οὐσίαν αἰώνιος ἐστι, κατ’ ἐνέργειαν δὲ χρόνου μέτοχος· ἢ ἔμπαλιν. ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον. πᾶσα ἄρα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔλαχε, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον.</p>	<p>ولهذا ما وجدت أفعالها إما بحسب الصدور عن ذاتها واقعة في حيز الزمان ، وإما بحسب مصيرها جوامع كلية واقعة في حيز الدهر ؛</p>	<p>εἰ δὲ κατὰ τὴν ἐνέργειαν ἐστὶν ἐν χρόνῳ, γεννητὴ ἐστὶ· πᾶν γὰρ τὸ χρόνου μετέχον, γινόμενον αἰεὶ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τοῦ χρόνου καὶ οὐχὶ ἅμα ὃ ἐστὶν ὄν ὅλον, γενητόν ἐστιν.</p>
<p>Also ist sie (d.i. jede Seele) entweder ewig gemäß der Substanz und an der Zeit teilhabend gemäß der Wirkung, oder umgekehrt. Aber das ist unmöglich. Folglich hat jede Seele, an der teilgenommen wird, die ewige Substanz (erlangt) und die Wirkung gemäß der Zeit.</p>	<p>Daher fallen die Wirkungen der Seele entweder in den Bereich der Zeit – insofern sie von ihrem Wesen ausgehen –, oder sie fallen in den Bereich der Ewigkeit – insofern sie zu universalen Allgemein(heit)en werden.</p>	<p>Wenn sie (d.i. die Seele, an der teilgenommen wird) gemäß der Wirkung in der Zeit ist, ist sie werdend. Denn jedes, das an der Zeit teilhat, und das immer Gewordenes gemäß des Früheren und Späteren der Zeit und nicht zugleich ein Ganzes ist, ist werdend.</p>

In Bezug auf die Wirkung der Seele verfährt al-‘Āmirī so, wie er schon in Bezug auf die seelische Substanz verfahren ist: Er folgt nicht den proklischen Erwägungen ‚entweder – oder‘, d.h. die Wirkung fällt entweder in den Bereich der Ewigkeit oder unter die Zeit, sondern er unterscheidet die ewigen Wirkungen der Seele von ihren zeitlichen Wirkungen. Damit hat er die proklischen Bestimmungen der Seele verdoppelt: Aus einer ewigen Substanz bei Proklos hat al-‘Āmirī ein zeitliches Werden und eine ewige Vollendung gemacht, aus der proklischen zeitlichen Wirkung eine ewige Wirkung und eine zeitliche Wirkung. Die zeitlichen Wirkungen der Seele sind für al-‘Āmirī solche,

die aus dem Wesen der Seele hervorgehen, womit er offenbar das mit einem Körper verbundene Wesen der Seele meint. Die entsprechenden zeitlichen Wirkungen sind dann jene, die sich an einem beseelten Körper zeigen. Die ewigen Wirkungen der Seele werden als solche definiert, die zu universalen Allgemeinheiten werden. Das sind also Wirkungen, die den Wirkungen des Intellektes entsprechen und daher bewirkt werden, wenn die Seele ihre Vollendung und damit die Stufe des Intellektes erreicht hat. Denn die Wirkungen des Intellektes sind, ebenso wie seine Substanz, ewig.

Erstaunlich ist, daß al-‘Āmirī nach diesen ausführlichen und über Proklos hinausführenden Erläuterungen über die Seele in seiner abschließenden und zusammenfassenden Bemerkung von Abschnitt (a) doch noch auf die proklische Lehre einschwenkt: Er wiederholt nur mehr die jeweils mit Proklos übereinstimmende Aussage über die Substanz und über die Wirkungen der Seele: Die Substanz der Seele ist durch den Intellekt mit der Ewigkeit verbunden, und die seelischen Wirkungen gehen aus dem Wesen der Seele hervor und sind mit der Zeit verbunden.

Das Mittlere zwischen Ewigem und Zeitlichem

Durch die Annäherung an Proklos am Ende von Abschnitt (a) kann al-‘Āmirī seine Übernahme von *ET*, Prop. 106 in Abschnitt (b) in Form einer Folgerung (*fa-qad zahara idan*) einleiten:

<p><i>ET</i> 106 (94.21–23)</p> <p>Παντός τοῦ πάντη αἰωνίου κατὰ τε οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν καὶ τοῦ τὴν οὐσίαν ἔχοντος ἐν χρόνῳ</p>	<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 19 (120r1–5)</p> <p>فقد ظهر إذا أن بين الأشياء الواقعة تحت الدهر مطلقاً ، أعني بجواهرها وأفعالها ، وبين الأشياء الواقعة تحت</p>	<p><i>LdC</i> 30 (31.7–9)²⁶²</p> <p>فكان إذن لا محالة أنه بين الأشياء الواقعة تحت الزمان بجواهرها وأفعالها ، وبين الأشياء التي جواهرها</p>
--	---	---

²⁶² D’Ancona (*Causa, potenza, essere – Appendice I*, S. 291) führt als Parallelstelle zum Beginn von *ET*, Prop. 106 (94.21–23) entsprechend den Beginn von *LdC*, Kap. 30 (30.9–11) an. Die von mir zitierte Passage aus *LdC*, Kap. 30 (31.7–9) ist die abschließende Zusammenfassung, die den Beginn des Kapitels noch einmal aufnimmt und für die es keine ausdrückliche Parallelstelle in *ET*, Prop. 106 gibt (D’Ancona (S. 294) führt aus Prop. 106 an: 94.31). Ich zitiere hier die Schluß- und nicht die Anfangspassage des *LdC*, Kap. 30, weil sie die größere Nähe zum *K. al-Fuṣūl* aufweist. Aus dem *LdC II*, Kap. 15 stimmt die Anfangspassage (335.10–11) weitreichend mit der Anfangspassage des *LdC* (30.9–11) überein. Eine parallele Abschlußpassage gibt es jedoch nicht, da die zweite Hälfte des Kap. 15 des *LdC II* stark vom *LdC* abweicht. Daher wird diese zweite Hälfte im folgenden gesondert besprochen.

Tabelle (fort.)

<p>ET 106 (94.21–23)</p> <p>μέσον ἐστὶ τὸ πῆ μὲν αἰώνιον, πῆ δὲ χρόνω μετρούμενον.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 19 (120r1–5)</p> <p>الزّمان مطلقاً ، أعني بجواهرها وأفعالها ، أشياء هي بجواهرها واقعة تحت الدهر وبأفعالها واقعة تحت الزمان .</p>	<p>LdC 30 (31.7–9)</p> <p>وأفَاعِلُهَا واقعة تحت حيز الدهر <²⁶³أشياء واقعة تحت الدهر بجواهرها واقعة تحت الزمان بأفَاعِلِهَا ، كما بينا .</p>
<p>Das Mittlere zwischen jedem, das in jeder Beziehung ewig ist, (also) gemäß der Substanz und der Wirkung, und jedem, dessen Substanz in der Zeit ist, ist das, das einerseits ewig ist und andererseits durch Zeit gemessen.</p>	<p>Also ist deutlich geworden, daß <i>zwischen den Dingen, die absolut unter die Ewigkeit fallen</i> – d.h. <i>mit ihren Substanzen und ihren Wirkungen</i> – und <i>zwischen den Dingen, die absolut unter die Zeit fallen</i> – d.h. <i>mit ihren Substanzen und ihren Wirkungen</i> – Dinge sind, die mit ihren Substanzen unter die Ewigkeit fallen und mit ihren Wirkungen unter die Zeit fallen.</p>	<p>Also ist es zweifellos so, daß <i>zwischen den Dingen, die mit ihren Substanzen und ihren Wirkungen unter die Zeit fallen, und zwischen den Dingen, deren Substanzen und Wirkungen unter die Ewigkeit fallen, Dinge sind, die mit ihren Substanzen unter die Ewigkeit fallen und mit ihren Wirkungen unter die Zeit fallen</i>, wie wir klar gemacht haben.</p>
<p>ET 106 (94.28–30)</p> <p>ἢ οὖν τῆ οὐσίᾳ αἰώνιον, τῆ ἐνεργείᾳ δὲ ἔγχρονον τὸ μέσον, ἢ ἀνάπαλιν. ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον· ἔσται γὰρ τῆς οὐσίας ἡ ἐνέργεια κρείττων.</p>	<p>K. <i>al-Fuṣūl</i> 19 (120r5–7)</p> <p>فأما عكسُ هذا ، أعني أن توجد أشياء هي بأفعالها تقع تحت الدهر وبجواهرها تحت الزمان فلا يمكن . لأن فعل الشيء حينئذ يصير أشرف من جوهره ، وهذا ممتنع .</p>	<p>LdC 30 (31.4–7)²⁶⁴</p> <p>فلا بد إذن من أن يكون شيء آخر ثالث متوسطاً²⁶⁵ بينهما ، جوهره واقع تحت الدهر وفعله واقع تحت الزمان ؛ وإما أن يكون شيء جوهره واقع تحت الزمان وفعله تحت الدهر²⁶⁶ فيكون فعله أفضل من جوهره . وهذا غير ممكن .</p>

²⁶³ Badawī ed.: *فكان إذن لا محالة أنه*, indem er die Lesung von R: *كان إذن لا محالة إذاً* korrigiert. Taylor (gestützt auf A und S) ed.: *فإن كان <هذا> هكذا كان لا محالة*.

حيز, das Taylor (gestützt auf A und S) add.

²⁶⁴ Die parallele, fast gleichlautende Passage aus dem LdC II, Kap. 15 (335.13–14) umfaßt nur die ersten drei Zeilen des Zitates.

²⁶⁵ Badawī ed.: *متوسطاً*; Taylor (gestützt auf A) ed.: *متوسط*, was nach der Lesung des LdC II (335.13): *متوسط* offenbar für *متوسط* wahrscheinlicher scheint.

²⁶⁶ Von LdC II bis zitiert nach der Edition Taylors, die dafür auf den Handschriften A und S basiert, weil dieser Teil in der Handschrift R fehlt.

Tabelle (fort.)

<i>ET</i> 106 (94.28–30)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 19 (120r5–7)	<i>LdC</i> 30 (31.4–7)
Entweder ist demnach das Mittlere in Bezug auf die Substanz ewig und in Bezug auf die Wirkung in der Zeit oder umgekehrt. Aber das ist unmöglich. Denn (dann) wäre die Wirkung vorzüglicher als die Substanz.	Das Gegenteil davon, ich meine, daß Dinge existieren, die mit ihren <i>Wirkungen unter die Ewigkeit fallen</i> und mit ihren <i>Substanzen unter die Zeit (fallen)</i> , ist nicht möglich, weil die <i>Wirkung eines Dinges dann würdiger wäre als seine Substanz, und das ist unmöglich.</i>	Also besteht kein Zweifel, daß ein anderes, drittes, mittleres Ding zwischen beiden existiert. Seine Substanz fällt unter die Ewigkeit, und seine Wirkung fällt unter die Zeit. Was (die Existenz eines Dinges) anlangt, dessen <i>Substanz unter die Zeit fällt</i> und dessen <i>Wirkung unter die Ewigkeit</i> , so ist seine <i>Wirkung vortrefflicher als seine Substanz. Das ist unmöglich.</i>

Der *LdC* übernimmt *ET*, Prop. 106 vollständig und als eigenständige Einheit: Das Kap. 30 des *LdC* ist ausschließlich der proklischen Propositio 106 gewidmet. Al-‘Āmirī hingegen übernimmt nur Teile der Prop. 106 und faßt diese Teile außerdem mit inhaltlich ähnlichen Propositiones, d.s. Prop. 191, 192, 107 und 55 zu einem Kapitel – dem 19. Kap. – zusammen.

Die Begründung, warum das Mittlere gerade mit seiner Substanz unter die Ewigkeit und mit seiner Wirkung unter die Zeit fallen muß und nicht etwa umgekehrt, ist, daß die Wirkung von etwas nicht würdiger sein kann als seine Substanz. Dieses Prinzip hat al-‘Āmirī schon einmal – in Bezug auf den Intellekt und seine Formen – in Kap. 5 (112v8) angeführt.

Die erste Hälfte des Kap.15 des *LdC II* weist teilweise wörtliche Entsprechungen zu den oben zitierten Passagen aus dem *LdC*, Kap. 30 auf. In der zweiten Hälfte jedoch geht der *LdC II* über den *LdC* hinaus und identifiziert die ewigen, die mittleren und die zeitlichen Existierenden mit erstens Intellekt und Seele, zweitens den himmlischen Körpern und drittens den Elementen und den aus ihnen Zusammengesetzten (335.14–17):

فيكون العالم على اقسام ثلاثة : القسم الاول هو الجوهر الذي لا يقع هو ولا فعله تحت الزمان
 مثل الصور المجردة ، اعني العقل والنفس والقسم الثاني الجوهر الذي لا يقع تحت الزمان
 وفعله واقع تحت الزمان مثل الاجرام السماوية . والقسم الثالث الجوهر الواقع هو وفعله
 تحت الزمان مثل الاجرام الكونية المبسوطة منها والمركبة .

So ist die Welt in drei Teile (aufgeteilt): Der erste Teil ist die Substanz, die weder selbst noch mit ihrem Wirken unter die Zeit fällt, wie die absoluten Formen, d.h. der Intellekt und die Seele. Der zweite Teil ist die Substanz, die nicht (selbst) unter die Zeit fällt, aber deren Wirken unter die Zeit fällt, wie z.B. die himmlischen Körper. Der dritte Teil ist die Substanz, die sowohl selbst als auch mit ihrem Wirken unter die Zeit fällt, wie z.B. die werdenden Körper, die einfachen von ihnen als auch die zusammengesetzten.

Diese Darstellung stimmt zum größten Teil mit al-ʿĀmirī's Verständnis überein: In Abschnitt (a) des Kap. 19 treten Intellekt und vollendete Seele als die ewig Existierenden auf, im folgenden Abschnitt (c) werden, wie sich gleich zeigen wird, die Himmelskörper und die aus den Elementen zusammengesetzten Dinge auf den ihnen entsprechenden Stufen darunter angesiedelt.

Das zeitlich Existierende und die zwei Arten der Fortdauer

Nach der Wiedergabe von *ET*, Prop. 106 stellt al-ʿĀmirī die zeitlich Existierenden nach Vorlage von Prop. 55 dar. Die zeitlich Existierenden sind einerseits die Existierenden, die mit der Zeit andauern, und andererseits die Existierenden, denen nur eine gewisse Dauer innerhalb der Zeit zukommt. Die wörtlichen Anklänge an *ET*, Prop. 55 sind im *K. al-Fuṣūl* weniger deutlich als in *LdC*, Kap. 29 bzw. *LdC II*, Kap. 14, wo die proklische Propositio ebenfalls übernommen wird. Die Verbindung zu Abschnitt (b) stellt al-ʿĀmirī dadurch her, daß die Mittleren zwischen den Ewigen und den Zeitlichen die Vollendung für die Existierenden sind, die mit der Zeit andauern:

ET 55 (52.15–16)

Πάν τὸ κατὰ χρόνον
ὑφεστός ἢ τὸν αἰ
χρόνον ἔστιν ἢ ποτὲ
ἐν μέρει χρόνου
τὴν ὑπόστασιν
κεκτημένον.

K. al-Fuṣūl 19 (120r7–12)

فَأَمَّا الْجُواهرُ الَّتِي تَوْجِدُ دَيْمُومَتَهَا
زَمَانِيَةً ، أَعْنِي التَّسْخِيرِيَّةَ ،
كَالْأَجْرَامِ الْعُلُوبِيَّةِ فَانْ كَمَا لَهَا هِيَ
الصُّورُ الَّتِي تَوْجِدُ بَدْوَاتِهَا فِي حَيْزِ
الدَّهْرِ وَأَقْعَالِهَا فِي حَيْزِ الزَّمَانِ .

...

ثم الجواهر التي لا ديمومة لها
في الزمان ، أعني التوليدية ،
<ك>الكائنات السفلية ، ...

LdC 29 (28.12–14)²⁶⁷

كل جُوهَرٍ اِبْتَدَعَ فِي زَمَانٍ :
إِمَّا أَنْ يَكُونَ دَائِمًا فِي الزَّمَانِ
وَالزَّمَانِ غَيْرِ فَاصل عَنْهُ لَانِهِ
اِبْتَدَعَ وَالزَّمَانِ سِوَاءٍ ؛ وَإِذَا
أَنْ يَكُونَ مَنفَصِلًا عَنِ الزَّمَانِ
وَالزَّمَانِ يَفْصَلُ عَنْهُ لَانِهِ اِبْتَدَعَ فِي
بَعْضِ أَوْقَاتِ الزَّمَانِ .

²⁶⁷ Sehr ähnlich *LdC II*, Kap. 14 (333.15–16).

Tabelle (fort.)

<p><i>ET</i> 55 (52.15–16)</p> <p>Jedes, das in der Zeit besteht, ist entweder das immer Zeit(lich Seiende) oder es hat irgendwann einmal in einem Teil der Zeit Substanz.</p>	<p><i>K. al-Fuṣūl</i> 19 (120r7–12)</p> <p>Die Vollendung der Substanzen, deren Dauer als zeitliche existiert, – ich meine die ‚zum Zwecke der Indienststellung Geschaffenen‘, wie die himmlischen Körper – sind die Formen, die durch ihre Wesen im Bereich der Ewigkeit existieren und durch ihre Wirkungen im Bereich der Zeit. . . . Ferner die Substanzen, die keine Dauer in der Zeit haben – d.h. die Hervorgebrachten – wie die niederen Existierenden,</p>	<p><i>LdC</i> 29 (28.12–14)</p> <p>Jede Substanz, die in der Zeit erschaffen worden ist, ist entweder dauernd in der Zeit und die Zeit trennt sich nicht von ihr, weil sie und die Zeit gemeinsam erschaffen worden sind, oder sie wird von der Zeit getrennt, und die Zeit trennt sich von ihr, weil sie in einigen Zeitpunkten der Zeit erschaffen worden ist.</p>
--	---	--

Für Proklos ist das zeitlich Immerwährende der Kosmos, der damit von der Ewigkeit der immateriellen Seienden getrennt ist. Zwar wird diese Ansicht in der *ET* nicht explizit zum Ausdruck gebracht, sie wird jedoch in Proklos' *De aeternitate mundi* dargelegt.²⁶⁸ Ob al-ʿĀmirī diese proklische Ansicht bekannt war, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, möglich gewesen wäre es. Jedenfalls identifiziert al-ʿĀmirī – der proklischen Auffassung entsprechend – das zeitlich Dauernde mit den Himmelskörpern. Für die anderen *Procliana* läßt sich folgendes feststellen: Im *LdC* gibt es nirgends einen Hinweis darauf, was unter dem zeitlich Dauernden bzw. Immerwährenden zu verstehen ist. In der Epitome des ʿAbd al-Laṭīf hingegen findet sich in Kap. 2 (ed. Badawī: *al-Aflāṭūniya*, 248.15ff.) das schon erwähnte,²⁶⁹ von der Vorlage des *LdC* unabhängige, fünfstufige Seinsschema. In diesem wird sowohl das Existierende, das in einer Hinsicht mit der Ewigkeit und in einer anderen Hinsicht mit der Zeit ist, genannt, als auch das Existierende, das immer mit der Zeit ist. Eine Identifizierung nimmt ʿAbd al-Laṭīf nur für ersteres vor: Es handelt sich dabei um den ersten himmlischen Körper (*al-ḡirm al-samāwī al-awwal*). Diese Ansicht findet sich auch im *LdC II*, Kap. 15

²⁶⁸ Vgl. dazu Dodds: *Proclus*, Komm. zu Prop. 55 u. 34, S. 229 u. S. 220.

²⁶⁹ Vgl. oben, Komm. zu Kap. 2: S. 155.

(vgl. obiges Zitat, S. 374f.). Dort werden als Beispiel für die Substanz, die selbst unter die Ewigkeit, deren Wirkung aber unter die Zeit fällt, die himmlischen Körper (*al-ağrām al-samāwīya*) angeführt. Damit befinden sich ‘Abd al-Laṭīf und der *LdC II* im Gegensatz zu Proklos und al-‘Āmirī, die das Mittlere zwischen Ewigem und Zeitlichem mit der Seele identifizieren. Der *LdC II* siedelt die Seele auf der Stufe des rein Ewigen an, auf die al-‘Āmirī, der damit näher an Proklos ist, nur die vollendete Seele und natürlich den Intellekt stellt. Auf welcher Seinsstufe ‘Abd al-Laṭīf die Seele ansiedelt, läßt sich nicht sagen, da er sie nicht erwähnt, aber es liegt nahe, für ihn ein ähnliches Verständnis wie das des *LdC II* zu vermuten. Auch was ‘Abd al-Laṭīf unter den Existierenden, die mit der Zeit sind, versteht, wird nicht klar, da er nur sagt: daß „deren Existenz nicht durch Bewegung ist“ (ed. Badawī: *al-Aflāṭūniya*, 248.17). In *LdC II*, Kap. 15 werden die mit der Zeit Existierenden nicht erwähnt. Ungewiß ist, ob irgendein Zusammenhang besteht zwischen ‘Abd al-Laṭīfs und des *LdC II* unproklischer Interpretation des ‚Existierenden zwischen Ewigkeit und Zeit‘ als himmlischer Körper einerseits und al-‘Āmirīs Aussage im obigen *K. al-Fuṣūl*-Zitat andererseits, wo es heißt, daß die Vollendung der himmlischen Körper die Formen sind, die unter Ewigkeit und Zeit fallen. Wenn man z.B. annimmt, daß ‘Abd al-Laṭīf al-‘Āmirīs Aussage oder deren Vorlage gekannt hätte, wäre die es naheliegend, daß ‘Abd al-Laṭīf die Aussage falsch interpretiert hat und das, was über die Vollendung der himmlischen Körper ausgesagt worden ist, auf den himmlischen Körper selbst bezogen hat. Al-‘Āmirīs Aussage muß nämlich offenbar so verstanden werden, daß die Seelen als die Vollendung und nächsthöhere Existenzstufe der Himmelskörper die Formen sind, die mit ihrem Wesen unter die Ewigkeit und mit ihren Wirkungen unter die Zeit fallen. So wie der Intellekt die Vollendung der Seele ist und sie durch ihn an der Ewigkeit teilhat, so ist die Seele die Vollendung der Seinsstufe unter ihr, d.h. der Himmelskörper. Durch sie nehmen die Himmelskörper an der Existenzstufe teil, die der Seele zukommt, d.i. die Stufe nach der Ewigkeit und vor der Zeit.

Al-‘Āmirī weist die enge Verbundenheit von Himmelskörpern und Seele im folgenden außerdem dadurch auf, daß er sagt, daß die Himmelskörper ihre dauernde Bewegung nur deswegen gewählt haben und durchführen, weil sie Erkenntnis besitzen, die die Seele auf sie ausstrahlt. Da die Wirkungen der Himmelskörper auf die Welt des Werdens und Vergehens gerichtet sind, fallen sie notwendigerweise unter die Zeit. Das Wirken ist aber – auch wenn es unter die Zeit fällt – in jedem Fall würdiger als das Nicht-Wirken. Diese Aussage über die Würdigkeit

des Wirkens kommt an dieser Stelle im *K. al-Fuṣūl* recht unvermittelt. Klarer wird der Zusammenhang mit den Himmelskörpern, wenn man eine ähnliche Aussage im *K. al-Amad*, V, 3 (ed. Rowson, 90.5–8) und das von Rowson dazu gefundene proklische Vorbild genauer betrachtet:

لسنا نشك في أن كل شيء يوجد فاعلاً فهو أشرف من الشيء الذي ليس يصلح
لثأدية شيء من الأفعال أصلاً ؛ . . . ثم الجسم بما هو جسم مطلق لن يصلح
للإبراز شيء من الأفعال ، بل هو مستعد لجرد الانفعال - أعني أن يكون
بجوهريته محلاً للأعراض ؛

Wir bezweifeln nicht, daß jedes Ding, das wirkt, würdiger ist als das Ding, das für die Ausführung von irgendeiner Wirkung überhaupt nicht geeignet ist. . . . Dann ist der Körper dadurch, daß er absoluter Körper ist, nicht geeignet, irgendeine Wirkung hervortreten zu lassen. Er ist vielmehr bereit für das bloße Bewirkt-Werden – d.h., daß er durch seine Substantialität ein Ort für die Akzidenzien ist.

Rowson (*Amad*, S. 265) vergleicht dazu *ET*, Prop. 80, die auch im *Proclus Arabus* aufgenommen ist:

ET 80 (74.27–30)

Πάν σῶμα πάσχειν καθ' αὐτό
πέφυκε, πᾶν δὲ ἀσώματον ποιεῖν,
τὸ μὲν ἀδρανὲς ὄν καθ' αὐτό, τὸ δὲ
ἀπαθές· πάσχει δὲ καὶ τὸ ἀσώματον
διὰ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν, ὡς
δύναται ποιεῖν καὶ τὰ σῶματα διὰ
τὴν τῶν ἀσωμάτων μετουσίαν.

Jeder Körper ist von der eigenen Natur so beschaffen, daß er Wirkung erfährt, jedes Unkörperliche aber ist so beschaffen, daß es wirkt. Der eine ist gemäß sich selbst unwirksam, das andere aber erfährt keine Wirkung. Das Unkörperliche erfährt durch die Gemeinschaft mit dem Körper Wirkung, ebenso wie es möglich ist, daß auch die Körper durch die Teilnahme an den Unkörperlichen wirken.

PA 80 (ed. Endreß: arab. ٣١. ١-٤)

كل جرم من شأنه الانفعال ، وكل لا جرم من شأنه
الفعل . أما أحدهما فهو في ذاته ضعيف ، وأما
الأخر فهو في ذاته غير متفعل ولا قابل للتأثير ؛
غير أن لا جرم ربما يتفعل من أجل اتصاله للجرم ،
والجرم ربما يفعل من أجل اتصاله مع لا جرم .

