JAMIL IBRAHIM ISKANDAR

TRADUÇÃO DO ÁRABE PARA O PORTUGUÊS DO TRATADO I DA OBRA "AL-MABDA' WA AL-MA'ĀD" (A ORIGEM E O RETORNO) DE AVICENA

VOLUME I

DOUTORADO - FILOSOFIA

JAMIL IBRAHIM ISKANDAR

TRADUÇÃO DO ÁRABE PARA O PORTUGUÊS DO TRATADO I DA OBRA "AL-MABDA' WA AL-MA'ĀD" (A ORIGEM E O RETORNO) DE AVICENA

Tese apresentada para obtenção do título de Doutor em Filosofia, à banca examinadora da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

UNIDADE
N.º CHAMADA:
T/UNICAMP
Is3t
V. 1 Ex.
TOMBO BC/ 30391
PROC. 281/97
C D
PREÇO R$ 11,00
DATA 22/05/97
N.º CPD

CM-00098936-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Is3t

Iskandar, Jamil Ibrahim
Tradução do árabe para o português do Tratado I da obra "AL-MABDA' WA AL-MA'ĀD" (A Origem e o Retorno) de Avicena / Jamil Ibrahim Iskandar. - - Campinas, SP: [s.n.], 1997.

Orientador: Carlos Arthur R. do Nascimento.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Avicena, 980-1037. 2. Metafísica. 3. Alma. I. Nascimento, Carlos Arthur R. (Carlos Arthur Ribeiro), 1935- . II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

AVALIAÇÃO

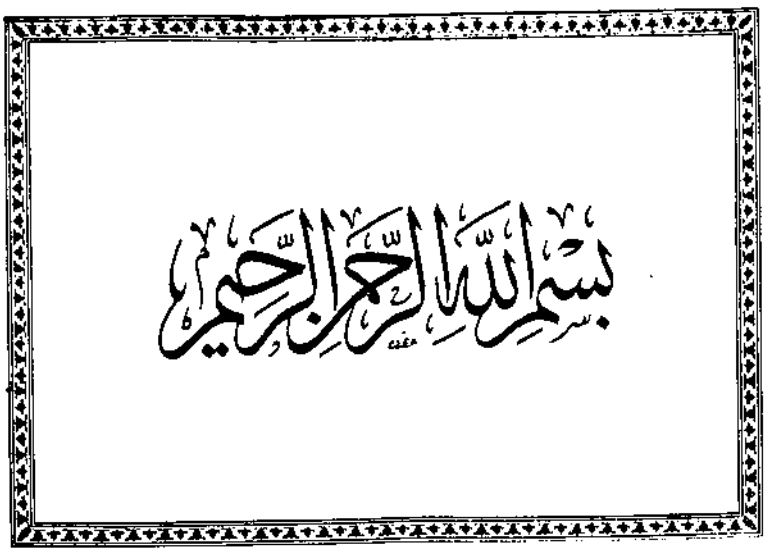
BANCA EXAMINADORA

RESUMO

Este trabalho consiste numa tradução do árabe para o português do tratado I (52 cap.) da obra Al-Mabda' wa al-ma'ād (A origem e o retorno) de Avicena.

Segundo o próprio Avicena, o conteúdo deste trabalho refere-se à metafísica e trata especificamente da "confirmação do princípio primeiro de tudo, sua unicidade e a enumeração de seus atributos peculiares".

A tradução é precedida de uma introdução e seguida por uma síntese dos capítulos traduzidos e um vocabulários árabe-português. Constam em anexo a tradução de outros textos de Avicena, a tradução de um capítulo de al-Fārābī sobre a palavra "ser" e os textos árabes originais.



(EM NOME DE DEUS, O CLEMENTE, O MISERICORDIOSO)

À Norminha, que, sem hesitar, trilhou comigo mais esta caminhada.

À Samia, Samara e Mariam, pela ternura e estímulo.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. Horácio Santiago Otero e Nana pela acolhida e pela indicação do nosso nome à "Societé Internationale Pour L'étude de La Philosophie Mediévale".

Ao prof. Dr. Josep Puig, pelo incentivo e pela doação de duas obras que, certamente, são preciosas: a Física e a Metafísica da Šifā'.

À profª María Dolores García Rodríguez, da Biblioteca Islâmica "Félix Mª Pareja" de Madrid, por seu entusiasmo e atenção para com o nosso trabalho.

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

Ao meu mentor, prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, meu orientador no Brasil, que proporcionou todas as condições acadêmicas para desenvolver com tranquilidade este trabalho; pela seguríssima orientação, inexaurível paciência e pelas várias horas que passamos cotejando esta tradução com a tradução latina da metafísica da Najāt por Carame. Peço ao Altíssimo que o ilumine cada vez mais.

Ao prof. Dr. Rafael Ramón Guerrero, meu orientador na Espanha, por sua abnegação, solicitude e generosidade ao aceitar prontamente orientar esta tradução. Meus agradecimentos, também, à Charo que, junto com o prof. Rafael, foram de uma cortesia ímpar durante a nossa estada lá.

SUMÁRIO

Vol. I

Tabela de transcrição das letras árabes..... 9

Introdução..... 11

Tradução da obra..... 41

Síntese dos capítulos traduzidos..... 227

Vocabulário de Avicena referente aos capítulos traduzidos da al-Mabda' wa al-Ma'ād..... 297

Bibliografia..... 325

Vol. II

Anexos..... 2

I - Tradução de outros textos de Avicena e do capítulo XV do Livro das letras de al-Fārābī..... 2

II - Textos originais..... 58

TABELA DE TRANSCRIÇÃO DAS LETRAS ÁRABES

ء	'	غ	ġ
ب	b	ف	f
ت	t	ق	q
ث	ṯ	ك	k
ج	j	ل	l
ح	ḥ	م	m
خ	ḫ	ن	n
د	d	ه	h
ذ	ḏ	و	w e ū
ر	r	ي	y e ī
ز	z	ى	ä
س	s	ا	ā
ش	š	آ	â
ص	ṣ		
ض	ḍ	Vogais	
ط	ṭ	a	a e ā
ظ	ẓ	i	i e ī
ع	'	e	u e ū

LEGENDA

No texto traduzido, onde aparece [ ] , significa que são palavras acrescentadas pelo tradutor para melhorar a compreensão do texto.

Onde aparece < > , é do próprio texto em árabe.

INTRODUÇÃO

A religião islâmica, fundada pelo Profeta Muḥamad, surgiu na Arábia, no início do séc. VII. O fator essencial que favoreceu o desenvolvimento do islamismo foi a formação da "'ŪMMA", isto é, da comunidade; concretizada pelo Profeta e que viria a ser um dos constitutivos fundamentais desta religião, que se assenta em leis éticas, políticas e sociais contidas no Alcorão; considerado como um código de leis aplicável a todos os fiéis, tanto na vida religiosa como no cotidiano de um modo geral.

Sendo uma reunião de homens, esta comunidade necessitava de uma política, ou seja: exigia uma forma de governo. A política adotada teve como base aquilo que no Islã é chamado de "ŠARĪ'A": uma lei de origem divina, contida no Alcorão, onde, também, encontra-se a essência da fé monoteísta que prega uma rigorosíssima unicidade de Deus e proporcionou elementos epistemológicos para o Islamismo, cujo desenvolvimento, então, esteve em torno da palavra de Deus.

Com base nos textos de Platão e Aristóteles os muçulmanos elaboram uma nova teoria política distinta, baseada na razão. Por sua vez, o pensamento filosófico também se apresentou aos

muçulmanos como um saber constituído pela razão humana e não baseado apenas na lei divina e teria como fim a vida prática.

Com o desenvolvimento da comunidade, questões como o poder, a predestinação do homem e sua liberdade, entre outras, exigiram uma explicação mais aprofundada. Para tanto, recorreu-se ao texto corânico. Esta circunstância fez aparecer no islamismo o "TAFSĪR" (comentário, explicação) e o "TA'WĪL" (hermenêutica) do conteúdo do Alcorão, que, inevitavelmente, deu lugar a diferentes planos de desenvolvimento doutrinal.

Neste contexto, as duas ciências religiosas mais importantes foram o direito e a teologia. Embora esta tenha tido suas origens na ciência do "TAWḤĪD", ou seja, a unidade e unicidade de Deus, sem dúvida sua configuração como teologia enquanto desenvolvimento racional do princípio islâmico e enquanto apologia defensiva, não aconteceu até o final do século VIII e início do séc. IX, quando os árabes entraram em contato com as formas do pensamento grego. Em compensação, a ciência do direito (FIQH) lançou suas raízes na própria formação e

constituição da comunidade, pelo que pode se dizer que é a ciência nuclear do Islã[1].

