

Den arabiske Filosof
Ibn-Sab'îns Sendebrev til Kejser Frederik II af Hohenstaufen
 eller *de Sicilianske Spørgsmaal*
 som Bidrag til Kundskab om Filosofiens Udvikling
 i det XIIIde Aarhundrede.

Ved

A. F. Mehren.

Forord.

Et Haandskrift i det Bodleyanske Bibliothek indeholder 7 filosofiske Afhandlinger, skrevne paa Arabisk, af hvilke 4 have *Avicenna* til Forfatter, den 5te *Fachr ed-din ar-Râzi*, den 6te fører Titelen: «*Sicilianske Spørgsmaal, en Afhandling, skreven af Ibn-Sab'în og indeholdende en Undersøgelse om Sjælen som Svar paa Spørgsmaal, der vare rettede til ham af en christen Fyrste*»; den sidste, forfattet af *Ibn-Djâfar b. Abû-l-Ash'ath*, er af zoologisk Indhold¹⁾. Æren for at have anvist det 6te af disse Skrifter den rette Plads i Litteraturen tilkommer *Mich. Amari*, den bekjendte Forfatter af «*Storia dei musulmani di Sicilia*», der i en kort Artikel i *Journ. As.*, Feb.-Marts 1853, efter en rigtig Læsning af den i Fortalen næsten udslettede Titel «*Imperator*», sluttede, at denne Kejser, Fyrste af Sicilien, ikke kunde være nogen anden end Kejser Frederik II af Hohenstaufen, en Mening, der er bragt til fuldkommen Vished ved Sammen-

¹⁾ Se den nærmere Beskrivelse i *Cat. codd. mnscrip. Bibl. Bodleyan. ed. Al. Nicoll., t. II, p. 582.*

ligning med de os fra europæiske og orientalske Kilder tilflydende Beretninger. Idet den omtalte Artikels Formaal kun var at gjøre opmærksom paa dette Arbejdes Tilværelse, men dets filosofiske Indhold kun er berørt i største Korthed, lykkedes det mig ifølge den overordentlige Imødekommen, man er vant til at finde hos *Overbestyrelsen af det Bodl. Bibliothek*, at erholde paa nogle faa Maaneder til Afbenyttelse det kostbare Haandskrift, hvoraf, saavidt jeg ved, kun findes dette ene Exemplar i Europa. Efter at have taget en Afskrift af Ibn-Sab'ins Afhandling, forelagde jeg Udbyttet af en omhyggeligere Undersøgelse i en sammentrængt Form for den i September 1878 i Florents afholdte Orientalistforsamling, blandt hvis Arbejder den er optagen. Skjøndt Sendebrevets Forfatter næppe kan siges i Sammenligning med sine Forgængere at indtage noget særdeles originalt Standpunkt, yder det os dog en behagelig Overraskelse ved at forøge Antallet af de kun faa i det arabiske Sprog bevarede filosofiske Skrifter, hvis overvejende Del enten er tilintetgjort ved religiøs Intolerance eller kun forhaanden i slette, ofte fra Hebraisk afledede latinske Oversættelser. Skjøndt enkelte Dele af dette Sendebrev, navnlig Afhandlingen om Metafysikens Formaal og den om Sjælens Udødelighed, der som den vigtigste synes at være overført som Titel paa det hele Arbejde, vel fortjente at meddeles i den arabiske Originaltext, anser jeg det dog ikke for i sin Helhed at have tilstrækkelig Betydning til, at man burde tænke paa en fuldstændig Udgave, som, kun støttende sig til et eneste Haandskrift, desuden vilde være forbunden med ikke ganske ringe Vanskelighed. Idet altsaa Meddelelser af mer eller mindre vidtløftigen behandlede Udtog ville være tilstrækkelige til at udvide vore Kundskaber om den arabiske Filosofis Standpunkt i det XIIIde Aarhundrede, skal jeg indskrænke mig her til en nøjagtig Undersøgelse af Ibn-Sab'ins Svar paa de 4 til ham rettede Spørgsmaal: 1) angaaende *Verdens Evighed*, 2) *Metafysikens Formaal*, 3) *Kategorierne*, 4) *Sjælens Udødelighed*, for derefter i Korthed at bestemme det

filosofiske System, han holder sig til. En Sammenstilling af Frederik II's Forhold til den arabiske Litteratur med vor Filosof's Levnetsbeskrivelse vil tjene til en indledende Orientering i dette Aarhundredes Udviklingstilstand og til Fjernelse af en muligt fremstaaende, men kun lidet begrundet Tvivl om Sendebrevets Authenti.

§ I.

Den arabiske Filosofis Tilstand under Kejser Frederik II af Hohenstaufen og Ibn-Sab'in's Levnet.

1) Denne Afhandlings Fortale kan umuligen henføres til Ibn-Sab'in selv, men skyldes formodentligen en Discipel, der har paataget sig Udgivelsen af sin Lærers efterladte Arbejde og sandsynligen tillige forsynet dette med et Slutningstillæg, saaledes som senere skal blive oplyst. Skjøndt skreven i en almindelig opskruet orientalsk Stil, giver den os dog et Blik paa den orientalske Filosofis Anseelse, og vi meddele den derfor her i Oversættelse:

«Shejken, den berømte Lærer, Islams Imam og Imamernes Fyrste, de to Helligdommes (o: Mekkas og Medinas) Forbillede, vor Mester, Troens Pol *Abu Moh. Abd-el-Haqq Ibn-Sab'in* (gid Herren hjælpe os ved ham og udbrede paa ny de ham tildelte Naadegaver!) erklærer som Svar paa de til ham rettede Spørgsmaal fra den *romerske Konge og Kejser, Herre over Sicilien*: Efter at have sendt Afskrifter af disse Spørgsmaal til Ægypten, Syrien, Irak, Grændsestæderne i Lille-Asien og Jemen, men ikke fundet tilfredsstillende Svar paa dem fra Islams Filosofer, henvendte Kejseren sig til Ifrikias Lærde; da han derpaa erfarede, at denne Provins var blottet for disse Studier, fæstede han sin Opmærksomhed paa *Magreb* (o: Marokko) og *Andalusien*, hvor, som han havde hørt, opholdt sig en udmærket Mand ved

Navn *Ibn-Sab'in*. Han skrev da til Fyrsten *Rashid* af Abd-el-mûmins Dynasti¹⁾, som ifølge denne Anmodning befalede sin Guvernør i Ceuta *Ibn-Khalûs* at opsøge den omtalte Lærde og forelægge ham disse Spørgsmaal til Besvarelse. Imidlertid havde Kejseren udrustet et Skib, ledsaget af en Udsending og store Gaver. Efter at Guvernøren havde ladet Imamen Ibn-Sab'in hente og meddelt ham paa sin Herres Befaling Spørgsmaalene, paatog denne sig med et Smil Besvarelsen, men afslog de Gaver, den romerske Kejser havde sendt, og svarede, at han kun til Ære for Gud og Forherligelse af Islam vilde indlade sig paa Behandlingen af disse Spørgsmaal, idet han citerede af Koranen: «*Jeg fordrer ingen Belønning af Eder undtagen Kjærlighed mod mine Nærmeste*»²⁾. Efter at nu hans Svar var sendt til Kejseren, fandt denne Behag heri og afsendte en ny Gave, der dog blev afslaaet som første Gang. Saaledes maatte da den christne Kejser indse sin Kortsynethed, og Herren lod Islam sejre og skaffede denne Religion en Triumf over den christne Tro ved en afgjørende og klar Bevisførelse.»

Uagtet man kunde tænke, at den hele Forbindelse med Frederik II kun var en kunstig Indklædning, beregnet paa at forhøje det foreliggende Sendebrevs Interesse, anser jeg det dog næppe muligt at hævde denne Anskuelse. Hvert af de 4 Spørgsmaal fremstilles i Begyndelsen af Svaret som citeret af en egenhændig Skrivelse og underkastes strax en ofte meget bidende og skarp Kritik, idet Formen, der formodentlig skyldes Kejsere ns Sekretær, i høj Grad lader det mangle paa den nødvendige logiske Stringents; Tidsforholdene, ydre Omstændigheder og navnlig den store Interesse, der vistes den arabiske Filosofi af Frederik II, passe, som vi skulle se, ganske paa det i Fortalen

¹⁾ Abu Moh. ar-Rashid af Almohadernes Dynasti regerede 630—40 H. = 1232—42 Ch., s. l'hist. des souverains du Maghreb par A. Beaumier p. 364 flg.

²⁾ S. Sura XLII, v. 22.

meddelte. Denne Kejser, født paa Sicilien og opdragen i Palermo i den græsk-arabiske Kultur, skyldte især Araberne sine Kundskaber i Mathematik, Medicin og Filosofi; hans fortsatte Forbindelser med Orientens Fyrster i Kahira, Tunis og Marokko vare bekjendte overalt og paadroge ham gjentagne Bansættelser af Paverne og Forbandelse af kirkelige Forfattere¹⁾. Paa sit Kors-tog, som han foretog endnu ikke løst af Gregor IXdes Ban, besøgte han 1228—29, mere som en Ven af Islam end som den christne Religions Forsvarer, den ægyptiske Sultan Melik al-Kâmil, og en omtrent samtidig orientalsk Forfatter, Ibn Sebt-al-Djuzi, udhæver udtrykkelig om Kejseren, at hans religiøse Anskuelser ganske stemte overens med Veziren Fakhr ed-Dins²⁾, og at han under sit Ophold hos Sultanen udvexlede mathematiske Op-gaver med ham. *Abulfeda* har den samme Dom om Frederik II, at hans aandelige Disposition førte ham mod Islam, blandt hvis Folk han havde nydt sin Opdragelse paa Sicilien³⁾, og *Makritzi* bemærker, at han var vel bevandret i Grammatik, Filosofi og Mathematik. Efter at have overtalt Sultanen til at holde Freds-traktaten, der blev underskrevet 24de Februar 1229, og ifølge denne at overlade de Christne fri Kultus i Jerusalem, skiltes begge Fyrster med en Udvexling af Gaver, af hvilke Kongen skal have hjembragt et astronomisk Uhr og en Giraf, et i Europa hidtil ukjendt Dyr⁴⁾. Kejserens Forbindelser fortsattes med Melik al-Kâmils Efterfølgere: *Melik el-Adil* og *Salih Nedjm*

¹⁾ S. Huillard-Bréholles, historia diplomat. Frederici II, t. V, p. 286, 327.

²⁾ Der berettes om Kejseren en Anekdote, hvis Oprindelse dog synes alt-for tydelig: han skal nemlig med Hensyn til den nye Traktat, der sikrede de Christne Adgang til Helligdommen i Jerusalem, idet han be-tragtede de mod Smaafugle tilgittrede Tempelvinduer, have yttret: «I have sikkert Eder mod Spurve, men i deres Sted vil nu Herren sende Eder Svin», s. Bibl. des croisades, Reinaud, p. IV, p. 431—32 og Amari, Storia dei musulmani di Sicilia, t. III, p. 641, 645, 692 og Bibl. Arabo-Sicula, p. 515.

³⁾ S. Ab. annal. muslim. ed. Reiske, t. IV, p. 348.

⁴⁾ S. Bibl. des croisades, Reinaud, p. IV, p. 436 og Amari, Storia, t. III, p. 654, 713.

eddin Eijâb (1238—49), til hvilken sidste et Skib afsendtes med betydelige Gaver under Ledelse af *Ruggiero degli Amici* (1242)¹⁾, et Forhold, der paadrog Kejseren den højeste Grad af Ban 1245 ved Innocents IV; man har endog paastaaet, at han underrettede Sultanen af Ægypten om det af Ludvig den Hellige ved den Tid forberedte Korstog.

Paa samme Maade omtales Kejsereus Forbindelser med *Hafziderne i Tunis*, som havde gjort sig uafhængige af Marokko, og med Hensyn til denne sidste Stat nævnes udtrykkelig den i Fortalen omtalte Fyrste *Abd-el-Wahid Rashid* (1232—42), under hvis Regerings Slutning en Ambassade ankom til Marokko, anført af *Omberto Fallamonaco*²⁾; ved denne Leilighed maa de Sici-lianske Spørgsmaal være bragte til Magrebs Lærde, blandt hvilke da Ibn-Sab'in var udset som den værdigste til at løse Opgaven. Som bekjendt beskyttede Kejseren det arabiske Sprog ved Anlæg af Skoler, som paa Øen *Pantellaria* og i den berømte Militær-Koloni *Lucera*³⁾; for at benytte Arabernes Filosofi omgav han sig med Indfødte, og blandt europæiske Lærde, der vare Kejseren behjælpelige med Oversættelse fra Arabisk, er at nævne den bekjendte *Michel Scot*⁴⁾, der var knyttet til hans Hof siden 1225, og hvem man skylder en Del af de latinske Oversættelser af Averrhoes, som Kommentarerne til Bøgerne «de coelo et mundo», «de anima»⁵⁾, og Avicennas arabiske Udtog af Værket «de historia animalium», hvilket sidste han dedicerede Frederik med de Ord, vi læse i Fortalen: «Avicennæ abbreviatio

¹⁾ S. Amari, ibd. t. III, p. 651 og Reinaud, c. v. p. 441—42; Ab. annales, t. IV, p. 695.

²⁾ S. Amari, St. t. III, p. 622 og Bréholles, c. v. l'introd., p. 373; smlgn. Muratori, Scriptor. rerum Italic., t. V, p. 604 under Aaret 1241.

³⁾ S. Bréholles, c. v. l'introd., p. 382 flg., 540 og t. V, p. 603, 626; Amari, St. t. III, p. 654; smlgn. Ozanam, Dante p. 112.

⁴⁾ Smlgn. Dante, l'inferno, canto XX, v. 115.

«Michele Scotto fu che veramente»

«Delle magiche frode seppe il giuoco».

⁵⁾ S. Renan, Averrhoës et l'Averrhoïsme, p. 163, 165.

super librum animalium; suscipe devote hunc laborem M. Scoti, ut sit gratia capiti tuo et torquis collo tuo»¹⁾. Til samme Tid hører formodentligen Frederiks Rundskrivelse til Doktorer i Filosofi, hvori han tilbyder «libros quosdam sermoniales et mathematicos, ab Aristotele aliisque philosophis conscriptos, nunc in latinitatem ipso curante translatos»²⁾. Foruden denne Lærde opholdt sig ved Kejserens Hof stadig en Del Jøder, der anvendtes som Oversættere af græske Texter paa Hebraisk og Arabisk; blandt disse er fremfor alle bekjendt *Jakob b. Abba Mari b. Simeon Antoli*, f. 1194, d. 1256³⁾, som har efterladt en hebraisk Oversættelse til Kommentarer af Averrhoes, til Aristoteles's Bøger «de categoriis», «de interpretatione», «de syllogismo et de demonstratione», til Porphyrii Indledning, samt til Averrhoes's Udtog af Almagest. Denne Lærde meddeler os en Forklaring af Kejseren til et Sted hos Rabbi Eliezer med Hensyn til Ex. XXIV, v. 10, i hvilket den første Materie er sammenlignet med Sne, der befinder sig under Guds Throne⁴⁾. En anden Jøde, der opholdt sig ved det kejserlige Hof, omtales ligeledes med Berømmelse for Lærdom, *Juda Kohen b. Salomon* fra Spanien; et af ham efterladt Værk, affattet ved Aar 1245, indeholder en Samling af matematiske Spørgsmaal, udgaaede fra Kejseren, med Forfatterens Svar⁵⁾.

Som Sekretær og Astrolog benyttede Frederik en vis *Theodoros* fra Antiochien, der uden Tvivl besørgede hans Brevvexling med Kahira, Tunis og Marokko, og hvem vi sandsynligen

¹⁾ S. Bréholles, c. v. t. IV, p. 381 og Amari, St. p. 696.

²⁾ V. ibd. p. 706 og Renan, c. v. p. 164.

³⁾ S. ibd. p. 148; S. Munk, *Mélanges de la philos. juive et ar.*, p. 335, 488; Jost, *Gesch. des Judenthums*, t. III, p. 26; om Kejserens Mildhed mod Jøderne smlgn. Bréholles, c. v., t. V, p. 221.

⁴⁾ S. S. Munch c. v. p. 145 og smlgn. *Guide des égarés*, trad. par S. Munk, t. I, p. 94, t. II, ch. XXVI.

⁵⁾ S. Amari, St., t. III, p. 708; Rossi, *codd. hebr.*, t. II, p. 37, 163, Bréholles c. v. l'introd., p. 527.

skyldte Redaktionen af de i nærværende Sendebrev indeholdte Spørgsmaal¹⁾).