Jedem Körper kommt es zu, Wirkung zu erfahren (..), jedem Unkörperlichem, zu wirken. (..) Jener ist an sich schwach, dieses erfährt an sich weder Wirkung noch empfängt es Affekte; indessen erfährt zuweilen auch das Unkörperliche eine Wirkung wegen seiner Verbindung zum Körper, und auch der Körper ist zuweilen wirksam wegen seiner Verbindung mit dem Unkörperlichen. (Übers. Endreß, S. 284)

Wird der Kontext der parallelen *K. al-Amad*-Passage als auch der proklischen Prop. 80 betrachtet, klärt sich sowohl die Aussage al-‘Āmirīs im *K. al-Fuṣūl*, daß die dauernde Bewegung der Himmelskörper von der Seele herrührt, als auch die Aussage, daß das Wirken würdiger ist als das Nicht-Wirken: Die Himmelskörper sind zwar die erhabensten Körper, sie sind aber dennoch Körper, so daß ihre Wirkungen – laut Proklos – durch ihre Verbindung mit etwas Unkörperlichem zustande kommen müssen. Dieses Unkörperliche ist die Seele. Dadurch, daß die Himmelskörper – wenn auch in Verbindung mit der Seele – wirken, zeichnen sie sich vor dem Nicht-Wirken der übrigen Körper aus.

Anders als die Himmelskörper, so fährt al-‘Āmirī in Abschnitt (c) des Kap. 19 des *K. al-Fuṣūl* fort, haben die unter ihnen Existierenden, d.s. die aus den vier Elementen Hervorgebrachten, kein immerwährendes Dauern mit der Zeit, sondern bestehen nur für einen gewissen Zeitabschnitt innerhalb der Zeit. Dieses begrenzte, zeitliche Bestehen ist mit den Himmelskörpern, als der nächsthöheren Existenzstufe, verbunden, ebenso wie die Dauer des Intellektes mit dem Schöpfer und die Dauer der Seele mit dem Intellekt verbunden ist.

Diese Abhängigkeit der Dauer jedes einzelnen Existierenden von dem nächst höheren Existierenden beschreibt Proklos in *ET*, Prop. 107, die auch im *LdC*, Kap. 31 und *LdC II*, Kap. 16 aufgenommen wird. Al-‘Āmirīs Wiedergabe der proklischen Propositio ist über das gesamte Kap. 19 verteilt, so daß es sich eher um eine inhaltliche als um eine wörtliche Übernahme handelt. Was der *LdC*, Kap. 31 (32.2–4) von der entsprechenden Proklos-Passage aus Prop. 107 übernimmt, ist stark verkürzt und kommt als Vorlage für al-‘Āmirīs ausführliche Wiedergabe kaum in Frage:

فقد بان إذن مما ذكرنا أن كل مكوّن واقعٌ بجوهره تحت الزمان متعلقُ الجوهر بالهوية
المحضّة التي هي علة الدوام وعلة الأشياء الدائمة كلها والأشياء الدائرة.

So ist folglich von dem, was wir in Erinnerung gerufen haben, klar, daß jedes Gewordene, das mit seiner Substanz unter die Zeit fällt, der Substanz nach mit dem reinen Sein (*huwīya*) verbunden ist, das die Ursache der Fortdauer und die Ursache aller dauernden Dinge und der auslöschbaren Dinge ist.

Hingegen gibt es zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und dem *LdC II* weitere reichende Übereinstimmungen:

ET 107 (96.4–8)

ἐκ δὴ τούτων
φανερὸν ὅτι ἡ μὲν
γένεσις, καὶ τὴν
οὐσίαν ἔγχρονον
ἔχουσα, ἀνήρτηται
εἰς τὸ πῆ μὲν ὄντος,
πῆ δὲ γενέσεως
κοινωνοῦν, αἰῶνος
ἅμα καὶ χρόνου
μετέχον· τοῦτο δὲ
εἰς τὸ κατὰ πάντα
αἰώνιον· τὸ δὲ κατὰ
πάντα αἰώνιον εἰς
τὸν αἰῶνα· ὁ δὲ
αἰὼν εἰς τὸ ὄν τὸ
προαἰώνιον.

Daraus zeigt sich, daß das Werden, das auch die Substanz in der Zeit hat, von dem abhängig ist, was teilweise am Seienden und teilweise am Werden Anteil hat und zugleich an der Ewigkeit und der Zeit teilhat. Dieses ist von dem gänzlich Ewigen abhängig. Dieses gänzliche Ewige wiederum (ist) von der Ewigkeit (abhängig) und die Ewigkeit von dem vorewigen Seienden.

K. al-Fuṣūl 19 (120r11–12;
120r7-9; 119v15; 119v15–16)

ثم الجواهر التي لا ديمومة لها
في الزمان ، أعني التوليدية
<ك> كائنات السفلية ، فان مدة
بقائها تتعلق بالأجرام العالية .
فأما الجواهر التي توجد ديمومتها
زمانية ، أعني التسخيرية ،
كالأجرام العلوية فان كمالها هي
الصور التي توجد بذواتها في حيز
الدهر وبأفعالها في حيز الزمان .
فديمومتها [= النفس] إذا هي من
علاقتي كمالها أعني العقل ؛
كما ان ديمومة العقل من جهة تجرده
للاتصال بذات مُبدِعِهِ الحق .

Ferner ist der Zeitraum in dem die Substanzen bestehen, die keine Dauer in der *Zeit* haben, – ich meine die Hervorgebrachten wie die niederen Existierenden – *mit den erhabenen Körpern verbunden*. Die Substanzen, deren Dauer zeitlich ist, – ich meine die ,zum Zwecke der Indienststellung Geschaffenen wie die *himmlischen Körper* – haben als ihre Vollendung die *Formen*, die durch ihre Wesen im Bereich der Ewigkeit existieren und durch ihre Wirkungen im Bereich der Zeit. Ihre Dauer steht also in Zusammenhang zu ihrer Vollendung, ich meine zum Intellekt, so wie die Dauer des Intellektes besteht von Seiten seiner *absoluten* Konzentration auf die *Verbindung mit dem Wesen seines Erschaffers, des Wahren*.

LdC II 16 (337.4–8)

فقد بان اذا وصَحَّ مما ذكرنا ان
كل مكون فهو جوهر واقع تحت
الزمان مثل الاجرام الكونية
المبسوطة والمركبة ، وانها
متعلقة بالاجرام السماوية التي
جوهرها فوق الزمان وفعلها
تحت الزمان . فاما الاجرام
السماوية فانها متعلقة بالجواهر
التي هي وافاعيلها معا فوق
الزمان وهي الصورة المجردة ،
والصور المجردة متعلقة بالدوام
والدوام متعلق بالعلة الاولى
التي هي علة للدوام²⁷⁰ ولسائر
الاشياء ...

Folglich ist von dem, was wir in Erinnerung gerufen haben, klar und richtig, daß jedes Gewordene eine Substanz ist, die unter die *Zeit* fällt, wie die werdenden einfachen und zusammengesetzten Körper; daß sie *mit den himmlischen Körpern verbunden* sind, deren Substanz über der *Zeit* und deren Wirken unter der *Zeit* ist. Die *himmlischen Körper* sind mit den Substanzen verbunden, die selbst und mit ihren Wirkungen gemeinsam über der *Zeit* sind. Das sind die absoluten *Formen*. Die *absoluten* Formen sind mit der Dauer verbunden, und die Dauer ist *mit der ersten Ursache verbunden*, die die Ursache der Fortdauer und aller übrigen Dinge ist . . .

²⁷⁰ Thillet/Oudaimah ed.: الدوام; Lesung der Handschrift: للدوام.

Proklos und der *LdC II* zeigen Stufe um Stufe die Abhängigkeit der niederen Existenzstufe von der nächsthöheren auf, wobei sich aber die Stufen der beiden Texte voneinander unterscheiden. Bei al-‘Āmirī muß wohl die gleiche Konzeption vorausgesetzt werden. Diese bildet dann den Hintergrund für seine Aussagen in Kap. 19, wird aber nicht so explizit ausgesagt, wie in den beiden anderen Texten.

Wie oben ausgeführt, ist al-‘Āmirī’s Beschreibung der Himmels-körper als Substanzen mit zeitlich-immerwährender Dauer und der sublunaren Existierenden als Substanzen, deren Bestehen nur in einem gewissen Zeitabschnitt der Zeit statt hat, an den Hauptsatz von *ET*, Prop. 55 angelehnt. Während die Prop. 55 im *LdC*, Kap. 29 fast vollständig übernommen wird, ist sie im *LdC II*, Kap. 14 etwas verkürzt. Bei al-‘Āmirī findet sich außer dem Hauptsatz der Prop. 55 lediglich noch die abschließende Bemerkung wieder. Auch diese wird jedoch stark verkürzt. Sie hat wiederum mehr Ähnlichkeit mit dem Wortlaut des *LdC II* als des *LdC*:

<i>ET</i> 55 (52.30–54.3)	<i>K. al-Fuṣūl</i> 19 (120r12–15)	<i>LdC II</i> 14 (335.4–6)	<i>LdC</i> 29 (30.1–4)
ἐκ δὴ τούτων φανερὸν ὅτι διττῇ ἦν ἡ αἰδιότης, αἰώνιος μὲν ἄλλη, κατὰ χρόνον δὲ ἄλλη· ἢ μὲν ἐστῶσα αἰδιότης, ἢ δὲ γινομένη· . . . καὶ ἡ μὲν ὅλη καθ’ αὐτὴν, ἢ δὲ ἐκ μερῶν, ὧν ἕκαστον χωρὶς ἐστὶ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.	وهذا يُعَلِّمُ أَنَّ الدوام نوعان : أحدهما دهري والآخر زمانی . أما الدوام الدهري فيحسب الثبات والقرار وأما الدوام الزمني فيحسب التنقل والزوال .	فقد استبان من هذه الآداء ان الدوام على نوعين : احدهما دهري والآخر زمامي ، إلا ان احدهما قائم ساكن مثل دوام الجواهر المجردة ، والآخر متحرك مثل دوام الاجرام السماويه . فانها دائمة بالحركة .	فقد استبان من هذه الأدلة أن الدوام نوعان : أحدهما دهري ، والآخر زمامي ؛ غير أن دوام أحدهما قائم ساكن ، ودوام الآخر متحرك ؛ . . . وكلية أحدهما بذاته ، وكلية الآخر بأجزائه التي كل واحد منهما جزء مباين لصاحبه بنوع الأول والآخر .

Tabelle (fort.)

<p>Daraus zeigt sich, daß das Immerwähren zweifach war, das eine ewig, das andere gemäß der Zeit; das eine feststehendes Immerwähren und das andere Werdendes. . . . Das eine ist ein Ganzes sich selbst gemäß, das andere aus Teilen, von denen jeder einzelne getrennt ist gemäß dem Früheren und Späteren.</p>	<p>Dadurch läßt sich erkennen, daß die Fortdauer (von) zwei Arten (ist): eine von den beiden (ist) ewig und die andere zeitlich. Die ewige Fortdauer entspricht der Festigkeit und der Beständigkeit, und die zeitliche Fortdauer entspricht dem Ortswechsel und dem Schwinden.</p>	<p>So hat sich aus dieser Ausführung klar gezeigt, daß die Dauer auf zwei Arten ist: die eine von den beiden ist ewig, die andere zeitlich. Jedoch ist die eine von ihnen stehend und ruhig wie die Bewegung der absoluten Substanzen und die andere ist bewegt wie die Bewegung der himmlischen Körper. So ist sie dauernd durch die Bewegung.</p>	<p>So hat sich durch diese Beweise klar gezeigt, daß die Fortdauer (von) zwei Arten (ist): eine von den beiden (ist) ewig und die andere zeitlich. Jedoch ist die Fortdauer der einen der beiden Arten stehend und ruhig, und die Fortdauer der anderen Art ist bewegt. . . . Die Gesamtheit der einen ist durch ihr Wesen, die Gesamtheit der anderen ist durch ihre Teile, von denen jeder einzelne ein von seinem anderen getrennter Teil ist in der Art des ersten und des letzten.</p>
---	---	---	---

Proklos und – an ihn eng anschließend – der *LdC* sind bemüht, das zeitliche Immerwähren bzw. Fortdauern vom ewigen Immerwähren zu unterscheiden. Der Unterschied besteht in der Einflußnahme bzw. im Fehlen der Einflußnahme durch die Zeit: Das zeitliche Immerwähren ist ein fortdauerndes, zeitliches Nacheinander, das zu keinem Ende kommt. Im ewigen Immerwähren jedoch läßt sich kein Nacheinander unterscheiden, alles ist zugleich. Der *LdC II* übernimmt zwar die proklische Begründung der Unterscheidung zwischen zeitlicher und ewiger Fortdauer nicht, jedoch zeigt sich in ihm das proklische Verständnis daran, daß die absoluten Substanzen, also Intellekt und Seele, mit der bewegungslosen, ewigen Dauer identifiziert werden und die himmlischen Körper in ihrer dauernden Bewegung mit der zeitlichen Dauer.

Bei al-‘Āmirī geht die proklische Argumentation von Anfang an vollständig verloren. Es scheint ihm weniger um die zwei Arten von Immerwähren oder Fortdauern zu gehen als um die Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit schlechthin. Was er über die zeitliche Fortdauer sagt, trifft sowohl für das zeitlich Immerwährende zu als auch für das, das nur in einem gewissen Zeitabschnitt besteht.

Abschließend erörtert al-‘Āmirī, von seiner Vorlage unabhängig, das Verhältnis Gottes zu Bestehen und Dauer: Wenn die Begriffe von Bestehen und Dauer auf Gott angewandt werden, so wird damit nicht ausgesagt, daß Gott Bestehen und Dauer habe, denn über diese beiden ist Er erhaben. Er ist vielmehr der Grund für die zeitlich und die ewige Dauer. Diese letzte Behauptung, daß Gott Grund für die Dauer ist, hat eine Parallele im *LdC* und *LdC II*: In der jeweiligen Übernahme von ET, Prop. 107 erwähnen beide Texte, daß die erste Ursache die Ursache der Fortdauer ist (*LdC*, Kap. 31: 32.3; *LdC II*, Kap. 16: 337.7).²⁷¹

²⁷¹ Vgl. oben, S. 379f.

KOMMENTAR ZUM ZWANZIGSTEN KAPITEL

Keine Vergleichstexte in der *ET* oder im *LdC (II)*

Das letzte Kapitel des *K. al-Fuṣūl* widmet al-‘Āmirī dem Seelenbeweis: Zunächst führt er dazu Ausdrücke an, die im Arabischen mit dem Begriff ‚Seele (*nafs*)‘ gebildet werden, z.B.: der und der hat Seelengröße. Solche Ausdrücke werden von allen verständigen Leute anerkannt, daher müssen diese Ausdrücke eine allgemeine Wahrheit in sich bergen.

Diese Ausdrücke werden aus dem Begriff ‚Seele (*nafs*)‘ und verschiedenen Bestimmungen (*ma‘ānī*) zusammengesetzt. Die jeweils verwendeten Bestimmungen, d.h. Größe, Gemeinheit u. dgl., müssen tatsächlich existieren sein, wenn diese Ausdrücke wahr sein sollen. Da diese Bestimmungen einander widersprechen oder einander vergleichbar sind, können sie keine durch sich selbst bestehenden Substanzen sein, sondern lediglich akzidentelle Gegensätze. Daher bedürfen sie eines Trägers, also einer Substanz. Diese Substanz muß im Menschen vorhanden sein. Al-‘Āmirī widmet sich im folgenden ihrer Auffindung, indem er zunächst alle möglichen Substanzen bzw. substanzähnlichen Teile des Menschen anführt:

- (1) die äußere Hülle des Menschen, also der Körper;
- (2) ein Teil der äußeren Hülle, wie z.B.: das Herz oder das Gehirn;
- (3) eine mit der äußeren Hülle verbundene, nicht näher bezeichnete Substanz;
- (4) oder das aus der äußeren Hülle und einer weiteren Komponente Zusammengesetzte.

Die ersten beiden Möglichkeiten, d.h. (1) der menschliche Körper als ganzer oder (2) ein Teil von ihm, scheiden aus, weil sich die genannten Bestimmungen, d.s. Vortrefflichkeiten oder Laster, am Körper nur solange zeigen, wie der Körper lebendig ist. Mit dem Eintritt des Todes verschwinden sie aus dem Körper. Die letzte Möglichkeit (4), daß etwas, das aus dem Körper und einer weiteren Komponente zusammengesetzt ist, die Vortrefflichkeiten und Laster trägt, schließt al-‘Āmirī ebenfalls aus. Dazu betrachtet er den Umstand näher, daß der Mensch durch Beherzigung einer bestimmten Vortrefflichkeit an einem von ihm

begehrten Laster gehindert werden kann. Trüge nun der Körper mit einer weiteren Komponente – z.B. dem Leben, der Natur oder der natürlichen Wärme – gemeinsam die Vortrefflichkeit, dann trüge der Körper diese Vortrefflichkeit mit und fände sich mit sich selbst in Widerstreit: Er würde zugleich begehren und sich selbst durch die von ihm getragene Vortrefflichkeit von seinem Begehren abhalten. Das ist nicht möglich. Daher bleibt von den oben angeführten Möglichkeiten nur (3) übrig: Daß nämlich eine dem Körper verbundene Substanz die Bestimmungen, also die Vortrefflichkeiten und Laster, trägt. Diese Substanz ist weder zusammengesetzt noch vergeht sie mit dem Tod des Körpers. Das zeigt sich daran, daß der Körper zwar im Laufe des Lebens schwächer wird, die Vortrefflichkeiten (oder auch die Laster) aber zunehmen. Außerdem gehören die Vortrefflichkeiten zu den ewigen Bestimmungen, die den intellektuellen Formen vergleichbar sind, so daß ihr Träger ihnen entsprechen und auch ewig sein muß. Der ewige, den Tod des Körpers überdauernde Träger der Vortrefflichkeiten (oder Laster) ist daher die Seele, deren Existenz damit erwiesen wurde.

Der Seelenbeweis

Im letzten, dem zwanzigsten Kapitel des *K. al-Fuṣūl* ist al-‘Āmirī darum bemüht, die Existenz der Seele im menschlichen Körper nachzuweisen. Die Unsterblichkeit der Seele wird dabei nicht mehr eigens thematisiert, denn die Verbindung von seelischer Substanz und Ewigkeit durch Vermittlung des Intellektes ist schon im vorigen Kap. 19 aufgezeigt worden.

Das Argument dafür, daß jeder Mensch eine Seele besitzt, ist – kurz zusammengefaßt – das folgende: Jeder Menschen hat Vortrefflichkeiten oder Laster. Diese verhalten sich in Bezug zur menschlichen Natur wie Akzidenzien und bedürfen daher im Menschen eines Trägers. Ein derartiger Träger kann nur die Seele des Menschen sein.

An den Beginn seines Argumentes stellt al-‘Āmirī sprachliche Ausdrücke wie z.B.: Seelengröße. Im Deutschen können diese Ausdrücke am Besten dadurch nachgebildet werden, daß man ‚*nafs*‘ mit ‚Wesen‘ wiedergibt, also z.B.: der und der hat ein groß(herziges) Wesen, ein gemeines Wesen usw. Weil derartige Ausdrücke von allen Menschen verstanden werden, also universal sind, stehen sie notwendigerweise über den Konventionen oder Religionsgesetzen eines einzigen Volkes und müssen eine allgemeine Wahrheit ausdrücken.

Die Gewißheit, daß eine derartige Ausdrucksweise auch bei anderen Völkern vorhanden ist, könnte al-‘Āmirī z.B. aus der Lektüre der *Nikomachischen Ethik* gewonnen haben. Dort spricht Aristoteles in IV, 7 (1123a34ff.) von der Seelengröße bzw. dem Hochsinn und dem niederen Sinn. Die griechischen Begriffe μεγαλόψυχος und μεγαλοψυχία werden in der arabischen Übersetzung durch *kabīr al-naḥs* und dem entsprechenden Substantiv *kubr al-naḥs* wiedergegeben.²⁷² Genau diese beiden Termini verwendet al-‘Āmirī in Kap. 20 des *K. al-Fuṣūl* (120r18–19, 120v7).

Da also Ausdrücke wie Seelengröße bei allen Völkern bekannt sind, müssen sie wahr sein. Damit sie wahr sein können, müssen die in ihnen ausgedrückten Bestimmungen, wie Vortrefflichkeiten bzw. Tugenden oder Laster, in der Person zu finden sein, über die sie ausgesagt werden. Die Bestimmungen selbst sind in Bezug auf den Menschen wie Akzidenzien und bedürfen in ihm daher einer Substanz als Träger. Al-‘Āmirī spricht davon, daß die Bestimmungen (*ma‘ānī*) in ihren Wesen (*anfusuhā*) akzidentelle Gegensätze (*aḍḍād ‘araḍīya*) sind. Damit kann aber keineswegs gemeint sein, daß diese Bestimmungen selbst Akzidenzien in der Art der künstlichen Formen von Kap. 16 sind. Einige Bestimmungen, nämlich die positiven Bestimmungen, d.h. die Vortrefflichkeiten, werden ausdrücklich unter die ewigen Bestimmungen, die den intellektuellen Formen ähnlich sind, eingeordnet (121r11).²⁷³ Also verhalten sie sich nur in Bezug auf den Menschen, genauer gesagt auf den menschlichen Körper wie Akzidenzien. Das stimmt mit al-‘Āmirī's Aussage im *K. al-Amad* V, 3 (ed. Rowson, 90.8) überein, wo der Körper ausdrücklich als Ort für die Akzidenzien (*maḥall li-l-a‘rād*) bezeichnet wird.²⁷⁴ Diese Bezeichnung wird damit begründet, daß der Körper nicht selbst wirkt, sondern lediglich dem Bewirkt-Werden (*infi‘āl*) unterliegt. Die hier in Kap. 20 besprochenen Bestimmungen wirken also auf den Körper, und ihre Wirkungen werden in ihm akzidentell aufgenommen.

Obwohl al-‘Āmirī im *K. al-Amad* nur von zwei Substanzen des Menschen spricht (vgl. Komm. zu Kap. 18, S. 354f.), nämlich von der äußeren Hülle bzw. dem Körper und der Seele, führt er doch insgesamt

²⁷² Ed. Badawī: *al-Aḥlāq*, 153.11ff.; und ed. Akasoy/Fidora: *Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, 257.8ff.

²⁷³ Möglich wäre, daß die negativen Bestimmungen, d.h. die Laster, als den künstlichen Formen vergleichbar gedacht sind.

²⁷⁴ Die Passage wird zitiert in Komm. zu Kap. 19, S. 378.

vier mögliche Träger für die Bestimmungen im Menschen an. Davon betreffen allerdings drei Möglichkeiten ein und dieselbe Substanz, nämlich den Körper: Neben der Möglichkeit, daß der bloße Körper Träger der Bestimmungen wäre, muß auch in Betracht gezogen werden, daß entweder ein Teil des Körpers oder etwas, das aus Körper und einer zweiten Komponente zusammengesetzt ist, deren Träger sein könnten.

Alle drei Möglichkeiten, in denen der Körper eine Rolle spielt, scheiden allein schon dadurch aus, daß der Körper schwach wird und stirbt, während z.B. die Vortrefflichkeiten bzw. Tugenden im Lauf des Lebens eines Menschen zunehmen können und ihrem Wesen nach zu den ewigen, intellektuellen Bestimmungen, ähnlich den Formen gehören. Ewigen Bestimmungen kommt aber nur ein ewiger Träger zu. Diesen Beweisgang hat al-‘Āmirī zuvor in Kap. 5 in Bezug auf den Intellekt gebraucht.²⁷⁵ Damit steht zum einen fest, daß der Träger der Bestimmungen im Menschen ewig sein muß. Zum anderen ergibt sich damit, daß die Seele diese tragende Substanz sein muß, wenn es im Menschen nur zwei Substanzen gibt, und die andere Substanz, die äußere Hülle, ausgeschieden ist.

Die gesonderten Widerlegungen der Möglichkeiten, die den Körper als Träger betreffen, sind recht kompliziert aufgebaut und nicht ohne weiteres einsichtig: Das Argument, das al-‘Āmirī gegen den Körper oder einen seiner Teile als Träger der Bestimmungen vorbringt, besagt, daß der Körper im Zustand seines Todes die Bestimmungen in gleicher Weise tragen müßte, wie im Zustand seiner Wärme, Kälte, Schwärze oder Weiße. Die dahinterstehende Überlegung ist offenbar, daß die rein körperlichen Zustände das Tragen von Akzidenzien nicht beeinträchtigen können. Allerdings stellt sich die Frage, ob der tote Körper überhaupt noch als Substanz des Menschen bezeichnet werden kann, oder ob nicht mit dem Tod das Vergehen der Substanz bzw. ihr Übergang in andere Substanzen (als Produkte des Verwesungsprozesses) einsetzt.

Das zweite spezielle Argument richtet sich gegen das aus dem Körper und einer zweiten Komponente Zusammengesetzte als Träger der Bestimmungen. Als Beispiele für diese zweite Komponente nennt al-‘Āmirī das Leben, die Natur und die natürliche Wärme. Ein Zusammengesetztes im Sinne dieser Beispiele bedeutet aber eigentlich nur eine Spezifizierung des Falles, in dem der Körper als Träger angenommen wird. Durch die Verbindung des Körpers mit Leben,

²⁷⁵ Vgl. oben, Komm zu Kap. 5, S. 202–4.