Houve filosofia no Islã porque o seu desenvolvimento teve como fonte principal o Alcorão, pois, há aí elementos de metafísica e de ciência para uma atitude filosófica.

Al "ŠAHĀDA" — "LA ILLĀH ĪLLA ALLĀH WA MUḤAMAD RASSŪL ALLĀH", isto é: "não há divindade a não ser Deus e Muḥamad é o mensageiro de Deus", é um dos pilares básicos do islamismo em termos de confissão de fé. Por si só, já contém elementos teológico-filosóficos, pois, nela há a afirmação da unicidade de Deus e a questão da profecia.

* * *
* *
*

[1] Cf . RAMÓN GUERRERO. Rafael. El pensamiento filosofico árabe. Madrid. Cincel. 1985. p. 35.

Abū Yūsuf Ya'qūb ben 'Iṣaq al-Kindī, nasceu em Basra ou talvez em Kufa. Foi um dos primeiros grandes filósofos árabes devido ao seu amplo conhecimento de filosofia, matemática, medicina e astronomia, além do profundo conhecimento da filosofia grega. Sua importância foi tão marcante que ficou conhecido como "O Filósofo dos Árabes".

Escreveu cerca de duzentas obras envolvendo todas as ciências na época[1]. Seu contato com a filosofia grega se deu em Bagdad, onde desfrutou da acolhida de vários califas, tendo sido, inclusive, preceptor do príncipe Aḥmad, filho do Califa al-Mu'taṣim.

Tendo em vista alguns temas que abordou em suas obras que atualmente se conhece e considerando o método que adotou para interpretação do conteúdo do Alcorão, alguns acreditam numa semelhança entre seu modo de pensar e o dos Mu'tazilitas[2]. Isto pode ser verdadeiro se levarmos em conta a probabilidade de que

---

[1] Ibn al-Nadim menciona 241 títulos; al-Qifṭi, 228; Ibn Abi 'Uṣaybi'a, 281, cf. CRUZ HERNANDES, M. História del pensamiento en el mundo islámico. desde los orígenes hasta el siglo XII. Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 167.

[2] Este termo refere-se a uma corrente muçulmana que crê que o muçulmano que comete um pecado mortal, não é crente por excelência, porém, não é completamente infiel, como outras correntes afirmam.

a primeira formação deste filósofo tenha sido em meios teológicos.

Al-Kindī foi um grande renovador da cultura de sua época, vendo na filosofia a arte nobre mais excelsa de todas as humanas, tratando de apresentá-la em íntima concordância com a verdade revelada[3].

Merece destaque, e talvez assim a alcunha de "o Filósofo dos Árabes" tenha mais sentido, o fato de que al-Kindī não apenas transmitiu o pensamento grego. Com base numa atitude filosófica deu-se conta da necessidade de contextualizar a filosofia grega com a cultura islâmica de sua época. Por exemplo, ao tratar da questão da unicidade de Deus, utilizou a distinção entre o ser necessário e o ser possível; tema que posteriormente seria desenvolvido por al-Fārābī e Avicena.

Em sua obra "Fil-falsafa al-'ūla" (Sobre a Filosofia Primeira), utilizando-se de um texto da Metafísica Aristotélica (Metafísica, II, 1, 993b, 23-31), al-Kindī afirma: "não encontramos a verdade que buscamos sem conhecer a causa. A causa do ser e da permanência de cada coisa é a verdade, porque

---

[3] RAMÓN GUERRERO, R. op. cit. p. 69.

cada coisa que tem ser, tem realidade verdadeira. Como a verdade existe necessariamente, então os seres existem[4]".

E, ainda, recorrendo ao mesmo texto citado anteriormente (Metafísica, II, 1, 993b, 19-21), al-Kindī afirma: "o objetivo do filósofo, quando conhece, é alcançar a verdade e quando atua, agir de acordo com a verdade[5]".

Portanto, para al-Kindī, a filosofia é a ciência da verdade.

Pode se dizer que a atitude filosófica de al-Kindī, foi no sentido de dar uma explicação racional da realidade, associada com elementos do Alcorão. Esta postura foi uma atitude absolutamente nova no mundo árabe da época.

**

A al-Kindī é importante associar Abū Naṣr Muḥamad ibn Muḥmad ibn Tarjān ibn Uzlag al-Fārābī, que nasceu em Fārāb, no Turquestão e é tido como uma das mais expressivas personalidades da filosofia árabe. Escreveu sobre matemática,

---

4 Texto árabe em anexo nº I.2. Al-Kindī. Fil-falsafa al-'ūla. Rasā-'il al-Kindī al-falsafiyya. ed. M. Abu Riḍa, Cairo, 1950, pp. 102-105.

5 Idem.

medicina e filosofia. A originalidade de seu pensamento é algo que merece ser destacado. Das obras de Aristóteles comentou a Metafísica, o De Anima, a Física, a Retórica, os Primeiros e Segundos Analíticos, a Ética Nicomaquéia, as Categorias, entre outras. Comentou, também, as Leis de Platão, a Isagoge de Porfírio e o Almagesto de Ptolomeu.

Avicena teve a humildade de confessar que só entendeu a "Metafísica de Aristóteles" depois de ler o tratado de al-Fārābī intitulado "O objetivo da metafísica"[6].

Como mencionou E. Gilson; "al-Fārābī teve a desgraça de estar muito próximo de grandes sistemas que ele mesmo preparou, os de Avicena e Averroes[7]. Isto dá uma idéia da importância deste filósofo e de sua influência sobre os dois grandes mestres da filosofia muçulmana.

É muito provável que sem al-Fārābī, o desenvolvimento da filosofia Islâmica encontrasse mais dificuldades, ou seja: o seu pensamento deu continuidade neste desenvolvimento e permitiu

---

[6] Cf. Autobiografia de Avicena, edição e tradução de GOHLMAN, William E. The life of Ibn Sīnā. Albany, New York, 1974, p. 32.

[7] GILSON, E. La filosofia en la Edad Media. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1965, pp. 324-27.

que fossem levadas adiante as primeiras bases do pensamento filosófico de al-Kindī.

Al-Fārābī era conhecido apenas como precursor de Avicena. No entanto, comprovações recentes revelam que ele foi um pensador que promoveu questões importantes no mundo da filosofia muçulmana. Em sua época ficou conhecido como o "Segundo Mestre". Conhecem-se cerca de cinqüenta obras de sua autoria em árabe mas, um número considerável delas perdeu-se.

Uma leitura atenta da obra de al-Fārābī, nos permite ver que seu pensamento é um intento de introduzir uma nova consideração da realidade, baseada somente na razão, no seio de uma sociedade regida por normas de inspiração divina, como é a muçulmana. Deste estudo racional da realidade, poderiam extrair-se normas para estabelecer uma ordem social perfeita que possibilitaria ao homem, que é definido por al-Fārābī como ser social por natureza, alcançar sua perfeição e sua felicidade última[8]".

Para al-Fārabī, a metafísica é a única ciência universal e trata "do ser enquanto ser, dos princípios da demonstração e dos

---

[8] Cf. RAMÓN GUERRERO. R. op. cit. p. 92.

seres imateriais[9]". Destes, ele dedica-se especialmente ao estudo do ser.

Com relação ao ser, o nosso filósofo o classifica em dois aspectos: o ser necessário e o ser possível. O ser possível não tem existência necessária por sua essência. O ser necessário tem uma existência necessária por sua própria essência. Os seres possíveis necessitam de uma causa para sua existência e assim sendo, serão seres necessários por intermédio de outros; eles não podem ser uns causa para a existência de outros.

Esta distinção apresenta uma nova concepção do ser possível que modificou radicalmente a metafísica aristotélica. Para explicar a mudança, Aristóteles adotou a teoria hielemórfica; para al-Fārābī, a mudança, que ocorre somente no ser possível, explica-se pela distinção da essência e existência.

Al-Fārābī, em sua obra, "Kitāb al-Ḥurūf (O livro das letras ou O livro das partículas) faz uma análise lingüística[10] da palavra

---

[9] Cf. texto árabe em anexo nº I.3. Al-Fārābī. Iḥṣa' al-'ulūm (Catálogo das ciências). 2. ed. Madrid-Granada. C.S.I.C., ed. y trad. Castellana Gonzales Palencia, 1953. pp. 87-89.