Efter at have betragtet Frederiks forskellige Forhold til Orienten og dens Litteratur, som de angives nærmest efter occidentalske Kildeskrifter, vende vi os nu til de orientalske, forsaavidt vi i dem finde en nøjagtig Angivelse af Ibn Sab'in's Levnet.

2) I den arabiske Litteratur have vi to væsentlige Kilder til Kundskab om vor Filosof's Liv, den ene i den Fortsættelse af Ibn Khallikân's Levnetsbeskrivelser, der skyldes *al-Kutbi* i Værket «*Fowât-al-Wofiât*»²⁾, den anden hos *Maqqari*³⁾. Hos den første læse vi: «*Abd-el-Haqq b. Ibrahim b. Mohammed b. Nasr b. Muh. Ibn Sab'in*, med Tilnavn *Quthb ed-Din Abu Moh.*, født i Murcia 613 H. = 121^{6/7} Chr., bekendte sig til en filosofisk Sufisme. Han erhvervede sig et stort Navn ved sin Lærdom i Chemi og Magi; hans Skrifter vare meget udbredte, og han dannede en filosofisk Skole, hvis Tilhængere have Navnet *Sabinere*. For at give en Forestilling om hans filosofiske Meninger fortæller Dhahabi os, at Shejken og Kadhien *Taqî ed-Din b. Daqîq el-'Id al-Koshairi* fra Manfalut (f. 625 H., d. 702 H.)⁴⁾ befandt sig en Dag fra Morgen til Aften sammen med Ibn Sab'in og hørte ham da fra Tid til anden udstøde nogle næppe forstaaelige Ord, hvis Mening han senere havde erfaret at være: «Aminas Søn (∴ Profeten) har været meget haard i sin Erklæring, at der ikke vilde komme nogen Profet efter ham». Har han virkelig, tilføjer Dhahabi, fremført disse Ord, har han opgivet Islam, uagtet de dog have mindre Betydning end hans Forklaring af Gud: «*Han er Realiteten af de*

¹⁾ S. Amari, St., p. 694; Bréholles, c. v., t. V, p. 727, 745, 750; Muratori, c. v., t. VIII, p. 228.

²⁾ S. Kahirensers Udgaave 1283 H., t. I, p. 315—16.

³⁾ *Analectes de Maqqari*, éd. de Krehl, t. I, 2, p. 590, Nr. 119.

⁴⁾ S. *Fowât al-Wofiât*, t. II, p. 305.

existerende Ting»¹⁾. Hans Disciple forsømte derfor Bøn og de øvrige Islams Grundsætninger. Paa Grund af sine religiøse Meninger blev han nødt til henved 30 Aar gammel at forlade sit Fædreland og Islams vestlige Lande; han bosatte sig da i Mekka, hvor han dræbte sig selv ved at aabne Aarerne d. 28de Shawwal 668 H. = 1271 Chr. i en Alder af 55 Aar».

Med hvor stort Had han omtales i en senere Tid, afgiver det biografiske Værk *Manhel es-Safi* et Exempel paa; efter at have gjentaget den ovenstaaende Artikel af Kutbi, tilføjer Forfatteren Abu-l-Mehâsin Tagriberdi fra det 15de Aarhundrede med disse Ord sin egen Dom: «Han var ugudelig og Tilhænger af Filosofien; dersom Dhahabi's Beretning om hans Selvmord er sand, er han nu i Helvede, fordi, selv forudsat at alt, hvad der siges om hans filosofiske Meninger, er lutter Opdigtelse, han ved sit Selvmord har sat sig op mod Herren. Kort sagt, han var det ugudeligste og mest fordærvede Menneske med Hensyn til Liv og Anskuelser og vil hinsides lide sin retfærdige Straf». En herpaa følgende Forbandelse: «Gid Herren overvælde ham med Skjændsel og lade ham udsone sit foragtelige Livsværk», synes tilføjet af en senere from Afskriver²⁾.

¹⁾ Vi gjenfinde her den neoplatonske Læresætning af Plotin, der i sit System betragtede Verden som en Accidents i Gud, som igjen paa dynamisk Maade er tilstede i Verden; smlgn. Zeller, die Philos. d. Griechen, t. III, 2, p. 451 og Vacherot, hist. crit. de l'école d'Alexandrie, t. I, p. 409: «La création divine n'est ni un acte rapide et subit, ni un effort laborieux, après lequel Dieu rentre dans son repos. Il crée sans cesse et conserve ce qu'il a créé par un acte *simple éternel, immanent*, qui ne trouble point son inaltérable quiétude»; p. 497: «Le monde est une œuvre coéternelle à son auteur. L'idée qui a servi de modèle n'est point distincte de Dieu, mais est Dieu lui-même; en sorte que la création du monde n'est que le développement nécessaire de la nature divine».

²⁾ Værket «Manhel as-Safi» findes blandt Haandskrifterne i Bibl. Nat. (anc. fonds Nr. 750); Meddelelsen af dette Sted skylder jeg Herr Bibliothekar *Zotenberg's* venskabelige Forekommenhed. I Journ. As. Août 1836 har Quatremère citeret Begyndelsen af samme Artikel.

Efter *Makrützi* er han død A. H. 669 = 1272 Chr. under Mamluksultanen *Melik ez-Zâhir Beibars*, medens *Sha'râni* i sin Levnetsbeskrivelse af berømte Sufikere holder paa Aaret 667 H.¹⁾ Om hans sidste Ophold i Mekka anføres af Kutbi en Beretning efter Shejk Safi ed-Din el-Hindi: «Under et Ophold i Mekka taledede jeg med Ibn Sab'in om et filosofisk Emne; da jeg udtrykte min Forundring over, at han havde valgt Mekka til sin Bolig, svarede han, at han havde været nødt til at flygte herhen formedelst Sultanen Melik ez-Zâhir Beibars's Forfølgelser, idet han desuden stod i Venskabsforhold til Guvernøren i Jemen, hvem han havde helbredet for en Sygdom». Som vi strax skulle se, opstod hans Uenighed med Sultan Beibars fra hans Anerkjendelse af den Hafzidiske Sultan *Moh. Mostansir billah* som Overherre i Mekka, idet han endog havde forfattet et os endnu bevaret Hyldingsdiplom til denne Fyrste. Under sit Ophold i Mekka udmærkede han sig ved stor Gavmildhed mod Fattige. En lille Anekdote, der i alt Fald tyder hen paa det Navn, han havde erhvervet sig i Vesten, meddeles af den samme Forfatter. Paa sin Vej fra Afrika til Mekka blev han paa en Station, hvor han vilde tage et Bad, overvældet med Skjældsord af en Tjener, der hørte, at Selskabet var fra *Murcia*, og erindrede sig den forhadte Kætters Navn. Ibn-Sab'in lod ham rolig tale, indtil en af hans Disciple bragte ham til Taushed.

Vi ville nu sammenligne disse Meddelelser om Ibn-Sab'ins Levnet med dem, der ere os bevarede i Maqqaris store Værk, som behandler Spaniens Historie²⁾. «Iblandt Spaniens berømte Mænd», læse vi hos denne Forfatter, «have vi at nævne *Abd-el-Haqq Abu Mohammed b. Ibrahim b. Moh. b. Nasr*, bekjendt

¹⁾ Denne Forskjel i Aarstallet stammer sandsynligen kun fra en Skrivfejl, idet Tallet 7 og 9, udtrykt med Bogstaver, let forvexles i den arabiske Skrift. — S. de anførte Steder: l'hist. des sultans mamlouks par Quatremère, t. I, 2^{me} partie, p. 92 og Sharâni, at-thabaqât al-kubrâ, udg. i Bulak 1276 H., t. I, p. 238.

²⁾ S. Analectes de Maqqari éd. de Krehl, t. I, 2, p. 590 sq., Nr. 119.

under Navnet *Quthb ed-Din Ibn-Sab'in*. Efter at være opdragen i Spanien vandrede han til Ceuta for at danne en sufisk Skole og erhvervede sig en stor Anseelse ved sin Lærdom, sit afholdne og kontemplative Liv. Folks Domme om hans religiøse Meninger ere meget forskellige; nogle anklage ham for Kætteri, medens andre rose hans Fromhed og betragte ham som Mønster paa sand Religiositet. Efter et Citat i Kommentaren til Digtet «*Maqsurah*» af Hâzim, spansk Digter fra Cartagena i det 13de Aarh., skal han have kaldt sig selv «*Ibn Dâret*» i Betydning: Beboer af det tomme Hus, der igjen skulde være ensbetydende med Ibn-Sab'in, idet Sab'in eller Tallet 70 ifølge Kommentatorens Bemærkning udtrykkes i magribinsk Skrivemaade ved Nul \circ ¹⁾. Han døde i Mekka 669 H. = 1272 Chr. i en Alder af 55 Aar. En af hans Disciple *Jahjâ b. Ahmed* har forherliget hans Liv i en Afhandling, der fører Titel: «den muhammediske Arv», «al werâthet al-muhammediâh», hvor han udhæver, at han tilhørte en af Spaniens berømteste Familier «Bnê-Sab'in», der udledede sin Herkomst fra Ali, og at Spanien ikke har frembragt en større Lærd. Hvorledes hans Navn var naaet til Rom, berettes efter samme Kilde saaledes: «En Fyrste af Dynastiet Hud i Murcia havde sendt som Gesandt til Rom en Broder af vor Filosof ved Navn *Abu-Thâlib b. Sab'in* for at beklage sig over Krænkelser af en Traktat med de Christne. Da han ved denne Lejlighed blev forestillet den daværende Pave, formodentlig Innocents IV, skal denne have yttret til sine Om-

1) Vort kngl. Bibliothek besidder dette Arbejde i sin arab. Haandskriftsamling, s. cat. codd. Arab. bibl. Haun. Nr. CCLXXXVI. Det citerede Vers med Forklaring findes heri fol. 105 v. og desuden hos *Meidani* prv. t. II, p. 623, *Hamasa* p. 193 (übers. v. Rückert, t. II, p. 168) og det arab. Lexikon *Sihâh* af Djewhâri under Ordet «dâret». Tallet 70, udtrykt i den gamle Skrivemaade ved \circ , har formodentligen bragt Kommentatoren til den Mening, at 70 udtrykkes ved 0. Verset

أَلَا بَدَعُوا مَا قَالُوا عَنْكُمْ فَانَّةٌ — مَحَا السَّيْفِ مَا قَالَ ابْنُ الدَّامَةِ أَجْمَعًا

anføres som Exempel paa at benytte et ældre Vers og lægge det ind i et nyere Digt (tadhmin s. min Rhet. d. Ar. p. 138).

givelser: «*For Øjeblikket gives der ikke nogen lærdere Theolog i Islam end hans Broder*».

Som Ibn-Sab'ins første Arbejde, forfattet i en Alder af 15 Aar, nævnes «*Disciplens Noviciat*», «*bed'u-l-ârif*», der, som det tilføjes, med hans øvrige Arbejder beviser, at han var ledet af Guds Aand og opfyldt med hans Naade. Den sufiske Forfatter *Shihâb-ed-Dîn b. Abu-Hadjalah* fra Telemsan¹⁾ nævner ligeledes vor Forfatter og meddeler os, at Grunden, hvorfor han ikke besøgte Profetens Grav i Medina, skulde have været en Nerverystelse, forbunden med Blodbrækning, der overfaldt ham ved at nærme sig Helligdommen; efter andre skulde den være at søge i hans Uenighed med Statholderen i Medina. Foruden disse to forskellige Bedømmelser af Ibn-Sab'in have vi endnu at citere den berømte *Ibn-Khaldûn*, der oftere nævner vor Forfatter i sine «prolegomena» til sit historiske Værk og har bevaret os det af ham konciperede Hyldingsskrift fra Byen Mekka til den Hafzidiske Sultan Moh. al-Mostansir billah²⁾. Idet vi forbigaa dets af intetsigende Smiger sammensatte Fraser, skulle vi her kun gjengive, hvad Ibn-Khaldûn beretter om vor Forfatter:

«Paa den Tid, α : ved Mostansirs Thronbestigelse, levede i Mekka en Sufi ved Navn *Abu-Mohammed Abd-el-Haqq Ibn-Sab'in*. Denne Person havde forladt sin Fødeby Murcia og be-
givet sig til Tunis; idet han var en udmærket Theolog, bevandret i forskellige Videnskaber, paastod han at have erhvervet et fuldstændigt Herredømme over sit Legeme og at vandre et rent, kontemplativt Liv. Han udbredte endog flere af denne Skoles extravagante Sætninger, vedkjendte sig den Overbevisning, at

¹⁾ Det kngl. Bibl. besidder det her citerede Værk, bekjendt under Navnet «Sakkurdân» og skrevet ved A. 737 H.; under den ejendommelige Form af en Lovtale over Syvtallet indeholder det Ægyptens Historie, blandet med alle Slags Anekdoter v. Codd. Ar. Bibl. Haun. Nr. CXLIV—V, p. 95.

²⁾ S. l'histoire des Berbères par Ibn Khaldoun, publiée par M. de Slane, t. I, p. 416 et trad. t. II, p. 344—45.

intet har Tilværelse undtagen Gud, og paastod endog at have Evne til efter sin Villie at beherske alle øvrige Væsner. Som en Følge heraf saa han sig angreben i sin religiøse Tro og anklaget for at følge en ugudeligt Lære, der stred mod gode Sæder, saa at han paadrog sig en Irettesættelse af den theologiske Øvrighed i Sevilla og Tunis, *Abu Bekr Ibn Khalîl as-Sekâni*. Da denne Person erklærede, at Ibn-Sab'in burde forfølges som en Forbryder, hævede alle Muftier og traditionelle Theologer sig mod ham som en Kætter, hvis extravagante Meninger burde udryddes. Af Frygt for sine Modstandere, der anvendte alle Midler paa at faa ham domfældt, flygtede han til Orienten og tog Bolig i Mekka, hvor han, tryk ved Helligdommens Ukrænkelighed, sluttede sig til Sherifen og opmuntrede ham i hans Beslutning, at anerkjende som Herre Mostansir billah, Ifrikias nye Fyrste.» — Vi have her den klareste og mest upartiske Dom, saaledes som vi kunne vente den af Ibn-Khaldûn.

Hos Maqqari¹⁾ finde vi endnu i et Citat af den berømte Litteraturhistoriker *Lisân ed-Din* det foreliggende Sendebrev omtalt som et under Navnet «*de Sicilianske Spørgsmaal*» berømt Arbejde; de bleve sendte til Centa af *christne* Lærde for at sætte Islams Filosofer i Forlegenhed, og blandt disse paatog sig da *Ibn-Sab'in* uagtet sin Ungdom at besvare dem. Idet vi forbigaa at anføre videre Citater, der alle stemme overens i, at Ibn-Sab'in var født i Murcia, opdragen i Spanien under Vejledning af Abu Ishâq b. Dahhâq og ganske ung havde besøgt *Kahira*, *Kabes*, *Bugia* og *Ceuta*, paa hvilket sidste Sted han grundede en filosofisk Skole, især beregnet paa den lavere Folkeklasse og de Fattige, som i stort Antal endog ledsagede ham paa hans Exil til Mekka, skulle vi blot endnu tilføje, at han omtales paa flere Steder af *Hadji Khalifa*²⁾ i det bibliografiske Lexikon som Forfatter til forskjellige Afhandlinger,

¹⁾ S. Maqqari, c. v., p. 595 sq.

²⁾ S. *Lexicon encyclopædicum* ed. Flügel, t. III, p. 599; ibd. p. 56, 59, t. V, p. 329.

henhørende til den sufiske eller kontemplative Theologi; Sevilla angives rigtignok her som det Sted, hvorfra han udledede sin Herkomst; hans Død sættes til 669 H. Som hans Discipel angives hans omtrent Jævnaaldrende *Abu-l-Hasan Ali Shusteri* († 668 H. = 1271 Ch.)¹⁾, der skjøndt lidt ældre sluttede sig til ham og tillagde sig selv Titelen «*Abd Ibn es-Sab'in*», «*Ibn-Sab'in's Tjener*».