Natur oder natürliche Wärme wird nämlich nichts anderes bezeichnet als der lebendige Körper. Damit richtet sich diese Argumentation offenbar gegen Personen, die zwar nicht den toten Körper als Träger der Bestimmungen annehmen, wohl aber den lebendigen Körper und daher möglicherweise die Auflösung der durch das Individuum erworbenen Eigenschaften bei dessen Tod.

Das Argument gegen ein solches Zusammengesetztes aus Körper und Leben o.ä. entspricht jenem, mit dem al-‘Āmirī in Kap. 18 die mögliche Loslösung des menschlichen Intellektes vom Körper bzw. allgemein von der Materie aufgezeigt hat. Daher zeigt er mit der Anwendung ebendieses Argumentes auf die Seele indirekt deren Möglichkeit auf, sich vom menschlichen Körper bzw. von der Materie zu lösen. Die Argumentation lautet, daß der Mensch häufig etwas Tadelnswertes begehrt, er jedoch durch Beachtung einer in ihm vorhandenen Vortrefflichkeit oder Tugend von diesem Begehren abgehalten werden kann. Da der begehrende Teil des Menschen sein Körper ist, kann nicht auch der abhaltende Teil der Körper sein bzw. genauer gesagt etwas, das aus dem Körper und einer zweiten Komponente zusammengesetzt ist. Das hieße, daß der Körper mit sich selbst im Widerspruch stünde, und das ist unmöglich.

Das Ende des Kap. 20 und des *K. al-Fuṣūl* kommt etwas unvermittelt und plötzlich: Träger der Eigenschaften muß daher etwas sein, was bei dem Vergehen des Körpers nicht vergeht, und das wird ‚Seele‘ genannt.

ZUSAMMENFASSUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Die Analyse von Abū l-Hasan al-‘Āmirī’s *K. al-Fuṣūl fī l-Ma‘ālim al-ilāhīya* hat in mehreren Hinsichten zu Ergebnissen geführt. Zunächst ist ein besseres Verständnis des Werkes und seiner philosophischen als auch religiösen Aussagen erreicht worden. Darüber hinaus konnte sein Verhältnis zu den anderen arabischen Proklos-Paraphrasen geklärt werden und auf diese Weise die Annahme der Existenz eines „Ur-LdC“ gestützt werden. Schließlich sind Bezüge zu anderen Werken der arabisch-islamischen Philosophie des 9. und 10. Jh. aufgezeigt worden.

Das Werk als Ausdruck al-‘Āmirī’s eigenständiger Philosophie

Titel und Charakter des K. al-Fuṣūl

Der *K. al-Fuṣūl* ist eine zumeist sehr frei, in Teilen aber auch wortgetreue Paraphrase der proklischen *Elementatio Theologica*. An mehreren Stellen schließen an die Übernahme einer oder mehrerer proklischer Propositiones Passagen an, die sowohl in Diktion als auch in Inhalt deutlich von Proklos als auch den parallelen *Procliana* abweichen. Dabei dürfte es sich um eigenständige, genuin al-‘Āmirī zuzuschreibende Terminologie und philosophische Doktrin handeln.

Der Titel von al-‘Āmirī’s Proklos-Paraphrase nimmt möglicherweise sogar explizit auf das proklische Werk Bezug, wenn man *al-Ma‘ālim al-ilāhīya* als Übersetzung für στοιχειώσις θεολογική gelten läßt. Dann könnte *al-Fuṣūl fī* im Sinne von ‚Kommentar, Anmerkungen zu‘ gedeutet werden. Gewißheit kann in diesem Punkt jedoch erst herrschen, wenn eine derartige Wiedergabe des proklischen Titels im Arabischen von anderer Seite bestätigt wird.

Auffällig ist in jedem Fall, daß al-‘Āmirī in seinem Werk in keiner Weise darauf hinweist, daß er Gedanken aus der antiken griechischen Philosophie übernimmt.¹ Das deutet darauf hin, daß die proklischen

¹ Vgl. dazu auch die ausführliche Diskussion im Einleitungsteil, S. 73f.

Ansichten bereits in so hohem Maße an die Vorstellungen der arabisch-islamischen Welt des 10. Jh. angepaßt waren, daß al-‘Āmirī sie bedenkenlos als seine eigenen ausgeben konnte.

Zusammenführung von Philosophie und Religion

Tatsächlich zeigt sich im *K. al-Fuṣūl* ein hohes Maß an islamisch-religiösem Einfluß, der vor allem über die Terminologie in die proklischen Konzepte eingebracht wird. So kann die Identifizierung von koranischem Vokabular mit rein philosophischen Begriffen, die in schon in der Frühzeit der arabisch-islamischen Philosophie und auch in der Ismā‘īliya verbreitet gewesen sein dürfte,² hier an einem individuellen Autor festgemacht werden. Die einzelnen Emanationsstufen des neuplatonischen Systems werden durchgehend mit Termini aus dem Koran gleichgesetzt: Der universale Intellekt (*al-‘aql al-kullī*) wird zu Feder (*qalam*) und die universalen Formen (*al-ṣuwar al-‘aqliya*) zum Befehl (*amr*), die universale Seele (*al-nafs al-kullīya*) zur Tafel (*lawḥ*) und die gerade Sphäre (*al-falak al-mustaqīm*) zum Thron (*‘arṣ*). Der Thronsockel (*kursī*) wird zwar nicht im *K. al-Fuṣūl*, aber in al-‘Āmirī’s *K. al-Amad* mit der Sphäre des Tierkreises (*falak al-burūğ*) bzw. der Fixsternsphäre gleichgesetzt. Auf diese Weise sind alle Entitäten, über die al-‘Āmirī in seinen philosophischen Werken handelt, koranisch verbürgt. In Bezug auf die Art und Weise, auf die die einzelnen Seinsstufen in die Existenz treten, zeigt sich eine deutliche Tendenz, die vom neuplatonischen Emanationsgedanken wegführt: Al-‘Āmirī entwickelt unter Verwendung von teils koranischen, teils philosophischen Begriffen aus der al-Kindī-Tradition für ‚Schöpfung‘ eine differenzierte Terminologie, mittels derer von Gott die Schöpfung jeder einzelnen Seinsstufe auf unterschiedliche Art und Weise ausgesagt wird. Die höchste Art der Schöpfung, die das erste und höchste Geschaffene, den universalen Intellekt, in die Existenz ruft ist *ibdā‘*, gefolgt von *ḥalq* für die universale Seele, *tashīr* für die Himmelskörper und *tawlīd* für die irdischen Dinge. Auf diese Weise wird einerseits das neuplatonische Konzept der Abstufung innerhalb der Seinshierarchie beibehalten, andererseits bleibt der Schöpfungsakt für jede Seinsstufe dennoch allein bei Gott.

² Vgl. dazu Komm. zu Kap. 2, S. 158ff.

Interessant ist zudem die Gleichsetzung von Emanation bzw. göttlichem Ausgießen (*f-y-d*) und der göttlichen Offenbarung (*tanzīl*).³ Entsprechend werden diejenigen, die die Emanation aufnehmen, als gesetzbringende Propheten gedeutet.

Abgesehen davon, daß auf der terminologischen Ebene in dieser Weise eine enge Beziehung zwischen Philosophie und Religion im *K. al-Fuṣūl* hergestellt wird, verändert al-‘Āmirī im Vergleich zu seiner proklischen Vorlage auch den Focus seines Werkes: Während die *Elementatio Theologica* rein metaphysischen Charakter hat und auf den Menschen kaum Bezug nimmt, präsentiert al-‘Āmirī den Menschen, genauer gesagt dessen Intellekt und Seele als das Zwischenglied zwischen irdischer und geistiger Welt. Der Mensch, so eine zentrale Aussage des *K. al-Fuṣūl*, kann sich durch Erkenntnis seines Schöpfers aus der Materie befreien und rein Geistiges werden.⁴ Diese Aussage steht ganz in der Tradition der Wissensethik al-Kindīs, und so erhält al-‘Āmirī’s Paraphrase aktuelle Aussagekraft für seine arabisch-islamische Lebenswelt des 10. Jh. Als Ausdruck dieser Tendenz können auch die ethischen und moralischen Interpretationen gedeutet werden, die al-‘Āmirī an seiner proklischen Vorlage vornimmt. So wird das Ausmaß der eigenen Gotteserkenntnis Anlaß zu Genuß oder Erhalt von Tadel,⁵ so wird die Natur in ihren Bewegungen erst durch die Seele rechtgeleitet, d.h. zu Gehorsam gegenüber Gott veranlaßt.⁶

Philosophische Konzepte

Neben dieser Zusammenführung von Philosophie und Religion im *K. al-Fuṣūl* präsentiert al-‘Āmirī eigene philosophische Konzepte bzw. die eigenständige Umarbeitung übernommener philosophischer Konzepte, die in der bisherigen Forschung noch nicht ausreichend gewürdigt worden sind. So ist bei al-‘Āmirī schon deutlich die Unterscheidung von Essenz und Existenz angelegt, für die Ibn Sīnā so berühmt geworden ist.⁷ Durch diese Unterscheidung gelingt es

³ Vgl. dazu Komm. zu Kap. 9, S. 248.

⁴ Vgl. dazu Einleitungsteil, S. 75 und Komm. zu Kap. 17, S. 350ff.

⁵ Vgl. dazu Komm. zu Kap. 15, S. 329ff.

⁶ Vgl. dazu Komm. zu Kap. 3, S. 179.

⁷ Vgl. dazu Komm. zu Kap. 1, S. 137 u. S. 141f. Zu Ibn Sīnā und al-‘Āmirī als Vorläufer für dessen Terminus des *wāḡib al-wuḡūd bi-dātihī* vgl. Wisnovsky: *Avicenna’s Metaphysics*, bes. S. 239f.

al-ʿĀmirī einerseits den neuplatonischen Emanationsgedanken aufrechtzuerhalten, indem er die Konstituierung der Essenz eines Wesens von allen vorrangigen Seinsstufen mitabhängig sein läßt. Andererseits rettet er dadurch Gott als den alleinigen Schöpfer, indem nur Er den Wesen Existenz verleiht.

Ein weiteres neuplatonisches Konzept, das bei al-ʿĀmirī erhalten, aber umgedeutet wird, ist die Positionierung der Seele innerhalb der Seinshierarchie. Sie wird der proklischen Vorlage folgend auf der Existenzstufe zwischen Ewigkeit und Zeit angesiedelt. Dabei fallen aber nicht – dem proklischen Vorbild entsprechend – ihre Substanz unter die Ewigkeit und ihre Wirkungen unter die Zeit, sondern al-ʿĀmirī verdoppelt gleichsam die proklischen Bestimmungen: So fällt die Seele bei ihrer Entstehung mit ihrer Substanz unter die Zeit, kann aber bei ihrer Vollendung durch den Intellekt mit ihrer Substanz die Stufe der Ewigkeit erreichen. Gleiches gilt für ihre Wirkungen, je nach dem, ob sie mit der Seele oder mit dem Intellekt verbunden sind. Die Vorstellung, daß die jeweils höhere Existenzstufe die Vollendung für die jeweils Nachrangige ist, macht al-ʿĀmirī nicht nur für die Seele, sondern auch für die himmlischen Körper explizit.⁸

Interessant ist auch al-ʿĀmirī's epistemologische Terminologie, die auffällig von jener der parallelen *Procliiana* abweicht. So wird die Tätigkeit des Intellektes als *taṣawwur* (Vorstellungsbildung) und als *istitbāt* (Feststellung) beschrieben, das Objekt dieser Tätigkeit sind entweder die intellektuellen Formen (*ṣūwar*) oder Bestimmungen (*maʿānī*). Die genaue Deutung dieser Termini und ihrer Abgrenzung gegeneinander kann lediglich auf der Basis des im *K. al-Fuṣūl* vorhandenen Materials nicht geleistet werden. Auch al-ʿĀmirī's andere erhaltene Schriften weisen keine gesonderte Behandlung der Epistemologie auf. Daher müßten philosophische Vorgänger und Nachfolger, darunter vor allem auch Ibn Sīnā, in einer terminologischen Untersuchung auf möglichst breiter Basis berücksichtigt werden. Neben dem terminologischen Aspekt gibt es in al-ʿĀmirī's Epistemologie weitere erwähnenswerte Punkte: So dürfte der Philosoph von einer göttlichen Präfiguration des Intellektes ausgehen und durch die gegengleichen Erkenntnisweisen von Intellekt und Seele – d.h. der Intellekt erkennt selbst das Partikulare als universales Allgemeines, während die Seele universale Allgemeinheiten als partikuläre Erkenntnisse erfaßt –

⁸ Vgl. dazu Komm. zu Kap. 19, S. 370 u. S. 377.

die Grundlage für eine Zusammenschau von neuplatonischer und aristotelischer Epistemologie legen.⁹ Die Textgrundlage ist jedoch zu einer endgültigen Darstellung von al-ʿĀmirī's Erkenntnislehre nicht hinreichend.

In der Seelenlehre beschränkt al-ʿĀmirī die Bezeichnung ‚Seele‘ auf den vernünftigen Seelenteil, pflanzliche und tierische Vermögen werden lediglich unspezifisch ‚Kräfte‘ genannt. Unter die tierischen Kräfte reiht al-ʿĀmirī eine in philosophischen Abhandlungen nicht gebräuchliche Kraft, die sich um die körperliche Ertüchtigung bemüht (*al-quwwa al-mutakallifa li-l-riyāda*).¹⁰

Schließlich finden sich im *K. al-Fuṣūl* aristotelisierende Tendenzen, die sich – nach dem Vergleich mit den anderen *Procliana* zu urteilen – nicht durch al-ʿĀmirī's proklische Vorlage erklären lassen: Die Definitionen von Substanz und Lebewesen sind eindeutig aristotelisch. Entsprechend der aristotelischen Lehre bewegt laut al-ʿĀmirī die Natur die Körper und nicht – wie in seiner proklischen Vorlage – die Seele. Der Umstand, daß der Philosoph – entgegen seiner proklischen Vorlage – dem Intellekt die Bewegungslosigkeit nicht zuschreibt, mag ein Zugeständnis an Aristoteles' unbewegten Beweger sein: Wenn Gott die Bewegungslosigkeit zukommt, muß dem niedriger stehenden Intellekt Bewegung zukommen.¹¹

*Der K. al-Fuṣūl, die arabischen Proklos-Paraphrasen und die
Elementatio Theologica*

Der K. al-Fuṣūl und der LdC

Von allen arabischen Proklos-Paraphrasen weist der *LdC* die größte Ähnlichkeit zum *K. al-Fuṣūl* auf. Das zeigt sich schon an der Anordnung der Kapitel in den beiden Texten: Die ersten acht Kapitel des *K. al-Fuṣūl* sind zu den ersten neun Kapiteln des *LdC* – bei Auslassung von *LdC*, Kap. 5 – parallel. Des weiteren sind die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und dem *LdC* viel zahlreicher als die

⁹ Vgl. Komm. zu Kap. 6, S. 214.

¹⁰ Vgl. dazu Komm. zu Kap. 14, S. 323.

¹¹ Zu den angeführten Beispielen vgl. Kap. 1, S. 143–146; Kap. 3, S. 179ff. und Kap. 5, S. 200f.

Übereinstimmungen zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und allen anderen arabischen *Procliana*.

Der K. al-Fuṣūl und der LdC II, der K. al-Ḥaraka, die Epitome des ‘Abd al-Laṭīf

Es gibt jedoch auch einige Übereinstimmungen, die sich nur zwischen dem *LdC II*, dem *K. al-Ḥaraka* oder der Epitome des ‘Abd al-Laṭīf einerseits und dem *K. al-Fuṣūl* andererseits finden:

- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 2: fünfstufiges Seinsschema bei al-‘Āmirī und bei ‘Abd al-Laṭīf gegenüber dreistufigem Seinsschema des *LdC* (vgl. S. 155).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 3: ähnliche Terminologie zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und dem *K. al-Ḥaraka* in Bezug auf die Seele (*ḥāṣṣīya* bzw. *ḥāṣṣa* gegenüber *fi’l* im *LdC*) (vgl. S. 173).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 7: bei der Diskussion der Kraft des Intellektes erwähnen al-‘Āmirī und der *LdC II* ablehnend eine seelische oder natürliche Kraft, wozu es im *LdC* keine Parallele gibt (vgl. S. 226).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 10: *K. al-Fuṣūl* und *LdC II* verwenden die Pluralform, wo der *LdC* die Singularform verwendet (vgl. S. 265).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13: *K. al-Fuṣūl* und *LdC II* sprechen – ohne Parallele im *LdC* – von der Seele im Intellekt (vgl. S. 312f.).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 16: Bei der Übernahme von *ET*, Prop. 48 hat der *K. al-Fuṣūl* die ‚Form‘ als Subjekt, der *LdC* die ‚Substanz‘ und der *K. al-Ḥaraka* das ‚Ding‘ (vgl. S. 337).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 17: Bei der Behandlung der vergänglichen Existierenden erwähnen der *K. al-Fuṣūl* und der *K. al-Ḥaraka* zwei gemeinsame Aspekte (Materie, Bewegt-Sein), die im *LdC* fehlen (vgl. S. 349f.).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 19: Die Identifizierung der ewigen, der mittleren und der zeitlichen Existierenden des *LdC II* entspricht dem Verständnis al-‘Āmirī’s, während im *LdC* jegliche Identifizierung fehlt (vgl. S. 376f.).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 19: Die Übernahme von *ET*, Prop. 107 ist im *K. al-Fuṣūl* und im *LdC II* ähnlich ausführlich, während sie im *LdC* stark verkürzt ist (vgl. S. 379f.).

Der K. al-Fuṣūl und die Elementatio Theologica

Im *K. al-Fuṣūl* finden sich zahlreiche und eindeutige Übereinstimmungen mit dem griechischen Proklos-Text, die nicht damit erklärt werden können, daß der *LdC* die Vorlage des *K. al-Fuṣūl* gewesen ist. Daher scheint mir die Annahme eines „Ur-*LdC*“ die naheliegendste Erklärung.¹²

Die Übereinstimmungen lassen sich in zwei Arten unterteilen:¹³

(1) Einerseits proklische Propositiones, die im *K. al-Fuṣūl* und im *LdC* zu finden sind, deren *K. al-Fuṣūl*-Version aber nicht ausreichend aus der *LdC*-Version abgeleitet werden kann; und (2) andererseits proklische Propositiones, die im *K. al-Fuṣūl* aufgenommen sind, im *LdC* jedoch nicht vorhanden sind.

(1) Proklische Propositiones, die im *K. al-Fuṣūl* und im *LdC* zu finden sind, deren *K. al-Fuṣūl*-Version aber nicht ausreichend aus der *LdC*-Version abgeleitet werden kann:

- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 1: Übernahme aus *ET*, Prop. 56, wo *LdC*, Kap. 1 aus *ET*, Prop. 70 übernimmt und umgekehrt (vgl. S. 132f. u. S. 136f.).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 3: al-‘Āmirī spricht von der Seele als ‚Belebende‘ im Partizip wie *ET*, Prop. 201, während der *LdC*, Kap. 3 mit Hilfe eines Verbs formuliert (vgl. S. 183).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 4: Bei der Annahme *ET*, Prop. 138 sei Vorlage für *LdC*, Kap. 4 und *K. al-Fuṣūl*, Kap. 4 reicht die Wiedergabe von Prop. 138 im *LdC* nicht aus, um *K. al-Fuṣūl*, Kap. 4 zu erklären (vgl. S. 186ff.).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 5: Beweis für die Ewigkeit des Intellectes aus *ET*, Prop. 171 im *LdC*, Kap. 6 als Beweis für die Unkörperlichkeit und die Unteilbarkeit des Intellectes wiedergegeben; *K. al-Fuṣūl* bringt den proklischen Beweis jedoch wie Proklos als Beweis für die Ewigkeit des Intellectes (vgl. S. 203).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 5: al-‘Āmirī übernimmt die proklische Formulierung vom ‚Bewirkt-Werden (*infi‘āl*)‘ aus *ET*, Prop. 171, die im *LdC*, Kap. 6 fehlt (vgl. S. 201).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 10: Bei Wiedergabe von *ET*, Prop. 122 verwendet al-‘Āmirī die proklische Formulierung ‚geizig (*buhl*)‘, die im parallelen Kap. 19 des *LdC* fehlt (vgl. S. 266).

¹² Vgl. meine Diskussion verschiedener, denkbarer Hypothesen im Einleitungsteil, S. 71–73.

¹³ Einige weniger deutliche Übereinstimmungen werden hier nicht eigens aufgeführt, für sie sei auf den Kommentarteil verwiesen.

- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 11: Bei der Wiedergabe von *ET*, Prop. 131 formuliert al-‘Āmirī wie Proklos, daß das Mangelhafte nicht zu Vervollkommnung eines anderen fähig ist, während der *LdC*, Kap. 21 nur von fehlender vollkommener Wirkung des Mangelhaften spricht (vgl. S. 273).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 11: al-‘Āmirī übernimmt die proklische Formulierung des ‚Vollmachenden (πληρωτικόν)‘ als ‚Vervollkommnenden (mutammim)‘, die im *LdC*, Kap. 21 fehlt (vgl. S. 276).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 12: al-‘Āmirī gibt eine parallele Satzkonstruktion aus dem Griechischen in Prop. 134 wieder (entsprechend der wesentlichen Besonderheit – entsprechend der göttlichen Besonderheit), die im *LdC*, Kap. 22 fehlt (vgl. S. 291).

Anhand dieser Textstellen wird deutlich, daß die Aufnahme einer proklischen Propositio in den *LdC* die Wiedergabe derselben Propositio im *K. al-Fuṣūl* nicht immer ausreichend erklärt. In einigen Passagen hat al-‘Āmirī eine genauere Kenntnis der proklischen Aussage, als sie sich allein aus dem *LdC* gewinnen ließe.

(2) Proklische Propositiones, die im *K. al-Fuṣūl* aufgenommen sind, nicht jedoch im *LdC*:

- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 4: *ET*, Prop. 197 (vgl. S. 193–5).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 10: *ET*, Prop. 120 (vgl. S. 263f.).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13: *ET*, Prop. 190 oder 197 (vgl. S. 311).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 13: *ET*, Prop. 193 (vgl. S. 312f.).
- *K. al-Fuṣūl*, Kap. 19: *ET*, Prop. 191 oder 192 (vgl. S. 364–7).

Keine dieser proklischen Propositiones findet sich vollständig oder auch nur annähernd vollständig im *K. al-Fuṣūl* wieder. Jedoch ist al-‘Āmirīs Paraphrase über große Textpassagen hin eine sehr freie Paraphrase und auch von Propositiones, die im *LdC* nahezu zur Gänze übernommen werden, übernimmt al-‘Āmirī oft nur kleinere Teile. Daher kann die Unvollständigkeit der Übernahme kein ausreichendes Argument dafür sein, al-‘Āmirī die Kenntnis der genannten Propositiones abzusprechen.

Tabelle der Propositiones der Elementatio Theologica im Arabischen

Durch den *K. al-Fuṣūl* wird daher die Existenz weiterer proklischer Propositiones im Arabischen belegt. In der folgenden Tabelle, die auch die im Einleitungsteil vorgestellten Ergebnisse meiner Analysen des *LdC II* und des *K. al-Ḥaraka* miteinschließt, wird dargestellt, die

Existenz welcher Propositiones der *ET* im Arabischen nach bisherigem Kenntnisstand belegt ist:¹⁴

<i>ET</i>	Arabisch in -	<i>ET</i>	Arabisch in -
1	<i>PA</i>	87	<i>LdC 2 (b), LdC II 7</i>
2	<i>PA</i>	88	<i>LdC 2 (a), Fuṣūl 2</i>
3	<i>PA</i>	91	<i>PA</i>
5	<i>PA</i>	92	<i>LdC 15</i>
(12)	<i>(LdC 8), (Fuṣūl 7), (Uṣṭūḥūsīs)</i>	95	<i>LdC 16, Fuṣūl 9</i>
(13)	<i>(Uṣṭūḥūsīs)</i>	98	<i>PA rides again</i>
15	<i>PA, al-Ḥaraka</i>	102	<i>LdC 17, LdC II 24 (b)</i>
16	<i>PA, LdC II 5</i>	103	<i>LdC 11, LdC II 19 (a)</i>
17	<i>PA, (al-Ḥaraka)</i>	106	<i>LdC 30, LdC II 15, Fuṣūl 19</i>
19	<i>al-Ḥaraka</i>	107	<i>LdC 31 (a), LdC II 16, Fuṣūl 19</i>
20	<i>al-Ḥaraka</i>	111	<i>LdC 18, LdC II 25, Fuṣūl 9</i>
21	<i>PA, LdC II 8</i>	116	<i>LdC 31 (b), LdC II 17</i>
41	<i>al-Ḥaraka</i>	120	<i>(Fuṣūl 10)</i>
		122	<i>LdC 19 (a), LdC II 26 (a), Fuṣūl 10</i>
45	<i>LdC 24, LdC II 9, Fuṣūl 17, (al-Ḥaraka)</i>	123	<i>LdC 5, LdC II 1, Risāla fī l-Radd 3</i>
46	<i>LdC 25, LdC II 10, Fuṣūl 17</i>	127	<i>LdC 20, LdC II 27</i>
47	<i>LdC 27</i>	131	<i>LdC 21, LdC II 28, Fuṣūl 11</i>
48	<i>LdC 26, Fuṣūl 16, (al-Ḥaraka)</i>	134	<i>LdC 22, LdC II 29, Fuṣūl 12, (LdC 8), (LdC II 13), (Fuṣūl 7)</i>
51	<i>LdC 28, LdC II 11</i>	138	<i>LdC 4, (Fuṣūl 4)</i>
54	<i>PA</i>	142	<i>LdC 23, LdC II 12, Fuṣūl 15, Risāla fī l-Radd 2</i>
55	<i>LdC 29, LdC II 14, Fuṣūl 19 (und 2)</i>	167	<i>PA, LdC 12, LdC II 18, Fuṣūl 13</i>
56	<i>LdC 1, Fuṣūl 1</i>	168	<i>LdC 12, LdC II 18, Fuṣūl 13</i>
59	<i>LdC II 2, al-Ḥaraka</i>	171	<i>LdC 6, LdC II 19 (b), Fuṣūl 5</i>
62	<i>PA</i>	172	<i>LdC 10, LdC II 20</i>
65	<i>LdC II 3</i>	173	<i>LdC 7, LdC II 21, Fuṣūl 6, (LdC 9), (Fuṣūl 8)</i>
66	<i>al-Ḥaraka</i>	(176)	<i>(Fuṣūl 4)</i>
70	<i>LdC 1, LdC II 6, Fuṣūl 1</i>	177	<i>LdC 9, Fuṣūl 8, (Fuṣūl 9)</i>
72	<i>PA, (al-Ḥaraka)</i>	(186)	<i>(LdC II 5)</i>
73	<i>PA</i>	190	<i>Fuṣūl 13</i>
74	<i>PA</i>	191	<i>Fuṣūl 19</i>
76	<i>PA, al-Ḥaraka</i>	192	<i>Fuṣūl 19</i>
77	<i>PA rides again</i>	193	<i>(LdC II 3), Fuṣūl 13</i>
78	<i>PA</i>	195	<i>LdC 13, LdC II 23, (Fuṣūl 4)</i>
79	<i>PA</i>	(197)	<i>(Fuṣūl 4), (Fuṣūl 13)</i>
80	<i>PA, (Fuṣūl 19), (al-Ḥaraka)</i>	201	<i>LdC 3, Fuṣūl 3</i>
81	<i>LdC II 4</i>		
83	<i>LdC 14, LdC II 24 (a)</i>		
86	<i>PA</i>		

¹⁴ Eingeklammerte Propositiones oder Schriften stehen für eine mögliche, aber aufgrund des Textbefundes nicht gesicherte Übernahme. Die Buchstaben (a) und (b) bezeichnen jeweils die erste bzw. zweite Hälfte eines Kapitels.