[10] Al-Fārābī tinha plena consciência da relação que há entre pensamento e linguagem. Estudou gramática Árabe com Abū Bakr al-Sarraj, um famoso lingüista de Bagdad, que, por sua vez, recebia aulas de lógica de al-Fārābī. A respeito disto, veja VAJDA, G. Language, Philosophie, Politique et Religion d'aprés un traité recemment publié d'Abū Naṣr al-Fārābī. Journal Asiatique, nº 258, 1970, pp. 247-260.

"ser" termo este que não existe na língua árabe. Traduzimos este texto fundamental para o entendimento da palavra "ser" no contexto da metafísica de Avicena, pois este parte das noções farabianas de ser necessário e ser possível para o desenvolvimento de seu pensamento (ver anexo n° I.17).

* * *
* *
*

'Abū 'Alī al-Ḥussain ibn 'Abd Allāh ibn al-Ḥassan ibn 'Alī ibn Sīnā, ou Avicena como ficou conhecido no Ocidente, nasceu no mês de agosto de 980 (safar de 370 da Hégira), em Afšana[11], na Pérsia, perto de Buhara. Como médico e filósofo, passou para a história como uma das maiores expressões do pensamento filosófico muçulmano.

Sua mãe, Sitara, era das proximidades de Afšana e seu pai, 'Abd Allāh, era de Balḫ e se estabeleceu perto de Buḫara, onde foi governador de uma aldeia próxima, como diz o próprio Avicena: "Meu pai era nativo de Balḫ, de onde nos transladamos a Buhara na época do emir Nuḫ ibn Manṣur. Durante seu emirado, foi governador de uma cidade chamada Charmatan, pertencente ao distrito de Buhara; era uma das principais deste território. Próximo a ela há outra cidade de nome Afšana, onde meu pai se casou com minha mãe e onde passaram a viver; aqui nasci eu e depois nasceu meu irmão"[12]. Nesta época, Buhara era o centro da dinastia Samânida e foi um importante centro de estudos islâmicos depois de conquistada pelos árabes e, também, onde Avicena teve sua primeira formação.

---

[11] Afšana ficava na ex República Socialista Soviética do Uzbequistão.

De gênio precoce, foi considerável a sua dedicação no sentido de conciliar filosofia e religião. Sempre procurou um apoio racional para sua fé. Ele tinha uma aparência agradável e constituição forte; escrevia incansavelmente e cultivava o hábito de convidar muitas pessoas para almoçar com ele. Segundo seu discípulo Jūzjānī, quando Avicena se encontrava em dificuldade, dirigia-se à mesquita para orar e compenetrar-se. Não há dúvida de que se considerava um homem religioso. Em suas obras normalmente encontram-se palavras de louvor a Deus.

Aos 10 anos de idade, já conhecia gramática, teologia e sabia de cor todo o Alcorão[13]. Nesta época, a pedido do pai, foi estudar aritmética indiana com um merceeiro que, ao que tudo indica, era o único da região que conhecia este assunto.

Entretanto, o seu primeiro mestre foi o famoso matemático 'Abd Allāh al-Natīlī. Quando este veio a Buhara, foi convidado a se hospedar na casa de Avicena. Sob sua orientação, Avicena conheceu o Almagesto de Ptolomeu, a Isagoge de Porfírio, a geometria de Euclides e um pouco de lógica. Segundo Avicena, quando Natīlī mencionou a definição de gênero, ele expôs várias

---

[12] Autobiografia de Avicena, op. cit. p. 16.

[13] Saber o Alcorão de cor é um feito relevante para um muçulmano.

definições que Natīlī não conhecia; além de explicações de questões do Almagesto que, também, não conhecia. Percebendo que não havia mais o que ensinar ao menino e impressionado com a sua inteligência, Natīlī recomendou a seu pai que o ocupasse somente com o estudo.

Eis as palavras do próprio Avicena:

"Veio a Buḫara Abū 'Abd Allāh al-Natīlī que reivindicava saber filosofia. Meu pai hospedou-o em nossa casa e se ocupou em instruir-me. Antes de ele chegar, eu me ocupei com o Fiqh[14], seguindo este estudo assiduamente com Isma'īl al-Zahid. Tornei-me um dos mais ingenhosos em perguntar e dos mais familiarizados na maneira de perguntar e responder às objeções do interpelante, segundo o habitual da gente (da jurisprudência).

Depois comecei a estudar a Isagoge com al-Natīlī. Quando me explicou que a definição de gênero é 'o que se predica de muitas coisas diferentes, (respondendo) à pergunta "que é"', deixei-o fascinado ao verificar esta definição de uma maneira tal

[14] Fiqh, significa "jurisprudência".

que ele nunca havia visto. Ele ficou admirado comigo. Qualquer questão que ele apresentava, eu a concebia melhor do que ele[15]".

Depois que Natīlī deixou Buḥara, Avicena inicia sozinho a leitura da obra de al-Fārābī "Fuṣūs al-Ḥikam" (Preciosidades da Sabedoria) e seus comentários sobre a Física e a Metafísica.

Também sozinho conheceu algumas obras dos gregos antigos traduzidas para o árabe, pois não conhecia grego. Leu 40 vezes a Metafísica de Aristóteles, até sabê-la de cor e não entendeu nada do conteúdo nem o objetivo da obra. Mas, certo dia ao passar por um mercado, um homem lhe ofereceu um pequeno livro. A princípio Avicena não se interessou. No entanto, dada a insistência do vendedor, acabou comprando-o: era o livro de al-Fārābī "Sobre o objetivo da Metafísica de Aristóteles". De imediato Avicena foi para casa e leu a pequena obra. A partir daí, então, entendeu a Metafísica de Aristóteles. "Fiquei contente com isto", afirmou Avicena. No outro dia distribuiu esmolas aos pobres para agradecer a Deus pelo ocorrido.

Supõe-se que a dificuldade inicial de Avicena tenha sido em função da tradução feita para o árabe, pois esta trouxe novos elementos de linguagem e muitas palavras estranhas para o

---

[15] Autobiografia de Avicena, op. cit., pp. 20-22.

contexto desta língua. Por outro lado, Reza Davari afirmou "que é muito provável que a dificuldade de Avicena estivesse principalmente em situar as idéias de Aristóteles no contexto de uma filosofia baseada fundamentalmente na existência divina"[16].

Vejamos as palavras de Avicena a respeito disto: "Dominei a lógica, a física e as matemáticas e cheguei até a metafísica. Não compreendi seu conteúdo, pois para mim era obscuro o objetivo de seu autor, ao ponto de voltar a lê-lo quarenta vezes e saber de memória; apesar disto não podia compreendê-lo nem discernir seu propósito. Fiquei sem esperanças comigo mesmo e disse a mim: não há maneira de entender este livro. Um dia, ao entardecer, passei pelo lugar dos livros e um vendedor tinha em suas mãos um volume sobre o qual chamava a atenção. Ofereceu-o para mim, mas eu o rechacei desgostoso, acreditando que não tinha nenhuma utilidade para esta ciência. Porém, ele me disse: compre-o, pois seu dono necessita do dinheiro de seu preço e é muito barato. Vendo-o para ti por três "Dirhams". Comprei-o e eis que tratava-se do livro de Abu Naṣr al-Farābī, "Fi aġrād kitāb ma ba'd al-ṭabī'a[17]. Regressei à minha casa e me apressei

---

[16] O Correio da Unesco. ano 8, n. 12, Rio de Janeiro. FGV, 1980, p. 31.

[17] "Livro sobre os objetos do que está depois da natureza", ou seja, "Sobre os objetos da metafísica".

em lê-lo. Se me revelaram os objetivos daquele livro, porque eu o sabia completamente de memória. Fiquei muito contente com isto e no dia seguinte distribuí esmola aos pobres em agradecimento ao Deus Altíssimo[18].

"A anedota mostra os dois pilares sobre os quais se assenta o seu pensamento. O procedente da Grécia e o do mundo islâmico. O dinamismo interno de seu pensamento, o esforço que o levou a construir seu sistema, foi o resultado de uma constante e contínua preocupação por um conhecimento intelectual, intuitivo e experimental ao mesmo tempo.

Este dinamismo é o que talvez explica as páginas que dedicou a descrever as experiências e feitos místicos nos últimos capítulos de seu Livro das Orientações e Advertências e a composição de obras cuja natureza e conteúdo são objeto de discussão: a epístola de Ḥayy ben Yaqẓān, a Espístola do Pássaro e o Relato de Salmān wa Absāl. Embora lidos como místicos e simbólicos, expõem sua doutrina em outro estilo literário".[19]

---

[18] Autobiografia de Avicena, op. cit., pp. 32-34.

[19] Cf. RAMÓN GUERRERO, R. Avicena. Madrid. Ediciones del Orto, 1994, p. 23.