Af alle disse her meddelte Bevissteder, der deriverede fra forskellige Kilder i alt væsentligt stemme overens, fremgaar det klart, at *Ibn-Sab'in* havde som Stifter af en filosofisk-sufisk Skole erhvervet sig et stort Navn i Orienten, tildels ogsaa i Europa, og at ved en filosofisk-theologisk Væddekamp, der ganske passede for det 13de Aarhundredes Aand, en Del saadanne Spørgsmaal vare udgaaede fra Frederik II's Hof og naaede til Ceuta, hvor den omtrent 26 til 27aarige *Ibn-Sab'in* opholdt sig ved Kalifen *Abd-ul-Wahid Rashid's* Hof og paatog sig at besvare dem. Dette hans Arbejde er da kort efter hans Død besørget udbredt i enkelte Afskrifter af en af hans Disciple, hvem vi foruden Fortalen sandsynligen skyldte et intetsigende og forvirret Tillæg til Slutningen af Sendebrevet. Dette sidste hører nemlig til almindelig sufisk Koranfortolkning, behandelende forskellige Anthropomorfismer, der tillægges Gud i Koranen, og staar hverken i nogensomhelst Forbindelse med Brevets øvrige Indhold eller passer paa nogen Maade med den maaske noget ungdommelige, men dog efter Aarhundredets Standpunkt meget stræng videnskabelige Karakter, der gaar gjennem de 4 Hoveddele af Arbejdet, vi nu gaa over til at fremstille.

¹⁾ S. Maqqari c. v., t. I, p. 583, Nr. 114.

§ II.

**Fremstilling af Ibn-Sab'ins Anskuelse efter Svarene paa de fire
til ham af Frederik II rettede Spørgsmaal.**

1) Om Verdens Evighed.

(Cod. Bodl. fol. 299 r.—308 v.)

De arabiske Filosofers Verdenssystem, efter hvilket de have antaget Himmelen inddelt i forskjellige Kredse, som vare besjælede af intelligente Væsner, underordnede den umiddelbart af Gud skabte højeste *Fornuft*, er en gennem den neoplatonske Skole optagen Udvikling af Aristoteles's Metafysik, lib. XII, c. VII—VIII. «Stjernernes Natur er», siger Aristoteles, «efter sit Væsen evig; det, som bevæger, er evigt og maa gaa forud for det, som er sat i Bevægelse, og det, som gaar forud for et Væsen, maa nødvendigvis selv have væsentlig Existent. Det er altsaa indlysende, at ligesaa mange Planeter der gives, ligesaa mange evige Væsner maa der gives, i sig selv ubevægelige og uden Udstrækning; det er en Følgesætning af det foregaaende. Sfærerne ere altsaa Væsner ordnede som den 1ste, den 2den, den 3die, saaledes som det finder Sted ved Fixstjernernes Bevægelse.»¹⁾ Uagtet man har søgt paa mange Maader at hævde Aristoteles's Lære om *ét* evigt og uforanderligt Væsen som Bevæger, er det forbundet med yderste Vanskelighed at bringe det anførte Sted i Samklang med denne Anskuelse. Efter dette Sted synes Stjernerne, eller rettere de himmelske Sfærer, som evige og uforgængelige Væsner at indtage en Rang lig underordnede Guder; efter det almindelige System, som fremgaar af en Mængde andre Steder, er Aristoteles's Gud et transcendent Væsen, Udtryk for den rene Energi og abstrakte Form, hvis Virksomhed bestaar i Reflexionen af sig selv, adskilt fra Verden, der styres ene ved den aandelige At-

¹⁾ S. Zeller, *Gesch. der Philos. der Griechen*, t. II, 2, p. 348 flg., 355, 358.

traktions Love; selv ubevæget, tænkes han udenfor det hele Verdensalt, der sættes i Bevægelse middelbart ved hans Berøring med den yderste Himmelsfære. Dette Gudsbegreb blev optaget af de arabiske Filosofer, saaledes at de tillige beholdt de himmelske Sfærer som Mellemvæsner mellem Gud og Mennesket, men satte dem underordnede og afhængende af Gud. Støttende sig samtiden paa Aristoteles og Neoplatonikerne have de da indført de 7 *Planetsfærer*, *Fixstjernesfæren* og den *daglige Bevægelses-* eller *Æthersfæren*, det hele underordnet den højeste *Fornuft*, eller *Ordet* og *Villien*, hvilken sidste og øverste Sfære tildeler de andre en *cirkulær* og *evig* Bevægelse, der er modsat den for Elementarverdenen gældende retlinede, i Retning op- eller nedad¹⁾. Hele Himmelrummet er opfyldt af *Æther*, hvis Navn efter en aristotelisk Afledning betegner evig Bevægelse (*ἀεὶ θεῖν*). Medens de jordiske Legemer ere sammensatte af de 4 Elementer, bestaa altsaa de himmelske Sfærer af *Æther*; denne Verden, hvis fornemste Element er Jord, bliver ubevægelig i Midtpunktet, og her have vi ene den retlinede Bevægelse opad og nedad; medens Jorden som Element søger nedad, stræber Ilden efter sin lettere Natur opad; Vand og Luft indtage en Mellemlads mellem begge. Den evige cirkulære Bevægelse af Sfærene, som har til Formaal at naa til den højeste Fornuft, er ikke ensartet for alle, men aftager i Hastighed og Kraft efter sin Afstand fra denne. Idet de forskjellige Arter af «universalia» emanere herfra, bliver Maanesfæren den vor Jord nærmeste, ved hvis Paavirkning den hyliske eller passive Fornuft udvikler sig fra sin hos os virtuelle Tilstand til aktiv Fornuft. Naar denne sidste er optagen i os, forenet med de forskjellige Fornuftformer, benævnes den erhvervet Fornuft. Maaden, hvorpaa disse Sfærer levendegjøres med de evige Fornuftvæsner eller de saakaldte «universalia», er forskjellig og sandsynligen afhængig af den forskjellig-

¹⁾ S. Zeller, c. v. II, 2, p. 323 fig., 333.

artede Paavirkning af de neoplatonske Systemer; deres Antal angives snart til 3, nemlig den *universelle Fornuft*, den *universelle Sjæl* og *Naturen* (*natura naturans*), snart til 5, idet Sjælen omfatter *Plante-*, *Dyre-* og den *fornuftige Sjæl*, snart til 7, idet man tilføjer den *universelle Materie* og den *universelle Form*. Paa denne Maade har man undgaaet Kausalitetsforholdets Cirkel og troet at finde en aandelig Attraktionslov, der paa en Maade kan siges at erstatte den senere opdagede Tyngdelov, hvorved alle Oldtidens Forestillinger bleve forandrede. I Overensstemmelse med et Udsagn af Profeten: «den første af Gud skabte Gjenstand er Fornuften», en Forestilling, vi allerede finde i Indledningen til Salomos Ordsprog, have de arabiske Filosofer ordnet denne Fornuft umiddelbart under Gud, og fra denne udledes Lyset indtil Skabningens yderste Grænse. Enhver Skabning bærer i sig en vis Stræben efter at hæve sig til en Grad, der er højere end den medfødte og givne, som begrundes dens Form, men kun Mennesket ene, begavet med en dertil modtagelig Sjæl, besidder, under det eviges og absolutes Paavirkning, Evne til at sønderrive Sanseverdenens Slør og hæve sig ved Askese eller Videnskab til den rene Beskuelse af Gud; Menneskets Sjæl er en Mikrokosme, som indeholder en Reflex af den hele Verdensorden¹⁾. — Efter denne Indledning, der vil være nødvendig til Opfattelsen af det følgende, fremstille vi da det Iste Spørgsmaal, der lyder saaledes:

«*Aristoteles holder i alle sine Skrifter paa Verdens Evighed, og der er ikke nogen Tvivl om, at dette er hans Mening; saafremt han er fremkommen med et sikkert Bevis, hvad er da dette? men i modsat Fald, under hvilket Synspunkt maa hans Udvikling bedømmes?*»?

¹⁾ Vi gjenfinde her Plotins Anskuelse, gjengiven af Vacherot, c. V. t. I, p. 381: «Toute âme, toute intelligence est un point dans lequel le monde intelligible se reflète tout entier, et une sorte de microcosme intelligible. Voilà ce qui fait que l'âme n'a qu'à regarder en elle-même pour y voir toute vérité».

Idet vi forbigaa Ibn-Sab'ins som sædvanligt skarpe Kritik over den mindre nøjagtige logiske Form af dette Spørgsmaal, i Forbindelse med hans Advarsler mod at vogte sig for tvetydige Ord og tilfredsstilles ved Svar, hvis Indhold paa Grund af for stor Ubestemthed intet positivt indeholder, begynder han at give forskjellige Forklaringer af Begreberne *Verden*, *Evighed* og *Ska-belse*.

Ashariterne eller de filosofiske Theologer¹⁾ tage Ordet *Verden* i Betydning af den legemlige Verden med alle dens Attributioner, eller Materien med dens Accidentser, idet de udelukke den hele aandelige Verden med de abstrakte Former. Verden er efter dem et begrænset Legeme med en særskilt Existens, og som omfatter legemlige Accidentser. Andre derimod tage dette Begreb som omfattende alt med Undtagelse af Gud og hans Attributioner. Blandt Oldtidens Filosofer forstaa nogle derved Universet med alt, hvad det indeholder; andre tage det ensbetydende med *Substants* og dens *Accidentser*, idet de dele Materien i uensartet og ensartet; den første omfatter 4 Dele: *Fornuft*, *Sjæl*, *den første Materie* og *den abstrakte Form*, den sidste to: *Sfærernes Verden* og *den legemlige Verden*, af hvilke den første omfatter 9 Sfærer, den anden det usammensatte og det sammensatte. Det usammensatte bestaar af de 4 Elementer: *Ild*, *Luft*, *Vand* og *Jord*; det sammensatte af 3: *Dyr*, *Plante* og *Mineral*. Paa samme Maade ere Accidentserne enten *aandelige*, som Mildhed, Lærdom, Barmhertighed, eller *legemlige*, som Lugt, Smag o. l. — Andre derimod benægte Muligheden af at sammenfatte de aandelige Substantser under Begrebet Verden paa Grund af deres absolute Uensartethed.

Forfatteren bestemmer derpaa Begrebet *Evighed*, der kan tages i to Betydninger: i den ene siges det metaforisk og relativt

¹⁾ Disses System har jeg fremstillet tidligere i en Afhandling, trykt i d. k. d. Vidensk. Selsk. Forh. 1877 under Titel «Islams Reform ved Abu-l-Hasan el-Ashari» og udgiven paa Fransk: *La réforme de l'islamisme sous Abou-l-Hasan al-Ashari*, Leyde 1879.

om en Gjenstand, hvis Varighed med Hensyn til den forgangne Tid overgaar enhver andens; i den anden, *den absolute*, deles Evigheden i den *timelige* og *væsentlige*. Ved den første forstaas den, der *ligger i Tiden* og som saadan har existeret og vil bestandig existere; den anden anvendes om det, der ligger *udenfor Tiden* og har sin Grund i sig selv. Den timelige Evighed har en *Begyndelse*, den væsentlige derimod *ikke*, men tilhører ene *Gud*¹⁾. Det er en Forvexling af disse Begrebers Anvendelse, der altid har fremkaldt Strid om dette Spørgsmaal.

Efter en lignende Bestemmelse af Begrebet *skabe* ifølge de tre synonyme Ords Betydning paa Arabisk, *«khalq»*, *ihdâ'* og *ihdâts*, af hvilke *det første* udtrykker at frembringe Modaliteten i en Existent eller at frembringe Tilværelsen af det, hvis Materie og Form ere givne, *det andet* at skabe af intet, idet ingen Materie er forhaanden, *det tredje* at fremkalde en Tilværelse, som ikke før har været, hvad enten denne falder indenfor Tiden eller, som ved universalialia, ligger udenfor denne, udhæver Forfatteren²⁾, at den nærmeste Grund til den indbyrdes Afvigelse mellem Aristoteles's Fortolkere er enten ond Villie eller svag Spekulation, der især viser sig i Bestemmelsen af tvetydige Udtryk; paa denne Maade have *Alexander Aphrodisius* og *Themistius* paa flere Steder, og blandt Araberne *Avicenna* og *Avenpace* (Ibn-Bâdjeh) paastaaet, at Metafysikens Forfatter³⁾

¹⁾ Vi gjenfinde den samme Begrebsbestemmelse af Evighed hos Proklus s. Vacherot c. V. t. II, p. 306: «Il faut distinguer deux éternités, l'éternité en soi et l'éternité du temps, l'éternité en substance et l'éternité dans l'action et le devenir, l'une possédant l'être à l'état de concentration et tout entier à la fois; l'autre, étendue, complexe, coincidant avec la durée successive du temps et composée de parties, dont chacune soutient avec les autres des rapports de priorité et d'infériorité».

²⁾ S. Cod. Bodl. fol. 301 v.

³⁾ Ibid. fol. 302 r. *Alex. Aphrodisius* levede under Kejser Sept. Severus ved A. 200 Chr. og erhvervede sig ved sine Skrifter Navnet «Exegeten» og Aristoteles II; han betragtede Sjælen som uadskillelig fra Legemet og nægtede dens Udødelighed; smlgn. Zeller, *Gesch. d. gr. Phil.*, t. III, 1, p. 705—13 og Renan, *Av. et l'Averrh.* p. 99. *Themistius*, Neoplatoniker

ikke har udtrykt nogen bestemt Dom i dette Arbejde. «Efter vor Mening», fortsætter Forfatteren, «taber den sin Sag, som begynder en Polemik uden tilstrækkelig Skarphed i Dømmekraft, som *Galenus* o. a. i Behandlingen af Spørgsmaal om Hjertet, Sanserne og i flere Afsnit af Fysiken; vi have derfor her ikke nødig at inklade os paa nogen Gjendrivelse. Andre derimod anvende af Aristoteles kun det, som passer i deres Anskuelse, og lade Resten ligge, medens kun den, der er udrustet med den nødvendige Spekulation, er i sin Ret til at fortolke». Forfatteren efterviser os nu Aristoteles's Methode i hans forskjellige Skrifter:

I *Fysiken* kommer Aristoteles tilbage til det i hans Hovedværk Logiken behandlede Afsnit om Kategorierne og begrundet da Forskjellen mellem rent logiske og fysiske Forhold. Disse sidste findes dels spredte i mangfoldige Gjenstande, dels forenede i en eneste og kunne opfattes ved Sanserne, f. Ex. Haardhed og Varme, Blødhed og Kulde. Han naar saaledes til Begrebet *Substants* med *Accidentser* og skjæler mellem *Substants* i *abstrakt* Almindelighed eller *Tingen for sig* og *legemlige Substantser* eller *Legemer*, der have Udstrækning i Længde, Bredde og Dybde. Alt, som eksisterer, er Legeme med Accidentser eller legemlige Substantser med deres Accidentser. Fra dette Punkt gaar han videre i sin Undersøgelse og bestemmer Grundlovene for det skabte, *hvad* det er, og *hvorfor* det har Tilværelse. Enhver legemlig Gjenstand kan betragtes under to Synspunkter: som *Materie* eller *virtuel*, som *Form* eller *reel*; paa denne Maade naar han til Fastsættelsen af *Materie*, *Form*, *virkende Princip* og *Maal* og opstiller det Spørgsmaal, om en legemlig Substant, der er uendelig, kan tænkes mulig eller ikke. Som Svar herpaa fastsættes Existentsen af en *legemlig, men begrænset Materie*.

fra Slutningen af det IV Aarh. Chr., er Forfatter af et Værk om Sjælen, s. Zeller, III, 2, p. 668—72. — Om *Avicenna* (f. 980 Chr., d. 1037 Chr.) smlgn. Munk, *mélanges de la philos. juive et ar.*, p. 352—66, og om *Ibn-Badjeh* (Avenpace) † 1138 Chr.) s. ibd. p. 383—410.

Han undersøger nu videre Bevægelsen, dens *Natur* og *Grund*; om Stedet er en Accidents ved Legemet eller slutter sig nødvendig til dets Begreb, og om man skal antage det tomme Rum. Han nægter Tilværelsen af dette sidste og fastholder Begrebet af et *begrænset Legeme*, omfattende alt det skabte og begavet med en cirkulær Bevægelse om et Centrum, hvilket igjen bringer ham til Antagelsen af *et bevægende og evigt Væsen*, der, selv *ubevæget*, er aldeles forskjelligt fra den legemlige Verden og adskilt fra Legeme og Materie¹⁾. Hele denne Undersøgelse behandles i Værket «*auscultatio physica*» og fortsættes i «*de coelo et mundo*». Han gaar her ud fra Forudsætningen, at det tomme Rum ikke eksisterer, og Nødvendigheden af at antage et Legeme, som omfatter alt det skabte, og som har en Kredsbewægelse. Ligesom i den legemlige Verden en Art Legemer gaar forud i Tilværelsen for andre, slutter han, at af de 5 usammensatte Substantser (den almindelige Fornuft, den vegetative, animalske og fornuftige Sjæl og natura naturans) den første afviger fra de 4 andre og indeslutter Grunden til disses Existents, ligesom de fire sidste begrunde Naturens tre Riger. I sit Værk «*de generatione et corruptione*» behandler han de forskjellige Arter S sammensætning og fortsætter sine Undersøgelser om Elementerne, der ligge til Grund for alt det skabte; han stiller Spørgsmaalet, om disse Elementer ved indre Kræfter og ved gjensidig Paavirkning have fremkaldt det skabte eller ved et udenfor dem liggende Princip, og besvarer dette ved at antage Tilværelsen af ydre virkende Kræfter, som styre Elementerne; disse ere *de himmelske Legemer*. Derpaa stilles Spørgsmaalet, om den hele Skabning bliver til intet eller ikke, og i sit følgende Værk «*de meteoris*» fortsætter han sine Undersøgelser om Elementerne, deres forskjellige Natur og indbyrdes Slægtskab, om de himmelske Legemer og deres S sammensætning, om

¹⁾ S. Cod. Bodl. fol. 303 r.—v.; Zeller, c. V., II, 2, p. 271—74, 281, 300.