Abgesehen von den Propositiones, die bisher lediglich im Corpus *Proclus Arabus* belegt sind, gehe ich davon aus, daß alle die in der Tabelle vorhandenen Propositiones in der ersten arabischen Fassung der Paraphrase der *ET* zu finden waren. Diese von mir „Ur-*LdC*“ genannte Version dürfte im 9. Jh. im Umfeld al-Kindis verfaßt worden sein. In den darauffolgenden Jahrhunderten entstanden auf Basis dieser Version weitere Fassungen, wie der *LdC*, der *LdC II*, al-‘Āmiris *K. al-Fuṣūl* oder der *K. al-Ḥaraka*. Weitere Untersuchungen sind notwendig, um die Verhältnisse der einzelnen Schriften untereinander zu klären, etwa das Verhältnis von *LdC* und *LdC II* oder jenes von *LdC II* und dem *K. al-Ḥaraka*. Daß jedenfalls der *LdC* in der heute bekannten Textgestalt als Vorlage nicht ausreicht, Inhalt um Umfang der anderen arabischen Proklos-Paraphrasen ausreichend zu erklären, habe ich in der vorliegenden Studie aufgezeigt.

*Gemeinsamkeiten mit anderen Werken der arabisch-islamischen
Philosophie*

Isaak Israeli

Zwischen al-‘Āmirī und Isaak Israeli finden sich zum einen Gemeinsamkeiten, die die Darstellung des Menschen und seiner unterschiedlichen Eigenschaften und Vermögen betreffen.¹⁵ Zum anderen haben beide Autoren ähnliche Konzepte der neuplatonischen Seinshierarchie: So ist die Identifizierung von Natur und Sphäre, die al-‘Āmirī in der Darstellung der Seinshierarchie in Kap. 2 zugrundezulegen scheint, bei Isaak Israeli ausführlich dargestellt. Auch die Vorstellung, daß Gott die Formen auf den Intellekt ausgießt ist, ist beiden gemeinsam. Des weiteren gibt es auch Entsprechungen bei der Definition von einzelnen Termini für die Schöpfung.

al-Fārābī

Die Gemeinsamkeiten, die ich zwischen al-‘Āmirīs *K. al-Fuṣūl* und den Werken al-Fārābīs gefunden habe, sind nicht zahlreich. Sie betreffen

¹⁵ Vgl. dazu Komm. zu Kap. 1, S. 142ff. und Kap. 14, S. 318f.

zum einen das Konzept der Verbindung von Prophet und universalem Intellekt und zum anderen die sich in der Materie abwechselnden, natürlichen Formen.¹⁶

Iḥwān al-Ṣafā'

Die Parallelitäten zwischen dem *K. al-Fuṣūl* und dem *K. Iḥwān al-Ṣafā'* sind verhältnismäßig zahlreich, aber nicht derart, daß sie irgendwelche eindeutigen Rückschlüsse auf die Beziehung zwischen den beiden Werken erlaubten. Das Verhältnis zwischen Gott und Seinen Geschöpfen ist in beiden Texten sehr ähnlich konzipiert: So sehnt sich alles nach seinem Schöpfer; nimmt jede nachrangige Seinsstufe weniger von dem göttlichen Ausgießen auf als die vorrangig; gießt Gott die Formen auf den Intellekt aus; und gehören die koranischen acht Träger von Gottes Thron zur geistigen Welt. Eine Entsprechung der neuplatonischen Seinshierarchie zu den Zahlen und ihrer Abfolge wird ebenfalls in beiden Texten präsentiert.

Das Werden und Vergehen der natürlichen Dinge und seine Abhängigkeit vom Wechsel der Formen in der Materie wird in beiden Texten ebenso diskutiert wie die Vorstellung, daß das jeweils Allgemeinere Materie für das Speziellere ist. Diese beiden Aspekte finden sich aber auch bei Proklos und in den anderen *Procliana*.

Al-ʿĀmirī fügt in das Seinschema seiner proklischen Vorlage die Körperlichkeit ein. Diese hat auch eine Stufe und eine Funktion in der Seinshierarchie der *Iḥwān al-Ṣafā'*. Ebenso wird der absolute Körper in beiden Texten diskutiert.

Aristotelisches, das in beiden Texten zu finden ist, sind die Substanzdefinition, die Bewegung des Natürlichen in eine Richtung und das Konzept der intellektuellen Formen bzw. Verstandeswahrheiten.

Diese Ergebnisse unterstreichen, wie wichtig es wäre, das Verhältnis al-ʿĀmirīs zu den *Iḥwān al-Ṣafā'* genauer zu untersuchen.

¹⁶ Vgl. dazu Komm. zu Kap. 9, S. 249 und Kap. 16, S. 341f.

LITERATURVERZEICHNIS

Primärquellen

- ‘Abd al-Latîf al-Baġdâdi: *Min Kitâb fî mâ ba’d al-Ṭabî’a. Faṣl al-‘iṣrûn*.
— Ed. Badawî, ‘Abd al-Raḥmân: *al-Aflâṭûniya al-muḥdata ‘ind al-‘Arab*, Kuweit 21977. S. 248–256.
— engl. Übers. Taylor, Richard C.: *‘Abd al-Latif al-Baghdadi’s Epitome of the Kalam fi Mahd al-Khayr (Liber de causis)*, in: Ed. Marmura, Michael E.: *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany 1984, S. 236–248.
(Ps.-)Abû Sulaymân al-Siġistânî: *Muntaḥab Ṣiwân al-Hikma*.
— Ed. Dunlop, D.M.: *The Muntakhab Ṣiwân al-ḥikmah of Abû Sulaimân as-Sijistânî*, The Hague 1979.
Aetius Arabus: *Placita Philosophorum*.
— Ed. Daiber, Hans: *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden 1980.
al-‘Âmirî: *Kitâb al-Amad ‘alâ l-abad*.
— Ed. Rowson, Everett K.: *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: al-‘Âmirî’s Kitâb al-Amad ‘alâ l-abad*, New Haven, Connecticut 1988.
al-‘Âmirî: *Kitâb al-Fuṣûl fi l-ma‘âlim al-ilâhiya*.
— Ms. Istanbul, Süleymaniye, *Esad Efendi 1933*: ff. 110r–121r.
— Ed. Ḥalifât, Saḥbân: *Rasâ’il Abî l-Ḥasan al-‘Âmirî wa-ṣaḍarâtuhü al-falsafiya*, Amman 1988, S. 363–379.
al-‘Âmirî: *al-Ibṣâr wa-l-muḃṣar*.
— Ed. Ḥalifât, Saḥbân: *Rasâ’il Abî l-Ḥasan al-‘Âmirî wa-ṣaḍarâtuhü al-falsafiya*, Amman 1988, S. 411–437.
al-‘Âmirî: *Kitâb al-I’lâm bi-manâqib al-islâm*.
— Ed. Ğurâb, Aḥmad ‘Abd al-Ḥamîd: *Kitâb al-I’lâm bi-manâqib al-islâm*, Kairo 1967.
— dt. Teilübers. Rosenthal, Franz: *Der Islam und die Wissenschaften*. Abû l-Ḥasan al-‘Âmirî, al-I’lâm bi-manâqib al-islâm, in: Rosenthal, Franz: *Das Fortleben der Antike im Islam*, Stuttgart 1965, S. 91–101.
al-‘Âmirî: *Inqâḍ al-baṣar min al-ġabr wa-l-qadar*.
— Ed. Ḥalifât, Saḥbân: *Rasâ’il Abî l-Ḥasan al-‘Âmirî wa-ṣaḍarâtuhü al-falsafiya*, Amman 1988, S. 249–271.
— Ed. u. türk. Übers. Turhan, Kasim: *Bir ahlak problem olarak: kelâm ve felsefede açısından insan fiileri*, Istanbul 1996 (= Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 52).
al-‘Âmirî: *Kategorienkommentar*.
— Ed. Türker, Mubahat: *al-‘Âmirî et les fragments des commentaires des Categories d’Aristote*, in: *Araştırma 3* (1965), S. 77–86 u. S. 103–122.
— Ed. Ḥalifât, Saḥbân: *Rasâ’il Abî l-Ḥasan al-‘Âmirî wa-ṣaḍarâtuhü al-falsafiya*, Amman 1988, S. 442–467.
al-‘Âmirî (?): *Kitâb al-Sa’âda wa-l-is’âd*.
— Ed. Minovi, Mojtaba: *As-Sa’âdah wa’l-is’âd (On Seeking and Causing Happiness) written by Abî l-Ḥasan Muḥammad al-‘Âmirî of Nēṣḥabûr (992 A.D.)*. Facsimile of a copy prepared by M. Minovi, Wiesbaden 1957–8.
— Ed. ‘Aṭiya, Aḥmad ‘Abd al-Ḥalim: *al-Fikr al-siyâsi wa-l-aḥlâqî ‘ind al-‘Âmirî. Dirâsa wa-taḥqîq kitâb al-sa’âda wa-l-is’âd fî l-sîra al-insâniya*, Kairo 1991.
al-‘Âmirî: *al-Taqrîr li-awġuh al-taqdîr*.

- Ed. Ḥalifāt, Saḥbān: *Rasā'il Abī l-Ḥasan al-ʿĀmirī wa-Šaḍarātuhū al-falsafiya*, Amman 1988, S. 303–341.
- Ps.-Ammonios: *Doxographie*.
- Ed. Rudolph, Ulrich: *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Stuttgart 1989.
- Aristoteles: *De Anima*.
- Ed. Ross, William D.: *Aristotelis. De anima*, Oxford 1956.
- arab. Text. Ed. Badawī, ʿAbd al-Raḥmān: *Fī l-Nafs*, Kairo 1954.
- dt. Übers. Theiler, Willy/Seidl, Horst: *Aristoteles. Über die Seele*, in: Aristoteles: Philosophische Schriften 6, Hamburg 1995.
- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*.
- arab. Text. Ed. Badawī, ʿAbd al-Raḥmān: *al-Aḥḷaq. Ta'lif Aristūṭālīs. Tarğama Ishāq Ibn Ḥunayn*. Kuwait 1979.
- arab. Text, engl. Übers. Ed. Akasoy, Anna A./Fidora, Alexander, transl. Dunlop, Douglas M.: *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Leiden, Boston 2005.
- Aristoteles: *Metaphysica*.
- arab. Text. Ed. Bouyges, Maurice: *Averroès. Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'at*. (« Grand commentaire » de la métaphysique) 3 Bde [nebst] Notice, Beirut 1938–52 (= Bibliotheca Arabica Scholasticorum. V–VII) ²1967–73; ³1990.
- (Ps.-)Aristoteles: *K. al-Ḥaraka*.
- Ms. *Hacı Mahmud* 5683, foll. 119v–140r.
- al-Dahabī: *Ta'riḥ al-Islām*.
- Ed. Tadmurī, ʿUmar ʿAbd al-Salām: *Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Dahabī. Ta'riḥ al-Islām wa-wafayāt al-mašāḥir wa-l-a'lām*, 16 Bde, Beirut 1987–1991.
- al-Fārābī: *Mabādī ʿĀrā' ahl al-madīna al-fāḍila*.
- Ed. Walzer, Richard: *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī ʿĀrā' ahl al-madīna al-fāḍila*. Oxford 1985.
- al-Fārābī: *Kitāb al-Milla*.
- Ed. Mahdī, Muḥsin: *Alfarabi's Book of Religion and related texts. Kitāb al-milla wa-nuṣūṣ uḥrā*, Beirut ²1991, S. 43–66.
- al-Fārābī: *Kitāb al-Siyāsa al-madaniya*.
- Ed. Nağğār, Fawzi Mitri: *Abū Naṣr al-Fārābī. Kitāb al-Siyāsa al-madaniya al-mulaqqab bi-Mabādī ʿal-mawğūdāt*, Beirut ²1993.
- dt. Übers. Dieterici, Friedrich: *Die Staatsleitung von Alfarabi*, Leiden 1904.
- (Ps.-)Fārābī: *Risāla fī l-Radd*.
- Ed. Türker, Mubahat: *Un petit traité attribué à al-Fārābī*, in: *Araştırma* 3 (1965), S. 1–63.
- (Ps.-)Hermes: *Mu'āḍalat al-nafs*.
- Badawī, ʿAbd al-Raḥmān: *al-Aflātūniya al-muḥḍata ʿind al-ʿArab*, Kuwait ²1977, S. 51–116.
- Ibn Abī Uṣaybi'a: *Kitāb ʿUyūn al-anbāʾ*.
- Ed. Müller, August Müller: *Ibn Abī Uṣaybi'a, Aḥmad Ibn al-Qāsim. Kitāb ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, 2 Bde, Kairo 1882.
- Ibn al-Gawzī: *al-Muntaẓam fī Ta'riḥ*.
- Ibn al-Ğawzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. Muḥammad. *al-Muntaẓam fī Ta'riḥ al-mulūk wa-l-umam*, 10 Bde, Hyderabad 1358/1939.
- Ibn Kaṭīr: *al-Bidāya wa-l-nihāya*.
- Ibn Kaṭīr, ʿImād al-Dīn Ismā'il b. ʿUmar. *al-Bidāya wa-l-nihāya*, 11 Bde, Beirut, Riyad 1966.
- Iḥwān al-Šafā': *Kitāb Iḥwān al-Šafāʾ*.
- Iḥwān al-Šafā': *Rasā'il Iḥwān al-Šafāʾ*, Bde 4, Beirut 1983.
- Isaak Israeli: *Definitionenbuch*.
- jud.-arab. Text. Ed. Hirschfeld, Hartwig: *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge VI*, in: *The Jewish Quarterly Review* 15 (1903; Reprint: Ktav Publishing House 1966). S. 689–693.

- lat. Text. Ed. Muckle, J.T.: *Isaac Israeli. Liber de Definicionibus*, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 12/13 (1937–1938), S. 299–340.
- engl. Übers. Altmann, A./Stern, S.M.: *Isaac Israeli*, Oxford 1958, S. 3–78.
- Isaak Israeli: *Substanzenbuch*.
- jud.-arab. Text. Ed. Stern, Samuel Miklos: *The Fragments of Isaac Israeli's "Book of Substances"* in: The Journal of Jewish Studies 7 (1956; Reprint: 1966), S. 13–29.
- engl. Übers. Altmann, A./Stern, S.M.: *Isaac Israeli*, Oxford 1958, S. 81–95.
- Kalābādī: *al-Ta'arruf*.
- Ed. Arberry, A.J.: Abū Bakr Kalābādī. *al-Ta'arruf li-Maḏhab ahl al-tašawwuf*, Kairo 1934.
- engl. Übers. Arberry, A.J.: *The doctrine of the Šūfis (Kitāb al-ta'arruf li-maḏhab ahl al-tašawwuf)*, Cambridge, London, New York, Melbourne 1935, repr. 1977.
- al-Kindī: *al-Falsafa al-ūlā*.
- Ed. Abū Rida, Muḥammad 'Abd al-Hādī: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiya*, Bd. 1, Kairo 1950.
- engl. Übers. Ivry, Alfred L.: *Al-Kindī's Metaphysics. A Translation of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī's Treatise "On First Philosophy" (fi l-Falsafah al-ūlā)*, Albany 1974.
- al-Kindī: *Rasā'il*.
- Ed. Abū Rida, Muḥammad 'Abd al-Hādī: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiya*, 2 Bde, Kairo 1950/1953 (Nachdruck: Frankfurt 1999).
- Miskawayh: *al-Ḥikma al-ḥālida*.
- Ed. Badawī, 'Abd al-Raḥmān: Abū Aḥmad b. Muḥammad Miskawayh. *al-Ḥikma al-ḥālida*, Kairo 1952, S. 347–373.
- Miskawayh: *Tağārib al-umam*.
- Ed. u. engl. Übers. Amedroz, H.F./Margoliouth, D.S.: *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate: The Experiences of the Nations by Miskawayh*, 7 Bde, Oxford 1920–1.
- al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maḡdisī: *Kitāb al-bad' wa l-ta'riḥ*.
- Ed. Huart, Clément: al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maḡdisī. *Kitāb al-bad' wa l-ta'riḥ*, 2 Bde, Port Said (o. J. ~ 1988; = Nachdruck der Ausgabe von Paris 1899).
- (Ps.-)Platon: *Multaqaṭāt Aflāṭūn al-ilāhī*.
- Ed. Badawī, 'Abd al-Raḥmān: *Aflāṭūn fi l-Islām. Platon en pays d'Islam*, Teheran 1974, S. 246–292.
- Plotin: *Enneaden*.
- Ed. Henry, Paul/Schwyzler, Hans-Rudolf: *Plotini Opera*, 3 Bde, Paris, Brüssel, Leiden 1951–1973.
- Plotiniana Arabica*.
- Ms. Oxford, Bodleian Library, Marsh 539: ff. 40r–42v.
- Ed. Badawī, 'Abd al-Raḥmān: *Aflūṭīn 'ind al-'Arab*, Kuwait ²1977. S. 3–198.
- Ed. Rosenthal, Franz: *Aš-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source*, in: Orientalia NS 21 (1952), S. 461–492; 22 (1953), S. 370–400; 24 (1955), S. 42–66.
- engl. Übers. Lewis, Geoffrey: *Plotiniana Arabica*, in: Ed. Henry, Paul/Schwyzler, Hans-Rudolf: *Plotini Opera. Tomus II. Enneades IV–V*, Paris, Brüssel 1959.
- dt. Übers. Dieterici, Fr.: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig 1883.
- Proklos: *Elementatio Theologica* [= ET].
- Ed. und engl. Übers. Dodds, E.R.: *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford ²1963.
- Proclus Arabus*.
- Ed. und dt. Übers. Endreß, Gerhard: *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Beirut 1973.
- (Proklos:) *Liber de Causis* [= LdC].
- Ed. Badawī, 'Abd al-Raḥmān: *al-Aflāṭūniya al-muḥḍata 'ind al-'Arab*, Kuwait ²1977. S. 3–33.
- Ed. und dt. Übers. Bardenheuer, Otto: *Die pseudo-aristotelische Schrift „Über das reine Gute“ bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau 1882. (Nachdruck: Frankfurt/Main 2000).

- Ed. Taylor, R.C.: *The Liber de causis (kalām fī maḥd al-ḥayr). A Study of Medieval Neoplatonism*. Diss. University of Toronto 1981, S. 136–277.
- lat. Text. Ed. u. dt. Übers. Schönberger, Rolf/Schönfeld, Andreas: *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*, Hamburg 2003.
- (Proklos:) *Liber de Causis II* [= *LdC II*].
- Ms Istanbul *Ahmed III*, 3287, foll. 74r–95v.
- Ed. u. franz. Übers. Thillet, Pierre/Oudaimah, Saleh: *Proclus Arabe. Un nouveau Liber de causis ?*, in: *Bulletin d'Études Orientales* 53–54 (2001–2002), S. 293–368.
- al-Šafādī: *A'yān*.
- *Das biographische Lexikon des Salāḥ al-Dīn Ḥalīl b. Aibak al-Šafādī*, 30 Bde, Wiesbaden/Beirut 1974–2004.
- al-Sam'ānī: *al-Ansāb*.
- Ed.: al-Yamānī, al-Šayḥ 'Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Mu'allimī: Abū Sa'd 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. Maṣṣūr al-Tamīmī al-Sam'ānī. *al-Ansāb*, 13 Bde, Hyderabad 1962–82.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*.
- Ed. Arnim von, Joh.: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 Bde, 1964 (= Nachdruck von 1903).
- Ed. Hülser, Karlheinz: *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 Bde, Stuttgart 1987–8.
- al-Ta'ālībī: *Yatīmat al-dahr*.
- Ed. 'Abd al-Ḥamīd, Muḥammad Muḥyiddīn: al-Ta'ālībī, Abū Maṣṣūr 'Abd al-Malik b. Muḥammad b. Ismā'il. *Yatīmat al-dahr fī maḥāsīn ahl al-'aṣr I–IV*, 2 Bde, Kairo, ²1956–8.
- al-Ṭabarī: *al-Taḥsīn*.
- al-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr: *Ġāmi' al-bayān fī taḥsīn al-qur'ān*, 30 Bde, Beirut 1986ff.
- al-Tawḥīdī: *Aḥlāq*.
- Ed. al-Ṭanġī, Muḥammad b. Tāwīt: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. *Aḥlāq al-wazīrayn*, Damaskus 1965.
- al-Tawḥīdī: *al-Baṣā'ir*.
- Ed. al-Kaylānī, Ibrāhīm: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. *al-Baṣā'ir wa-l-dahā'ir*, 3 Bde, Damaskus 1964.
- al-Tawḥīdī: *al-Imtā'*.
- Ed. Amīn, Aḥmad/al-Zayn, Aḥmad: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, Beirut 1953.
- al-Tawḥīdī: *al-Muqābasāt*.
- Ed. Ḥusayn, Muḥammad Tawfiq: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. *al-Muqābasāt*, Bagdad 1970.
- Themistios: *Risāla fī l-Siyāsa*.
- Ed. Cheikho, L.: *Risālat Dāmīstīyūs fī l-siyāsa*, in: al-Mašriq 18 (1920), S. 881–9.
- al-'Utbi: *Tā'riḥ al-yamīnī*.
- al-Manīnī, Aḥmad b. 'Alī: *al-Faḥḥ al-wahbī*, 2 Bde, Kairo 1869.
- Yāqūt: *Iršād*.
- Ed. Margoliouth, D.S.: *The Irshād al-arīb ilā ma'rufat al-adīb or Dictionary of learned men of Yāqūt*, 1–7 Bde, Kairo, Leiden, London 1907–26. ²1927.
- Yāqūt: *Mu'ḡam al-buldān*.
- Ed. Wüstenfeld, Ferdinand: Yāqūt. b. 'Abd Allāh al-Ḥamawī al-Rūmī al-Baġdādī. *Kitāb Mu'ḡam al-buldān*, 6 Bde, Leipzig 1866–75 (Nachdruck Teheran 1965).

Sekundärliteratur

- Adamson, Peter: *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London 2002.
- Aḥmad Abū Zayd, Munā: *al-Insān fī falsafat al-'Āmirī*, Beirut 1993.