Com aproximadamente 16 anos, Avicena já tinha estudado medicina e sua competência era notória. Aos 18 anos, uma grande oportunidade viria a contemplar o nosso filósofo: o príncipe Nuḥ ibn Manṣur foi acometido por uma doença e seus médicos não conseguiram sua cura; Avicena foi chamado e, junto com outros médicos da corte, curou o príncipe. Em sinal de gratidão, foi colocada à sua disposição a biblioteca dos governadores Samânidas que, na época, era o santuário do saber. A importância deste acontecimento pode ser percebida pelas próprias palavras de Avicena: "vi livros cujos títulos são desconhecidos para muitos — trabalhos que nunca antes havia visto e que tampouco vi depois. Li alguns livros, tomando nota do conteúdo[20]". Pode-se supor que aí Avicena faz referência às obras dos gregos antigos traduzidas para o árabe, o que lhe permitiu uma aproximação mais íntima com a filosofia grega.

Segundo nosso filósofo, "a medicina não é uma ciência difícil, pelo que sobressaí nela em muito pouco tempo, ao ponto de excelentes médicos começarem a estudá-la comigo. Apliquei-me ao cuidado dos enfermos e se me abriram algumas das portas dos tratamentos que se aprendem com a experiência e que não se

---

[20] Autobiografia de Avicena, op. cit., pp. 34-36.

pode descrever. Ademais, seguia ocupado com o Fiqh e discutia sobre isto. Eu tinha, então, dezesseis anos de idade[21]".

"Quando tinha dezoito anos de idade, terminei (de estudar) todas as ciências. Tinha mais memória para a ciência, mas hoje, em compensação (tenho) mais maturidade. Como a ciência é una, nada de novo se me manifestou depois"[22].

Aos 21 anos, por volta de 1000, escreveu a pedido de um vizinho chamado 'Abū al-Ḥassan al-'Aruḍi, o seu primeiro livro intitulado al-Majmū' (O compêndio)[23], onde tratou de todas as ciências exceto de matemática. Posteriormente, também a pedido de outro vizinho, Abū Bakr al-Barquī, escreveu Al-ḥāṣil wa al-maḥṣūl (O resultado e a produção)[24], em 20 fascículos, sobre jurisprudência (fiqh) e exegese do Alcorão, assuntos que Barquī conhecia profundamente. Também escreveu para este o livro al-

---

[21] Autobiografia de Avicena, op. cit., pp. 24-26.

[22] Idem, pp. 37-38.

[23] Esta obra é conhecida como "al-Ḥikma al-'Aruḍiyya", isto é, a "Filosofia de 'Aruḍi".

[24] O nome desta obra varia de acordo com os autores. Por exemplo, A. M. Goichon, no livro Introduction à Avicenne, Paris, Vrin, 1953, p. XXX, nº 13, cita o nome "O que atua e o que é atuado" e ainda menciona outros dois: "Frutos e bens adquiridos" e "O resultante e o resultado".

Birr wa al-'Iṯm (A virtude e o pecado), sobre ética. Barquī ficou admirado com a profundidade desses escritos.

Como o próprio Avicena diz:

"Um vizinho meu chamava-se Abū al-Ḥassan al-'Arūḍi, pediu-me para compor para ele um livro sobre ciência. Compus o "al-Majmū'" que designei com seu nome; neste livro exponho todas as ciências menos as matemáticas. Nesta época eu tinha vinte e um anos de idade.

Também era vizinho meu um homem chamado Abū Bakr al-Barquī, originário de Jwārazm, era um jurisconsulto excelente em Fiqh, em comentário corânico e em ascetismo, e com inclinação para estas ciências filosóficas. Pediu-me para comentar os livros destas ciências e compus para ele "Al-ḥāṣil wa al-maḥṣūl" em quase vinte volumes. Também escrevi para ele um livro sobre ética, intitulado "al-Birr wa al-'Iṯm". Estes livros só ele tem e não mostrou a ninguém"[25].

Depois desta etapa, morreu o pai de Avicena e sua vida experimentou uma nova situação. Mudou de Buḫara para Jurjān, depois de permanecer algum tempo em Gurganj, Bawarḍ, Tūs e

Chaqān. Como o próprio Avicena disse, as necessidades da vida o obrigaram a estas viagens. Entretanto, Soheil Afnan[26] põe em dúvida este motivo e cogita a possibilidade de perseguição religiosa e racial, uma vez que os turcos, nesta época, exerciam grande influência sobre o governo Samânida e talvez tenham dificultado a situação de Avicena. Nem para o seu discípulo Jūzjānī este acontecimento ficou esclarecido. As palavras de Avicena com relação a esta época são de descontentamento. Lamentavelmente, esta é uma passagem obscura na vida de Avicena.

Em Jurjān, Avicena conheceu, em 1001, 'Abū 'Ubaid al-Jūzjānī, um jurisconsulto que viria a ser o seu melhor amigo e discípulo por vinte e cinco anos, e a quem devemos grande parte de sua biografia. Nesta cidade e nesta mesma época, um homem chamado 'Abū Muḥamad al-Sirāzī, comprou uma casa para Avicena, próxima à sua e o instalou nela. Com relação a este acontecimento, Jūzjānī afirmou: "eu o visitava todos os dias para ler o Almagesto e escutar suas explicações sobre lógica"[27]. Nesta

---

[25] Autobiografia de Avicena, op. cit., pp. 38-40.

[26] Soheil F. Afnan. El pensamiento de Avicena. México - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965.

[27] Autobiografia de Avicena, op. cit., p. 44.

época, Avicena ditou para seu discípulo um livro sobre lógica com o título de "Al-Muḥtaṣar al-Awssat" (O sumário médio). Para Širāzī escreveu dois livros: Al-mabda' wa al-ma'ād (A origem e o retorno) sobre a origem e o retorno da alma a Deus e Al-Arṣād al-Kullīya (Observações gerais) sobre astronomia.

Nos anos seguintes Avicena escreveu duas obras que são certamente das mais comentadas. 1) O cânon de medicina (Kitāb al-qānūn fi-al-ṭib) em 5 volumes. Esta obra foi iniciada em aproximadamente 1003 e terminada em 1014. O volume I, trata dos princípios gerais da medicina; o vol. II é composto de duas partes: a primeira aborda a maneira de determinar a natureza dos remédios mediante a experimentação e os efeitos; a segunda é uma lista em ordem alfabética de 760 produtos farmacêuticos. O vol. III aborda a etiologia, sintomas, diagnósticos, prognósticos e tratamento sistemático das doenças; o vol. IV trata das enfermidades em geral, e o vol. V é um formulário que contém prescrições para diversas doenças. O Cânon foi traduzido para o latim no final do séc. XII pelo italiano Gerardo de Cremona e foi estudado nas universidades européias até o séc. XVII.

2) O Livro da Cura (Kitāb al-Šifā'), composto de 18 volumes, abrangendo metafísica, matemática, psicologia, física,

astronomia e lógica. Avicena iniciou esta obra na cidade de Hamadan em 1014, época em que foi nomeado vizir (ministro) pelo príncipe Ṡams al-Dawlah e a maior parte dela estava terminada em 1021. Em 1023 termina definitivamente a Ṡifā', em Isfahān, acrescentando à mesma um capítulo sobre música. Neste ano, morreu o seu protetor Ṡams al-Dawlah e o filho deste não o manteve como vizir; então, por problemas políticos, Avicena recolheu-se a um esconderijo. Impossibilitado de consultar seus livros, recorre apenas à sua memória para continuar a escrever. Neste ano ainda, o seu esconderijo é descoberto e ele é preso juntamente com Jūzjānī. Permanece 4 meses no cativeiro, onde escreve as seguintes obras: "Rissalat Ḥay Ibn Yaqẓān (Tratado do vivo, filho do vigilante — uma alegoria sobre o intelecto agente), Al-Hidaya (A direção)[28] e Al-Adwiyat al-Qalbīya (Os remédios cardíacos).

Também, no ano de 1023, Avicena chegou a Isfahān, em companhia de seu discípulo Jūzjānī e aí passou seus últimos 14 anos protegido pelo príncipe 'Alà' al-Dawlah.

---

[28] Segundo Goichon, op. cit. p. XXX, nº 77, Ḥaj Halifa menciona esta obra como sendo "A direção" — sobre medicina; e Al-Qifṭī "A direção" — sobre a sabedoria.