Dannelsen af Mineraler, Planter og Dyr, indtil han naar til Begrebet *Sjæl* i Almindelighed.

Aristoteles's Beviser for Verdens Evighed, af hvilke Ibn-Sab'in anfører 11, støtte sig alle paa de i det foregaaende anførte Skrifers Indhold; idet vi haabe ved Lejlighed at meddele denne Del fuldstændig, ville vi blot som Exempel her anføre et¹⁾:

«Det er umuligt at forestille sig Verden trædende i Existents efter Ikke-Existents, idet begge Begreber falde indenfor Tiden, og denne nødvendig maa gaa forud. Men Tiden henhører til Begrebet Verden, idet den kun er Udtryk for Maalet af Bevægelsen. Idet nu Tiden ikke kan tænkes uden Verden, er Skabelsen i en Tid, der gaar forud for denne, umulig, idet Verden forudsætter baade Tiden, der gaar forud, og Tiden, der følger²⁾.»

Han bemærker tilsidst, efter at have sluttet disse aristoteliske Beviser for Verdens Evighed, at Aristoteles selv forandrede sin Mening i en mere fremrykket Alder, og at dette fremgaar af de tre Afhandlinger «pomum» («at-tuffâhet»), «de bono absoluto» («al khair al-mahdh») og «de scientia unitatis» («ilm ul-wahdet»). Vanskeligheden, fortsætter Ibn-Sab'in, ligger i, at Aristoteles i sin Bevisførelse støtter sig til sine foregaaende Skrifter og har da efter disse forenet Læren om Bevægelsen og den evige Bevæger med Antagelsen af en begrænset og legemlig Materie³⁾. Han slutter nu med at eftervise ifølge Ashariterne, Avenpace og Avicenna det falske i denne Art Beviser, som

¹⁾ En Del af disse Beviser er optagen andetsteds fra i Værket: *hist. des philosophes et des théologiens musulmans* par M. G. Dugat, p. 30, fig.

²⁾ Det samme Bevis for Verdens Evighed er allerede benyttet af Philon, s. Vacherot, *hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, I, p. 160; senere af Proklus omtrent paa lignende Maade, s. ibd. t. II, p. 352, 5^{ème} argum.

³⁾ S. Cod. Bodl. fol. 306 v. — 308 v. — De 3 apokryfe Skrifter *pomum*, *de bono absoluto* og *de scientia unitatis* omtales ofte af arabiske Forfattere, smilgn. Wenrich, *de auct. gr. versionibus*, p. 138—39 og Fabricius, *Bibl. gr.*, t. II, p. 166; Afhandlingen «de bono absoluto» findes blandt Haandskrifterne i Bibliotheket i Leyden, s. *cat. codd. orient. Bibl. Leyd.*, t. III, p. 312, og antages ofte forfattet af Neoplatonikeren Proklus.

Aristoteles kun har fremstillet ad dialektisk Methode for at fastholde engang forudfattede Anskuelse. «Havde Du søgt Sandheden», slutter han med en Henvendelse til Kejseren, «ville Du have fundet den; men Du har kun søgt Aristoteles, og vi maa da sige: «*Den, som er bidt af Skorpionen, vil dog maaske blive helbredet*»¹⁾. Sandheden staar højere end Aristoteles og enhver anden. Det endelige Resultat i Spørgsmaalet om Verdens Evighed bliver da: «Vi finde Verden virtuelt indesluttet i Guds evige Væsen, hvorfra vi have at fjerne enhver Relation til Sted og Tid. Betragte vi derimod den virkelige og synlige Verden, da viser denne tilbage til dette evige Væsen baade som udgaaet fra dette og igjen vendende tilbage hertil». Den samme Anskuelse om Verden finde vi udtrykt paa en anden Maade i Undersøgelsen om den animalske Sjæl, hvorvidt den er evig eller forgængelig. «Efter vor Overbevisning», siger Forfatteren, «bestaar hele Verden kun som *«en første Plan hos Gud»*, og heri have vi det virksomme Princip; men denne som saadan bestaaende Substants har ingen Varighed, fordi den kun er Substants med en vis Form, og dens Varighed afhænger af denne første Plan. Det mulige har nemlig ingen Virkelighed, undtagen det gaar over i det nødvendige, og det, som skylder noget andet sin Tilværelse som Grund, bestaar kun ved denne Grund²⁾».

2) Om de præliminære Videnskaber og Theologiens [Metafysikens] Maal.

(Cod. Bodl. f. 309 r.—320 v.)

Den umiddelbare Opfattelse af Koranen som guddommelig Aabenbaring, hvis Sætninger man maatte tilegne sig uden videre

¹⁾ Arab. Ordsprog, s. les colliers d'or de Zamachschari par B. de Meynard, p. 55.

²⁾ Cod. Bodl. fol. 334 r. Udtrykket «en første Plan hos Gud» er sandsynligen optaget efter Proklus's *τὸ παράδειγμα*, en videre Udvikling af Plotins Lære om Verdens Samværen i Gud, smlgn. p. 131, n. 1 og Vacherot c. V, t. II, p. 314.

Reflexion, tabte sig allerede i det første Aarhundrede efter Profeten; den theologiske Sektdannelse, der fremstod ved Afgjørelsen af saadanne Spørgsmaal som Bestemmelsen af Guds Egenskaber, den menneskelige Frihed o. l., fremkaldte da først en *theologisk* Diskussion (Kelâm), der ved Arabernes Erobring af Syrien og nærmere Bekjendtskab med de i dette Sprog oversatte aristoteliske Skrifter gik over til *filosofisk* Behandling, den saakaldte *filosofiske Kelâm*. Aristoteles kommer til at gjælde som en Art guddommelig Autoritet, hans Lære som Indbegreb af al Sandhed, hans Aand som Typus og Model for Menneske-aandens Udvikling, hans Standpunkt som det, det hidtil ikke var lykkedes nogen at komme udover¹). Med en overordentlig Iver gave Araberne sig da til at studere Aristoteles, i Begyndelsen efter det syriske og senere efter de fra dette Sprog paa arabisk gjengivne Oversættelser; efter at den alexandrinske Filosofi havde udbredt sig over Antiochien og Harran indtil Bagdad²), finde vi snart de aristoteliske Skrifter indordnede i et fast System, der danner et Grundlag for samtlige Islams Filosofer, dog saaledes at dette temmelig tidligen blandes med neoplatonske Anskuelser, som til en vis Grad passe sammen med den i Orienten fremstaaede Sufisme. Disse sidste Filosofer have Navnet *Ishrâqiân*, deriveret af Ordet «Ishrâq», hvad enten dette

¹) S. Steder som Averrhoës, proemium in libros Physic., fol. 4 G., ed. Vernetii 1562; de anima, lib. III, fol. 110 v. (ed. 1560); de generat. animal. fol. 195 v. Dante deltog i denne Forgudelse af Aristoteles, s. Ozanam, Dante et la philosophie cath., Paris 1872, p. 459—60, medens Malebranche, recherches de la vérité (liv. II, p. II, ch. VI), spotter herover.

²) Som den første Oversætter af aristoteliske Skrifter og den, der først bragte disse til Araberne, angives (Cod. Bodl. fol. 335 v.) en vis *al-Kâhîm el-Isrâthî*; om denne kan være identisk med den af al-Farâbî, efter Ibn Abu Oseibia's Citat, nævnte «*Biskop Isrâîl*», en Discipel af Harrâni, eller man muligens skal tænke paa *Ibn-Batrik*, vover jeg endnu ikke at afgjøre; smlg. Al-Farâbî von M. Steinschneider i Mém. de l'Acad. Impér. des sciences de St. Pétersb., t. XIII, Nr. 4, p. 87 og v. Hammer-Purgstall, Litt. Gesch. d. Ar., t. IV, p. 292; i Listen over arabiske Oversættere efter Værket Kit. al-Fihrist, udg. af Flügel, t. I, p. 248—52, findes ikke dette Navn.

tages i Betydning «Østen» eller muligen er en Gjengivelse af det græske *φωτισμός* («Østens Filosofer» eller «Mystikere»), medens de, som holde sig strængere til den aristoteliske Lære, benævnes «*Massha'ûn*» α: «Peripatetikere», dannet af det arabiske Verbum «*mashâ*», «at gaa omkring». De saakaldte «*Ishrâqîân*» holdt imidlertid paa Aristoteles som deres vigtigste videnskabelige Grundlag, men foregav at lære en esoterisk Opfattelse af hans Skrifter, en Anskuelse, der er os bekjendt fra den klassiske Oldtid.

I sit Svar paa det andet af Kejseren stillede Spørgsmaal:

«*Hvad er Metafysikens Maal, og hvilke ere dens nødvendige Forudsætninger, om den ellers har Forudsætninger?*»

giver Ibn-Sab'in os en Oversigt over det hele System, og vi se den Maade, hvorpaa de aristoteliske Skrifter danne Grundlaget for denne kontemplative Filosofi; vi tillade os derfor her at give et Uddrag af denne Fremstilling:

Metafysiken eller Theologien¹⁾ angiver den Vej, der fører Mennesket til Granskning over det, som ligger hinsides den sanselige Verden, og over Tilværelsens Endeaarsag; dens Formaal er efter de *gamles* Opfattelse Menneskets Udvikling til Fuldkommenhed og dets Lyksalighed, medens alle andre Videnskaber kun tjene til at udvikle den menneskelige Fornuftevne, bevare Sundheden af den legemlige og aandelige Natur og forberede de Midler, der lede hertil. Idet altsaa efter *Oldtidens* Filosofer det absolute gode hviler i Gud, og den højeste Lyksalighed bestaar i at naa til Kundskab om ham, afhænger enhver Nydelse af denne Kundskabs Grad og vor Udvikling af det Maal, i hvilket vi finde Gjenstanden for vore Undersøgelser; for at naa hertil have vi *Sjæl, Fornuft* og *Granskning* nodig. Efter *Sufikernes* Anskuelse er Metafysikens Formaal at naa til Kundskab om Guds *absolute Enhed*, idet enhver anden Videnskab kun tjener til at angive Vejen hertil. Oldtiden har

¹⁾ S. Cod. Bodl. fol. 309 r., lin. 10 flg.

kun opfattet en første Grad i denne Lyksalighed, idet den lod det højeste gode bestaa i en Efterligning af Gud, ikke i Menneskets fuldkomne Fortabelse i Gud; Sufismen har derimod sat den fuldstændige Forening med Gud som Metafysikens Endemaal og anset Erkjendelsen af vore Evners Ufuldkommenhed som det eneste Middel til at naa hertil. Idet reel Tilværelse kun tilkommer Gud ene, vilde Mennesket som et sanseligt Væsen gaa tilgrunde ved at naa til dette Punkt; hans Lyksalighed er approximativ og bestaar som saadan i Meditation, Paakaldelse af det hellige, Modtagelighed for dettes Naadegaver, Beherskelse af alle sanselige Indtryk og i Handling, der svarer til den i hans Inderste aabenbarede Sandhed. Sufikeren er derfor nærmere Sandheds Erkjendelse end Oldtidens Filosofer, idet disse støtte sig til de forskjellige Videnskaber, han derimod til Menneskets hele fysiske og psykiske Natur. Idet efter Oldtidens Filosofer Metafysikens Formaal var at udvikle Menneskets Fornuft, have de da først betragtet den synlige Verden og af Verdens Goder valgt 4, om hvis Natur alle vare enige: nemlig *Legemets, Sansernes, de intellektuelle Evners Sundhed* og *Kundskaben om Midlerne til at naa hertil*. Disse fire Punkter ere ansete som de absolut nødvendige Betingelser for enhver videre Udvikling. De fandt da videre i Sjælen en inderlig Attraa efter at trænge ind til de sanselige Gjenstandes sande Begreber, efter at tænke over Indtrykkene i deres Sjæl og over deres Forhold til andre Mennesker. Tilfredsstillelsen af denne Trang var dem en Nydelse og dannede Grundlaget for en Videnskab, hvis Formaal var dels at bevare de fire omtalte Betingelser, dels at naa hen til den rene Viden, uafhængig af ethvert ydre Formaal; den første Del fik Navn af *praktisk*, den anden af *spekulativ* Videnskab. Efter fremdeles at have iagttaget, at den praktiske Videnskabs Opfattelser omfattede 3 Arter: de *sanselige* Opfattelser, *Forstands*-Opfattelser af 1ste Grad, *Reflexions*- og *Spekulations*-Opfattelser af 2den Grad, af hvilke den foregaaende altid danner Grundlaget for den følgende,

kaldte de de to første Arter «*præliminære*», den sidste, saavidt den naaede et Maal, «*Resultat*». Idet Dyrene have de to første fælles med Mennesket, har man sat det bestemt adskillende mellem begge i den sidste Art. For Menneskets Udvikling blev det videre nødvendigt at kjende den *omgivende Natur* og *sin egen Sjæl*; idet man da betragtede Mennesket fra to Sider, fra den ene som afhængig af Naturen, fra den anden som afhængig af sin egen Villie, gave de de Studier, der behandle den første, Navn af *Naturgranskning*, de, som behandle den sidste, *Ethik*. Da endelig videnskabelig Methode er nødvendig for den sikre Viden, idet man maatte skjelne dennes Form fra tilsvarende Former for Fantasi, Forestilling og Mening, gav man alt, som hører ind under denne Videnskab, Navn af *Logik* (Organon), der deltes i 9 Dele. Efter en Opregning af de 8 Bøger af Aristoteles, der henførtes til Organon, nemlig: *κατηγορημαί, περὶ ἐρμηνείας, ἀναλυτικὰ πρότερα* og — *ὑστερα, τοπικά, περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, ῥητορική*¹⁾ og *περὶ ποιητικῆς*, til hvilke vi efter al Rimelighed som den 9de, der mangler i Haandskriftet, have at tilføje efter Ibn-Khaldūn²⁾ Porfyrius's Indledning, bemærker Ibn-Sab'in, at vi gennem de forskjellige Arter Beviser, som denne formale Videnskab giver, hæve os til Begrebet Sjæl, der efter sit almindelige Begreb omfatter 5 Arter: den *vegetative*, den *animalske*, den *fornuftige*, *Visdommens* og *Profetiens Sjæl*. Gennem Begrebet Sjæl med dennes forskjellige Evner naa vi til et nyt, det almindelige Begreb *Fornuft*, der viser sig for os som den i Materien *hvilende* eller *hyliske*, den *virtuelle* og den *erhvervede*; den kan kun begribes af os som usammensat og ulegemlig Substants; dens Overgang hos os fra virtuel til videnskabelig eller praktisk Fornuft sker ved Hjælp af dens Forbindelse med en ny Art, den *aktive* eller *al-*

1) Aristoteles henfører selv Rhetoriken til Dialektiken som *μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα*, s. Zeller, die Philosophie der Griechen, II, 2, p. 598, n. 1.

2) S. les prolégomènes, trad. par de Slane, t. III, p. 153—54.

mindelige Fornuft. Det er denne, en umiddelbar Frembringelse af det guddommelige, der udgjør Menneskets sande Væsen og er Maalet for dets hele Udvikling, idet Begrebet Menneske omfatter Sjælen som Substratum og *Foreningen* med den almindelige, aktive Fornuft som *Mulighed*¹⁾. Denne Fornuft, omfattende alle Videnskaber, er den nødvendige Forudsætning for Menneskets Udvikling til Fuldkommenhed; dens forskellige Former udstømme fra Gud lige fra det første Trin ved Legemets Forbindelse med Sjælen indtil det sidste ved Forbindelsen med den aktive og universelle Fornuft, til hvilken højeste Udviklingsgrads Opnaelse alle andre Videnskaber kun tjene som Midler, ligesom igjen denne hele Udvikling er underordnet Menneskets Lyksalighed som sit Maal.