- Allard, Michel: *Un philosophe théologien. Muḥammad b. Yūsuf al-ʿĀmirī*, in: Revue de l'Histoire des Religions 187 (1975), S. 57–69.
- Altmann, A./Stern, S.M.: *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. His Works translated with Comments and an Outline of his Philosophy*, Oxford 1958. (Reprint: Westport 1979).
- Anawati, Georges C.: *Prolégomènes à une nouvelle édition du De Causis arabe*, in: Anawati, Georges C.: *Études de Philosophie musulmane*, Paris 1974, S. 117–154.
- D'Ancona Cristina: *Causa, potenza, essere: Plotino, Proclo e il "De Causis"*, fascicolo 7, Appendice I: *il De Causis e le sue fonti*, Diss. Padua 1987/88.
- D'Ancona Costa, Cristina: *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995.
- D'Ancona Costa, Cristina: *Sources et Structure du Liber de Causis*, in: D'Ancona Costa, Cristina: *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995, S. 23–52.
- D'Ancona, Cristina: *La doctrine de la création «mediante intelligentia» dans le Liber de Causis et dans ses sources*, in: D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995, S. 73–95.
- D'Ancona, Cristina: *«Cause prime non est yliathim» Liber de Causis, Prop.8 [9]: Les sources et la doctrine*, in: D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995, S. 97–119.
- D'Ancona Costa, Cristina: *Al-Kindī et l'auteur du Liber de Causis*, in: D'Ancona Costa, Cristina: *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995, S. 155–194.
- D'Ancona, Cristina: *Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition*, in: *Oriens* 36 (2001), S. 78–112.
- D'Ancona, Cristina: *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 E 7; "Detti del Sapiente Greco")*, Padova 2003.
- D'Ancona, Cristina/Taylor, Richard C.: *Liber de causis*, in: Ed. Goulet, Richard: *Dictionnaire des Philosophes Antiques. Supplément*, Paris 2003, S. 599–647.
- Arberry, A.J.: *An Arabic Treatise on Politics*, in: *The Islamic Quarterly* 2, 1 (1955), S. 9–22.
- Arberry, A.J.: *Some Plato in an Arabic Epitome*, in: *The Islamic Quarterly* 2, 2 (1955), S. 86–99.
- Arkoun, Mohammed: *Essais sur la Pensée islamique*, Paris 1973.
- Arkoun, Mohammed: *La conquête du Bonheur selon Abū-l-Ḥasan al-ʿĀmirī*, in: Arkoun, Mohammed: *Essais sur la Pensée islamique*, Paris 1973, S. 149–184 (= *Studia Islamica* 22 (1965), S. 55–90).
- Arkoun, Mohammed: *Logocentrisme et Vérité religieuse dans la Pensée islamique d'après al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām d'al-ʿĀmirī*, in: Arkoun, Mohammed: *Essais sur la Pensée islamique*, Paris 1973, S. 185–231 (= *Studia Islamica* 35 (1972), S. 5–51).
- Arnaldez, R.: *Khalk*, in: *EI*² IV, 1978, S. 980–988.
- Arnzen, Rüdiger: *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*, Leiden, New York, Köln 1998 (= Ed. Daiber, H./Kruk, R.: *Aristoteles Semitico-Latinus* 9).
- Arnzen, Rüdiger: *Multaqaṭāt Aflātūn al-ilāhī and Fiḡar ultuḡiṭat wa-jumīʿat ʿan Aflātūn. Contents, sources and composition*. (erscheint demnächst)
- Aouad, Maroun: *La Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus*, in: Ed. Goulet, Richard: *Dictionnaire des Philosophes Antiques* I, Paris 1989, S. 541–590.
- Baffioni, Carmela: *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle epistole degli Iḥwān al-Ṣafāʿ*, Rom 1994.
- Baljon, J.M.S.: *The 'Amr of God' in the Koran*, in: *Acta Orientalia* 24 (1959), S. 7–18.
- Barthold, W.: *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London ³1968 (= E.J.W. Gibb Memorial, New Series V).
- Beutler: *Proklos*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. XXIII/1, Stuttgart 1957, S. 186–247.
- Biesterfeldt, Hans Hinrich: *Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī und die Wissenschaften*, in: XIX. Deutscher Orientalistentag vom 28. September bis 4. Oktober 1975 in Freiburg am Breisgau. Vorträge. (= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III,1), Wiesbaden 1977, S. 335–341.

- Black, Deborah L.: *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1990.
- Bosworth, C.: *Mikālī*, in: EI² VII, S. 25–26.
- Bosworth, C.: *al-'Utbi*, in: EI² X, S. 945.
- Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden ²1937–49.
- Bulliet, Richard W.: *The Partisans of Nishapur. A study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1972 (= Harvard Middle Eastern Studies, 16).
- Daiber, Hans: *Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindīs Metaphysik*, in: Der Islam 63 (1986), S. 284–302.
- Daftary, Farhad: *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge 1990.
- Diwald, Susanne: *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie. Kitāb Iḥwān as-ṣafā' (III). Die Lehre von Seele und Intellekt*, Wiesbaden 1975.
- EI² = The Encyclopaedia of Islam. New Edition. 12 Bde, Leiden 1954–2004.
- Eichner, Heidrun: *Averroes' mittlerer Kommentar zu Aristoteles' De Generatione et corruptione*, Paderborn 2005 (= Averrois Opera Series A – Averroes Arabicus XVII. Commentarium Medium In Aristotelis de Generatione et Corruptione Libros. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Nr. 111).
- Endreß, Gerhard: *L'Aristote Arabe. Réception, Autorité et Transformation du Premier Maître*, in: Medioevo 23 (1997), S. 1–42.
- Endreß, Gerhard: *Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam*, in: Oriens 34 (1994), S. 174–221.
- Endreß, Gerhard: *The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, in: Ed. Endress, Gerhard/Kruk, Remke: *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997, S. 43–76.
- Endreß, Gerhard: *Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, in: Ed. Mojsisich, Burkhard: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam 1986 (= Bochumer Studien zur Philosophie 3), S. 163–299.
- Endreß, Gerhard: *The New and Improved Platonic Theology: Proclus Arabus and Arabic Islamic Philosophy*, in: Ed. Segonds, A. Ph./Steel, C.: *Proclus et la Theologie Platonicienne*, Leuven, Paris 2000, S. 553–570.
- Endreß, Gerhard: *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Beirut 1973.
- Endreß, Gerhard: *Die wissenschaftliche Literatur*, in: Ed. Gätje, Helmut: *Grundriß der arabischen Philologie II: Literaturwissenschaft* (1987), S. 400–506; und in: Ed. Fischer, Wolfdietch: *Grundriß der arabischen Philologie III: Supplement* (1992), S. 3–152.
- GALex = Ed. Endreß, Gerhard/Gutas, Dimitri: *A Greek & Arabic Lexicon (GALex). Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic*, 1, Leiden, New York, Köln 2002 (= Handbook of Oriental Studies, Section one, Vol. 11).
- Gätje, Helmut: *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg 1971.
- Genequand, Charles: *Platonism and Hermetism in al-Kindī's fī an-nafs*, in: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 4 (1987–8), S. 1–18.
- Gutas, Dimitri: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th / 8th–10th centuries)*, London, New York 1998.
- Hasnawi, Ahmad: *Un élève d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus: Abū 'Amr al-Ṭabarī*, in: *Bulletin d'Études Orientales* 48 (1996), S. 35–55.
- Heinen, Anton M.: *Islamic Cosmology. A Study of as-Suyūṭī's al-hay'a as-saniya fī l-hay'a as-sunniya*, Wiesbaden 1982.
- Heinen, Anton M.: *Samā'*, in: EI² VIII, S. 1014–1018.
- Horowitz, Joseph: *Jewish Proper Names and Derivates in the Koran*, Hildesheim 1964 (= Nachdruck von 1925).

- Kraemer, Joel : *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden, New York, Köln 1986; ²1992.
- Kraus, Paul: C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement. Band I. Lieferungen 1–8. Leiden 1936–1937. E.J. Brill. In-8°, 512pp. (Rezension), in: *Orientalia N.S.* 6 (1937), S. 283–289.
- Kraus, Paul: *Jābir Ibn Hayyān*, Vol. I: *Le corpus des écrits jābiriens*, Kairo 1943. Vol. II: *Jābir et la science grecque*, Kairo 1942. (Nachdruck 1989).
- Kurd 'Alī, Muḥammad: *al-Sa'āda wa-l-is'ād*, in: *Mağallat al-Mağma' al-'ilmī al-'arabī bi-Dimašq* (= *Revue de l'Académie Arabe de Damas*) IX (1929), S. 563–73.
- Kutsch, W.: *Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?)*, *περὶ ψυχῆς*, und die Frage des Verfassers der „*Theologie des Aristoteles*“ in: *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 31 (1954), S. 265–286.
- Langermann, Y. Tzvi: *A new Hebrew Passage from the Theology of Aristotle and its Significance*, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), S. 247–259.
- Minovi, Mojtaba: *Az Ḥazā'in-i Turkiya 2*, in: *Mağalla-yi Dāniškada-yi Adabiyāt. Danišgāh-i Tehrān* (= *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Téhéran*) IV, 3 (1957), S. 53–89.
- Paret, Rudi: *Der Koran*. Übersetzung, Stuttgart ⁶1993.
- Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart ⁴1989.
- Pines, Shlomo: *La longue recension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*, in: *Revue des Études Islamiques* 22 (1954), S. 7–20.
- Pines, Shlomo: *Hitherto unknown Arabic Extracts from Proclus' Stoicheiōsis Theologikē and Stoicheiōsis Physikē*, in: Pines, Shlomo: *Collected Works of Shlomo Pines II: Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, Jerusalem, Leiden 1986, S. 287–293.
- Pines, Shlomo: *Amr*, in: *EI*² I, S. 449–450.
- Ritter, H.: *Philologia. IX. Die vier Suhrawardī (Fortsetzung und Schluß)*, in: *Der Islam* 25 (1938), S. 35–86 (= Ed. Sezgin, Fuat: *Beiträge zur Erschließung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien II*, Frankfurt/Main 1986, S. 137–8).
- Ritter, Helmut/Walzer, Richard: *Arabische Übersetzungen griechischer Ärzte in Stambuler Bibliotheken*, in: Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1934 XXVI, Berlin 1934, S. 44 [842] (= Ed. Sezgin, Fuat: *Beiträge zur Erschließung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien II*, Frankfurt/Main 1986, S. 520).
- Rosenthal, Franz: *State and Religion according to Abū l-Ḥasan al-'Āmirī*, in: *The Islamic Quarterly* 3, 1 (1956), S. 2–52.
- Rowson, Everett K.: *Al-'Āmirī*, in: Ed. Nasr, Seyyed Hossein/Leaman, Oliver: *History of Islamic Philosophy I*, 1996, S. 216–221.
- Rowson, Everett K.: *Al-'Āmirī*, in: *EI*² XII, S. 72–73.
- Rowson, Everett K.: *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: al-'Āmirī's Kitāb al-Amad 'alā l-'abad*, New Haven, Connecticut 1988. [zit. als *Amad*]
- Rowson, Everett K.: *The Philosopher as Littérateur: Al-Tawhīdī and his Predecessors*, in: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6 (1990), S. 50–92.
- Rowson, Everett K.: *An unpublished work by al-'Āmirī and the Date of the Arabic De Causis*, in: *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), S. 193–199.
- O'Shaughnessy, Thomas J., S.J.: *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran*, Rom 1953 (= *Orientalia Christiana Analecta* 139).
- O'Shaughnessy, Thomas J., S.J.: *Word of God in the Qur'an*, Rom 1984 (= *Biblica et Orientalia* 11a).
- Speyer, Heinrich: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Darmstadt 1961 (= Nachdruck v. 1931).
- Stern, S.M.: *Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac*

- Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle*, in: *Oriens* 13–14 (1960–1961), S. 58–120.
- Taylor, Richard C.: *Neoplatonic Texts in Turkey: Two Manuscripts Containing Ibn Ṭufayl's 'Ḥayy Ibn Yaḡẓān', Ibn al-Sīd's 'Kitāb al-Ḥadā'iq', Ibn Bājjā's 'Ittiṣāl al-'Aql bi-l-Insān', the 'Liber de causis' and an Anonymous Neoplatonic Treatise on Motion*, in: *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales* 15 (1982), S. 251–264.
- Vadet, Jean-Claude: *Le souvenir de l'ancienne Perse chez le Philosophe Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī (m. 381 H.)*, in: *Arabica. Revue d'Études Arabes* 9 (1964), S. 257–271.
- Vadet, Jean-Claude: *Une défense philosophique de la Sunna: les Manāqib al-islām d'al-ʿĀmirī*, in: *Revue des études islamiques* 42 (1974), S. 245–276 und 43 (1975), S. 77–96.
- Wisnovsky, Robert : *Avicenna's Metaphysics in context*, London 2003.
- Zimmermann, F. W.: *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*, in: Ed. Kraye, Jill/Ryan, W.F./Schmitt, C.B.: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other texts*, London 1986 (= Warburg Institute Surveys and Texts XI), S. 110–240.
- Zimmermann, Fritz: *Proclus Arabus rides again*, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), S. 9–51.

BEGRIFFSREGISTER

Die Seitenzahlen beziehen sich auf die explizite Behandlung der genannten Begriffe, nicht auf deren jegliches Vorkommen in allen angeführten Zitaten. Die kursiv gesetzten Seitenzahlen machen kenntlich, daß ein Begriff in der deutschen Übersetzung des *K. al-Fuṣūl* vorkommt.

- ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī: *K. fī l-‘Ilm mā ba‘d al-ṭabī‘a* 48, 51–55, 72f., 152, 155, 184f., 188, 241, 274, 277, 337, 376, 396
- Aetius Arabus: *Placita Philosophorum* 145, 148, 179f.
- Aktualität 64; siehe auch Intellekt *in actu*
- Akzidenzien 91, 95, 103, 109, 115, 119, 121, 214, 216, 268, 283, 305, 333f., 336f., 341, 357f., 384, 386f.
- Al-‘Āmirī: *al-Ibṣār wa-l-mubṣār* 5, 8, 31, 41
- Al-‘Āmirī: *al-I‘lām bi-manāqib al-islām* 5–8, 18, 24, 28–31, 41
- Al-‘Āmirī: *Inqād al-baṣar min al-ġabr wa-l-qadar* 5, 8, 32f., 41, 137, 139, 146, 156f., 215, 256, 266, 323
- Al-‘Āmirī: *al-Itmām li-faḍā‘il al-anām* 78
- Al-‘Āmirī: Kategorienkommentar 7, 8, 42
- Al-‘Āmirī: *Kitāb al-Amad* 6–8, 10, 28–29, 38, 41, 43, 51, 78, 147, 157, 160, 168–170, 204, 217, 223, 230, 233, 244, 258, 284, 307, 309, 313, 317, 319–321, 353–362, 365f. 368, 370f., 378f., 386
- Al-‘Āmirī: *al-Nask al-‘aqlī* 20, 23, 27, 33, 42, 78
- Al-‘Āmirī: *al-Taqrīr li-awḡuh al-taqdīr* 8, 29f., 41, 157, 162, 273
- Allgemeinheit (*kullīya*) 87, 91, 117, 133f., 182, 191, 193, 196, 214, 227, 283, 292, 351, 372, 394; siehe auch Universalität
- Analogie 327, 357
- Annahme der besten der naheliegenden Möglichkeiten 147
- Anteil an anderen höheren Seinsstufen 101, 103, 109, 169, 268, 283, 292, 294, 331
- Anwesenheit der Seienden in den Göttern, im Göttlichen 325f., 329–331
- Anwesenheit der Triade „Sein-Leben-Intellekt“ in der Seele 308, 311
- Aristoteles: *Analytica posteriora* 42, 204
- Aristoteles: *Categoriae* 33, 42, 341
- Aristoteles: *De Anima* 42, 44, 145f., 211, 215
- Aristoteles: *De caelo* 181, 341
- Aristoteles: *Ethica Nicomachia* 262, 332, 386
- Aristoteles: *Metaphysica* 134, 145, 180, 336, 341
- Aristoteles: *Physica* 181
- Aristotelische Philosophie 65, 134, 139, 143–146, 152, 163f., 179, f., 200, 204, 214, 281, 318, 336, 341, 368, 395, 401
- Aufmerksamkeit, Aufmerken (*n-b-h*) 93, 306f., 354
- Aufnahme (*qubūl*) 115, 244, 264, 353
- Aufnahme, Ausmaß der 99, 109, 259, 265–266, 291, 297, 327–331
- Aufnahme von Entgegengesetztem 83, 113, 143f., 345
- Aufnahme der (universalen) Formen 95, 204, 235, 241, 243, 304, 353, 357f.
- Aufnahme einer Form in der Materie, in der natürlichen Substanz 111, 333, 337, 340, 345
- Aufnahme der Götter, des Göttlichen 326f., 329
- Aufnahme des Guten 103, 265f., 283
- Aufnahme von Teilung 89, 201
- Aufnahme der Vortrefflichkeiten 97, 248, 250
- Aufnahme von Wirkung 256
- Aufnehmender 65, 83, 99, 143, 201, 235, 244, 262, 264f., 291, 326, 328f.
- Aufnahmefähigkeit 97, 99, 101, 235, 243, 266, 268, 277, 291, 325f., 331, 340, 345

- Aufgenommenes 235, 244, 264, 291, 328
 Ausdehnung, räumliche 91, 199, 206, 208, 320
 Ausfließen der Formen (*inbiğās*) 95, 240
 Ausgießen, Ausgießung (*fayadān, fayd*) 83, 99, 101, 115, 133, 244, 259–264, 266, 268, 272, 274, 277, 287, 328, 360
 Ausgießen der Formen 89, 186, 188f., 196, 304, 307, 400f.
 Ausgießen, göttliches 189f., 287, 291, 298, 307, 393, 401
 Ausgießen des Guten 99, 101, 103, 259, 263, 268, 271, 283, 291f.
 Ausgießen, intellektuelles 103, 283, 287, 291f., 294, 298
 Ausgießen der Vortrefflichkeiten 190f., 248
 Ausgießendes (*fā'id*) 99, 263–265, 328
 Ausgegossenes 95, 204, 244, 260–264, 266, 268, 283, 291, 298, 304
 Äußerung des Inneren (*i'rāb 'an al-damīr*) 85, 147
 Autarkie, völlige (*al-ğinā al-akbar*) siehe Reichtum, absolut großer
- Befehl (*amr*) 85, 89, 159–162, 248, 392
 Befehl, der den B. hat 97, 101, 247
 Begehren, Begierde 115, 121, 297, 319, 322, 332, 353, 355f., 385, 388
 Begreifen, Begriffenes (*d-r-k*) 85, 87, 91, 105, 145, 147, 182, 211, 213–218, 299, 305f., 320
 Belebung (des Körpers durch die Seele) 87, 99, 103, 173, 175, 183, 185, 285, 312, 362
 Besonderes (*huşuşiya*) 87, 105, 188f., 294, 297
 Besonderheit (*hāşşiya*) 89, 103, 172f., 184, 188, 283
 Besonderheit, göttliche 87, 173, 267, 283, 287, 289–292, 298
 Besonderheit, intellektuelle 87, 175, 188, 196, 210, 267, 283, 287, 298, 304, 312
 Besonderheit, seelische 87, 173, 175, 267, 283, 312, 361
 Bestand (*qiwām*) 89, 91, 93, 95, 101, 103, 111, 113, 202, 215, 227, 229, 268, 280–282, 342–344, 348–350
 Bestehen (*baqā'*) 89, 99, 105, 111, 119, 202, 263, 281f., 287, 294, 296f., 383
 Bestehend (*qā'im*) durch sich selbst 83, 119, 143, 144, 280–282, 335f., 343, 347f., 350, 368, 384
 Bestehend (*qā'im*) durch das Wesen ihres Urhebers 111, 113, 281, 333f., 343–346, 348, 350–352
 Bestehend (*qā'im*) durch ein anderes 224, 226–228, 334f.
 Bestimmung (*ma'nā*) 83, 103, 105, 107, 119, 121, 133–135, 149, 196, 283f., 292, 298f., 304–306, 312–314, 384–388, 394
 Bewegen der (belebten) Körper 87, 175, 179–185, 228, 285, 393, 395, 401
 Beweger, unbewegter 65, 200, 395
 Bewegung 63–66, 83, 146, 176, 179, 198, 181, 184, 228, 318f., 345, 350
 Bewegung der Himmelskörper 117, 252, 363, 377, 379, 382
 Bewegung bzw. Bewegungslosigkeit des Intellektes 200–202, 382, 395
 Bewegung dem Willen nach 83, 145, 146
 Bewirkt-Werden (*inf'i'āl*) 89, 201f., 378, 386
 Bewirktes 63, 65, 197, 198, 201, 279, 343
 Blicke werfen 95, 241f.
- Christentum 25, 44f., 49
- Dauer (*daymūma*) 103, 105, 117, 119, 198, 287, 294, 296f., 363f., 375–383
 De-Anima-Paraphrase 146, 215, 304, 306f., 344
 Demiurg 136
 Denken 147, 188, 214, 218, 240, 252, 284, 300f.
 Dreidimensionalität 83, 111, 140f., 144f., 333, 340
 Dreiheit 103, 283, 285f., 311
- Einbildungskraft 91, 93, 95, 107, 210f., 215, 316, 318f., 321, 323
 Eindringen (*mudāhala*), Hindern am 83, 145
 Einer bzw. Eines 3, 49, 59f., 153, 187f., 190, 193, 214, 237f., 246, 256–258, 276, 280, 298, 326
 Einfachheit 89, 185, 191, 193, 196, 267, 270, 340, 346, 352
 Einheit 99, 246, 258, 260, 267
 Einheit der Formen 89, 186, 191, 193
 Einheit, göttliche 99, 260, 268, 283f., 324, 327
 Einheit des bzw. im Intellekt 91, 158, 208, 210, 238
 Einwirkung (*ta'tīr*) 87, 89, 105, 182, 184, 197, 228, 245, 252

- Elemente, vier 85, 170, 181, 340f., 364, 374f., 379
- Emanation, Emanationsschema 142, 156, 162, 173, 221, 248, 340, 392–394
- Engel 75, 77, 95, 160, 235f., 242, 248f., 258, 308, 359
- Entgegengesetztes (*d-d-d*) 83, 111, 113, 143f., 333, 340f., 345, 348
- Epistemologie 149, 196, 214, 240, 284, 394f.
- Er-, Umfassen (*iḥāta*) 87, 93, 186–188, 222–224, 227, 230f.
- Erhabenheit 93, 103, 223f., 226, 228, 230f., 270, 294, 383
- Erkennen siehe Begreifen (*idrāk*), Feststellen (*istitbāt*), Vorstellungsbildung (*taṣawwur*), Wissen (*ilm*)
- Erkenntnis (*ma'rifa*) 117, 258, 330f., 377
- Erkenntnis (*'irfān*) Gottes 93, 109, 113, 218, 324, 331, 345, 351, 355, 393
- Erleiden siehe Bewirkt-Werden (*infi'āl*)
- Ernährung 319
- Erschaffenes (*mubda', mubtada'*) 91, 101, 103, 113, 135, 158, 280, 282f., 306, 335f., 343, 346, 352
- Erschaffenes, erstes 160f., 187, 211, 281f., 291
- Erschaffer (*mubdi'*) 91, 95, 101, 105, 117, 209, 216, 231–233, 280f., 298, 363, 370, 379
- Erschaffen, -ung (aus dem Nichts) (*ibdā'*) 85, 101, 117, 142, 156f., 162, 216, 232, 268, 274, 392 (Neu-)Erschaffen (*iḥtirā'*) 157, 340
- Esad Efendi* 1933 4, 5, 7, 36, 42, 69f.
- Essenz 137, 141f., 393f.
- Ethik 3, 44f., 47, 77, 181, 210, 393
- Ewiges 30, 119, 136, 152, 156, 204, 210, 324, 335f., 343, 351, 353, 358, 363–377, 382–387
- Ewigkeit 85, 91, 117, 151–154, 162, 187, 199, 282, 333, 343, 364, 367f., 371, 374, 376f., 383, 385, 394
- Ewigkeit des Intellektes 199, 202f., 205, 358
Siehe auch Nicht-Ewiges, -Ewigkeit
- Existenz (*wuḡūd*) 57, 83, 101, 103, 105, 107, 109, 136f., 141f., 150–152, 168, 220f., 263, 281–283, 294, 299, 304f., 311f., 315, 330f., 340, 346, 360, 367f., 370, 377, 385, 393f.
- Existenz Gottes 109, 324–327, 330–332
- Existierende 57, 131, 141, 150–152, 160, 162, 187f., 216, 221–223, 228, 230, 232, 265f., 268, 271, 277, 280, 291, 294, 297f., 302, 308, 315, 327, 341, 363, 367f., 375f., 379
- Existierende in einem Teil der Zeit 117, 154f., 334–339, 364, 375, 379, 381, 383
- Existierende immer mit der Zeit 117, 154, 336, 363, 375–377, 381–383
- al-Fārābī: *Mabādī' Ārā' ahl al-madīna al-fādila* 146, 341f., 351, 400f.
- al-Fārābī: *al-Siyāsa al-madaniya* 249, 341f., 351, 400f.
- Farruḡ-Nāme* 42
- Faṣl* (aus *Ahmed III*, 3287) 55, 143, 149
- Feder (*qalam*) 3, 85, 89, 97, 159, 160, 161, 246, 258, 392
- Festgelegt-Sein (*mutbat*) 65, 105, 107, 309, 312–314, 370
- Festigkeit (*tabāt*), feststehend (*tābit*) 95, 99, 109, 115, 119, 177, 196f., 206–208, 229, 304, 349, 364
- Feststellen der Formen bzw. Bestimmungen (*istitbāt*) 89, 91, 99, 105, 149, 186, 196, 208, 210, 283f., 304, 313, 394
- Form (*ṣūra*) 30, 49, 55f., 58–60, 65, 75–77, 208, 215, 227, 299, 305f., 315, 351f., 377
- Form, das Geben der 87, 171, 175f., 179
- Formen, Begrenzt- bzw. Unbegrenztheit der 89, 195f.
- Formen, göttliche 109, 111, 333, 334, 343–345
- Formen in der Seele 185f., 191, 193, 195f., 210f.
- Formen, intellektuelle (*ṣuwar 'aqliya*) 89, 91, 93, 95, 99, 121, 149, 186, 188–191, 195f., 203f., 210, 227, 235, 237, 240–242, 267, 283f., 299, 304, 307, 313, 354, 358, 374, 385–387, 394, 401
- Formen, künstliche 109, 111, 333–337, 339, 386
- Formen, natürliche 109, 111, 333f., 338–342, 344f., 348, 401
- Formen, universale 85, 154, 158–161, 280–283, 298, 306, 352, 392
- Fortbewegung 318f.
- Führer, erster, zweiter 249
- Führer, rechtgeleitete 97, 242, 247