A Šifā' é dividida em quatro sumas: física, matemática, lógica e metafísica. Cada suma é dividida em livros, cada livro em seções e estas em capítulos. O próprio Avicena nos dá uma idéia do alcance pretendido com esta obra: "nossa intenção é pôr neste livro o fruto das ciências dos antigos que pudemos verificar; ciências baseadas numa dedução firme ou numa indução aceita pelos pensadores que buscam a verdade há muito tempo. Esforcei-me por incluir na obra a maior parte da filosofia... Não há nada de importante nos livros dos antigos que não figure nesta obra. Se algum elemento não for encontrado em seu contexto habitual, é porque o coloquei em outro lugar que considero mais conveniente[29]". Na realidade, além de analisar a filosofia dos antigos, notadamente a de Aristóteles, Avicena acrescenta nesta obra as suas contribuições pessoais.

Em 1030, a casa de Avicena, em Isfahān, é saqueada e sua biblioteca foi levada. Um século mais tarde foi destruída pelos turcos invasores.

Atribui-se a Avicena cerca de duzentas obras.[30] Além das já referidas anteriormente, outras obras importantes e de interesse

---

[29] Citado por Ibrahim Bayumi Madkur em O Correio da Unesco. op. cit.. p. 22.

[30] Na biografia de Jūzjānī são citadas 40 obras. De acordo com o catálogo de Anawātī, são 276 obras.

filosófico são: al-Najāt (A salvação), Rissalat al-huddūd (Epístola das definições), Tafssīr (Comentário), Aqssām al-'Ulūm al 'Aqlīya (Divisão das ciências intelectuais) e Manṭiq (Lógica).

As Obras do al-Ṣaiḥ al-Raīs[31] contribuíram decisivamente para o estabelecimento definitivo da filosofia árabe.

Avicena morreu próximo à cidade de Hamadan, na primeira sexta-feira do Mês de Ramadã de 428 da Hégira, ou seja, em junho de 1037. Ele foi acometido por um violento ataque de cólica. Automedicou-se, chegando a administrar oito lavagens intestinais num só dia, a ponto de seus intestinos sofrerem ulceração. Quando se sentiu enfraquecido, parou de se tratar e disse: "o governador que governa meu corpo, já é incapaz de governar, e agora o tratamento não beneficia mais"[32].

Era um homem que dormia pouco e entregou-se excessivamente às relações sexuais. Ele dizia que preferia uma vida breve e profunda à uma vida longa e superficial.[33]

* * *
* *
*

---

[31] O grande mestre, o grande sábio, como era chamado Avicena.

[32] Autobiografia de Avicena, op. cit., p. 88.

[33] AL-HORR, Muḥamad Kāmel. Ibn Sīnā: Ḥayātuh, Aṭāruh wa Falsafatuh. Edição Árabe, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991, p. 15.

O título do livro "Al-mabda' wa al-ma'ād", tanto pode ser traduzido por "O começo e o fim" como por "A origem e o retorno". Considerando-se o conteúdo dos três tratados[34] que compõem a obra, optamos por "A origem e o retorno" uma vez que o escrito aborda a questão da origem da alma e seu retorno para Deus.

A autenticidade deste escrito parece fora de dúvida. Tanto assim que está incluída como obra autêntica (com o título A origem e o retorno), nas bibliografias de Anawāti, Mahdavi, Goichon e Gholman[35].

Al-mabda' wa al-ma'ād foi editado pelo Instituto de Estudos Islâmicos da Universidade McGil (Montreal), em colaboração com a Universidade de Teerã, em 1984. O editor, 'Abd Allāh Nuranī, afirma na apresentação da obra, à página 15, que para esta edição utilizou os microfilmes e fotocópias do texto que se encontra na Biblioteca Central da Universidade de Teerã e outras. Para sua edição tomou como base o texto nº 3227 de Aḥmad III, datado de 850H (1458), que se baseia nos textos de

---

[34] Literalmente a palavra usada por Avicena significa artigo. Preferimos traduzir por tratado, visto a palavra "artigo" indicar a unidade menor, por exemplo, nas sumas medievais.

Astan Radwi, de n° 971 e de Nur Uṭmanīyah de n° 3794. Esta edição foi utilizada para a nossa tradução.

Al-mabda' wa al-ma'ād foi escrito entre 1003-1005[36], nas circunstâncias mencionadas anteriormente. É um escrito independente e, apesar de não ser muito conhecido, é um dos primeiros trabalhos importantes de Avicena contendo os elementos essenciais de sua metafísica. Se nos for permitida uma comparação, diríamos que ele se aparenta ao De ente et essentia de Tomás de Aquino, tanto por ser uma obra de juventude como por expôr os fundamentos da metafísica do autor. Vários capítulos deste escrito foram retomados na Najat[37], escrita entre 1024-1037 (na nossa tradução indicamos a correspondência entre os capítulos do Al-mabda' wa al-ma'ād e da Al-najāt).

---

[35] Georges Anawati C.. O. P. Mu'allafāt Ibn Sīna. Cairo. 1950. Citado por Gholman. op. cit.. p. 155.

[36] Gholman. op. cit.. p. 154. afirma que a obra foi escrita entre 1012 e 1014. A considerar a cronologia da vida de Avicena contida na revista "O Correio da Unesco". 1980. ano 8. n° 12. p. 12 temos que admitir que a obra foi escrita entre 1003 e 1005. Levando-se em conta que Avicena escreveu seu primeiro livro por volta de 1000 ou seja. com 21 anos de idade. e que "A origem e o retorno" é um de seus primeiros escritos. então 1003-1005 é uma data provável.

[37] A metafísica da Najāt foi traduzida para o latim por Nematallah Carame sob o título Avicennae metaphisices compendium, Roma. Inst. Orientalium Studiorum. 1926. Dados os paralelos. por vezes literais. entre o Al-mabda' wa al-ma'ād e a Najāt. esta tradução foi de inestimável valor para a nossa tradução.

O livro é dividido em três tratados: o primeiro sobre "a confirmação do princípio primeiro de tudo, sua unicidade e a enumeração de seus atributos peculiares", é constituído por 52 capítulos; o segundo, expõe "a ordem da emanação da existência do ser a partir de seu ser, desde o primeiro ao último" em 11 capítulos e o terceiro, estuda "a permanência da alma humana, a verdadeira felicidade e a desgraça final", bem como a felicidade e a desgraça imperfeitas em 20 capítulos. Portanto, os três tratados de "A origem e o retorno" — o primeiro princípio, a emanação dos entes, a permanência da alma humana e seus estados finais — evocam o esquema neoplatônico da saída e retorno (exitus et reditus) que estaria inclusive na base do plano da Suma de Teologia de Tomás de Aquino.[38]

Na parte introdutória da obra, Avicena afirma que o escrito abrange dois grandes conhecimentos: um dos quais denominado "Mā ba'd al-ṭabī'a (o que está além da física, ou seja, metafísica) e o outro "Al-ṭabi'iyāt" (física - ciência natural). Esclarece, ainda, que o fruto do conhecimento do que é a metafísica é a parte conhecida por "Uṭulūgīya" (Teologia), "que versa sobre a divindade (o princípio primeiro) e a relação dos

---

[38] A respeito do plano da Suma, ver M. D. Chenu, Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1950, pp. 255-276. Sobre o esquema do exitus et reditus ver pp. 261-262.

seres com ele"; o fruto da ciência que é a física é o conhecimento da permanência da alma humana e de sua ordenação a um fim (meta), a felicidade.

Portanto, pode se perceber que a Física corresponde ao tratado III e a metafísica aos tratados I e II[39].

Neste escrito, os argumentos de Avicena são quase "more geometrico". Ele enuncia as definições do capítulo I e o restante, pelo menos nos primeiros capítulos seguintes, é deduzido das definições através de uma concatenação rigorosa.

Esta concatenação é freqüentemente uma redução ao absurdo; deste modo, por exemplo, no capítulo II do tratado primeiro, no título, afirma que "o que é ser necessário" não pode sê-lo simultaneamente por si mesmo e por intermédio de outro. Em seguida, inicia o seu primeiro argumento afirmando que não é possível que algo seja ser necessário simultaneamente por si e por intermédio de outro. Justifica esta impossibilidade esclarecendo que se for supresso o outro, a necessidade do ser necessário ou permanece e, então, sua necessidade de ser não será por intermédio do outro ou não permanece e, assim, sua

---

[39] Ver em anexo textos de Avicena sobre: I) A filosofia e sua divisão; II) O caráter de sua metafísica; III) A causalidade e a emanação; IV) A alma e suas faculdades.

necessidade de ser não será por si mesmo. Conclui-se, portanto, deste raciocínio, que a necessidade do que é ser necessário se dá apenas por ele mesmo, justificando, deste modo, o que foi proposto no título.