Efter det foregaaende deltes Filosofien i *theoretisk* og *praktisk*²⁾.

A. Den theoretiske Filosofi omfatter 3 Dele:

- I. Naturvidenskab eller den laveste Videnskab;
- II. Matematikken eller den mellemste Videnskab;
- III. Metafysikken eller Gudsvidenskab, den højeste Videnskab.

Hver af dem er igjen underdelt:

- I i 1) Læren om Elementerne, 2) om Dyret, 3) om Planten;
- II i 1) Læren om Tallet, 2) Geometri, 3) Astronomi, 4) Musik;
- III i 1) Læren om Guds Enhed, 2) om Guds Egenskaber.

B. Den praktiske Filosofi omfatter ligesaa 3 Dele:

- I. Ethiken eller Moralen;
- II. Familie-Husholdning;
- III. Statshusholdning.

I næsten alle disse Videnskaber har Aristoteles efterladt os Skrifter foruden det allerede omtalte i 9 Afsnit inddelte Hovedværk *Organon*, nemlig:

¹⁾ Smlgn. Zeller, die Philos. d. Gr., II, 2, p. 134 flg.

²⁾ Om denne Inddeling, der stammer fra de senere Peripatetikere og neoplatonske Fortolkere, s. Zeller, II, 2, p. 123.

I. I Naturvidenskab:

- 1) φυσική ἀκρόασις (auscultatio physica);
- 2) μετεωρολογικά (de meteoris);
- 3) περὶ τὰ ζῶα ἱστορία (historia animalium);
- 4) περὶ φυτῶν (de plantis);
- 5) περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν (de sensu et sensibili);
- 6) οἱ νόμοι (ar.: kitâb-ul-nawâmîs)¹⁾.

II. I Mathematik har han beholdt sig til Forgængeres Arbejder, men selv intet efterladt.

III. I Metafysik eller Gudsvidenskab have vi:

- 1) τὰ μετὰ τὰ φυσικά (metaphysica);
- 2) de summo bono (ar.: «kitâb-ul-khair-ul-mahdh»);
- 3) pomum (ar.: «at-tuffâhet»);
- 4) de unitate Dei (ar.: «kitâb-ul-wahdet»);
- 5) theologia (ar.: «kitâb-telûdjîâ», تلوڭجيا)²⁾.

I den praktiske Filosofi have vi af ham:

- 1) ἠθικά Νικομάχεια (ethica; ar.: «kitâb-ul-akhlâq»);
- 2) politica (ar.: «kitâb-u-siâset-ad-dsât»)³⁾;
- 3) de republica (ar.: «tedbîr-ul-medinat»)⁴⁾.

Dette Maal af Videnskab danner altsaa efter *Oldtidens* Opfattelse det saakaldte «*præliminære*», der fører Mennesket til Udviklingen af Sjælen og herigjennem til Lyksalighed. — Havde

¹⁾ Herved menes muligen Platos Værk «οἱ νόμοι», som ofte findes forenet med Aristoteles's Skrifter, s. Wenrich, de auctorum græcorum versionibus, p. 119 og Munk, mél. p. 315; da det imidlertid ikke ret synes at passe i denne Række, maa vi vel snarere tænke paa et under samme Titel bekendt Skrift om naturlig Magi; om dettes Forhold til Plato s. de Goeje i Zeitschr. d. d. m. G., t. XX, p. 490 og Cat. codd. or. bibl. Leydensis, t. III, p. 306.

²⁾ Om disse 4 sidste apokryfe Skrifter s. Wenrich, c. V., p. 138 flg., 162 og Munk, mél. de phil. juive et ar., p. 241—59, hvor vi finde Uddrag af det sidste Skrift, der indeholder en Del Sætninger efter Plotin.

³⁾ Om denne apokryfe Afhandling s. Wenrich p. 136 og Renan, de philosophia peripath., p. 57; smlg. Zeller, c. V., II, 2, p. 76.

⁴⁾ Formodentligen er hermed ment Platos Republik, der blev oversat langt tidligere paa arabisk end Aristoteles's Politik, s. Wenrich p. 144 og Munk p. 314.

det været Kejserens Mening at spørge om det «*præliminære*» efter Islams Lov, vilde Svaret have været i al Korthed, at dette er af theoretisk og praktisk Natur, dels indeholdt i Koran og Sunna, dels, fra Menneskets Side, i Tro og inderlig Overbevisning. Den sande *Sâfi* derimod fordyber sig i disse forskjellige Videnskabens Forgreninger, men idet han anser dem alle tilsammen som præliminære, er hans eneste Maal at naa hen til Betragtningen af det guddommelige Væsens Enhed og Fornægtelsen af sin egen Personlighed. Islams Symbol: «*Der er ingen Gud undtagen den sande*» bliver da for den indviede: «*Der er intet i Virkelighed eksisterende undtagen det eneste absolute Væsen*»¹⁾. Det Punkt, hvor han standser, er en ren Følelse af Salighed, som ikke tillader nogen Beskrivelse. «*Det er*», idet vi gjengive Forfatterens egne Udtryk, «en Tilstand, som ingen menneskelig Sjæl tilfulde har begrebet; det er Nærværelsen af Guds Højhed, som intet Øje har skuet, intet Øre har hørt, som gaar udover ethvert Forhold til Verden og til sanselig Opfattelse».

Forfatteren kaster endnu en Gang et Blik over Vejen til dette Endemaal:

Mennesket, fortsætter han, begynder at attraa det fjerntliggende Maal og slaar da ind paa de Videnskabens Veje, vi have angivet i det foregaaende. Ved at gaa videre i sin Reflexion ser han, at alt kun er deriveret af den Gjenstand, han søger; alt er kun Attribut, men ligger det som saadant udenfor det absolute Væsen, eller er det hermed identisk? er det i positivt eller negativt Forhold hertil²⁾? Vi have her Spørgsmaal,

¹⁾ Den arabiske Text lyder i omtrent ordret Oversættelse: «Den sande Opfattelse af Islams Symbol: «Der er ingen Gud undtagen den sande Gud» er: «Der er ingen Gud undtagen Gud, og forsvind selv af Tilværelsen» [*welâ tekun anta hunâka*]; forbliver Du i Selvbevidsthed, henfalder Du til Fleguderiet («*es-shirk*»), s. Cod. Bodl. fol. 318 r., l. 12—14.

²⁾ Vacherot udtrykker den samme Tanke hos Philon saaledes: «*L'homme sait de Dieu seulement ce qu'il n'est pas*», s. *histoire crit. de l'école d'Alexandrie*, t. 1, p. 144, 146.

der ere behandlede i Filosofien og af Ashariternes Theologer i de forskjellige Skoler. Sufikeren vinder den Overbevisning, at Mangfoldigheden er indesluttet i Enhedens Væsen, som ene eksisterer ved sig selv, og hvem alt skylder sin Tilværelse. Idet han da vender tilbage til Verden, hvorfra han tog sit Udgangspunkt, opgiver han nu baade den synlige Verden og Guds Reflex i denne Verden. Efter at have erhvervet *Erkjendelsen af Intetheden* i alt det, han har opnaaet af de præliminære Videnskaber, hører han det absolutes Stemme i sit Inderste: «*Alt, som er til, forgaar, med Undtagelse af Herrens Aasyn i Forherligelse*» (Sur. XXVIII v. 88). Han har da naaet den Tilstand, hvor Gud levendegjør ham og beaander ham med Ordet: «*Herren er Begyndelsen og Enden; han er synlig og skjult*» (S. LVII v. 3). Han har da endt sit Kredslob; ved at gaa ud fra Verden var hans Formaal at nærme sig Gud, og ved at vende tilbage med Overbevisningen om dennes Intethed har han fundet ham. Som søgende ved Hjælp af Videnskaben var hans Tale: «*Jeg ser intet undtagen Gud bagved alt*»; som holdende paa sin egen Bevidsthed, uden at have naaet Foreningen med det absolute, var den: «*Jeg ser i alt samtidigen Gud*»; efter at have opgivet Verden og sin egen Sjæl kan han bruge det Udtryk: «*Jeg ser intet undtagen Gud foran det hele*»¹⁾. Vor Filosof vender imidlertid tilsidst tilbage til sit Standpunkt som Bekjender af Islams Determinisme. Idet han nemlig slutter med at undersøge Menneskets Forhold til det evige og absolute Væsen samt Muligheden for den enkelte at naa gjennem Videnskaben eller det saakaldte præliminære til Forening med Gud,

¹⁾ Vi se her en Gjentagelse af Neoplatonikeren Plotins († 270 Chr.) System, der, med Udslettelse af Aristoteles's mellem Form og Materie bestaaende Dualisme, henførte alt til det eneste Væsen, Gud. Da den menneskelige Tanke ikke formaar at naa til Begrebet af dette Væsen, hæver han sig gjennem Ekstasen, en guddommelig Naadegave, hertil; denne overgaar enhver Beskrivelse og kan kun fattes øjeblikkeligen, idet den forsvinder ved at objektiviseres (*ἔκστασις* et *ἄπλωσις*), jvnf. Gjengivelsen af Philon's System hos Vacherot, hist. crit. de l'école d'Alexandrie, t. I, p. 142 flg., 156.

udvikler han sin Anskuelse herom med følgende Ord¹⁾: «Metafysiken kan først opfattes i Sjælen og fremkommer som Udvikling af en Evne, der kun træder i reel Tilværelse under Betingelse af den sunde Disposition og Fornuft; begge disse hvile i Guds evige Plan, idet Mennesket kun har ringe Indflydelse herpaa, ja endog er at betragte som underkastet en ydre Tvang. Den hele Guds-Videnskab og de menneskelige Kundskaber om det saakaldte præliminære nødvendige hvile altsaa i Guds evige Væsensplan, og vi formaa ikke ved egen Bevisførelses Kraft at naa til tilfredsstillende Endeudvikling, men kun ved hans Hjælp, som er den første og den sidste, som inspirerer os og meddeler Formerne, som leder os og viser os sin Naade». Han bekræfter denne sin Anskuelse ved nogle i logisk Form fremstillede Beviser, af hvilke vi her som Exempel meddele det første: «Den hele Gudsvidenskab hviler i Sjælen som sit Substratum, men Sjælen hviler i Guds evige Villie som sit Substratum; altsaa hviler ogsaa den hele Gudsvidenskab eller Metafysik i Guds evige Villie».

I en Efterskrift²⁾ griber Ibn-Sab'in Lejligheden til at udhæve sine egne Fortjenester som Filosof. «Du har spurgt», slutter han i en Tiltale til Kejseren, «om Metafysikens Formaal, og hvilke dens nødvendige Forudbetingelser ere, forsaavidt den ellers har Forudbetingelser; jeg har nu givet Dig mit Svar efter Pligt, skjønt jeg helst havde ønsket at komme sammen med Dig. Dit Spørgsmaal røber nemlig, at Du er uvidenskabelig, blottet for spekulativt Anlæg og kun en begyndende Discipel. Saafremt det er Dig umuligt at komme til mig, send da en dygtig og paalidelig Mand, hvem en udførligere Udvikling af mine Anskuelser kan betros. Disse Dine Spørgsmaals Gjenstand er klarere end Lyset hos Folk af vor Skole, hvis Forstand er skarpere end en Sværdeg; send derfor næste Gang mere

¹⁾ S. Cod. Bodl. fol. 319 v. — 320 v.

²⁾ S. Cod. Bodl. fol. 320 v., l. 5.

indviklede, og giv da Agt paa, at de ville blive besvarede af vore unge Disciple, uden at Du har nødig at henvende Dig til vore Lærde, som i Almindelighed ikke have Interesse for saadanne Ubetydeligheder og hverken tage Hensyn til Spørgsmaalene eller Spørgeren, men betragte det som Ordgyderi at indlade sig herpaa og Mangel paa Forstand at diskutere herom. Havde de faaet Kundskab om, at jeg havde meddelt Dig mit Svar, vilde de have betragtet mig paa samme Maade som Spørgsmaalene.»

3) Om Kategorierne og Bestemmelsen af deres Tal.

(Cod. Bodl. fol. 320 v. 1. 17 — 329 v. 1. 5.)

Efter at have gjengivet Kejserens Spørgsmaal:

«Hvad ere Kategorierne, og hvorledes anvendes de i de forskjellige Videnskaber, idet man har fastsat deres Tal til 10? Hvor mange ere de? Er det muligt, at dette Tal kan være mindre eller større, og hvad er Beviset for alt dette?»

begynder vor Filosof som sædvanlig at give Kejseren en vidtløftig og i Skolemestertone holdt Irettesættelse med Hensyn til den ulogiske Form af Spørgsmaalet. «Hvad er Kategorierne?» er et Spørgsmaal, som om det gjaldt en sanselig Gjenstand, hvorved Kejseren henfører sig selv til den uvidende Hob eller til den Art videbegjærlige, der ikke forstaa nogen Underøgelsesmethode. Saadanne Folk indse let, hvad det vil sige «at give Prygl», det er Kategorien 1) ποιεῖν (يُفعل), «at handle»; «at faa Prygl», det er Kategorien 2) πάσχειν (يُنْفعل), «at lide» o. s. v., idet de øvrige opregnes i denne Orden: 3) Kvaliteten (ποιόν = كيف), 4) Kvantiteten (ποσόν = كم), 5) Hvile (الوضع eller النصب = خةσθαί), 6) have (κλ = εχέιν), 7) Relation (المصاف = πρός τι), 8) Stedet (أين = ποῦ), 9) Tiden (متى = ποτέ), 10) Substantzen, der omfatter alt det foregaaende (الجواهر = οὐσία).

Med Hensyn til Spørgsmaalet om Tallet fortsætter vor Forfatter i sit Svar paa samme Maade:

«Idet Du har spurgt om noget, Du selv har udsagt, bærer Du Dig ad som den, der spørger: Hvor mange ere de 9 Himle?» og han slutter da med disse Ord: «Frygtede jeg ikke for, at Du maaske vilde henvende Dig til en anden med disse Spørgsmaal, vilde jeg aldeles ikke indlade mig paa denne Sag; men mit Svar skal nu blive affattet i Overensstemmelse med vor høje Lov, og jeg vil tillige antyde, at dine Spørgsmaal ere meget flygtige».

Forfatteren begynder da med at forklare de 10 Kategorier som de højeste Slægtsbegreber, hvorunder alt lader sig indordne; de opregnes i denne Orden: *Substants, Kvantitet, Relation, Kvalitet, Tid, Sted, Hvile, have, Handling* og *Lidelse*; og idet han bemærker, at de have en Anvendelse i *Logik, Fysik* og *Metafysik*, sluttet hermed Svaret paa den første Del af Spørgsmaalet om Kategoriernes Væsen og Anvendelse¹⁾.

Med Hensyn til Spørgsmaalene om *Kategoriernes Antal*, om dette nemlig kan være mindre eller større, og *hvorfor det netop er 10*, gaar Svaret ud paa, at Kategorierne gaa forud for hele Skabelsen, og at Spørgsmaalet er ligesaa meningsløst som at anstille Betragtninger over, om 10 i Talrækken ikke ligesaa godt kunde være 9. Hvad der engang er fastsat efter sit Væsens inderste Natur, er ikke underkastet nogen Forandring, og hvad der er nødvendigt som saadant, er det umuligt at søge nogen Grund til, da der er intet, som gaar forud for det. De 10 Kategorier ere som saadanne dels at fatte gjennem Sanserne, dels gjennem Forstanden; de ligge til Grund for hele Verdens Existens og ere Logikens nødvendige Præmisses. Opfattede man Spørgsmaalet saaledes, at man derved forstod, om

¹⁾ Det var først Neoplatonikeren Plotin, der overførte Anvendelsen af Kategorierne paa Metafysiken, idet den intelligible Verden var bleven udenfor Kategorilæren. Vi anføre dette som et muligt Bevis for, at Plotins Skrifter have været vor Forfatter bekendte.

Kategorierne kunde forekomme delvis i en enkelt Gjenstand, maatte dette naturligtvis besvares bekræftende, idet saadanne, som ikke findes i en Gjenstand, kunne forekomme i en anden eller i andre. Pythagoræernes Mening, at Kategorierne kunne reduceres i Tal, idet den ene kan gaa op i den anden, og den enkelte modtage en Dobbeltplads, er efter Forfatteren en sofistisk Undersøgelse, hvis nærmere Behandling vilde føre for langt bort og desuden være Kejseren uforstaaelig. *Zin's* (γ: *Zeno's*) Undersøgelse af Kategorierne og Spørgsmaalet, om de kunne være flere end 10 i Tallet¹⁾, betragtes paa samme Maade som sofistisk og siges at have samme Værd som lignende angaaende Tilværelsen af det tomme Rum, af det umulige, af intet, af Verdener udenfor Universet²⁾ o. l. Der tilføjes endelig nogle formale Beviser for Urimeligheden af disse Meninger.