- Gebildet-Werden (*takawwun*) der Seele 117, 368, 370, 394
 Gehorsam (*taw'*) 87, 179, 181, 393
 Geistiges (*rūhānī*) 50, 99, 109, 237, 242, 246, 258, 282, 320, 324, 327, 334, 336, 370, 393, 401
 Geiz 99, 266
 Genießen, Genuß 324, 326, 329, 331, 332, 393
 Geschaffenes (*mahlūq*) 101, 103, 162, 282f.; siehe auch Schöpfung (*ḥalq*)
 ,Geschaffenes zum Zwecke der Indienststellung' (*musahḥār, tashīrī*) 101, 103, 117, 168, 282f.; siehe auch Schaffung zum Zwecke der Indienststellung (*tashīr*)
 Gewißheit (*yaqīn*) 93, 212, 216
 Glaube (*i'tiqād*) 109, 324–329, 332
 Glückseligkeit (*iḡtibāt*) 93, 212, 217, 219
 Glückseligkeit (*sa'āda*) 331
 Gnosis 43f., 47
 Gott 3, 27, 34, 65, 74f., 77, 135, 142, 156, 160, 162, 168, 173, 179, 186–190, 199f., 204, 212, 214, 216–219, 221, 223, 226, 230–232, 234, 248, 257f., 260, 266, 269f., 273, 279, 281, 291f., 294, 297f., 304, 312, 326, 328, 334, 340, 364, 370, 383, 394f., 400
 Gottesvorstellung siehe Glauben
 Grammatik 20, 21
 Griechischer Weiser (*al-Ṣayḥ al-Yūnānī*), Aussprüche des 67f., 164–166, 234, 244, 344
 Größe (*iẓam*) (d.i. Intellekt keine Größe) 89, 91, 93, 199–202, 211, 229
 Grund (*sabab*) 93, 119, 150, 219, 364, 383
 Gutes 99, 103, 244, 259, 262–266, 268, 271, 277, 283, 290–293, 296, 331, 356
 Gute, reines 95, 101, 229, 234, 277
- Hadīṭ* 36
 Henaden 49, 60, 208f., 214, 230, 292
 Herabsendung, -kommen (*n-z-l*) 97, 248, 254f.
 Hermetismus 43, 44, 47, 67
 Hervorbringen (*tawliḍ*) 85, 115, 169f., 319, 357, 392
 Hervorbringend (*muwallīd*) 95, 107, 169, 231–233, 316, 319
 Hervorbringer der Welt (*muhḍit al-'ālam*) 99, 260
 Hervorgebrachtes (*muwallad, tawliḍī*) 101, 103, 117, 170, 282f., 379
- Himmelskörper (*ḡirm samāwī oder 'ulwī*) 85, 117, 144, 164, 168, 170, 223, 252, 341, 363f., 374–382, 392, 394
 Hülle, äußere menschliche (*qālib*) 115, 119, 121, 353–355, 357f., 361, 384, 386f.
 Hypostasen 154, 158, 162f., 180, 228, 235
- Ibn Abi Ḍarr: *Kitāb al-Sa'āda wa-l-is'ād* 5–9, 35–40
 Ibn Abi Ḍarr: *Minhāḡ al-dīn* 27, 36, 40
 Immerwähren, Immerwährendes (*abad*) 91, 111, 115, 121, 153, 344, 353, 358, 359f.
 Immerwährende Dauer, Dauerndes (*d-w-m*) 115, 117, 119, 336, 376, 379, 382f.
 Indienststellung (*tashīr*) 93, 228; siehe auch ,Schaffung zum Zwecke der Indienststellung'
 Individuum, Individuation 236, 237, 388
 Inneres (*ḍamīr*) siehe Äußerung des Inneren
 Instinkt 107, 316, 323
 Intelligieren ('-q-l), Intellektion 51, 105, 299f., 302, 304–306
 Intellekt 3, 24, 47, 49, 56f., 59–61, 65, 74–78, 161, 193, 199–245, 255–258, 297f., 321, 363, 367, 370, 372, 377, 379, 394, 400f.
 Intellekt, aktiver bzw. tätiger ('*aql fa'āl*) 140, 249
 Intellekt, allererster 158, 302, 308
 Intellekt, begabt mit ('*āqil*) 97, 254f.
 Intellekt in actu (*bi-l-fi'l*) 105, 299–302, 306f., 369
 Intellekt in potentia (*bi-l-quwwa*) 306f., 369
 Intellekt, menschlicher 115, 329, 332, 345f., 350–359, 388
 Intellekt, universaler 85, 89, 158–161, 186–191, 258, 280–286, 306–308, 352, 392, 401
 Intellekt, Verhältnis des Einzel- zum universalen 236
 Intellekt, Verhältnis des zum Körper s. Körper
 Intellekt, Verhältnis des zur Seele s. Seele
 Intellekte, bloße 97, 242, 246, 250, 254, 287
 Intellekte, erste, höhere, vollkommene 95, 235, 237f., 241–243, 248–250, 302

- Intellekte, göttliche 97, 103, 230, 242, 246, 248–251, 254, 287–295, 299
 Intellekte, zweite, niedere 95, 235, 238, 241–243, 248, 251
 Intellektuelles, intellektuelle Dinge (voeπá) 91, 166, 212–214
 Intellektklassen 190f., 235–251, 254, 287
 Intelligibles, Intelligibilia (voητά) 158f., 213f., 307
 Isaak Israeli: *Buch der Elemente* 189f.,
 Isaak Israeli: *Buch über die Substanzen* 135, 164, 180, 193
 Isaak Israeli: *Definitionenbuch* 142, 145, 157, 163f., 176, 318f.
 Ismā'īliya 33, 67, 159, 161, 392

 K. *al-Ḥaraka* 50, 56, 61–66, 73, 173, 281, 334, 337, 345, 349f., 396, 398f., 400
 K. *al-Hikma* 70
 K. *Iḥwān al-Ṣafā'* 129, 140, 144, 161, 167, 168, 169, 181, 190, 204, 227, 234, 244, 258, 281, 282, 285, 286, 297, 317, 322, 340, 341, 343, 348, 351, 401
 K. *Ustūḥūsīs al-ṣuḡrā* 66, 73, 244
 Kampfesmut 318
 al-Kindī: *Definitionenbuch* 143f., 146, 157, 180
 al-Kindī: *Fī l-Falsafa al-ulā* 46f., 233
 al-Kindī: *Kalām fī l-Nafs* 144f., 164
 al-Kindī: *R. fī annahū tūḡad ḡawāhir lā aḡsām* 143,
 al-Kindī: *R. fī l-qawl fī l-Nafs* 47,
 König 249
 Koran 17, 36, 142, 157, 159, 162, 167f., 188, 199, 234, 251, 255, 258, 271, 370, 392, 401
 Koranische Terminologie 151, 159f., 167, 172, 248, 392
 Körper 58, 62, 63, 131, 139–142, 144f., 149, 164, 175f., 207f., 215f., 253, 282, 299, 315, 320f., 336, 353, 357, 379; siehe auch Belebung; Bewegen des Körpers; und Hülle, äußere menschliche
 Körper, absoluter 111, 140f., 169, 340f., 401
 Körper, beseelter bzw. Leib 354–356, 359, 372, 384–388
 Körper, Verhältnis des zum Intellekt 306–308, 355f.
 Körper, Verhältnis des zur Seele 58, 64, 75–78, 164, 171, 175f., 181, 228, 237, 321, 351, 354f., 360–362, 367, 369f., 372, 377–379
 Körperlichkeit 83, 85, 131, 139–141, 208, 317, 401
 Körperlosigkeit des Intellektes 89, 91, 93, 199–202, 205–208, 211, 229
 Kraft (*quwwa*) 56, 164, 184, 222, 224–228, 246, 256f., 260–262, 266, 283, 320, 333
 Kraft, göttliche 93, 175, 212, 216–218, 225–228, 298, 307
 Kraft des Intellektes 175, 196–198, 226–228, 238, 309
 Kraft, substantielle (*quwwa ḡawhariya*) 226f.
 Kräfte des Lebewesen 107, 316f., 319–323, 395

 LdC bes. 52f., 395f., 399
 LdC II bes. 55–61, 396, 398f.
 Leben 87, 99, 105, 115, 121, 141f., 171, 175f., 187, 267, 294, 299, 308, 312–314, 353, 358, 360f., 370, 384f., 387f.
 Lebendigkeit (*ḡayawāniya*) 83, 85, 107, 131, 141f., 316f., 351
 Lebensgeist (*nasīm*) 87, 175f.
 Lebewesen 131, 139, 145, 180f., 291, 316f., 393
 Leib siehe beseelter Körper
 Leiten, Leitung (*d-b-r* II., *tadbīr*, *tadābīr*) 97, 99, 174f., 228, 230, 252, 263, 288, 290f., 294
 Leitung, göttliche 99, 101, 174, 197, 259f., 263, 268, 277, 280, 287, 291–295
 Leiten des Intellektes 95, 103, 105, 174, 222, 225, 230, 267, 287, 291–295, 298
 Leiten der Natur 228, 230
 Leiten der Seele 87, 95, 171, 174, 179, 184, 204, 222, 228, 230, 267
 Liebe 103, 283, 284, 292, 312
 LThA siehe Theologie des Aristoteles, längere

 Maḡālis 15, 18–20, 22, 23, 31
 Manichäismus 24
 Mangelhaftes, Mangelhaftigkeit (*nāqiṣ*, *naqṣ*) 95, 101, 107, 113, 238, 268, 272f., 281, 298, 332, 345f., 350
 Marsh 539 42, 165
 Materialismus 332
 Materie 3, 30, 55, 59, 65, 75–77, 167, 175, 215, 227, 299, 315, 331–334, 338–341, 343–348, 350–356, 388, 393, 401
 Materie, All- bzw. Ur- 160, 169, 340
 Materie, erste 140, 282, 285f., 340
 Materie, zweite 140, 340
 Mazdäismus 25

- Mechanik 11, 12, 44
 Meinung (*ra'y*) 309, 321
 Mensch 3, 8, 25, 76f., 9, 131, 137,
 139–142, 147, 150, 160, 176, 235f., 240,
 242, 251–254, 288, 305–307, 316–332,
 353–362, 384–388, 393, 400; siehe auch
 Intellekt, menschlicher
 Metaphysik, Metaphysisches 7, 12, 74,
 77f.
 Mitteilung 269, 274
 Mittleres zwischen Ewigem und
 Zeitlichem 117, 363f., 366f., 372–5,
 377
 Mögliches 89, 137, 141
 Monade 59f.
 Mond 168
 Moral 181, 262, 331f., 356
Multaqa'at Aflāṭūn al-ilāhī 337
Muntaḥab Šiwān al-ḥikma 6, 8, 10, 15f.,
 22f., 25, 32, 41f.
- Nachahmung 249, 323
 Nachdenken (*fikr*) 309, 321
 Nachrangigkeit 131, 220
 Natur (*ṭabī'a*) 65, 75, 121, 163–167,
 174f., 179f., 184, 204, 222–226, 228,
 230, 268, 283, 285f., 393, 395, 400
 Natur als Abbild der Seele 166, 178
 Natur, bloße 97, 246, 253
 Natur, seelische 97, 246, 253
 Natur, universale 87, 162, 166f., 171,
 175, 180
 Naturklassen 97, 246
 Neuplatonismus 3f., 26, 43f., 46–49, 62,
 74, 78, 140–142, 153, 156, 162, 180,
 187, 190, 193, 214, 221–223, 226, 236,
 244, 248, 283f., 313, 351, 392, 394f.,
 400f.
 Nicht-Ewiges, -Ewigkeit 63, 210f., 334f.,
 338f.
 Notwendiges 137, 149
- Offenbarung (*tanzil*) 97, 248, 255, 393
 Ordnung (*šarḥ*) 95, 231
 Ort (*maḥall*) 115, 353, 356, 358
- Partikularität, Partikulares 32, 133, 182,
 214, 238, 358, 394
 Pflanzen, Pflanzliches 107, 142, 320
 Philosophie in Verbindung mit
 Religion 4, 30, 159, 392f.
 Philosophische Terminologie 18, 151,
 167, 344, 392, 394
 Platonische Philosophie 45, 208, 318,
 322, 368f.
- Platon: *Phaidros* 369
 Platon: *Timaios* 69, 70, 178, 369
 Plotin: *Enneaden* 67f., 145, 175f., 200,
 244
Plotiniana Arabica 44, 54, 66f. 129,
 153, 156, 164f., 172, 178, 183, 187, 214,
 244, 256, 263, 318, 337; siehe auch
Theologie des Aristoteles
 Plotinische Philosophie 153f, 158, 187f.,
 210, 214, 236, 284, 351
 Porphyrios: *Isagoge* 33
 (Ps.-)Porphyrios: *Maqāla fi l-Nafs* 320f.
 Potentialität (*quwwa*) 64, 242
 Prädestination 32
 Präfiguration des Intellektes 216f., 394
 Prämissen, Zusammensetzen von zwecks
 Bildung von Konklusionen 147
 Prinzipien 133f., 204, 221, 227, 280
Procliana Arabica bes. 44, 56, 66f., 129,
 244, 392, 394
Proclus Arabus, Corpus des 48–51,
 55–59, 62f., 66, 152, 205, 207, 237, 274,
 300, 378, 400
 Proklos: *De aeternitate mundi* 376
 Proklos: *Elementatio Physica* 61–64
 Proklos: *Elementatio Theologica* bes.
 48ff., 391, 393, 397–400
 Proklos: *Theologia Platonica* 140, 167
 Proklos: *Timaios-Kommentar* 167
 Propheten 75, 77, 249, 401
 Propheten, gesetzbringende 97, 242,
 248, 288, 393
 Pseudo-Ammonios: *Doxographie* 158
 Pseudo-Aristoteles: *De pomo* 43
 Pseudo-Aristoteles: *Schrift über die Seele*
 nach Gregorios Thaumaturgos 143
 Pseudo-Aristoteles: siehe auch
De-Anima-Paraphrase; Theologie
des Aristoteles
- Realisierung (*ḥuṣūl*) 83, 89, 111, 113,
 131, 136f., 345, 348
 Rede, innere – äußere 147
 Reichtum, absolut großer (*al-ḡinā*
al-akbar) 101, 268–272; vgl. zur
 Wurzel auch 137
R. fi l-'Ilm al-ilāhī 240, 337
R. fi l-Radd 54, 73, 324, 327–329, 331
 Religionsgesetze 18, 119, 385
 Richtiges (*ṣawāb*) 87, 181, 183
 Rückwendung zu sich selbst 50,
 205–208, 280f., 336, 360
 Šābi'er 26
 Schaffen mittels Formen 239f.
 ‚Schaffender zum Zwecke der

- Indienststellung^c (*musahhīr*) 95, 231–233
- Schaffer (*ṣāni*) 109, 324
- „Schaffung zum Zwecke der Indienststellung“ (*tashīr*) 85, 168f.
- Schiiten 31
- Schöpfer (*bārī*) 85, 87, 153, 156, 179, 181f., 189, 276f., siehe auch Erschaffer (*mubdi*), Hervorbringer (*muḥdit*), Schaffer (*sāni*), Urheber (*mūgid*)
- Schöpfer (*ḥāliq*) bzw. die Schöpfung habend (*lahū l-ḥālaq*) 85, 87, 95, 97, 101, 231–233, 248, 268–272, 281
- Schöpfung, Arten der 85, 101, 103, 156–158, 162, 168–170, 280–283, 392
- Schöpfung (*ḥalaq*) 85, 87, 117, 162, 182, 363, 370, 392
- Seele (*nafs*) 19, 24, 47, 91, 101, 105, 171–186, 191–198, 204f., 210f., 216, 222–226, 228, 230f., 237, 241, 267f., 283–286, 299, 351, 363–375, 382, 393–395
- Seelenbeweis 384–388
- Seele als Hervorgebrachtes (*mukawwan*) 368–370
- Seele, bloße (*nafs faqat*) 97, 246, 249–253
- Seele, intellektuelle (*nafs ‘aqliya*) 97, 246, 249–254
- Seele, materielle (*nafs hayūlāniya*) 176, 253
- Seele, menschliche 251, 353–362
- Seele, pflanzliche bzw. vegetative 180, 319
- Seele, tierische bzw. animalische 318, 360
- Seele, universale (*nafs kullīya*) 3, 59f., 87, 89, 140f., 154, 159, 162–167, 171f., 185, 204, 236, 258, 392
- Seele, Verhältnis der Einzel- zur universalen 236
- Seele, Verhältnis der zum Intellekt 57, 178, 182, 184f., 197f., 251, 300, 308–315, 351, 353, 370
- Seele, Verhältnis der zum Körper s. Körper
- Seele(nteil), vernünftige 58, 147, 251, 319–321, 360, 395
- Seele, vollendete 367, 377
- Seelenbegriff 316, 319–323
- Seelenklassen 97, 190f., 246, 249–253
- Seelenvermögen siehe Seelenbegriff
- Sehnen, Streben (*ṣ-w-q*) 103, 105, 287, 355f., 401
- Sehen (*r-’-y*) des Intellektes 302
- Seiendes, wahrhaft 154, 367, 376
- Sein 49, 57, 153, 187, 221, 263, 294, 358
siehe auch Existenz (*wuḡūd*), Triade „Sein-Leben-Intellekt“
- Sein, erstes 153, 308
- Sein, wechselseitiges Ineinander- 299, 309–312, 320, 354
- Sein (*annīya*) 95, 109, 138, 141, 234, 312
- Sein bzw. Wesenheit (*huwīya*) 262f., 278f., 379
- Seinshierarchie, -stufen 3, 99, 103, 105, 151–156, 160, 173, 204, 213f., 223, 237, 262, 266f., 277, 280, 297f., 304, 306, 315, 325, 332, 341, 352, 359, 375f., 394, 400f.
- Selbsterkenntnis, -reflexion 175, 299–304
- Selbstgenügsamkeit (*ḡ-n-y; k-f-y*) 101, 268–271, 274, 281; vgl. zur Wurzel *ḡ-n-y* auch 137
- Sinnesdinge, sinnlich
Wahrnehmbares 83, 91, 107, 145, 212–214, 218, 299, 307, 315, 354
- Sinne, Sinneswahrnehmung 24, 91, 93, 146f., 176, 211, 216, 299, 306, 315, 318f., 321, 323
- Sonne 97, 168, 244f., 325, 343
- Sphäre 85, 87, 163–165, 204, 400
- Sphäre des Atlas, der Sphären, gerade oder Umgebungssphäre 87, 154, 159, 162, 166f., 171, 392
- Sphäre des Tierkreises bzw. Fixsternsphäre 167–169, 392
- Sphäre, Planeten- 167–169, 223
- Sprachliche Ausdrücke, Bezeichnungen (*itlāq*) 119, 384–386
- Stoa 144f., 147–149
- Streben, inständig Verlangen (*t-l-b*) 99, 113, 263, 276, 346, 351
- Streben (*ḥ-r-ṣ*) 105, 296f.
- Substantialität 83, 85, 93, 131, 141, 224, 230, 317
- Substanz 47, 55, 58, 75, 76, 140–144, 204f., 240, 245, 280–283, 333–353, 355, 360f., 363, 374, 377, 382, 384–387, 394f.
- Substanz, aristotelisch 134, 143, 281, 336, 341, 401
- Substanzen, auslöschar, nicht dauernd siehe Existierende in einem Teil der Zeit
- Substanz, durch sich selbst bestehende siehe Bestehend (*qā’im*) durch sich selbst

- Substanz, durch das Wesen ihres Urhebers bestehend siehe Bestehend (*qā'im*) durch das Wesen ihres Urhebers
- Substanzen, göttliche, aus dem Nichts erschaffene 113, 343, 345f., 352, 355
- Substanzen, immerwährend in der Zeit siehe Existierende immer mit der Zeit
- Substanz, des Intellektes 89, 91, 103, 105, 113, 199, 210, 219, 226, 228–231, 236, 299, 312f., 372
- Substanzen, materielle (*ḡawhar māddī*) bzw. natürliche (*ṭabī'ī*) 111, 113, 333–340, 345–351, 355
- Substanz, menschliche (*ḡawhar insī*) 83, 131, 137, 316
- Substanz, der Seele (*ḡawhar al-nafs*) 99, 103, 105, 178, 319, 351, 362, 366–371
- Sufismus 26f., 29, 359
- Tadel 109, 324, 331f., 393
- Tafel (*lawḥ*) 3, 85, 87, 89, 99, 159f., 162, 167, 172, 258, 392
- Teilhabe (proklische) 152, 155, 178, 187, 219, 221, 244, 252, 250, 326, 329, 366
- Teilhabe, durch (κατὰ μέθεξις) 214, 216, 219, 310, 311, 314
- Teilung (*taḡazzī'*) 89, 201f.
- Teilung (*taḡzi'a*) und Vervielfachung (*tafarru'/q*) der Formen 89, 95, 186, 191, 193, 195, 241–243
- Tiere 107, 146f., 316–320
- Theologie des Aristoteles 48, 67, 135, 145, 161, 166, 175, 178, 200, 210, 220, 237, 242, 250, 276, 318, 359
- Theologie des Aristoteles, Längere 134f., 161, 276
- Themistios: *R. fi l-Siyāsa* 321f.
- Thron (*arš*) 85, 87, 159f., 162, 167, 246, 392
- Thronsockel (*kursī*) 160, 167, 169, 392
- Thronträger 99, 168, 246, 258, 401
- Tod 121, 351, 384f., 387f.
- Träger (*ḥāmil* bzw. *mawḏū'* *ḥāmil*) 119, 121, 143f., 333, 336f., 350f., 384–388
- Trennung 137, 186, 195, 208, 242, 257, 306, 320, 333–336, 339, 343f., 347f., 350f., 353, 355f., 360, 376
- Triade ‚Sein-Leben-Intellekt‘ 140, 187, 294, 308–313, 320, 358, 362
- Trunkenheit 109, 324, 332
- Tugenden 210, 219, 388
- Überfülle 269, 275f.
- Üben der Enthaltsamkeit (*al-tadarrub fi l-irtiyād*) 109, 115, 332, 356
- Umfassendheit (*sa'a*) 89, 140f., 190f., 193, 282, 295, 298, 326
- Unbenennbarkeit der ersten Ursache 199, 270
- Unendlichkeit, erste 256
- Universalität (*kullīya*) 89, 186, 190, 238; siehe auch Allgemeinheit (*kullīya*)
- Unkörperliches 58, 63, 166, 379
- Unsterblich 321, 351, 354, 370, 385
- Unterbreitetes (*biṣāt*) 87, 182
- Unteilbarkeit des Intellektes 89, 199–202, 205, 208, 211f.
- Unvergleichbarkeit Gottes 222, 232–234
- Unvergänglich 345, 347f., 352, 385, 388
- Unvollkommenes 273, 275
- Urheber (*mūḡid*) 95, 99, 103, 111, 113, 222, 229, 231, 281, 292, 346, 351
- Ur-LdC 4, 71–74, 128, 155, 188, 199, 203, 205, 228, 279, 291f., 309, 311f., 314, 337, 391, 397, 400
- Ursache (*'illa*) 21, 48, 57, 59f., 91, 93, 137, 214f., 219f., 223, 232, 297, 302, 304f., 347f., 350, 360
- Ursache, als dessen (κατ' αἰτίαν) 214, 304, 310f., 314, 326
- Ursache, erste 47, 65, 74, 77, 153, 187, 199f., 209f., 231f., 260, 263, 270f., 276, 279, 290f., 296, 329, 331, 383
- Ursache, entfernte bzw. nahe 139
- Ursachen, primäre 131, 133, 136, 150
- Ursachen, sekundäre 131, 133, 136f., 150
- Veränderung 89, 198, 201, 202, 351
- Vergehen 297, 321, 333f., 339, 345, 347f., 385, 387f.
- Verlangen (*istiḥbāb*) 103, 290–292
- Vermittlung 56, 164f., 216, 250, 279, 294, 360f., 365
- Vermittlung des Intellektes als *creatio mediante intelligentia* 156, 178f., 185, 221, 232, 250
- Vernünftigkeit (*nātiqīya*) 83, 85, 131, 141f., 147, 149, 317, 319
- Vervielfachung (*tafarru'/q*) der Formen siehe Teilung der Formen
- Vervollkommenen siehe Vollenden
- Vielheit 99, 195f., 202, 228, 246, 256, 266, 268, 283, 324, 326f.
- Vielheit im Intellekt 193, 208, 209, 210

- Vollendetes, Vollkommenes 191, 219, 226, 235, 238, 254, 268, 272–277, 281, 289, 317, 333, 337, 350, 354, 363, 367, 375, 377
- Vollendung, Vollkommenheit 113, 117, 217–219, 258, 268, 271, 276, 281f., 289, 332, 337, 345–347, 350, 358f., 370–372, 375, 377, 394
- Vollenden, Vollkommen Machen, Vervollkommen 178, 212f., 219, 268, 273, 276f., 299, 313, 346, 354, 363, 368, 370
- Vollkommenheit, über der 101, 268–271, 275–277, 281
- Vorangestelltes (*muqaddama*) 103, 294, 297
- Vorrangigkeit 131–139, 150, 220, 227, 267, 283, 317, 340, 401
- Vorsehung, göttliche 174, 260, 263
- Vorsorge Tragen 174, 178, 260, 263, 288, 290f., 294
- Vorstellungsbildung (*taṣawwur*) 85, 87, 89, 91, 93, 103, 105, 147–149, 185, 196, 208, 212–214, 216f., 283f., 298, 305, 307, 394
- Vortrefflichkeiten 91, 93, 97, 115, 121, 190f., 209f., 216, 219, 248, 250, 254, 331, 353, 358, 384–388
- Wachstum 142, 319, 316, 321
- Wahres, Wahrheit (*ḥ-q-q*) 46, 47, 78, 187, 204, 208, 210f., 216, 277, 279, 299, 329, 334, 343, 384–386
- Wahrhaftigkeit (*ṣīdīq*) 87, 185
- Wein 18
- Welt 3, 47, 99, 101, 105, 136, 141, 161, 188, 260, 277, 368, 377, 393
- Welt des Geistigen 246, 258, 332
- Welt, diesseitige 169f., 176, 178, 237, 322, 341, 352, 377
- Werden 64, 170, 198, 345–348, 350, 368, 371, 377, 401
- Werdendes 155, 164, 171, 223, 230, 347, 350, 366–368
- Werkzeug 279
- Wesen 131, 135, 137, 139, 141f., 143, 203f., 156, 188, 212, 214, 216, 235, 242, 280, 287, 298f., 301–305, 307, 335, 343, 350, 363, 372, 377, 385–387
- Wesen, durch sein (καθ' ὑπαρξίν) 214, 310, 311
- Wesenheit bzw. Sein (*huwīya*) 262f., 278f., 379
- Wesensbestimmung 83, 85, 131, 133f., 139–142, 150, 240, 267
- Wesentlich (*dāti*) 133, 173, 196f., 210, 213, 226, 231, 267, 283f., 298, 312, 361
- Widerständigkeit 145
- Willen (freier) 32, 83, 93, 145f., 228
- Wirken 63, 83, 85, 101, 131, 137, 140, 171, 227f., 256, 273, 279, 282, 333, 344, 346, 352, 364, 377–379
- Wirkung 58, 63f., 83, 85, 87, 97, 101, 109, 111, 113, 117, 133, 136, 228, 245, 256, 333, 343, 360, 363, 366f., 374, 377, 379, 386, 394
- Wirkung, Verhältnis zur Substanz bzw. zum Wesen 91, 117, 203–205, 363
- Wirken, göttliches 174f., 178f., 204, 268, 277–280
- Wirken bzw. Wirkungen des Intellektes 178, 204, 227, 252, 256, 281, 297f., 372
- Wirken bzw. Wirkungen der Seele 164, 175, 184, 204, 228, 252, 281, 367, 371f.
- Wirkender 58, 63, 65, 135f., 139, 164, 227, 263, 277–279, 282, 333, 343; siehe auch Bewirktes und Bewirkt-Werden (*infi'āl*)
- Wirksamkeit 172f., 183f.
- Wirksamkeit, göttliche 171, 178, 204
- Wirksamkeit, intellektuelle 171
- Wirksamkeit, seelische 171, 175, 183, 185
- Wirksamkeiten in der Zeit (proklisch) 201f.
- Wissen, Erkenntnis (*ilm*, *'ulūm*) 51, 87, 115, 160, 188f., 204, 216, 287, 289, 294, 297, 306, 308, 312, 353, 356–358
- Wissen, Erkennen (*'-l-m*) des Intellektes 93, 103, 105, 208, 212, 214–220, 223, 230, 287, 289, 290–292, 294, 297–299, 302–306
- Wissen, Erkennen (*'-l-m*) der Seele 85, 171, 188, 351
- Wissens- bzw. Erkenntnisgegenstände (*ma'ālim*) 3, 41, 73f., 83, 391
- Wissenschaft, Grundlagen der 204
- Würdigkeit, Verdienst 261f., 264, 266f.
- Zahlensymbolik 285, 401
- Zahl, gering an 97, 238, 257
- Zahl, groß an 97, 258
- Zeit 30, 64, 85, 89, 91, 117, 121, 135f., 151–154, 162, 199, 201–203, 283, 340, 348, 363f., 367, 371–377, 382f., 394
- Zeitliches 91, 109, 119, 135f., 152–155, 201, 316, 324, 327, 333, 339, 351, 363–367, 370f., 374, 376f., 379, 382f.
- Zoroastrismus 24f.