Vemos que esta redução ao absurdo se combina com um dilema, ou seja, qualquer das duas alternativas leva a uma impossibilidade. Encontramos este tipo de argumentação no capítulo V, para sustentar que no ser necessário não há pluralidade, sob qualquer aspecto e que de dois não decorre um que seja ser necessário; no capítulo X, para falar da completude e espécie do ser necessário; no capítulo XII, para explicar os atributos amável e amante, deleitável e deleitante; no capítulo XIII, para explicar os atributos inteligível e inteligente do ser necessário.

Frequentemente Avicena procura eliminar possíveis objeções ao seu argumento, como acontece, por exemplo, no capítulo XI, especialmente no 13° parágrafo, para expôr que o ser necessário é único sob vários aspectos, e a prova de que não é possível que haja dois seres necessários.

Tendo em vista as características já apontadas, trata-se de um texto destituído de beleza literária para dar preferência ao

rigor da argumentação. Neste sentido, o texto usa um vocabulário estereotipado e repetitivo.

TRADUÇÃO DO TRATADO I DA OBRA

AL-MABDA' WA AL-MA'ĀD

EM NOME DE DEUS, O CLEMENTE,
O MISERICORDIOSO.

Seu livro sobre a origem e o retorno, ele o compôs para o Ṡaiḥ Muḥamad ben Ibrahim al-Fārsī. Louvado seja Deus, senhor dos mundos e que suas bẽnçãos[1] recaiam sobre seu profeta, nosso senhor Muḥamad e sua linhagem, todos eles puros.

Disse al-Ṡaiḥ al-Ra'īs[2] abu Ali ben Abd Allāh ben Sīnā:

Neste tratado pretendo mostrar a realidade do que se encontra entre os peripatéticos e o que obtiveram a respeito da origem e o retorno. Este meu tratado contém os frutos de duas grandes ciências: uma, é a ciência designada por metafísica, e a segunda é a ciência que é designada por física. O fruto da ciência que é a metafísica é a parte desta, conhecida como "teologia", que versa sobre a divindade, o princípio primeiro e a relação dos seres com ele, segundo seus graus. O fruto da ciência que é a

---

1 pode-se também usar a palavra "orações".

2 Assim era chamado Avicena: o grande mestre, o grande sábio.

física é o conhecimento da permanência[3] da alma humana e que a mesma está sujeita ao retorno.

Dividi este livro em três tratados: o tratado primeiro ocupa-se em estabelecer a confirmação do princípio primeiro do todo[4], sua unicidade e a enumeração dos atributos que lhe são peculiares. O segundo tratado visa mostrar a ordem da emanação do ser a partir de seu ser, começando desde o primeiro ser existente que procede dele até chegar ao último dos seres depois dele. O terceiro tratado, mostra a permanência da alma humana, a felicidade verdadeira e última e uma outra, que é uma certa felicidade não verdadeira, e a desgraça verdadeira e última, e uma outra, que é uma certa desgraça não verdadeira.

Procuro nestes tratados esclarecer o que tornaram obscuro, revelar o que esconderam e ocultaram, reunir o que dispersaram, desdobrar o que reuniram, na medida da limitada capacidade que é como a minha e de alguém que está aflito pela extinção da época dos sábios, pelo desvio da preocupação com os vários objetivos da sabedoria, pelo predomínio do ódio sobre quem

---

3 A palavra usada é "BAQĀ'", que significa permanência. Refere-se aqui à permanência da alma em relação à extinção do corpo.

4 Isto é, no sentido de universo.

alcançou uma parte da realidade, pelo cansaço da violência e pelo exílio[5]; em comparação com aqueles que, como eu, examinam com a mesma aflição que a minha e com aqueles que foram forçados às desgraças do tempo às quais eu fui impelido[6].

Que Deus nos ajude, Nele está a mediação e o poder.

---

5 Provavelmente Avicena está fazendo alusão ao seu encarceramento e ao seu exílio. Autobiografia de Avicena. op. cit., pp. 40-42.

6 Provavelmente Avicena está fazendo alusão ao seu encarceramento e ao seu exílio. Veja a respeito na autobiografia.

TRATADO PRIMEIRO

SOBRE A CONFIRMAÇÃO DO PRINCÍPIO DO TODO, SUA UNICIDADE E A ENUMERAÇÃO DE SEUS ATRIBUTOS PECULIARES.

CAPÍTULO I*

SOBRE O CONHECIMENTO[1] DO SER NECESSÁRIO E DO SER POSSÍVEL[2].

O ser necessário, é aquele que, quando suposto inexistente, decorre daí um absurdo; e o ser possível, é o que, quando suposto inexistente ou existente, não decorre daí um absurdo.

O ser necessário é necessário[3]; e o ser possível não é necessário, tanto no ser como no não ser. É isto que queremos significar aqui com ser possível. Ainda que signifique ser

---

* Na Najāt. ed. M. Fajri. Beirut. 1305/1985. cap. I. p. 261. Na tradução latina da Najāt. Nematallah. Carame. p. 66-68.

1 A palavra "TA'RĪF" foi traduzida por "conhecimento". No entanto. Carame. p. 67. nota 4. traduz por "definição". Conservamos "conhecimento" porque traduzimos "ḤADD" por "definição".

2 Na Najāt. p. 261. este título é: "sobre o esclarecimento das noções do necessário e do possível".

3 O ser necessário é necessário: para conservar a uniformidade na tradução. temos aí uma aparente tautologia. pois, a palavra "ḌARŪRĪ" também significa necessário.

possível o que é em potência, e se diga possível tudo aquilo cujo ser é verdadeiro[4], isto foi explicado na lógica[5].

E o ser necessário pode sê-lo por si mesmo ou não; e o ser necessário por si mesmo é o que é para si, não para outra coisa, seja o que for; torna-se absurdo não supô-lo[6]. E o ser necessário não por si, é aquilo que quando se supõe alguma coisa que não seja ele, torna-se ser necessário; como o número quatro, é necessário não por si mas, quando se supõe dois mais dois; a combustão e a queima[7] não são necessárias por si mesmas mas, quando se pressupõe o concurso da potência agente por natureza com a potência passiva por natureza, quero dizer, o que faz queimar e o que é queimado.

---

4 Cujo ser é verdadeiro: no sentido de dado, efetivado. O que é dado, está aí, existe; então, é possível.

5 Isto foi explicado na lógica: de acordo com Carame, p. 67, nota 1, trata-se da "Lógica de Avicena", cap. 20-21.

6 Na Najāt: segue um absurdo de sua não existência.

7 A combustão e a queima: combustão no sentido passivo, de algo se queimando; queima, no sentido ativo, do que produz a combustão.

CAPÍTULO II*

SOBRE QUE O SER NECESSÁRIO NÃO PODE SÊ-LO SIMULTANEAMENTE POR SI MESMO E POR INTERMÉDIO DE OUTRO[1].

Não é possível que uma só coisa seja ser necessário simultaneamente por si e por intermédio de outro, pois, supresso aquele outro ou não considerado seu ser, não deixa de: ou sua necessidade de ser permanece em sua disposição e, então, sua necessidade de ser não é através de outro, ou sua necessidade de ser não permanece em sua disposição e, então, sua necessidade de ser não é por si.

---

* Na Najāt, este capítulo está inserido no capítulo III. Carame. p. 68-69.

1 Na Najāt: "que o necessário por si mesmo, não é possível que seja necessário por intermédio de outro, e que o necessário por intermédio de outro é possível".

CAPÍTULO III*

SOBRE QUE O SER NECESSÁRIO POR INTERMÉDIO DE OUTRO, É POR SI MESMO SER POSSÍVEL.

Tudo que é ser necessário por intermédio de outro é por si ser possível, pois, a necessidade de seu ser segue uma determinada relação e correlação[1]. A consideração da relação e da correlação, é diferente da consideração da própria essência da coisa que tem relação e correlação, e a necessidade de ser somente é estabelecida pela consideração desta relação.

A consideração da própria coisa, não deixa de: ou exigir a necessidade de ser ou exigir a possibilidade de ser ou exigir a impossibilidade de ser. E não é possível que exija a impossibilidade de ser, pois, todo aquele cujo ser é impossível por si mesmo, não é, nem por intermédio de outro; nem exige a necessidade de ser, pois, dissemos: o ser necessário por si, é absurdo que seja ser necessário por intermédio de outro.

---

* Este capítulo está inserido no capítulo II da Najāt. p. 262. Carame. p. 68-69.