Kategoriernes Inddeling i de *simple* og *sammensatte* er Forfatteren bekendt; de første ere disse fire: 1) *Substants*, f. E. Himmel, Jord; 2) *Kvantitet*, f. E. en Aen; 3) *Kvalitet*, f. E. sort, hvid; 4) *Relation*, f. E. det dobbelte af Halvdelen. De 6 øvrige ere sammensatte: 5) *Stedet* af Substants og Sted, f. E. N. er i Moskeen; 6) *Tiden* af Substants og Tid, f. E. N. næste Fredag; 7) *have* tilkjendegiver Besiddelse, f. E. hos N. er . . . ; 8) *Hvile*, Foreningen af en Substants med en anden, f. E. N. hviler paa Jorden; 9) *Handling*, Sammensætning af Substants og Kvalitet, f. E. N. sønderriver; 10) *Lidelse* udtrykker en lignende Sammensætning, f. E. N. er sønderreven³⁾.

Efter et andet Synspunkt omfatte Kategorierne de *højeste*, de *mellemste* og de *laveste* Slægtsbegreber; de ere paa engang

1) S. Cod. Bodl. f. 325 r. Zeno, Discipel af Krates og Grundlægger af Stoicismen (c. A. 320 a. Chr.), reducerede, tvertimod Ibn-Sab'ins Mening, Kategoriernes Tal til 4, idet de øvrige skulde gaa op i disse, s. Vacherot, c. V. t. I, p. 526 og Zeller c. V. t. III, 1, p. 27, 82.

2) Med Hensyn til Spørgsmaalet om flere Verdeners Tilværelse s. Zeller, t. II, 2, p. 340—41.

3) Cod. Bodl. fol. 326 r—v. — S. den samme Inddeling hos Masûdi, les prairies d'or, éd. de M. Barbier de Meynard, t. IV, p. 67.

til a priori i Metafysiken og fremgaa som Resultater i den spekulative Filosofi og Logik. Aristoteles kalder dem derfor *Slægtsbegreber for alle eksisterende Væsner* (τὰ γένη τοῦ ὄντος) eller de *første og simple Slægtsbegreber* (τὰ πρῶτα) eller *Væsnernes Kategorier*. Han beskriver dem i «*topica*» og i første Del af «*auscultatio physica*». Idet vi da se, at alt, som eksisterer, henføres til Kategorierne som Arter til det højeste Slægtsbegreb, er det umuligt at paavise noget, som ligger udenfor dem, og som har virkelig Existents. Idet Kategorierne omfatte det hele Universum og gaa forud for dette, og det er umuligt at finde noget, som ligger udenfor Tilværelsen, er det heller ikke muligt at tænke sig en Forøgelse af deres Antal.

Efter at have endt Undersøgelsen om Kategoriernes Væsen og Anvendelse og afvist som urimelige Spørgsmaalene, om de kunne være *flere* eller *færre* end 10, staar endnu tilbage at besvare, *hvorfor de da ere netop 10*. «Vi anvende», siger Forfatteren, «denne Form af Spørgsmaal angaaende Gjenstande, hvis Væsen det er muligt at erkjende; f. E. naar vi spørge: «hvorfor opløses Planterne i Støv»? erholde vi til Svar: «paa Grund af deres Sammensætnings Svaghed». Anvende vi dette paa Kategorierne, forsaavidt det kommer an paa at finde den *virkende* Aarsag, erholde vi i Overensstemmelse hermed det Svar: «Det er det højeste og nødvendige Væsen eller Gud, som har bestemt dem»; det samme Svar erholde vi, i hvilken anden Betydning vi tage Spørgeformen «hvorfor». Hvor vi nemlig som her kun kjende Gjenstanden ved *sig selv*, er det umuligt at anvende Spørgsmaalet «hvorfor» uden at faa det samme Svar: «Det er deres væsentlige Natur at være 10 i Antal». Hvad der nemlig efter sit Væsen har nødvendig Existents, har ikke nogen udenfor liggende Grund; søgte man her en saadan i noget andet nødvendigt, vilde vi kun faa en uendelig Kausalitetsrække, saaledes som Aristoteles fremstiller os det i sin *Analytica*¹⁾.

¹⁾ Smlgn. den samme Bevisførelse hos S. Munk, *mélanges de philosophie juive et ar.*, p. 109—119: Les substances simples n'ont pas de pourquoi

4) Om Sjælens Udødelighed.

(Cod. Bodl. fol. 329 v. — 340 v.)

Kejsereis Spørgsmaal er affattet saaledes:

Hvad er Beviset for Sjælens Udødelighed? vedbliver den at existere? hvori afviger Aristoteles fra Alexander Aphrodisius?

Efter som sædvanlig at have indledet sit Svar med en skarp og nærgaaende Kritik i Anledning af det opstillede Spørgsmaals Mangel paa logisk Nøjagtighed og heri ikke ladet det mangle paa drøje Ukvemsord mod Spørgsmaalets Affatter, gaar han over til Inddelingen af Begrebet *Sjæl*. Han gaar her ud fra den aristoteliske Hovedsætning, at Formen bliver immanent i Materien og frembringer en teleologisk Udvikling¹⁾, hvori Overgangen fra det uorganiske og livløse til det organiske og det med Liv begavede ikke kan blive fastsat paa noget enkelt Punkt, men kun findes i en uafbrudt Rækkefølge. Planteriget, der følger efter Mineralerne, er i Sammenligning med disse begavet med Liv, men i Forhold til Dyreriget kun med en ringe Grad heraf, og det samme Forhold gjentages, indtil man naar til den højeste Grad af den menneskelige Sjæls Udvikling. Ligesom vi i Metafysiken gaa ud fra den højeste Grad af Væsners Fuldkommenhed og stige ned til det laveste Trin i Skabningen, stige vi her op fra det laveste til det højeste, som

en dehors de leur essence; mais elles ont un pourquoi qui est identique avec leur essence, car elles sont simples et unes; c'est pourquoi on dit de la matière première, de la forme première et en général de toutes les substances simples, que leur être n'a pas de cause, si ce n'est le Très-Haut qui les a créées; og Zeller, *Gesch. d. gr. Philos.*, t. II, 1, p. 189; t. II, 2, p. 172 flg.; paa det første Sted er henvist paa samme Maade som af Ibn-Sab'in til *Anal. poster.*

¹⁾ Ibn-Sab'in holder sig her udelukkende til Aristoteles og Peripatetikerne, idet han, som vi skulle se i det følgende, opfatter Sjælen som en Enteleki; om Plotins herfra afvigende Udvikling s. Vacherot c. V., t. I, p. 538—41; senere i sin Undersøgelse om *«den fornuftige Sjæl»* ender han dog med Plotins Anskuelse, at denne er en Substants, der har sit selvstændige Liv uden at afhænge af noget Forhold til Legemet.

er realiseret i Mennesket, der som Mikrokosme indeholder i sig en Reflex af Verden¹⁾. Begrebet Sjæl omfatter tre Arter: den *vegetative*, den *animalske*²⁾ og den *fornuftige* Sjæl, hvilken sidste igjen kan hæves til *Visdommens* og *Profetiens* Sjæl. Idet den lavere Grad tjener til Basis for Udviklingen til den højere og mere specielle Form, forklares altsaa den *vegetative* eller *sensitive* Sjæl som Grundlaget for den animalske.

1) Dens Indhold er kun at tilfredsstille de sanselige Drifter; Planten tager ved den sin Næring og assimilerer denne med sin Substants paa samme Maade som Dyret; den har en ringe Grad af sensitiv Natur, idet vi f. E. se Planterne udstrækkes deres Rødder henimod fugtige Steder og vende Bladene mod Solen; møde Rødderne en haard Gjenstand, undgaa de den ved at slynge sig til Siden. Uagtet denne Sjæl har sine ejendommelige vegetative Former i Planteverdenen med Organer, som ligne Lemmer, og visse Spor af Bevægelsesevne, opløses den til intet med sin ydre Form, idet den ikke besidder Evne til at modtage nogen guddommelig Paavirkning. Herom ere alle Filosofer enige.

2) Den *dyriske* Sjæl har foruden det samme Grundlag som den vegetative desuden Evne til spontan Bevægelse og besidder de fem Sanser, skjønt enkelte vel kunne mangle³⁾. Den er modtagelig for Smerte og Nydelse, og enkelte Former af denne Sjæl besidde Forestillings- og Reflexionsevne samt Evne til at forstaa Tegn foruden en vis Drift til en Art industriel Virksomhed. Aristoteles sigter til denne og den fornuftige Sjæls fælles Evne til spontan Bevægelse ved at bestemme dette *Fællesbegreb Sjæl* saaledes: «*Sjælen fuldstændiggjør det naturlige Le-*

¹⁾ Smlgn. Zeller, c. V., II, 2, p. 328, 392.

²⁾ S. ibd. p. 388 not., 394. Vi gjenfinde her Aristoteles's Inddeling af Sjælen i *πνεῦμα*, *ψυχή* og *νοῦς*; denne sidste, *νοῦς ποιητικός*, har sin Oprindelse udenfor den menneskelige Organisme; begavet med guddommelig Natur (*χωριστός*), gaar den ikke tilgrunde ved Døden, smlg. Ozanam, c. V. p. 317, 343.

³⁾ Smlgn. Zeller, c. v., t. II, 2, p. 398—99, 419, 431.

*geme hos et Væsen, der er begavet med virtuelt Liv*¹⁾, hvilken Forklaring har bragt Fortolkerne i Vildfarelse, idet man har villet lade den gjælde *udelukkende* om den fornuftige Sjæl og deraf sluttet, at efter Aristoteles denne sidste gaar tilgrunde med Legemet; den tjener nemlig efter det foregaaende til at fuldstændiggjøre Legemet, som ved denne faar Evne til spontan Bevægelse, der mangler hos den *vegetative* Sjæls Former. Det besjælede Legemes Bevægelsesevne udledes af en naturlig S sammensætning af Elementer, og denne Art Sjæl, der er Produkt af denne S sammensætning, gaar tilgrunde samtidigen med Legemets Opløsning efter denne Slutningsformel: «ethvert sammensat Legeme opløses i sine Elementer; Sjælen er et sammensat Legeme, altsaa gaar den tilgrunde ved Opløsning». Man har imidlertid ikke bemærket, at Aristoteles kun taler om Sjælen som *Fællesbegreb*, ikke om den fornuftige Sjæl alene, hvis Udødelighed han hævder paa andre Steder. Det er Sjælen ene som Udtryk for den *spontane* Bevægelse, Aristoteles bestemmer med den anførte Definition: «*Den fuldstændiggjør det naturlige Legeme hos et Væsen, som er begavet med virtuelt Liv*». Dyret og Mennesket ere nemlig istand til at frembringe en vilkaarlig Bevægelse, der er af en ganske anden Art end den lovbundne naturlige, f. E. en Stens Fald ved Tyngden, og som frembringes af den dyriske Sjæl gennem Sener, Muskler og legemlige Organer ved Hjælp af *Varmen*. Hvis denne Evne havde sit Udspring *ene* fra Legemet, vilde den ikke kunne give dette en Bevægelse til en Side fremfor en anden, endnu mindre i alle Retninger. Vi slutte altsaa heraf, at Sjælens Virksomhed er dobbelt²⁾: den er at betragte som en Legemet inhærenderende Egenskab, der ikke sætter noget enkelt Organ, men Legemets Helhed efter de naturlige Love i Bevægelse; den anden er et nyt Tillæg til det naturlige Legeme,

¹⁾ Denne Definition synes at være en Oversættelse af Aristoteles's Udtryk: *ψυχή ἔστιν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος*, cfr. Zeller, c. v., t. II, 2, p. 371.

²⁾ S. Cod. Bodl. fol. 332 r., lin. 4 inf.

som giver Bevægelse ved Hjælp af et Organ. Den første kaldes ogsaa «*Natur*», den anden «*Sjæl*», og defineres som «*en Fuld-kommengjørelse af det naturlige og organiske Legeme, der er virtuelt begavet med Liv*». Det er altsaa kun Sjælen i denne Betydning, Aristoteles sigter til ved Bestemmelsen af det almindelige Udtryk. Efter nemlig at have talet om Sjælens Natur fra et almindeligt fysiologisk Standpunkt, fortsætter han Under-søgelsen herom, saavidt den angaar Mennesket, og betragter derpaa *tilsidst* den *fornuftige* Sjæl og den *erhvervede* og *praktiske* Fornuft, idet han følger sin Methode, at naa gennem Synthese til sit endelige Maal. Alt dette i de 3 Afsnit af Værket om Sjælen. Om denne dyriske Sjæls Tilintetgjørelse ere ligeledes alle Filosofer enige, idet den gaar tilgrunde, fordi den mangler al Modtagelighed for Naadegave af Gud, hos hvem alle Former bero, medens derimod kun den Del af Sjælen, der har Evne til at bevare Indtryk af det højeste, er evig. — Der har existeret Folk, som kun kjendte Begrebet Sjæl i én Betydning, antog den for evig og sondrende sig efter den forskjelligartede Materies Substrat. Denne Anskuelse tilhører Brahmanerne, hvis Lærde finde den udtrykt i den legemlige Verden ved *Ild* og holde sig til Læren om Materiens Evighed. Den samme Anskuelse deltes til en Tid af *Alexander Aphrodisius*. Efter at have anført en Del andre Meninger om denne Sjæls Væsen gaar Ibn-Sab'in over til Undersøgelsen af den fornuftige Sjæl.

3) Den fornuftige Sjæl besidder Eftertanke, Reflexion og Kjærlighed til Videnskaben; den frembringer spontan Bevægelse af de menneskelige Lemmer og naar til de højeste Former, *Visdoms* og *Filosofis* Form; den hengiver sig til Spekulation over Tingenes sande Væsen og deres første Aarsag og er istand til at hæve sig fra de synlige Former til det i alle existerende Væsner skjulte indre og til at erkjende disse Væsners forskjellige Grader, i hvilke de staa i Forhold til Gud som sidste Aarsag; denne Sjæl er istand til at fatte Enhedens og

Evighedens Natur; dømmer, hvorvidt Gud opfattes bedst ved positive eller negative Egenskaber¹⁾; den fatter Forskjellen imellem det første Ophav til alt og Skabningen, idet den selv indtager en Plads mellem begge. I denne Sjæl aabenbarer sig den guddommelige Kraft som Profeti; den modtager Aabenbarelse og Inspiration ved Forbindelse med den aktive Fornuft. Den har til Opgave at lede de vildfarende Sjæle og bringe Mennesket til Opfyldelse af sin Pligt ved at lære ham denne at kjende, dens Grund og det rette Øjeblik til at opfylde den. Den styrker Menneskets Svaghed ved at fastsætte de guddommelige Love og fremkalde i det indre Modtagelighed for disse. Den vækker hans Iver og Afholdenhed, giver Paamindelser, Løfter og Trusler; selv hvor Visdommens Sjæl er kraftesløs, udleder *Profetiens* Sjæl alt *umiddelbart* fra det første Princip, Gud og hans Ord, uden Reflexion, uden Mellekomst af noget sammensat Væsen. Ved denne Sjæl har Mennesket Navn af *fornuftigt Dyr* og er i Besiddelse af Guds Kundskab. Betragt vi Mennesket i dets Udvikling, viser det sig først som et rent elementært Væsen, derpaa fremtræder Spor af den *medfødte* Fornuft, derpaa en *virtuel* Fornuft, derpaa en i Verden *udviklet* og *erhvervet* Fornuft. Blandt dens Evner have vi den *theoretiske* og den *praktiske*, hvorved dens Væsen naar sin Fuldkommenhed og gaar over til *virkelig eksisterende, fornuftig Substants*; den hæver sig hertil gennem de forskjellige nyligen anførte Grader: gennem den hyliske, virtuelle og den i Verden erhvervede Form. Ved sin Evne til at modtage Fornuftermer (det