- Zugrundeliegendes (*mawḏūʿ*) 105, 109, 113, 119, 134, 227, 298, 333, 335f., 341f.
- Zur-Reife-Gelangen (*takāmūl*) 117, 370
- Zusammengesetztes 65, 256, 279, 334, 336, 338f., 346, 348, 352–355, 358, 384f., 387f.
- Zusammengesetztes, aus den vier Elementen 170, 374f.
- Zusammensetzung 99, 147, 211, 266, 320, 339
- Zweiheit 103, 283, 285f., 292

PERSONEN- UND ORTSREGISTER

- ‘Abbāsiden 45
 Abū l-Qāsim al-Kātib 33
 Abū Bišr Mattā 19–22, 145
 Abū Darr 11
 Abū Ḥātim al-Rāzī 33
 Abū al-Naḍr Nafis 32
 ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī siehe ‘Abd
 al-Laṭīf al-Baġdādī: *K. fī l-‘Ilm* im
 Begriffsregister
 Abū al-Mu‘ād 39
 Abū Naṣr b. Abi Zayd 29
 Abū Sulaymān al-Maḡdisi 30
 Abū Tammām al-Naysābūrī 30
 ‘Aḡud al-Dawla 18
 Aḡmad b. Ḥāmid b. Ṭāhir al-Muqri’ 39
 Aḡmad b. al-Ḥusayn b. Mihrān
 al-Muqri’ 9, 33–35, 39f.
 Ahwāz 18
 Alexander von Aphrodisias 48f., 52
 Alexandria 43, 46, 49
 ‘Alī b. Abī Ṭālib 36
 ‘Alī b. ‘Isā al-Rummānī 19
 Alptekin 18
 Ammonius 49
 Aristoteles 13, 15, 46, 49, 62, 67,
 73, 78, 144, 164, 369; siehe auch
 Aristotelische Philosophie und Werke
 im Begriffsregister
 al-Aš‘arī, Abū Mūsā 34
 Athen 44f., 49

 Bagdad 3, 8, 13–19, 22–25, 30, 32, 36,
 45, 49, 53
 Baḡtiyar 18
 Balḡ 10
 al-Balḡī, Abū Zayd 3, 9–11, 17, 30, 36,
 43, 47, 54
 Barhebraeus 35
 Bucharā 18, 20f., 26, 29–31, 36
 Büyiden 11, 24, 30
 Byzanz, Konstantinopel 45

 Chorasān 3, 10, 13, 17, 23, 26, 31

 al-Dahabī, Abū ‘Abdallāh Muḡammad b.
 Aḡmad 9, 33f.
 Damaskus 45
 Demokrit 145

 Empedokles 284
 Euklid 204

 al-Fārābī 4, 36, 54, 129, 145, 149, 219,
 351, 400f.; siehe auch die Fārābischen
 Werke im Begriffsregister
 al-Farrā’ 36

 al-Ġāḡiḡ 36
 Galen 69
 al-Ġarīrī 30f.
 al-Ġazzālī 219
 Gregor von Nyssa 35, 143

 al-Ḥākīm al-Naysābūrī 34, 39f.
 al-Ḥalīl 36
 Ḥarrān 26
 Ḥašīndiza 11, 39
 al-Ḥašīndizī, Ismā‘īl b. Mihrān 9, 11,
 18, 39f.
 Heraklios 44
 Himṣ (Emessa) 67
 Ḥunayn ibn Iṣḡāq 69f.

 Ibn Abī Darr 7, 9–11, 35–40
 Ibn Abī Uṣaybī‘a 8, 25
 Ibn al-Biṭriq 49
 Ibn al-‘Amīd, Abū l-Faḡl 6, 9–18, 30, 54
 Ibn al-‘Amīd, Abū l-Faḡḡ Dū
 l-Kifāyatayn 15, 18–23, 25
 Ibn Fāris 21
 Ibn al-Ġawzī 9, 33f.
 Ibn Ḥallikān 8, 17
 Ibn Ḥīndū, Abū al-Faraġ ‘Alī b.
 al-Ḥusayn 33
 Ibn Kaṡīr, ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl b.
 ‘Umar 9, 33–35
 Ibn Kammūna 70
 Ibn Māsawayḡ 70
 Ibn al-Muḡaffa‘ 36
 Ibn al-Nadīm 8
 Ibn Nā‘ima al-Ḥimsī, ‘Abd al-Masiḡ b.
 ‘Abd Allāh 67, 146
 Ibn al-Qiṡṡī 8
 Ibn Rušd 149, 219
 Ibn Sa‘dān, Abū ‘Abdallāh 30, 32
 Ibn Sīnā 4, 36, 55, 149, 219, 284, 351,
 393f.

- Ibn ʿAmmār 30
Iḥwān al-Ṣafāʾ 4, 30, 43, 129, 401;
 siehe auch *K. Iḥwān al-Ṣafāʾ* im
 Begriffsregister
- Isaak Israeli 4, 129, 163, 400; siehe auch
 Isaak Israelis Werke im Begriffsregister
 Ishāq b. Ḥunayn 146
- Johannes Philoponos 136, 306, 369, 371
 Justinian 44
- Kalābādī 36, 40
 al-Kindī, Abū Yūsuf Yaʿqub ibn Ishāq 3,
 36, 43, 45–49, 53, 67, 72, 76f., 129, 136,
 146, 318, 392f., 400; siehe auch
 al-Kindis Werke im Begriffsregister
- Logiker 21
 Luqmān 6
- al-Mağūsī, Ibn Māqīyya 24
 al-Mağūsī, Māqīyya oder Mānī 24
 al-Maḡdīsī, Abū Naṣr al-Muṭahhar b.
 Ṭāhir 159
 Marwarrūd 17
 al-Marwarrūdī, Abū Ḥāmid 17f.
 Mikālī 28f.
 al-Mikālī, Abū Naṣr Aḥmad b. ʿAlī b.
 Ismāʿīl b. ʿAbdallāh 28f.
 Miskawayh 6, 9–16, 18, 25, 33, 42, 55,
 70, 76
 Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥāmid al-Ṣaffār
 al-Muqrī, Abū ʿAlī 40
 Muḥammad b. Mūsā al-Ardabilī, Abū
 ʿĀfar 70
 al-Mustaḡfirī, Abū l-ʿAbbās 39
- Nasaf 11, 39
 Naẓīf 145
 Nischapur 9, 10, 26–32, 34, 37
 Nūḥ (II) b. Maṣṣūr 29
 Nūḥ (I) b. Naṣr 20f.
- Persien, persisch 6, 8, 24, 36f., 41f.
 Platon 44–47, 49, 53f., 78, 157,
 164, 368f.; siehe auch Platonische
 Philosophie im Begriffsregister
 Plotin 46; siehe auch Plotinische
 Philosophie und Werke im
 Begriffsregister
- Porphyrios 35, 67
 Ps.-Dionysios Areopagita 44
 Pythagoras 78
- al-Qaffāl, Abū Bakr 18
 Quṣṭā ibn Lūqā 36
- Rayy 11, 13–19, 22, 25f., 31
 al-Rāzī 36
 al-Rāzī, Faḥr al-Dīn 70
 Rukn al-Dawla 11, 25f.
- al-Ṣafadī 28
 Ibn ʿAbbād, al-Ṣāhib Ismāʿīl 11, 25f.
 al-Samʿānī 39
 Sāmāniden 20, 29, 38
 Šāmīstiyān 10
 al-Šāš 18
 Sassaniden 35
 Al-Šibli 36
 al-Siğistānī, Abū Sulaymān 284
 al-Simğūrī, Abū l-Ḥasan 31f.
 Simplicius 49
 al-Sirāfī, Abū Saʿīd 9, 18–23, 26
 Sokrates 78
 Stephanos 44
 al-Subkī, Tağ al-Dīn 17
- al-Ṭabarī, Abū ʿAmr 25f.
 al-Ṭabarī, Abū ʿĀfar Muḥammad
 b. ʿĀfir 30, 160
 al-Ṭabarī, Abū l-Ḥasan 25f.
 Tāš, Abū l-ʿAbbās 31
 al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 8–27, 30, 32f.,
 39, 42, 284
 Thomas von Aquin 53
- ʿUmar b. Aḥmad al-Zāhid 34
 ʿUmar Ḥayyām 70
 Umayyaden 45
 Uṣṭāt 145
 al-ʿUtbi, Abū l-Ḥusayn 28–31
 al-ʿUtbi, Abū Naṣr 28f., 31
- Wilhelm von Moerbeke 53
- Yaḥyā b. ʿAdī 25
 Yamīn al-Dawla, Maḥmūd b.
 Sebūktigin 29
 Yāqūt 8f., 11, 17, 19, 21f., 33f., 39

REGISTER DES ARABISCHEN VOKABULARS
DES K. *AL-FUṢŪL FĪ L-MA‘ĀLIM AL-ILĀHĪYA*

Das vorliegende Register soll vor allem einen Überblick über das von al-Āmirī verwendete Vokabular (ausgenommen Präpositionen und Konjunktionen) geben. Die Seitenangaben beziehen sich lediglich auf den arabischen Text des K. *al-Fuṣūl*, für die Behandlung der einzelnen Termini im Kommentarteil vgl. das Begriffsregister.

- ²-b-d
abad 90, 110, 114
abadī 90, 110, 114, 120
²-t-r
²-t-r IV. 116
ta'tīr 86, 88, 104
²-ḥ-d
aḥad 92, 94, 102, 108, 118
aḥadī 100
²-d-y
ta'dīya 86, 96, 98, 114
mu'addī 108
²-s-s
asās 106
²-s-ṭ-q-s
uṣṭuquṣṣ, uṣṭuquṣṣāt 84
²-l-f
mu'talif 102
²-l-h
ilāhī 86, 92, 96, 102, 104, 108, 110, 112
²-m-m
(imām), a'imma 96
'umma, umam 118
²-m-r
amr 84, 88, 96, 100, 108
²-m-n
amn 112
²-n-n
annī 94
annīya 108
²-n-s
insī 82, 106, 112, 114, 118
insān 106, 114, 120
²-n-f
²-n-f I. 112
²-h-l
²-h-l X. 98
²-w-l
(āla), ālāt 86
ālī 86, 102
²-w-l
awwal 86, 90, 94, 96, 100, 102, 118
awwalī 84, 88, 96, 104, 114
b-ḡ-s
b-ḡ-s VII. 94
inbiḡās 94
b-ḥ-t
baḥt 88
b-ḥ-l
buhl 98
b-d-'
ibtidā' 112
b-d-'
b-d-' IV. 100
mubdī' 90, 94, 100, 104, 116
mubda' 100, 102, 112
ibdā' 84, 116
mubtada' 90
b-r-'
bāri' 84, 86
b-r-d
burūda 120
b-r-z
ibrāz 110
b-s-ṭ
bisāṭ 86
basīṭ 88, 112
basāta 88
absaṭ 88, 98
b-ṣ-r
baṣar 94, 96, 108
b-ṣ-r
(baṣar), abṣār 94

- b-q-y*
b-q-y I. 120
bāqī 114, 120
baqā' 88, 98, 104, 110, 116, 118
- b-l-d*
balīd 118
balāda 118
- b-l-ğ*
b-l-ğ I. 108, 112, 114
baliğ 98
ablāğ 94, 98, 100
mubālağa 104
- b-h-ğ*
muḥtahiğ 108
- b-w-b*
bāb, abwāb 114
- b-y-d*
bayād 120
- b-y-n*
b-y-n III. 112
mubāyin 90
mubāyana 88
b-y-n VI. 88
tabāyun 88
- t-b-'*
taba' 94
- t-q-n*
itqān 100
- t-l-w*
t-l-w I. 82, 102
tilw 84
- t-m-m*
t-m-m I. 92
tamām 94, 100, 102
tatimma 92, 96, 104, 106, 114
tāmm 90, 100
mutammim 92, 100
itmām 100
- t-b-t*
tabāt 94, 98, 108, 118
tābit 114
t-b-t IV. 104
muṭbat 104
t-b-t X. 90
muṣtatbit 104
istiṭbāt 88, 90, 98
- t-n-y*
tunā'īya 102
- ğ-r-d*
muğarrad 92, 118, 120
tağarrud 100, 112, 116
- ğ-r-m*
ğirm, ağrām 84, 114, 116
- ğ-z-'*
ğuz' 88, 110, 112, 114, 118, 120
ğuz'ī 86, 94
ğ-z-' II. 94
tağzi'a 88
ğ-z-' V. 88, 96
mutağazzi' 96
tağazzi' 88
- ğ-s-m*
ğism 86, 88, 90, 92, 94, 98, 102, 106
ğismī 90, 110
ğismiya 82, 84
ğusmānī 90, 108, 114
- ğ-^ˈ-l*
ğ-^ˈ-l I. 94
- ğ-f-w*
ğāfi 108
- ğ-m-^ˈ*
(ğāmi^ˈ), ğawāmi^ˈ 86, 90, 116
ağma^ˈ 118
ğ-m-^ˈ VIII. 96
- ğ-m-l*
ğumla 112, 118, 120
- ğ-n-s*
ğins 114
- ğ-h-d*
ğ-h-d III. 104
- ğ-w-b*
muṣtağīb 94
- ğ-w-d*
ğ-w-d I. 98
- ğ-w-z*
ğ-w-z III. 110
ğ-w-z VI. 96
muğāwaza 108
- ğ-w-h-r*
ğawhar 82, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 102,
 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116,
 118
ğawhariya 82, 84, 92
- ḥ-b-b*
maḥabba 102
istiḥbāb 102, 106
- ḥ-d-d*
ḥadd 108, 110, 114
- ḥ-d-ṭ*
ḥādīt 98
muḥdīt 98
muḥdaṭ 98, 100
- ḥ-r-r*
ḥarāra 120
- ḥ-r-b*
taḥārub 106

- h-r-ş*
h-r-ş I. 104
h-r-k
haraka, harakāt 106, 116
muḥarrik 86
tahrīk 86
h-r-k V. 82
mutaḥarrik 112
h-r-m
h-r-m I. 98
h-s-s
maḥsūs 82, 106
ḥiss 90, 92
ḥissī 90
ḥassās 106
h-s-r
h-s-r VII. 110
h-ş-l
h-ş-l I. 88, 118
ḥuṣūl 82, 88, 110, 112
h-t-t
h-t-t VII. 96
munḥatt 96
h-z-w
h-z-y I. 108
ḥizwa 98, 102
h-f-z
h-f-z I. 114
h-q-q
ḥaqq 86, 90, 92, 94, 96, 100, 102, 108, 116, 118
ḥaqqīqa, ḥaqqā'iq 84, 86, 94, 96, 104, 108, 112
ḥaqqīqī 86, 98
muḥaqqiq 92
muḥaqqaq 112
mustaḥiqq 108
h-q-r
ḥaqīr 118
ḥaqāra 118
h-k-m
ḥakīm, ḥukamā' 102
ḥikma 114, 120
iḥkām 100
h-l-l
maḥall 114
h-l-l VII. 88, 96, 110
h-l-y
ḥilya 110
h-m-l
h-m-l I. 110
ḥāmīl 104, 118, 120
ḥaml 120
ḥamla 98
h-w-ğ
aḥwağğ 88
muḥtāğğ 108
h-w-t
h-w-t IV. 92
iḥāta 86, 90, 92
h-y-y
ḥayāh 86, 98, 104, 114, 120
ḥayawān, ḥayawānāt 106
ḥayawānī 106
ḥayawānīya 82, 84, 106
muḥyī 86
iḥyā' 98, 102
h-y-r
ḥayra 108
h-y-z
ḥayyiz 116
h-y-l
h-y-l VIII. 94
h-s-s
aḥass 112
h-ş-ş
(ḥaṣṣa), ḥaṣā'is 110, 112
ḥuṣūṣīya 86, 104
aḥaṣṣ 112
ḥāṣṣ 94
(ḥāṣṣa), ḥawāṣ 86
ḥāṣṣīya 86, 88, 98, 102, 108
ḥ-ş-ş VIII. 118
muḥtaṣṣ 82, 84, 102
h-l-l
ḥalla 110
h-l-ş
istiḥlāş 112
h-l-f
h-l-f VIII. 106
iḥtilāf 98, 100, 106, 108
h-l-q
ḥāliq 86, 94
maḥlūq 100, 102
ḥalq 84, 86, 96, 100, 116
h-y-r
ḥayr 94, 98, 100, 102
ḥayrūra 98
iḥtiyār 82, 92
h-y-l
mutaḥayyil 106
d-b-r
d-b-r II. 86, 100, 102, 104
mudabbir 86, 94, 98, 100, 102
tadbīr, tadābīr 86, 96, 98, 100, 102
d-t-r
d-t-r I. 110

- d-ḥ-l*
mudāḥala 82
d-r-b
tadarrub 108, 114
d-r-ğ
darağā 96, 98, 104
tadarruğ 112
d-r-k
d-r-k IV. 82, 84, 90
mudraka, mudrakāt 86, 94, 104
idrāk 90, 106
d-f-ʿ
dufʿatan 90
d-m-ğ
dimāğ 118
d-h-r
dahr 84, 90, 116
dahrī 108, 118
d-w-r
dāʿir 84
d-w-m
dāʿim 104, 114, 116
dawām 114, 116, 118
daymūma 102, 104, 116, 118

ḍ-k-r
ḍ-k-r V. 114
ḍ-k-y
ḍakāʿ 118
ḍakīy 118
ḍ-w
dū, dawū 112, 118
ḍāt, dawāt 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96,
 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 112,
 114, 116, 118
ḍātī 82, 86

r-b-b
(rabb), arbāb 96
r-t-b
rutba 98, 100, 102, 104
martaba, marātīb 84, 100
r-d-ʿ
rādīʿ 120
r-ḍ-l
(raḍīla), raḍāʿil 120
r-š-d
rāšid 96
r-ṭ-b
ruṭūba 114
r-f-ʿ
arfāʿ 102
r-q-y
mirqāh 108

r-k-b
rukūb 108
murakkab 114, 120
tarkīb, tarākīb 98, 108
mutarakkīb 118, 120
r-m-y
rimāya 108
r-w-ḥ
rūḥānī 98, 108
r-w-d
ruwaydan 112
r-w-ḍ
riyāda 106
r-w-ḍ II. 106
irtiyād 108, 114

z-r-y
muzrī 108
z-k-y
azkā 88
z-l-f
zulfā 96
z-m-n
zamān, azmān 84, 88, 90, 116
zamānī 90, 108, 118
z-w-l
zawāl 118
z-y-d
ziyāda 110
mutazayyid 120

s-ʿ-m
saʿāma 104
s-b-b
sabab 84, 92, 118
s-b-q
sābiq 82, 84, 102
masbūq 82, 84
asbaq 82, 98, 100
s-ḥ-r
tashīr 84, 92
tashīrī 116
musahḥir 94
musahḥar 100, 102
s-ʿ-d
istisʿād 96
s-f-l
suflī 94, 116
s-k-r
sukr 108
s-l-ḥ
s-l-ḥ VII. 110
insilāḥ 112

- s-n-ḥ*
sinḥ 120
s-w-d
sawād 120
s-w-s
sūs 92, 94, 100, 102, 104, 112, 114
s-w-q
insiyāq 112
s-w-y
musāwiya 88
mutasāwī 88, 102
š-'-w
ša'w 108
š-b-ṭ
š-b-ṭ V. 112
š-b-h
šabih 94, 106
šabah 114
tašabbuh 106
š-ğ-'
šağā'a 120
š-r-ḥ
šarḥ 94, 100
š-r-'
šarī 118
(šarī'a), šarā'ī' 96
š-r-f
šarf 86, 102
ašraf 90, 98, 112, 116
š-r-q
išrāq 116
š-r-k
mušāraka 110
š-r-h
šarah 118
š-d-d
ašadd 82, 84, 88
š-d-d VIII. 96
š-.'-'
šu'ā' 110
š-k-l
šakl 94
š-k-l III. 120
š-m-s
šams 96
š-h-w
muštahā 114, 120
š-w-q
š-w-q VIII. 102, 104
š-h-ḥ
š-h-ḥ I. 106
šihḥa 114
š-d-q
š-d-q I. 90
šidq 86, 94
š-d-y
š-d-y V. 120
š-r-ḥ
šarih 102
š-r-'
širā' 108
š-r-f
š-r-f I. 114
š-ğ-r
š-ğ-r I. 96
š-f-w
šafwa 96, 98
šafā' 114
š-l-ḥ
š-l-ḥ I. 110, 114, 119
šāliḥ 120
ištilāḥī 118
š-n-'
šāni' 108
šinā'ī 108, 110
š-n-f
šinf 108, 110, 120
š-w-b
šawāb 86
š-w-r
šūra, suwar 84, 86, 88, 90, 92, 94, 98,
 104, 108, 110, 112, 116, 120
š-w-r V. 84, 86, 90, 92, 104
mušašawwir 84, 86, 104
tašawwir 88, 102
š-y-r
mašīr 110
d-r-r
iḏtirārī 106
d-r-b
darb 102, 112
d-d-d
didd, addād 90, 106, 110, 118
mutaḏādd 82
taḏādd 118
d-.'-f
d-.'-f I. 96, 98
da'f 114, 120
aḏaf 88
d-m-r
ḏamīr 84
d-h-y
d-h-y III. 112
muḏāhī 92, 94
d-w-'
ḏiyā' 96