1 Sobre os conceitos de "NISBA" (relação) e "IDAFA" (correlação), cf. al-Fārābī, "Kitāb al-Ḥurūf" (Livro das partículas ou das letras), pp. 82-91.

Resta que, pela consideração de sua essência, é ser possível; e considerando a elevação[2] da relação a este outro, é ser necessário, e considerando a supressão da relação para com este outro, é ser impossível; sua essência por si mesma, sem condição, é ser possível; então, se evidencia que cada ser necessário por intermédio de outro, é ser possível por si mesmo[3].

---

[2] Elevação: neste caso, esta palavra pode ser equivalente a dignidade. Então, a frase poderia ser assim: e considerando a dignidade da relação a este outro...

[3] A última frase a partir de "então" é o começo do capitulo III, p. 262, da Najāt. Carame, p. 69.

CAPÍTULO IV*

SOBRE QUE O SER POSSÍVEL POR SI MESMO, SOMENTE É SER NECESSÁRIO POR INTERMÉDIO DE OUTRO[1].

Isto se inverte[2], torna-se: tudo que é ser possível por si mesmo, caso concretize sua existência, será ser necessário por intermédio de outro, pois, não deixa de: ou lhe caber ser em ato, ou não lhe caber ser em ato. É impossível que não lhe caiba ser em ato; senão, seria ser impossível; resta-lhe, então, caber ser em ato. Neste caso, ou seu ser é necessário ou seu ser não é necessário; se pois, seu ser não é necessário[3], ele ainda é ser possível, não se distinguindo seu ser de seu não ser.

Então, não há diferença entre este estado e o primeiro, pois antes de ser se encontrava como ser possível, e agora seu estado é tal como era.

---

* Na Najāt. este capítulo é o III pp. 262-263. Carame. p. 69-70.

1 Na Najāt. o título é: "Sobre que o que não é necessário. não existe".

2 "Isto se inverte": refere-se à última proposição do capítulo anterior. isto é. o título do presente capítulo e sua primeira proposição são o recíproco da última proposição e do título do capítulo III. Na Najāt. esta expressão é repetida no início do capítulo IV.

3 Na Najāt: "e aquilo cujo ser não é necessário".

Caso se admita que há um novo estado, a pergunta persiste a respeito dele: é ser possível ou é ser necessário? Se é ser possível, este estado já era antes segundo sua possibilidade, não houve novo estado[4]; se for necessário e [esse estado] tornasse necessário o primeiro, então a existência deste estado para o primeiro é necessária e este estado não seria senão sua passagem[5] ao ser; portanto, sua passagem ao ser é necessária.

Além disso, todo ser possível ou é por si mesmo, ou é por certa causa; se é por si mesmo, então ele próprio é ser necessário, não é um ser possível, e, se for por certa causa, ou seu ser é necessário com esta causa ou fica como estava antes do ser da causa; e isto é absurdo, ou a causa não existe, e isto é absurdo; então, é preciso que seu ser seja necessário com o ser da causa. Portanto, todo ser possível, por si, somente é ser necessário por intermédio de outro.

---

[4] Na Najāt, diz: "não se renovou a sua situação".

[5] Sua passagem: literalmente, seria sua saída. Carame, p. 70, traduz por "exitus".

CAPÍTULO V*

SOBRE QUE NÃO É POSSÍVEL QUE DE DOIS DECORRA UM SER NECESSÁRIO, E NENHUM DOS DOIS É SER NECESSÁRIO POR INTERMÉDIO DO OUTRO, E NÃO HÁ NO SER NECESSÁRIO PLURALIDADE SOB QUALQUER ASPECTO[1].

Não é possível duas coisas, esta não sendo aquela e nem aquela sendo esta, cada uma delas sendo ser necessário por si e por intermédio da outra, pois já mostramos[2] que o que é ser necessário por si, não é ser necessário por intermédio de outro.

Não é possível, também, que cada uma delas seja ser necessário pela outra, de modo que "A" seja ser necessário por "B" e não por si e "B" seja ser necessário por "A", e não por si; nem as duas juntas sejam um só ser necessário, porque considerá-las como duas essências é distinto de considerá-las como correlativas. Para cada uma delas há uma necessidade de ser não por si; então, para cada uma delas há uma possibilidade de ser

---

* O presente capítulo, é o capítulo IV da Najat, pp. 263-64. Carame, pp. 71-74.

1 Este título é o início do capítulo IV da Najāt, que por sua vez tem como título o seguinte: "sobre a perfeição da unicidade do ser necessário e que dois [seres] que se equivalem e são semelhantes quanto à existência; então, há para eles uma causa externa aos mesmos." Cf. Carame, nota 1.

2 Cf. Cap. II.

por si; e todo ser possível por si tem uma causa para o seu existir, anterior a ele; porque toda causa é anterior ao causado na necessidade da essência[3], embora não o seja no tempo. Para cada uma delas há outra coisa à qual se une[4], anterior à sua essência, e nenhuma das duas é anterior à outra conforme já mostramos; portanto, elas possuem causas externas anteriores a elas. Então, a necessidade de ser de cada uma não é adquirida da outra, mas procede da causa externa, produtora da relação entre ambas.

Também, o ser necessário por intermédio de outro, tem seu ser na dependência do ser deste outro e é posterior ao mesmo quanto à essência. Ademais, é absurdo que uma essência, para ser, se encontre na dependência de outra essência que é por ela[5]; pois seria como se dependesse, para ser, de seu próprio ser. Se, então, seu ser é por si mesmo, prescinde do outro, e se depende do ser do outro, só será após o ser deste outro. Portanto, seu ser depende de algo posterior a seu ser por essência. Então, seu ser seria impossível.

---

3 Na Najāt. cap. IV. p. 263. l.9. lê-se: "no ser da essência".

4 Na Najāt lê-se: "yaqūmū", isto é, "pela qual subsiste", em vez de "yaqrinu", ou seja, "se une", como está neste texto. Cf. Carame, p. 72.

5 Que é por ela: no sentido de que dela dependa.

E, dizemos ainda: é impossível que o ser necessário tenha em sua essência princípios que se unam para constituir o ser necessário, nem partes quantitativas nem partes da definição e do enunciado, mesmo sendo matéria ou forma, ou outro aspecto, de modo que cada uma das partes do enunciado que explica o sentido de seu nome indique alguma coisa que não é, no ser, a outra por essência. Isto porque em tudo que é assim qualificado, a essência de cada parte do mesmo não é a essência da outra parte, nem é a essência do todo[6]. Então, ou compete que haja para cada parte um ser independente, e não compete que haja para o todo um ser sem ela, então o todo não é ser necessário. Ou isso compete a alguma, mas não compete ao todo ser sem ela; então o todo e as outras partes às quais não compete não é ser necessário; mas o ser necessário é aquilo ao qual compete.

Se não compete às partes separar-se do todo no ser, nem ao todo separar-se das partes, e o ser de cada um destes depende do outro, e nenhum deles por sua essência é anterior ao outro, então nenhum deles é ser necessário. Esclarecemos aqui que as partes, por essência, são anteriores ao todo; então, a causa que torna

---

[6] Todo: neste caso pode ser equivalente a "composto" no sentido de reunião de coisas.

necessário o ser, torna necessário primeiro as partes, depois, o todo; então, nada disto é ser necessário.

E não podemos afirmar: o todo é anterior, por essência, às partes, pois, ou é posterior ou simultâneo; seja como for, não é ser necessário.

Disto fica claro que o ser necessário não é corpo, nem matéria de um corpo, nem forma de um corpo, nem matéria inteligível para uma forma inteligível, nem forma inteligível numa matéria inteligível; não é divisível, nem na quantidade, nem em princípios, nem no enunciado; nesses três aspectos, ele é uno.

CAPÍTULO VI*

SOBRE QUE O SER NECESSÁRIO POR SI MESMO É SER NECESSÁRIO SOB TODOS SEUS ASPECTOS.

Dizemos: o ser necessário por si mesmo, é ser necessário sob todos seus aspectos. Senão, por um aspecto seria ser necessário e por outro ser possível; então este aspecto pode lhe pertencer e não lhe pertencer, e não pode prescindir disto. E cada um dos aspectos seria por uma causa da qual dependeria necessariamente a coisa; então, sua essência dependeria em seu ser das causas de duas coisas das quais não pode prescindir. Então, não seria ser necessário por si mesmo, de modo absoluto, mas junto com as duas causas, quer uma delas seja e a outra não, quer ambas sejam.

Disto fica claro que o ser necessário, não é posterior em seu ser a um ser esperado, mas tudo que é para ele uma possibilidade lhe é necessário; não há para ele vontade esperada, nem natureza esperada, nem ciência esperada e nenhum dos atributos próprios de sua essência esperado.