¹⁾ Om det er muligt at naa til Begrebet af Gud ved at tillægge ham positive Egenskaber, eller derimod kun at nærme sig hertil ved absolut Benægtelse af disse, der ere laante fra Menneskenaturen, er et i den jødiske og muhammedanske Theologi længe omstridt Spørgsmaal. Maimonides holdt udelukkende paa den sidste Anskuelse som den eneste Mulighed til at erkjende hans Væsen; at Gud er *levende*, bør da udtrykkes ved, at *han ikke er uden Liv*; at han er *evig* ved, at der *ikke* gives nogen Grund, som har fremkaldt hans Tilværelse o. s. v., s. Maimonide, Guide des égarés p. S. Munk, t. I, p. 238 flg., smlgn. p. 152, n. 2.

intelligible) er den en usammensat og ulegemlig Substants, som imidlertid først naar sin Fuldkommenhed i Udvikling ved *Forening med den universelle og aktive Fornuft*. Det intelligible kan ikke være indeholdt i Sanseverdenen eller i et materielt Substrat; idet denne med Sjælen forenede Fornuft har en ganske anden Natur, vedbliver den efter Døden, er ikke underkastet Opløsning, men begrundet Menneskets sande Væsen¹⁾. Ordet «*Nathq*» (Dømmekraft, Tale), hvormed dette Væsens Funktion betegnes, udtrykker ikke alene den medfødte oprindelige Fornuft, men ogsaa den i Verden udviklede, som ogsaa kaldes deriveret Fornuft²⁾. I denne Sjæl finde vi virtuelt indesluttede Begreberne for alle i Verden eksisterende Væsner, og den kaldes Fornuft, idet den modtager disse Former og gennemtrænges af dem; i denne sidste Tilstand faar den ogsaa Navnet «*Nathq*» (α: Dømmekraft). Vi bestemme da Sjælen som en aandelig Substants, usammensat og forskjellig fra Materien, ildagtig, intelligent og aktiv efter sin Natur. «*Nathq*» kaldes dens specielle Form, ved hvilken den bestemmes som Evne til at granske over hver Gjenstands skjulte indre, og den indtager da en Plads mellem den medfødte og den erhvervede Fornuft; med denne angiver den Væsners Grund, danner i sig disses Begreber og gjør dem tydelige ved Ordet. — «Det er denne Sjæl», slutter Ibn-Sab'in sin Fortale³⁾, «som her nærmere skal undersøges efter Dit Spørgsmaal, o Fyrste, og for hvis Evighed Du ønsker Bevis. Den er evig, forgaar aldrig og forandrer ikke sin Natur; Døden tvertimod forøger dens Skjønhed og Glans, idet den giver den den sande Fødsel. Efter at Døden har opløst alt, som er sammensat, og bragt alt tilbage til Elementerne, vender Aanden tilbage til sin aandelige Tilstand, og Legemet til Materien, men det aandelige forgaar aldrig paa Grund af sin

¹⁾ S. Zeller, c. V., II, 2, p. 440—42, 456, 464 flg.

²⁾ Det arabiske Udtryk «*Nathq*» (نطق) er sandsynligen en Gjengivelse af det aristoteliske *διάνοια* eller *λογισμός*.

³⁾ S. Cod. Bodl. fol. 335 r—v.

ejendommelige og særskilte Natur, der er given af Gud¹⁾. Om Tilintetgjørelsen af den *vegetative* og *animalske* Sjæl efter Legemets Opløsning er der derimod ingen Uenighed, som vi derimod skulle se har fundet Sted med Hensyn til Spørgsmaalet om den fornuftige Sjæls Evighed. Nogle enkelte have antaget den forgængelig med Legemet, de fleste og berømteste Filosofer have holdt paa dens Evighed, heri enige med den almindelige Folkemening. Den, som først bragte Forvirring i dette Spørgsmaal, var *Alexander Aphrodisius*, der fremstillede Betæneligheder om dens Evighed, men derpaa opgav disse Anskuelser og ansaa den for evig. *Themistius* satte Sjælen indenfor Legemets Grænser og nægtede dens Udødelighed, men har senere paa flere Steder gjenkaldt sine Meninger, saaledes ogsaa *Krates* og *Galenus*²⁾. Iblant de byzantinske Filosofer har den tidligere nævnte Oversætter *Isrâthi*(?) først holdt paa Sjæls Forgængelighed, men senere i sin Kommentar af Aristoteles's «*auscultatio physica*» i VII Sektion, hvor der handles om den bevægende Kraft i Legemet, der ligger udenfor Legemets Begreb, tværtimod givet Bevis for dens Udødelighed³⁾. *Al-Farâbi* var i

1) Vi finde her næsten en Oversættelse af Senecas Udtryk: «Dies iste, quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est», smlgn. Zeller, c. V., III, 1, p. 187 og Plotins Udvikling efter Vacherot, c. V., I, p. 568: «L'âme n'abandonne réellement le corps que lorsque tous les liens qui l'y attachaient sont rompus. Alors l'harmonie que Dieu avait établie entre elle et le corps ayant cessé, le corps se détache de l'âme, et celle-ci s'en va, libre et pure, reprendre sa place au séjour des essences intelligibles».

2) Om *Al. Aphrodisius* og *Themistius* s. det foreg. p. 141, Not. 3. Det samme Navn «*Krates*», betegnende en græsk Filosof, findes oftere hos Wright, cat. of syr. msscripts, p. 737, 746, 934; men vi vove dog ikke med Sikkerhed at identificere ham med nogen bestemt Person, skjønt man muligen kunde tænke paa Zenos Lærer, smlgn. Zeller, c. V., t. III, 1, p. 27. — *Galen* (f. 131 og d. henimod 200 Chr.) hører til den peripatetiske Skoles Eklektikere og udtalte ingen bestemt Mening om Sjæls Udødelighed.

3) Han nævnes i det foregaaende som en af de første Oversættere af Aristoteles, hvis Skrifter ved ham først bleve Araberne bekendte, og angives græsk (syrisk) af Fødsel. Maaske man kunde tænke paa «*Ibn Bathrik*», smlgn. p. 146 not. 2.

lang Tid ubestemt svævende mellem begge Anskuelser, viste senere Betænkelse og erklærede sig tilsidst for Sandheden efter Sufikernes Lære¹). «I det hele», slutter Forfatteren, «findes der næppe nogen ældre eller nyere Filosof foruden de allerede omtalte, der ikke enten fra Begyndelsen har antaget Sjælens Udødelighed eller idetmindste senere er kommen tilbage hertil».

Ibn-Sab'in meddeler os nu 8 Beviser for Sjælens Udødelighed, af hvilke her som Exempler blot gjengives et Par, idet vi indskrænke os til at betegne de andres Karakter²):

- | | |
|-------------|---|
| 1ste Bevis, | hentet fra den sanselige Opfattelse; |
| 2det — — | Menneskets gradvise Udvikling; |
| 3die — — | Forskjellen mellem den dyriske og fornuftige Sjæl; |
| 4de — — | Menneskets Natur som sammensat af to forskellige Substantser; |
| 5te — — | Betragtningen af Livets og Dødens væsentlige Natur; |
| 6te — — | Drømmeverdenens Abstraktioner; |
| 7de — — | Sjælen som Reflex af det Guddommelige; |
| 8de — — | Sjælen som enkelt og usammensat Substant, hvis Skabelse ligger udenfor Tiden. |

Det 3die Bevis lyder saaledes:

Den *menneskelige* eller *fornuftige* Sjæl er forskjellig fra den *dyriske*; den første er begavet med Viden, Handling og aandelige Fortrin; den er afholdende i legemlige Nydelser, men begjærlig efter aandelige. Den anden derimod har ingen Viden eller aandelig Modtagelighed; den afholder sig ikke fra det onde, attraar ikke det gode og er ude af Stand til at opfatte noget.

¹) Om al-Farabi's Meninger s. Munk, mélanges, p. 347 flg.

²) S. Cod. Bodl. fol. 336 r — 338 v. Disse Beviser for Sjælens Udødelighed synes ligeledes hentede fra Plotin, smlgn. Vacherot, c. V., t. I, p. 540.

Hvis den menneskelige Sjæl gik tilgrunde efter Adskillelsen fra Legemet, hvis den ikke ventede den evige Lyksalighed og ikke høstede Frugterne af, hvad den har plejet med Omhu her i Verden, da vilde den dyriske Sjæls Vellyst med den Opløsning, for hvilken vi ræddes, og den brutale Nydelse af sanselige Glæder danne det eneste sande Livsmaal. Fornuft, Granskning, kort alt, hvad der hører til den fornuftige Sjæl, al dens Stræben og erhvervede Kundskaber vilde kun være Vildfarelse og Skuffelse, en aabenbar afskyelig og falsk Slutning, om hvis Forkerthed den Visdom, der gennemtrænger den indre og aandelige Verden, aflægger tilstrækkeligt Vidnesbyrd. Vi slutte altsaa:

Den fornuftige Sjæl er begavet med Viden og aandelige Fortrin; ethvert levende Væsen med Fornuft, Viden og aandelige Fortrin er særskilt Substants og ulegemligt Væsen, begavet med Liv, som ikke forgaar; altsaa er Sjælen udødelig;

eller paa denne Maade:

Sjælens aandelige Fortrin er givet ved den guddommelige Naade, og hvad der er delagtigt i den guddommelige Naade, forgaar ikke; — Sjælen er et aandeligt Væsen og Gjenstand for den guddommelige Naade; — altsaa forgaar Sjælen ikke; eller saaledes:

Døden betegner Opløsning af det sammensatte, som ikke er aandeligt; det menneskelige Legeme er sammensat, Sjælen aandelig; altsaa dør Legemet, men Sjælen er udødelig.

Vi tilføje endnu det 6te Bevis, hentet fra Drømmeverdenens Abstraktioner:

Sjælen frembringer en Abstraktion af de materielle Gjenstande og omformer dem til sit eget Væsen, idet den bevarer i sig et Billede af de ydre Former; saaledes forholder det sig med Gjenstande, Sjælen ser i Drømme, og som ere Abstraktioner af materielle Gjenstande og Frugter af Indbildningskraften. Vi have altsaa heri et Bevis for, at Gjenstandene have to Tilværelsesformer: en *materiel* og en *ideal*, den sidste berøvet

enhver materiel Form. Ved Døden slutter altsaa Sjælen sig til de ideale Former og Legemet til Materien¹⁾.

Hermed er da Kejsereus Spørgsmaal om Sjælens Udødelighed og Beviserne herfor besvaret. Efter endnu at have anført adskillige Bevissteder af Pentateuken, Psalmerne, det nye Testamente og apokryfiske Bøger, men i en Form, der næppe gjør det muligt at eftervise, hvilke Steder han har tænkt, endelig ogsaa af Koranen (S. 50 v. 21), at have citeret blandt Oldtidens Filosofer Plato, hvis Dialog «*Kriton*» synes at være antydet med det fordrejede Navn «*Krinthiäs*» (أقرنظيأس)²⁾, Sokrates, og endelig omtalt Aristoteles's tre Bøger «*de anima*», gaar han over til Behandlingen af den sidste Del af Spørgsmaalet: «*i hvilke Punkter afviger Aristoteles fra Alexander Aphrodisius*»?

Med Hensyn til Sjælen bemærker han da³⁾, at denne besidder en dobbelt Evne: en *aktiv* og en *passiv*. Den første *vækker* Begreberne, der allerede virtuelt ere tilstede, den anden *modtager* disse Begreber og assimilerer dem med sit Væsen, saa at vi fatte Existentens Totalitet og erhverve hermed en ny Form, som saaledes udviklet har Navnet «*aktiv Fornuft*». Efter Aristoteles i «*de anima*» og alle Fortolkere bliver denne *aktive Fornuft* tilbage efter Døden og er evig. Med Hensyn til den passive Evne hersker derimod Uenighed; *Theophrast*⁴⁾, *Themistius* og de gamle *Peripatetikere* paastaa, at den er evig, hvorimod *Alexander Aphrodisius*⁵⁾, *Ambetas el-Ankâli* (Jamblichus?⁶⁾

¹⁾ Smlgn. til dette Bevis Zeller, c. V., t. II, 2, p. 273.

²⁾ Istedetfor «*Krinthiäs*» kunde man ved en let Forandring af de diakritiske Punkter ogsaa læse: «*Ifrithias*», der kunde synes at antyde Platos Dialog «*Phædrus*».

³⁾ S. Cod. Bodl. fol. 340 r.

⁴⁾ Om Theophrast, omtrent samtidig med Aristoteles, s. Zeller, c. V., t. II, 2, p. 442 not. 3 og p. 640 flg., 676—80.

⁵⁾ Om Alexander Aphrodisius's Lære om Sjælen, s. Zeller, c. V., t. III, 1, p. 711 flg.

⁶⁾ Det her i Haandskriftet forstyrrede Navn antager jeg at betegne Jamblichus fra Chalcis, d. A. 330 under Konstantin, s. ibd., t. III, 2, p. 639 flg.

og *al-Farâbi* holde paa, at den er forgængelig, og at kun den aktive er evig. De have nemlig bemærket, at den hyliske Fornuft eller Fornuften som Evne, berøvet enhver Form, danner et Komplement til vor legemlige Natur og derfor forgaar paa Grund af dettes Forbindelse med Legemet, men desuagtet bliver dog deres Overbevisning om den til Fornuft udviklede Sjæls Udødelighed som Substants urørt. De have blot villet antyde, at Sjælen i én Betydning opløses med Legemet, men at den som Substants, opfattet under Begrebet *Visdom*, er evig. Naar man betragter deres Udvikling, synes de at tale om det samme, men gaa ud fra et dobbelt Princip. Alexander Aphrodisius, bemærker Ibn-Sab'in, har endog opgivet denne Adskillelse i Udviklingen af 5te Afsnit af Metafysiken, og *Avenpace* har ved at gjenoptage den troet at komme frem med en ny Mening, ifølge hvilken Menneskets Sjæl var sammensat, dels *forgængelig*, dels *evig*, skjønt efter det foregaaende denne Anskuelse er gammel og har ingen Begrundelse. Kort sagt, slutter Forfatteren, alle de her omtalte Filosofer ere enige i, at den til *Dømmekraft og Virksomhed* udviklede Sjæl (*al-nafs al-nâthiqat*) er evig; Forskjellen i deres Anskuelser bestaar kun i, om man antager den ene Evne (den passive) som en *Form* for Sjælen og saaledes tillægger den Evighed, eller derimod ene betragter Sjælen, udviklet til aktiv Fornuft eller *Visdoms* Substants, for evig, men derimod denne Evne som *accidentel* og *forgængelig* ved Døden. Det var væsentligt i dette sidste Punkt, at Alexander Aphrodisius fjærnede sig fra Aristoteles¹⁾.

¹⁾ Fra fol. 340 v. — 345 v. findes et Afsnit om forskellige anthropomorfi- stiske Udtryk i Koranen, der paa samme Maade som Begrebet Sjæl kunne tilstede en forskjellig Opfattelse; de forklares i Forbindelse med et bekjendt Udtryk af Profeten: *«Den troendes Hjærte befinder sig mellem den barmhjærtiges to Fingre»*, idet Kejseren skulde have ønsket en Fortolkning heraf. Da Stilen er i høj Grad forsømt, og Indholdet næsten uden al Berøring med det foregaaende, anser jeg dette Afsnit tilløjet af en eller anden Afskriver, saaledes som man finder talrige Ex- empler i Haandskrifter, der gjengive et Værk af nogen Betydning. Med

Efter endelig at have opregnet de enkelte andre Steder, hvori, foruden dette, Alexander Aphrodisius afveg fra Aristoteles, slutter vor Filosof sin Afhandling med disse Ord:

«Disse ere Divergenspunkterne mellem Aristoteles og Alexander Aphrodisius, som jeg har opregnet, for at Du selv kan efterse dem i de herhen hørende Skrifter. Da jeg har anset Sagen tilstrækkelig klar, har jeg undgaaet enhver vidtløftig Udvikling, saa meget mere som Du kun ønskede at kjende det almindelige Resultat. Jeg har nu fulgt Dig Skridt for Skridt i Dine Spørgsmaal, men naar vi engang føres sammen, kunne vi mundtligen forhandle disse Sager, hvilket forekommer mig sikrest.»

§ III.

Slutning.

Efter at vi have endt denne Undersøgelse af Ibn-Sab'ins Sendebrev til Kejser Frederik II af Hohenstaufen, vil det ikke være vanskeligt at bestemme hans Standpunkt i Forhold til den hele Skole af arabiske Filosofer, der, sluttende sig væsentligen til Aristoteles, søgte at forene en religiøs Orthodoxy med deres Anskuelse; de benævnes ofte alle, skjønt ikke nøjagtigen, med Fællesnavnet «arabiske Peripatetikere», blandt hvilke vi som de vigtigste have at nævne: al-Kindi i det 9de Aarhundrede, al-Farâbi († 950), Ibn-Sina (Avicenna, † 1037), Gazzâli († 1111), Ibn-Bâdja (Avenpace, † 1138), Ibn-Thofeil († 1185) og Ibn-Roshd (Averrhoës, † 1198), hvilken sidste ved Mængden af sine aristoteliske Kommentarer og ved at slutte den gennem henimod

fol. 345 v. gjenoptages sandsynligen den oprindelige Text med den summariske Liste over de Steder, hvori Alexander Aphrodisius afviger fra Aristoteles, hvorefter da følge de ovenfor meddelte Slutningsord af Sendebrevet.