- d-y-f*
iḏāfa 108, 120
- t-b-ʿ*
ṭabʿ 84, 106, 114
tibāʿ 84, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 112, 120
ṭabīʿa 86, 92, 94, 96, 102, 120
ṭabīʿī 86, 92, 94, 96, 102, 106, 108, 110, 112
- t-r-ʿ*
ṭāriʿ 96, 112
- t-r-f*
ṭaraf 90
- t-l-b*
ṭalab 98
mutaṭallab 112
- t-l-ʿ*
mutaṭalliʿ 94
- t-l-q*
muṭlaq 90, 110, 116
iṭlāq, iṭlāqāt 102, 118
- t-m-n*
taṭāmūn 106
- t-w-ʿ*
ṭawʿ 86
ṭāʿiʿ 94
- t-y-n*
ṭīna 92, 110
- z-h-r*
z-h-r I. 86, 90, 94, 104, 114, 116
zāhir 108
aẓhar 82, 84
- ʿ-b-q*
ʿabīq 114
- ʿ-ḡ-b*
ʿaḡīb 96
- ʿ-d-d*
ʿadad 96, 98
-d-d X. 102
mustaʿidd 86, 110
istiʿdād 110, 112
- ʿ-d-l*
ʿadāla 120
- ʿ-r-b*
ʿirāb 84
- ʿ-r-š*
ʿarš 84, 98
- ʿ-r-d*
-r-d I. 94, 98, 108
(ʿarīd), ʿawāriḏ 112
ʿaraḏ, aʿrāḏ 90, 94, 102, 108, 114, 120
ʿaradī 118
- muʿarraḏ* 88
mutaʿarriḏ 108
ʿitirāḏ 120
- ʿ-r-f*
maʿrifa 116
ʿirfān 92, 108, 112
- ʿ-r-y*
-r-y II. 120
- ʿ-d-d*
ʿadḏ 106
- ʿ-t-w*
muʿtī 102
ʿitāʿ 98
taʿāṭī 108
- ʿ-z-m*
-z-m I. 96
ʿizām 88, 90, 92, 106
- ʿ-f-f*
ʿafīf 118
ʿiffa 118, 120
- ʿ-q-b*
-q-b III. 112
-q-b VI. 110
- ʿ-q-d*
-q-d VIII. 108
muʿtaqīd 108
muʿtaqad 108
ʿitīqād 108
- ʿ-q-l*
-q-l I. 104
ʿāqil 96, 104
maʿqūl 104
ʿaql, uqūl 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 112, 114, 116
ʿaqlī 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 104, 120
- ʿ-l-l*
ʿilla, ʿilal 90, 92
- ʿ-l-q*
(ʿalāqa), ʿalāʿiq 102, 116
-l-q V. 88, 90, 112, 116
mutaʿallīq 88, 96, 110, 112, 116
ʿitilāq 106
- ʿ-l-m*
-l-m I. 86, 92, 102, 108, 114, 116, 118
maʿlūm 104
(maʿlūma), maʿlūmāt 114
ʿilm, ʿulūm 86, 102, 104, 108, 114
(maʿlam), maʿālim 82
-l-m V. 108
- ʿ-l-m*
ʿālam 98, 100, 104
- ʿ-l-y*
ʿālī 98, 116

- 'ulwī 94, 116
 a'lā 96, 102
 -l-y X. 92
 musta'lī 92, 94
 isti'lā' 102
 -m-m
 'āmmī 118
 a'amm 82, 84
 -m-d
 i'timād 106
 -m-l
 'amal 92, 106
 isti'māl 102
 -n-d
 'inād 120
 -n-y
 ma'nā, ma'ānī 82, 84, 92, 102, 104,
 106, 112, 118, 120
 -w-d
 'āda 108
 -w-q
 -w-q I. 112
 -y-n
 'ayn 88

 ġ-b-ṭ
 ġ-b-ṭ VIII. 112
 iġtibāt 92
 ġ-d-w
 muġaddī 106
 ġ-r-z
 ġarizī 120
 ġ-r-ḍ
 ġaraḍ 100
 ġ-r-q
 istiġrāq 104
 ġ-n-y
 ġinā 100
 ġanā' 106
 ġ-n-y X. 82, 112
 ġ-y-r
 ġ-y-r V. 88
 ġ-y-y
 ġāya 100, 110, 112

 f-r-ġ
 infirāġ 100
 f-r-d
 f-r-d VII. 98
 f-r-^ˆ
 tafarru^ˆ 88
 f-r-^ˆ V. 88
 munfarid 120
 f-r-q
 f-r-q II. 94
 f-r-q III. 110, 114
 mufāraqa 120
 mutafarriq 94
 f-r-q VIII. 88
 f-s-d
 f-s-d I. 120
 fasād 112, 120
 tafasud 88
 ifsād 104
 f-d-l
 faḍīla, faḍā'il 90, 92, 96, 114, 120
 f-^ˆ-l
 f-^ˆ-l I. 100
 fā'il 92, 100, 110
 fi'l 82, 84, 90, 100, 110, 114, 116
 bi-l-fi'l 104
 (fi'l), afā'il 86, 96, 100, 110
 (fi'l), af'āl 86, 100, 108, 110, 112, 116
 infi'āl 88
 f-q-r
 muftaqir 118
 f-q-ṭ
 faqaṭ 96
 f-l-k
 falak, aflāk 84, 86
 f-n-n
 muftann 108
 f-w-t
 tafāwut 108
 f-y-d
 f-y-d X. 92
 f-y-ḍ
 fā'id 96, 98
 fayḍ 100
 fayadān 82, 84, 98, 100, 114
 f-y-ḍ IV. 88, 94, 98, 100, 102, 104
 f-y-ḍ X. 118
 mustafid 96, 118

 q-b-s
 q-b-s VIII. 102
 q-b-l
 q-b-l I. 96, 98, 114
 qābil, qawābil 82, 90, 96, 98, 100,
 112, 114
 qubūl 88, 96, 100, 102, 110, 114
 muqābil 110, 112
 mutaqābil 120
 taqābul 118
 q-t-l
 qatal 106
 q-d-r
 q-d-r I. 100
 qadr 108
 aqdar 88

- miqdār* 90, 96, 98, 104
iqtidār 100, 110, 112, 114
q-d-m
muqaddama 102
mutaqaddim 102
q-r-r
qarār 118
q-r-b
qurb 88
qarīb 94, 114
q-r-š
qurš 110
q-r-n
qarīn 84, 114
q-r-n VIII. 120
muqtarin 110, 118, 120
q-s-t
qisṭ 98, 100, 102
q-s-m
(qism), aqsām 108
taqassum 100
q-š-d
q-š-d I. 84
qašd 106
q-š-r
qušūr 104, 108
q-š-r II. 108
q-d-y
muqtaḍī 92, 114
q-t-r
(quṭr), aqtār 82, 110
q-t-ʿ
qaṭʿ 106
q-t-ʿ VII. 102, 104
q-l-l
qalīl 98
q-l-b
qalb 114
qālib 114, 118, 120
q-l-m
qalam 84, 88, 98
q-w-l
qawl 102, 110
q-w-m
q-w-m I. 90, 100
qāʿim 92, 108, 110
qāʿim bi-nafsihī 82, 118
qiwām 88, 90, 92, 94, 100, 102, 110, 112
qawīm 108
mustaqīm 86
q-w-y
q-w-y I. 94, 96, 104, 108, 114
quwwa, quwā 86, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 10, 110, 120
aqwā 88
taqwiya 98
k-b-r
kabīr 118
kubr 118
akbar 100
k-t-r
kaṭra 98
kaṭīr 96
k-t-r II. 96
takattūr 88, 90, 98
mutakattīr 88, 108
k-d-b
k-d-b I. 90
kādīb 118
k-s-l
kasal 108
k-f-f
kāffa 100, 118
k-f-y
k-f-y VIII. 100
k-l-l
kalāl 104
k-l-l
kull 88, 102
kullī 84, 86, 88, 90, 92, 94, 102, 116
kullīya 88, 94
k-l-f
mutakallif 106
k-m-l
k-m-l I. 92
kāmīl 94
kamāl 86, 92, 96, 98, 102, 108, 110, 112, 114, 116
k-m-l VI. 106
takāmul 116
k-w-n
kāʿināt 116
kawn 106
akwān 92, 94
takwīn 84
takawwun 116
l-ʿ-k
(malʿak), malāʿik 94
l-b-b
(labab), albāb 118
l-b-s
mulābis 110
l-ḥ-q
l-ḥ-q I. 104
lāḥiq 104
l-d-d
multaḍḍ 108

- l-z-m*
luzūm 82, 84
l-š-y
l-š-y VI. 110
mutalāšī 120
l-q-y
l-q-y IV. 94
l-h-m
ilhām 106
l-w-ḥ
lawḥ 84, 86, 88, 98

m-t-l
miṭl 94, 106
m-ḥ-d
maḥḍ 90, 94, 100, 112
m-d-d
mamdūd 90
madīd 90
mādda, mawādd 92, 94, 108, 110, 112, 114
māddī 110, 112
m-d-d VI. 110
m-d-d VIII. 82
mumtadd 90
imtidād 110
m-d-y
madā 104, 108
m-r-ḥ
marḥ 106
m-r-d
marad 114
m-s-k
m-s-k IV. 94
mumsik 98
mustamsik 96
m-k-n
mumkin 88
m-l'
m-L' I. 100
mamlū' 94
m-L' VIII. 110
m-w-t
mawt 120
m-y-l
m-y-l I. 120
mayl 106

n-b-t
nabātī 106
n-b-h
n-b-h V. 92
n-b-y
(nabīy), anbiyā' 96

n-d-m
nadam 108
n-z-'
munāza'a 114
n-z-l
n-z-l I. 108
tanzīl 96
mustanzal 96
n-s-m
nasīm 86
n-s-y
n-s-y I. 108, 114
n-š-ṭ
našāṭ 106
n-ṭ-q
nāṭiqīya 82, 84
n-z-r
n-z-r I. 108, 112
naẓīr 94
n-z-m
niẓām 100
n-z-m VIII. 98
muntazīm 86
n-f-s
nafs, nufūs, anfus 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 114, 116, 118, 120
nafsānī 92, 96
n-f-'
manfa'a 106
n-q-š
n-q-š I. 106
nāqīš 94, 100, 106
naqš 100, 112, 114
naqšān 114
anqaš 104, 108
n-q-d
tanāquḍ 106
n-q-d VIII. 110
n-q-l
tanaqqul 118
n-k-r
n-k-r X. 118
n-m-y
munammī 106
n-h-y
nihāya 86, 94, 96, 98, 104, 114
mutanāhī 88, 110, 112
n-h-y VIII. 102, 104
n-w-r
nūr 96
n-w-s
nās 108
n-w-'
naw' 90, 96, 116

- n-y-l*
*n-y-l*I. 108
manāl 96
nayl 94, 96, 104
*n-y-l*IV. 94
- h-d-y*
h-d-y VIII. 86
muhtadī 94
- h-l-k*
ihlāk 104
- h-m-m*
ihitimām 106
- h-m-l*
ihmāl 108
- h-w-y*
hawā 114
- h-y-'*
h-y-' II. 98, 106
muhayya' 106
- h-y-k-l*
haykal 120
- w-ğ-d*
mawğūd 84, 86, 88, 94, 100, 104, 106,
 112, 114, 118, 120
wuğūd 82, 84, 92, 98, 100, 102, 104,
 106, 108, 114, 120
w-ğ-d IV. 100
mūğid 94, 98, 102, 110, 112
mūğad 102
- w-ğ-h*
tawağğuh 120
- w-ḥ-d*
wāḥid 90, 92, 94, 96, 98, 110
waḥda- 86
waḥdānī 102, 108
waḥdāniya 90, 98
w-ḥ-d V. 96
mutaḥḥid 90, 94
- w-t-b*
waṭb 106
- w-r-d*
ward 114
- w-s-ṭ*
wasāṭa 96, 114, 116
w-s-ṭ V. 106
mutawassiṭ 106
- w-s-'*
sa'a 88
awsa' 88
- w-ṣ-l*
muttaṣil 90
ittiṣāl 116
- w-d-'*
mawdū' 104, 110, 112, 118
- w-f-q*
tawfiq 98
- w-q-'*
w-q-' I. 92
wāqī' 88, 116
- w-l-d*
w-l-d II. 114
muwallid 94, 106
muwallad 100
tawlid 84, 114
tawlidī 116
- w-l-y*
w-l-y X. 86
mustawali 92
istilā' 86, 114
- w-h-b*
w-h-b I. 102
- w-h-m*
wahm 92
wahmī 90, 94
- w-h-y*
awhā 88, 120
- y-q-n*
yaqīn 92
tayaqqun 86

REGISTER DER GRIECHISCHEN TERMINI

Das vorliegende Register umfaßt nur jene Begriffe, die explizit als griechische Termini behandelt werden. Für die restlichen Begriffe vgl. das Begriffsregister. Hier ebenfalls nicht vollständig aufgenommen ist das Vokabular der griechischen Zitate.

- | | |
|--|--|
| <p>αἴσθησις 148
 αἰσθητά 213
 αἰτία: κατ' αἰτίαν 57, 158, 214, 219,
 310f., 314, 326
 αἴτιον (χωριστόν) 57
 αἰών 152f.
 ἀμέθεκτος 59
 ἄμοιρος 65
 ἀντιτυπία 145
 ἀνωτέρω 237
 ἀξία 262
 ἄξιος 262
 ἄπειρος 195
 ἀπολαύω 331
 ἀρχή 280, 134
 ἀρχηγικός 134
 αὐθλόστατος 280, 336, 368
 αὐτάρκης 281
 αὐταρκέστατος 270
 ἀφθόνως 266</p> <p>βλέπω 242</p> <p>γενητός 368
 γινόμενον 155</p> <p>δεύτερος 238
 διάθεσις 153
 διανοητικῶς 305
 δύναμις 260
 δύναμις: ἀχώριστος 57</p> <p>εἶναι 218
 εἶναι: τὸ αὐτῷ εἶναι 220
 ἐνέργεια 173, 366
 ἐνέργεια: κατ' ἐνέργειαν 368
 ἐννόημα 148
 ἔνωσις: καθ' ἔνωσιν 193
 ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτό 280
 ἐξαίρετος 291
 ἐχῶ 172</p> | <p>ζωή 158</p> <p>θεῖος 158, 260
 θεός 291f.</p> <p>κατά 269
 καταδέστερος 238
 κατάφασις 49
 κατωτέρω 238</p> <p>λογισμός 266
 λόγος 161, 167, 305</p> <p>μεθεκτός 60
 μέθεξις 219, 248
 μέθεξις: κατὰ μέθεξιν 57, 214, 216, 219,
 310f., 314
 μεγαλοψυχία 386
 μεγαλόψυχος 386
 μεμέριστος 193
 μετάδοσις 274
 μετέχω 57, 59, 152, 244</p> <p>νοερός 305, 213f.
 νοητός 158, 213f., 305
 νοῦς 291
 νοῦς: πρὸ νοῦ 294</p> <p>οἰκεῖος 251
 ὀλικώτερος 133, 191
 ὄν: τὸ ὄντως ὄν 154, 158
 ὄρων 302
 οὐσία 134, 366
 οὐσία: κατ' οὐσίαν 367</p> <p>παρουσία 325, 330
 πέρας 195
 πλήρης 276
 πληρωτικός 276
 προνοέω 174, 288
 πρόνοια 260, 263</p> |
|--|--|

πρῶτος 237	ὑποδοχή 227
πῶς 155	ὑποκείμενον 227
σειρά 254	ὑποστόρνυμι, ὑπεστρωμένος 182
στοιχείωσις θεολογική 48, 73, 391	φάντασμα 148
τάξις 231	φέρομαι 201
ὕλη 65	φύσις (σωματική) 253
ὑπαρξις: καθ' ὑπαρξιν 57, 214, 310f.	ψυχή (μεθεκτή) 366
ὑπερπλήρης 269, 275f.	χρόνος 153

ARABISCH-GRIECHISCHES GLOSSAR

Aufgenommen sind lediglich die ausreichend wörtlichen Entsprechungen zwischen al-‘Āmirīs K. *al-Fuṣūl fī l-Ma‘ālim al-ilāhīya* und der proklischen *Elementatio theologica*. Für die genauen Stellenangaben und die jeweilige Wiedergabe des Griechischen durch den *LdC (II)* vgl. die Texttabellen auf den angegebenen Seiten im Kommentarteil. Vgl. ebenda für paraphrasierendere Wiedergaben.

θεός	اله (288, 289) إلهي
κατὰ τὴν αὐτῶν ἀξίαν	اهل على خاص ما تستأهل كل ذات (261)
τὰ γὰρ τῷ ἐνὶ συγγενέστερα	اول كان في أعلى الدرجة من الأول الحق ، وكان في نهاية الإستسعاد بالزلفى إليه (256)
τοῖς πᾶσιν ἀφθόνως τάγαθὰ χορηγοῦσιν	بخل لا بحسب أن الموجد . . . وحرّم البعض منها [التقوية والتوفيق] بخلا (266)
ὑπεστρωμέναι ταῖς νοεραῖς οὐσίαις	بسط البساط المستعد لتأثير العقل (182)
τὸ πλήρες κατὰ τὸ ὑπέρπληρες ἑαυτοῦ ὑπέρπληρες ἄρα εἶναι δεῖ τὸ πληρωτικὸν ἄλλων ἄλλο τέλειον ποιεῖν	تم تأم الذات (274) لأنه فوق التمام (269) إلأنه فوق التمام بل هو ممتّم كل تام (275) إتمام كل محدث بخاص غرضه (273)
πᾶσα ψυχὴ προσεχῶς ἀπὸ νοῦ ὑφέστηκεν	ثبت فالنفس إذا تكون مثبتة عند العقل (312)
ἀμέριστος	جزء لا يتجزأ (200)

πάν τὸ ὄπωσοῦν μεριστόν	جسم معرض لقبول التجزىء (201)
ἀσώματος	جسم ليس بجسم (200)
οὐσία	جوهر
ὑπαρξίς	جوهر (200, 372)
	جوهر (213)
τὰ αἰσθητά	حسّ الأشياء الحسية (213)
ὄλην ἔχει τὴν οὐσίαν	حصل حصول ذاته (136)
ζωοποιὸς δὲ τῶν ἐπέισακτον ἔχόντων τὴν ζωὴν μετέχον ζωῆς	حيّ حَيَّةٌ للجسم الطبيعي (183) ذات حياة (311)
ὡς θεός	حيث من حيث هو إلهي (288)
ὡς νοῦς	من حيث هو عقل (288)
τριπλαῖ ἐνέργειαι ἐξαίρετον	خصّ خواص ثلاثة (172) خاصية (289)
τὰ ἀγαθά	خير
τὰ ἀγαθά	الخير الحقيقي (262, 264) الخير المحض (275)
τὰ γὰρ τῷ ἐνὶ συγγενέστερα	زلف كان في نهاية الإستسعاد بالزلفي إليه (256)
χρόνου μετέχουσαν	زمن واقع تحت الزمان (366)

κατὰ χρόνον	زمانی (381)
προνοοῦσι τῶν ὅλων	دبر تدبیر الطبیعة الكلية (173)
προνοεῖ	يدبیر الأشياء (288)
πᾶν τὸ θεῖον καὶ προνοεῖ τῶν δευτέρων	محدث العالم . . . مدبیر للأشياء كلها (259)
προνοητικὴ ιδιότης	تدبیر (264)
πρὸ αἰῶνός	دهر فوق الدهر وقبله (151)
ἐν τῷ αἰῶνι	مع الدهر وقربنه (151)
μετέχον αἰῶνος	بعد الدهر وقبل الزمان (151)
αἰώνιος εἶναι	واقف تحت الدهر (366)
αἰώνιος	دهري (381)
αἰδιότης	دوم دوام (381)
πᾶν τὸ κατὰ χρόνον ὑφεστὸς . . . τὸν αἰεὶ χρόνον ἔστιν	الجواهر التي توجد ديمومتها زمانية (375)
πᾶν τὸ κατὰ χρόνον ὑφεστὸς . . . ποτὲ ἐν μέρει χρόνου τὴν ὑπόστασιν κεκτημένον	الجواهر التي لا ديمومتها في الزمان (375)
(τὰ) . . . ὅσα μετ' αὐτόν	دون ما هو دونه (218)
μετέχον ζωῆς . . . καὶ οὐσίας μετέχον, μετέχει δὲ καὶ γνώσεως	ذو ذات وجود وذات عقل وذات حياة (311)
καὶ ἐν κατ' ἀριθμὸν ἐν τούτῳ νοῦς καὶ νοητόν	فيصير هو في ذاته . . . عاقلاً ومعقولاً معاً (302)
ἐαυτὸν νοεῖ	يعقل ذاته (300)
ἀφ' ἑαυτοῦ	بذاته (275)
ὄλην ἔχει τὴν οὐσίαν	حصول ذاته (136)
ἔσται γὰρ τῆς οὐσίας ἢ ἐνέργεια κρείττων	شرف لأن فعل الشيء حينئذ يصير أشرف من جوهره (373)

- τούτο δὲ διότι νοῦ μὲν οὐ πάντα ἐφίεται (296) ^{شوق} ليس كل شيء يشاق إلى حظوة العلم (296)
 τοῦ δὲ ἀγαθοῦ πάντα ἐφίεται (296) ^{شوق} كل شيء يشاق إلى الديمومة . . . بل يحرص . . . على نيله (296)
 καὶ σπεύδει τυχεῖν
- εἶδη (200, 236) ^{صور} صور عقلية (200, 236)
- γένεσις (347) ^{صير} مصير الشيء (347)
- μήτε τῆς προνοίας χαλώσης (259) ^{ضعف} من غير أن يَضعف التدبير أصلاً (259)
- καὶ πάσης τῆς σωματικῆς φύσεως αἱ μὲν καὶ ψυχὰς (253) ^{طبع} ومن الطبيعة ما هي نفسانية (253)
 ἔχουσιν
 αἱ δὲ εἰσι φύσεις μόνον (253) ^{طبع} ومنها ما هي طبيعة فقط (253)
- πάντη (372) ^{طلق} مطلقاً (372)
- ἀμεγέθης (201) ^{عظيم} لا يعظم (201)
- κατ' αἰτίαν (218) ^{عل} من حيث أحاط بالعلل (218)
- γινώσκουσι δὲ τὰ πάντα (173) ^{علم} تعلم الأشياء (173)
 νοεῖ μὲν ὡς νοῦς (288) ^{عقل} يعلم الأشياء من حيث هو عقل (288)
- νοῦς (200, 249, 251, 288) ^{عقل} عقل ، عقول (200, 249, 251, 288)
 πᾶς νοῦς (235) ^{عقل} جوهر العقل حيثما وجد (235)

γνώσις (311) عقل
 ἐαυτὸν νοεῖ يعقل ذاته (300)
 νοῦς καὶ νοητόν عاقل ومعقول (302)
 κατὰ τὴν νοερὰν ζωὴν بحسب الخاصية العقلية (173)
 νοερῶς حسب ما يتصور الأشياء العقلية (213)

علق
 εἰς νοῦς ἀνηρτημένα οἰκείου متعلقة بالعقل ، مستمسكةً بفضيلته (251)

فرق
 καὶ ἀπολείπον τὸ ὑποκείμενον ومهما فارقت الموضوع (334)

فسد
 ἄφθαρτος لا يكون قابلاً للفساد (347)

فعل
 ἐνέργεια فعل ، افعال (372)
 κατ' ἐνέργειαν بالفعل (300)

فقط
 μόνον فقط (249, 252)

فيض
 τὸ τῶν ἀγαθῶν μεταδιδόναι يُفيض الخير الحقيقي (264)
 ἐκείνων... τὰγαθὰ τοῖς οὖσιν . . . على الحُددات كلها فيضاً واحداً (262)
 ἐπιλαμπόντων
 τὰ πάντα πεπληρώκασι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως يفيض عليها القوة (261)

قبل
 ὑποδεξάμενοι θεῶν يقبل من الفضائل المستفيضة بحسب التنزيل ممن له الأمر . . . قبلاً أوّلياً (247)
 μεθέξεις

قدر
 κατὰ τὰ μέτρα τῆς οἰκείας ὑποστάσεως على مقدار قوته ودرجته في رتبة الوجود (264)

- κατὰ γὰρ τὸ μέτρον τῆς τούτων παρουσίας ἢ
μέθεξις
- قسط
بما حظي به من القسط لوجوده (329)
- τὰ γὰρ τῶ ἐνὶ συγγενέστερα (256) ^{قوى}
... τῇ δυνάμει τὰ μετ' αὐτὰ ὑπεραίρει
δύναμις
- قوة (261)
- ὀλικώτερος
- كل
أبلغ كلية (236)
- αὐτάρκες
- كفى
أكفى بنفسه (274)
- τὸ τέλειον
- كامل
كمال (347)
- ... ἀπολαύει· κατὰ γὰρ τὸ μέτρον...
- لذئ
مليئاً بما حظي به من القسط (329)
- τούτων μὲν κατὰ τὴν αὐτῶν ἀξίαν
δεχομένων
- مسك
القوة المسكئة لها على خاص ما تسأهل كل ذات (261)
- πλήρωμα εἰδῶν
εἰ οὖν τὸ θεῖον ἅπαντα... πληροῖ τῶν ἀγαθῶν
- ملا
مملوء من الصور العقلية (235)
الذي ملأ العالم كله خيراً فياضاً (275)
- τοῦτο ἀδύνατον
- منع
هذا ممتنع (373)
- ψυχή
- نفس
نفس، نفوس، أنفس (251, 252)

τὸ ἔλλειπον	نقص (273) ناقص
τὸ ἔλλειπον	نقص (271)
ἀτέλης	نقص (347)

κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἄρα ὑπαρξίν ἀφορίζει πάντα	نوع ينصورها بنوع جوهر نفسه (213)
--	----------------------------------

σπεύδει τυχεῖν	نيل يحرص . . . على نياله (296)
----------------	--------------------------------

ὅτι δὲ ἦνῶται τὸ πλῆθος	تلك الفضائل . . . متحدة كأنها شيء واحد (209)
εἰ οὖν καὶ πλῆθος ἅπας νοῦς, ἀλλ' ἦνωμένον	فالوحدانية أولى به [بالعقل] من التكثر (209)
πλῆθος	
ἢ χωριστῇ ἔνωσις	الوحدانية العالية (259)

οὐσία	وجود (311) وجد
παρουσία	وجود (329) وجد

ἢ πρὸς τὰς ἐνάδας τὰς θείας τοῦ νοεροῦ	الفضائل المتصلة به [بالعقل] من ذات المبدء التام (209)
πλήθους συνέχεια	

ὑποκειμένου δεόμενον	هي محتاجة . . . إلى موضوع يحملها (334)
καὶ ἀπολείπον τὸ ὑποκείμενον οἴχεται εἰς τὸ	ومهما فارقت الموضوع دثرت وتلاشت (334)
μὴ ὄν	