400 Aar fortløbende Række erholdt, skjønt ikke udmærket ved nogen særlig Originalitet, det mest udbredte Navn i Vesten og særligen bidrog til at udbrede den arabisk-aristoteliske Filosofi i den kristne Middelalder. Som vi se, afløser vor Filosof i det følgende Aarhundrede denne sidste store Repræsentant blandt de arabiske Peripatetikere eller rettere Østens Filosofer; men havde ikke det foreliggende Sendebrev bevaret Erindringen om den berømte Kejsers Forhold til Orienten og dens Litteratur, vilde han vel næppe have vundet større Betydning end den store Mængde Sufikere, hvis Navne sættes i Forbindelse med Smaaanedkdoter og Mirakelhistorier og vedligeholdes i from Erindring af Islams Theologer, men som kun have en forsvindende Interesse for Videnskaben. Staaende paa en meget bred Basis af den aristoteliske Filosofis Sætninger og benyttende sig af dennes formale Bevisførelse, idet Platonismen forbliver Sandhedens Helligdom, Aristoteles's Lære kun Forhallen, lader han sig det overalt være magtpaaliggende at afslutte sine Svar med en idetmindste tilsyneladende stræng Orthodoxi. Vi gjenfinde hos ham Verdenssystemet med de 9 Sfærer, der omfatte det højere aandelige eller *intelligible*, skabt udenfor Tiden og paa den Maade evigt; det hele aristoteliske Grundlag er optaget under Navnet *det nødvendige præliminære*, gennem hvilket Mennesket skal hæve sig til den sørgelige Vished om det jordiskes absolute Intethed; vi have endelig aldeles uforandret Læren om de 10 Kategorier og *Sjælens Inddeling* i de 3 Hovedarter: den *vegetative*, den *animalske* og den *fornuftige Sjæl*. Et omtrent ensartet Grundlag finde vi hos den hele Skole, men i sin Bestræbelse efter at bevare et orthodox Standpunkt benytter han, sluttende sig til Ny-Platonikerne, et Islam oprindeligen aldeles fremmed Element, nemlig den *orientalske Mystik*. At efterspore dennes Oprindelse og gradvise Udvikling i Islam er endnu ikke bragt til tilfredsstillende Klarhed; rimeligvis have gennem alidiske Kalifatprætendenter, der havde Støtte i Persien, indisk-persiske Religionsanskuelser havt Ind-

flydelse paa denne Religion; disse ere da i en noget senere Tid blandede sammen med den neoplatonske Filosofi, der allerede langt tidligere havde optaget et lignende fremmed Element i sin Udvikling, og hvis Paavirkning begynder at gjøre sig gjældende med Avicenna og naar sit Højdepunkt med *Gazzali*, *Ibn-Bâdja* og *Ibn-Thofeil*. Til det ældre Navn Peripatetikere (Massháun) slutte sig da de saakaldte «Isráqiün» (udledet af Isráq, «Østen», eller muligens deriveret af det fra græsk oversatte *φωτισμός*), der igjen ofte blandes sammen med den i den ældste Tid forekommende Benævnelse «Sufikere». I deres System sættes Islams Gud istedetfor det svævende aristoteliske Gudsbegreb, men forøvrigt er i det væsentlige det hele fælles Grundlag bevaret efter Plato og Aristoteles. De himmelske Sfærer bevæges efter den aandelige Attraktions Love mod det højeste og evige Væsen, som har ladet udstømme til enhver jordisk Skabning en Higen efter at hæve sig til en Grad af Udvikling, der ligger højere end dens øjeblikkelige Tilstand; kun Mennesket, der omfatter i sit Indre en Mikrokosme, besidder ved en Naadegave af Gud Evne til en evig Beskuelse af ham hinsides og til en øjeblikkelig Nydelse af denne Salighed gennem Ekstasen her paa Jorden. At denne Lære ved at gjøre Gud immanent i Verden og i Mennesket staar i næsten diametral Modsætning til Islams transcendent Gudsbegreb, der i det højeste er i Stand til at udvikle en theistisk Filosofi, er indlysende nok; man har vel anstillet forskjellige Forsøg paa at knytte den til denne Religions Udvikling gennem Askesen, der da skulde have udviklet sig under Abbasiderne som en Reaktion mod det om sig gribende luxuriøse Verdensliv, men denne hele Betragtningssmaade, der forgjæves søger sin Støtte i foregivne Traditioner fra den ældste Tid, kan kun anses for en mislykket Bestræbelse af denne Læres Tilhængere efter at hævde en religiøs Orthodoxy, de ikke vilde opgive, enten bevægede af Frygt for Forfølgelse eller hildede i Vanens Magt. At en theologisk Fortolkning til forskjellige Tider er i Stand til at frembringe

alt, have vi et Exempel paa i en senere udsagt Dom over Sufikeren Hallâdj, der ved Aar 922 paa Grund af kætterske Anskuelse dømtes til Martyrdøden og i Almindelighed anses for Sufismens uopnaaelige Ideal; hans sidste Ord, der ogsaa anføres af Ibn-Sab'in, skulle have været: *Gud, Gud, jeg er Sandheden* (paa arab. Haqq, ensbetydende med Gud), hvortil da en orthodox Theolog et Par Aarhundreder senere ganske roligt bemærker: «*Nogle Forfattere hæve ham til Himmelen, for andre er han en vantro og ugudelig*», ganske det samme, vi have set gjentaget med Hensyn til Ibn-Sab'in og hans Udtryk: «*Gud er Realiteten af alt, som existerer*». Denne Art Sufisme, vi her omtale, støtter sig, som det fremgaar af det foregaaende, til Videnskaben og har kun det samme ydre Maal fælles med enkelte ved almindelige Rejsebeskrivelser tilstrækkelig bekendte orientalske Munkeordener; medens disse ved udvortes, kunstige Midler opnaa en kortere eller længere Ubevidstheds Tilstand, der skal bringe Individet til en apathisk Fortabelse i Kontemplationens Sfære, gaar denne Sufismes Vej først gennem filosofisk Spekulation og en sublimeret Religionsopfattelse, hvori den har en bestemt Læremethode nødvendig; i denne skjelner man i Almindelighed 3 Grader: den første, kaldet «*Loven*», lader Adepten holde sig nøje til Islams Forskrifter og iagttage samtlige denne Religions Bud; med den 2den, den saakaldte «*Vej*» eller «*Metode*», forlader han den positive Religions Befalinger for at hengive sig til Askese og gennem Studier løsrive sig fra Sanserverdenens Skuffelser, hvorved han opnaar en momentan Tilstand (det saakaldte «*Hål*») af Forening med det absolute; først med den 3dje Grad, «*Visheden*», har han hævet sig til Gudsbevidsthed i sit indre, idet Gud og Jeget blive identiske; i denne Tilstand er enhver Religionsforskjel ham betydningsløs, skjønt han dog bestandig anvender Koranens Fraseologi. Det er denne Anskuelse, der repræsenteret af nogle arabiske og de berømteste persiske Digtere, som Saadi og Hâfiz, til en vis Tid har kastet en Glans over Østens Poesi, men som snart ved en forvirret

Blanding af Mysticisme og raa Sensualisme og med den alvorlige Videnskabs Hensygnen taber sig i klingende Ordgyderi og indholdsløs Efterligning¹⁾. Den videnskabelige Sufisme havde allerede tidligen slaaet ind paa to forskjellige Retninger, der meget rigtigheden ere sondrede af Ibn-Khaldûn²⁾. Efter denne Arabernes berømteste Historiker og Filosof holder den ene fast ved Islams Gudsbegreb, men i Forbindelse med en *Emanation* fra det højeste Væsen, hvis Naade virker fra den nærmeste Centralstøtte indtil det laveste Trin i Skabningen og frembringer en Bevægelse ved en inderlig Higen efter Udvikling til Fuldkommenhed; den anden lader hver Gjenstand i Universet existere med denne samme Stræben efter at hæve sig til en Grad af Udvikling, der ligger højere end det den af Naturen givne Grundlag eller Form. Efter den første Anskuelse have vi en Realitetens og Ideernes Verden indesluttet i Gud, fra hvis Naade alle *Former* udstrømme til den sammensatte og elementære Verden. Gudsbegrebet er vistnok langt fra ikke Islams udelukkende transcendent, men vi finde dog et saadant, skilt fra Sanseverdenen, der styres af dette, skjønt mere ved en immanent, dynamisk Kraft end med den efter denne Religions oprindelige Lære fuldstændige Almagt og Frihed. Efter den anden have vi derimod Guds *absolute Immanents* i Universet eller en uendelig Fornuft udbredt i forskjellige Grader fra det laveste Trin i Tilværelsen indtil Mennesket, de aandelige Væsner, der lede Himmellegemernes Gang, indtil Gud, der som ubestemt Taagebillede svæver paa Toppunktet af den fantastiske Bygning, indesluttende i sig som Mulighed Differentserne i dette uendelige Fornuftige; det religiøse Begreb af Gud som den almægtige Skaber og Styrer af Verden er her nedsunket til en Pantheisme, der har megen Lighed med en vis moderne Natur-

¹⁾ Denne Gren af den orientalske Mysticisme eller Sufisme er allerede behandlet af Tholuck, *Blüthensammlung aus der morgenl. Mystik*, 1820.

²⁾ S. *Les prolégomènes*, trad. par de Slane, t. III, p. 100 flg.; jvnf. Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, p. 111.

filosofi. Skulle vi i Forskjellen mellem disse to Systemer muligen øjne en Udvikling af den arabiske Filosofi, enten nærmest efter Plotin eller efter Proklus som Forbillede? Vi vove ikke her at udtale nogen bestemt Mening; det er imidlertid til dette sidste System, at Ibn-Khaldûn har villet henføre vor Filosof¹⁾, men vistnok med urette og uden at have været nøjere bekendt med hans Skrifter. Skjønt det undertiden kan være meget vanskeligt at sondre de to Systemers Tilhængere fra hinanden, navnlig hvor vi kun have at gjøre med en begyndende Naturbetragtning, antyder dog hvert Svar af Ibn-Sab'in i dette Sendebrev, at han holder sig til *Emanationstheorien* og *Opgivelsen af den menneskelige Personligheds Partikularisme* i det absolute Enhedsbegreb, i Forbindelse med en ivrig Bestræbelse efter at hævde et orthodox Standpunkt; «*ad denne Vej lod Gud*», som det hedder i Fortalen, «*Islam triumfere og forskaffede denne Religion en let Sejr over den kristne Tro*». Idet man ved en nøjagtig Opfattelse af dette Skrifts Enkeltheder nødvendigvis kommer til at betragte det som en filosofisk-theologisk Turnering mellem et orthodox-spekulativt Standpunkt i Islam og et kristeligt, repræsenteret af Kejseren, men fremstillet overalt som hint langt underordnet og derved hildet i Faren for at fortabes i hedensk Materialisme, løses stadig Knuden, der foregives opstaaet ved en *mangelfuld* og *ensidig* Opfattelse af Aristoteles, i Overensstemmelse med Muhammedanismens Trosindhold og Koranen; Verden er kun ved en falsk Bevisførelse anset som evig af Aristoteles; han har selv før sin Død i Skrifter tilbagekaldt denne Anskuelse, der nærmere er at bestemme saaledes, at Verden *fra Evighed er som en oprindelig Plan* (*παράδειγμα*) *indbefattet i Guds Væsen*; herfra er da Sanseverdenen udgaaet, og hertil vil den vende tilbage. — Den saakaldte præliminære Videnskab, der skal gaa forud for Gudskundskab, har kun

¹⁾ S. c. V., t. III, p. 103; de Slane har overalt skrevet Navnet urigtigen «Ibn-Sebain» for «Ibn-Sab'in».

en *relativ* Gyldighed i Sammenligning med Livets absolute Formaal, Forening med det absolute og evige. Efter at Sufikeren er kommen til Vished om Koransprogets Gyldighed: «*Alt, som er til, forgaar med Undtagelse af Herrens Aasyn i Forherligelse*», indser han, at Opnaaelsen af dette Maal kun i forsvindende Grad afhænger af hans egne Kræfter; det hviler som *forudbestemt fra Evighed i Guds Plan*. — Kategorierne ere *evige Væsensattributer, der gaa forud for hele Skabelsen*, og kunne aldrig blive Gjenstand for nogen Undersøgelse med Spørgsmaalet «*hvorfor de ere*»? — Den fornuftige Sjæl endelig — bortset fra den af Alexander Aphrodisius optagne Forskjel mellem en passiv og aktiv Evne — vender som den *fra Evighed i Gud hvilende Substants tilbage til sit Udspring*. Idet vor Forfatter imidlertid her efter Aristoteles indfører flere Bestemmelser i Sjælens Udvikling: den *hyliske*, den *virtuelle* og den i sin Verdensudvikling *med Viden begavede Sjæl*, lader han os uden bestemt Svar med Hensyn til sin egen Opfattelse af denne Inddeling. Følger heraf en Gradsforskjel i det hinsides Sjæleliv i Gud, og deler han en af sine Forgængeres, Ibn-Thofeils, Anskuelse¹⁾, at Sjælens Tilintetgjørelse med Legemet kan blive en mulig Følge af et Menneskeliv?

Idet Mysticismen slutter sig som mer eller mindre sygelig Udvikling til enhver dybere religiøs Anskuelse, er det ganske naturligt, at vi finde ensartede Ytringer af den overalt blandt Jøder, Kristne og Muhammedanere, kun med de Forskjelligheder, hver enkelt Religions Karakter medfører. Trangen til at hæve sig ud over Jordelivets Tryk, selv om kun gennem Øjeblikkets Ekstase, til Forening med det absolute og evige, at trænge gennem den stykkevise Opfattelse af Mangfoldigheden til Erkjendelse af Enheden gaar paa samme Maade gennem al My-

¹⁾ Philosophus autodidactus s. epistola Ebn Tophaili Oxonii, 1671, p. 169.
•Han saa Væsner, som fremstod og forsvandt, formedes og opløstes igjen•.

sticisme¹). Vor Filosof's System er, fra regnet enkelte mindre vigtige Differentpunkter, i sin væsentlige Helhed allerede fremstillet af Middelalderens berømte Skolastiker i det XIte Aarh. *Avicbron*, hvis sande Navn er *Salomon b. Gebirol*, Forfatter til det filosofiske Arbejde «*meqôr khajim*» (Livets Kilde), der nu kun findes i hebraisk Oversættelse, og hvis omhyggelige Undersøgelse ved *S. Munk* oftere er benyttet i denne Afhandling. Den store Lighed mellem begge forklares vel lettest ved, at de begge slutte sig til den neoplatonske Retning, idet nogen umiddelbar Forbindelse er umulig at paavise. At finde Analogier hos Ibn-Sab'ins kristne Samtidige, *St. Bonaventura* og *Thomas af Aquino*²), eller hos Efterfølgerne i det XIVde og XVde Aarh. vil ikke være vanskeligt. Sammenlignet med de ældre arabiske Peripatetikere, besidder vor Forfatter kun en ringe Originalitet, men som Bidrag til Opfattelsen af et Afsnit i Middelalderens Litteratur, hvor under den store Kejser Videnskabens Gjenfødelse udbredte sin første Morgenrøde, antager jeg, at denne kortfattede Skizze over et Værk af den sidste Repræsentant for den arabiske Eklekticisme kan have sin Berettigelse, og jeg har derfor gjort hans Afhandling om Sjælens Udødelighed til Gjenstand for et større Arbejde. Hans Fortrolighed med Aristoteles's Skrifter og en Del af den senere alexandrinske Udvikling synes med god Grund at have skaffet ham Prædikaten «*Sufiker efter Filosofernes System*».

¹) Man sammenligne f. E. Philos Anskuelse, at Mennesket naar gennem Ekstasen til Guddommens Lys; det opgiver da sin Personlighed og træder ud i korybantisk Afsindighed, idet det menneskelige Lys forsvinder i det guddommelige, jvnf. Zeller, c. V., t. III, 2, p. 364.

²) Smlgn. Ozanam, Dante et la philosophie catholique au XIII^{ème} siècle, p. 94—97 og 346.