---

* Este capítulo, na Najat, é correspondente ao capítulo VI, p. 265 e tem como título: "sobre que o necessário é completo e não tem uma disposição esperada". Carame, pp. 74-75.

CAPÍTULO VII*

SOBRE QUE O SER NECESSÁRIO SE INTELIGE E É INTELECTO POR SI, E O ESCLARECIMENTO DE QUE TODA FORMA QUE NÃO ESTÁ NUMA MATÉRIA TAMBÉM O É, E QUE O INTELECTO, O INTELIGENTE[1] E O INTELIGIDO SÃO UM.

Dizemos também: o ser necessário é inteligível por si e não é absolutamente sensível por si[2], porque não é corpo, não está num lugar, nem está sujeito aos acidentes que os corpos comportam; porque sua quididade não está numa matéria, ela é inteligível em ato[3]; e isto é assim porque esclareceremos depois que toda forma inteligível de qualquer quididade está separada da matéria e das relações com a matéria; se isso for por abstração intelectual, então não seria inteligível por si em ato mas em potência, tal como são esses corpos naturais e artificiais. Se este

---

* Este capítulo tem somente pequena semelhança no título com o capítulo XVI da Najat. O texto é totalmente distinto. Veja o título na Najāt "sobre que o ser necessário é por si intelecto, inteligente e inteligido". Cf. Carame, pp. 111-114.

1 Inteligente: o intelecto em ato de inteligir.

2 Não é absolutamente sensível por si, no sentido de que não é absolutamente perceptível aos sentidos.

3 Em ato: etimologicamente, a palavra está ligada ao que é de fato, efetivo. Cf. L. Massignon, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, vol. 4, 1929-30, p. 155, ad verbum "Intellectus".

sentido lhe pertence por si mesma, então sua essência é inteligível por si e sua presença no intelecto em potência é o intelecto em ato; pois o intelecto em ato é uma forma universal separada da matéria e dos acidentes que lhe advêm da matéria, acrescidos ao que ela tem por si mesma; pois as formas que estão na imaginação e na memória são tiradas da sua matéria, porém estão juntas com os acidentes que têm suas matérias; pois a forma de Zayd[4] que está na imaginação, está sob a sua determinação de algo como comprimento, largura, cor, em determinada posição e lugar, e estes são acidentes acrescidos à sua humanidade[5]; sua quididade essencial não os exige, senão, todos fariam parte dela, mas lhe são advenientes apenas em função da matéria que recebe a humanidade junto com estes consequentes.

Quanto à faculdade intelectual, ela retira das quididades das coisas todos esses consequentes, abstraindo-as de modo puro, de tal forma que se a quididade estiver multiplicada sob ela, permaneceriam íntegros porque fazem parte dela; então, o ser humano inteligível não tem determinação de comprimento, de

---

[4] Zayd é nome próprio utilizado neste caso para indicar uma pessoa qualquer.

[5] Humanidade, no sentido de natureza humana, isto é, a qualidade de humano.

largura, de cor, de posição e de lugar; se tiver algo disso não se referirá ao que não tem tal comprimento, largura, cor, lugar e posição.

Toda forma separada da matéria e dos acidentes, ao se unir ao intelecto em potência torna-o um intelecto em ato, não porque o intelecto em potência esteja separado dela do mesmo modo como a separação da matéria dos corpos de suas formas; pois se estiver separado dela por si e a intelige, receberá dela outra forma inteligível. A questão a respeito desta forma é igual à questão sobre ela e assim a questão chegaria ao infinito.

Ora, esclareço isto e digo: o intelecto em ato ou é, então, neste caso, o intelecto em ato ou é esta forma ou é o intelecto em potência que obtém esta forma ou é a união dos dois.

Não é possível que o intelecto em potência seja o intelecto em ato por obtê-la[6] para ele[7], porque a essência do intelecto em potência não deixa de: ou inteligir essa forma ou não inteligi-la. Então, se não inteligir esta forma, ela não passa ainda ao ato, e, se intelige esta forma, então, ou a intelige de modo que outra forma começa a ser a partir dela para a essência do intelecto em

---

[6] Obtê-la, isto é, a forma.

[7] Para ele: para o intelecto.

potência, ou a intelige de modo que somente esta forma se atualiza para essência deste.

Se a intelige apenas enquanto outra forma começa a ser a partir dela para ele, a questão chegaria ao infinito.

Se intelige enquanto existe para ele: ou será isso de maneira absoluta; então cada coisa para a qual se atualiza esta forma é intelecto, e esta forma se atualiza para a matéria e para aqueles acidentes com os quais se une a matéria; então, seria necessário que a matéria e os acidentes fossem intelecto por sua união com esta forma; pois, a forma inteligida existe nas coisas naturais, mas está associada com outras coisas, não separada. Ora, aquilo que se associa não suprime a realidade própria daquilo ao qual se associa.

Ou, de modo não absoluto, mas porque existe para uma coisa cuja finalidade é ser inteligida; neste caso, ou o sentido de "ser inteligido" é seu próprio ser; então é equivalente a dizer: porque existe para alguma coisa cuja condição é que exista para ela, ou o sentido de "ser inteligido" não é o próprio ser desta forma, mas o próprio ser desta forma lhe foi atribuído. Isto é contradição.

Portanto, não se intelige por esta forma sua própria existência para o intelecto em potência, nem a existência de uma

forma tomada dela. Então o intelecto em potência não é o intelecto em ato absolutamente, a não ser que não se estabeleça entre ambos o estado da matéria e forma mencionadas.

Não é possível que o intelecto em ato, aqui, seja esta própria forma, pois, então, o intelecto em potência não passaria ao ato, porque não seria esta própria forma mas, recebe-a, e o intelecto em ato lhe estabeleceu esta forma mesma; então, o intelecto em potência não é o intelecto em ato, mas é posto para o intelecto em ato e é receptível. Portanto, não é intelecto em potência, porque o intelecto em potência tem como condição ser intelecto em ato; não há aqui nada que seja intelecto em potência.

O que segue o curso da matéria já o esclarecemos, e o que segue o curso da forma, se for intelecto em ato, o será sempre; não é possível que seja enquanto intelecto em potência.

Não é possível que este intelecto em ato seja a união dos dois. Porque não deixa de ou inteligir sua essência ou inteligir outra coisa distinta de sua essência. Não é possível que intelija outra coisa distinta de sua essência, porque o que é distinto de sua essência, ou são partes de sua essência, que são a matéria e forma mencionadas, ou uma coisa externa à sua essência.

Se é algo externo à sua essência, o intelige de modo que receba a forma inteligível, desempenhando em relação à mesma a função da matéria, e esta forma não é a forma a que estamos esclarecendo, mas uma outra que por seu intermédio se torna intelecto em ato.

Também, aqui, estabelecemos a forma por cujo intermédio o intelecto torna-se em ato com esta forma; além disso, o discurso sobre o que se une com essa forma estranha permanece.

Não é possível também que sejam as partes de sua essência. Porque ou se intelige a parte que é como a matéria ou a parte que é como a forma, ou ambas. A cada uma destas partes ou as intelige como a parte igual à matéria ou a parte igual à forma, ou ambas.

Se examinas essas partes cometendo erro em todas elas, pois, se assim for, inteligiria a parte que é como a matéria pela parte que é como a matéria. Então, a parte que é como a matéria é inteligida para si e inteligível para si; não há utilidade da parte que é como a forma aqui neste capítulo.

Se intelige a parte que é como a matéria pela parte que é como a forma, então a parte que é como a forma seria o princípio que está em potência, e a parte que é como a matéria seria o

princípio que está em ato, e isto é o contrário do [ser] necessário.

Se a parte que é como a matéria for inteligida pelas duas partes juntas, então a forma da parte que é como a matéria é estabelecida na parte que é como a matéria e na parte que é como a forma. Então ela[8] será maior que sua essência, e isto é contradição.

Considere de maneira igual a isso no lado da parte que é como a forma. Igualmente se se estabelece que cada parte se intelige por meio de cada parte. Então rejeitam-se as três partes, ficando válido que a relação da forma intelectual com o intelecto em potência não é como a relação da forma física para com a matéria física primeira, mas se desempenha [a função] do intelecto em potência, as essências das duas se unem numa só coisa, não havendo, então, receptor e recebido diferenciados entre si pela essência. Então, o intelecto em ato, na verdade, será a forma separada inteligível.

Se esta forma converte outra, em intelecto em ato, enquanto ele a tem, então, se subsiste por si mesma, ela será mais digna para ser intelecto em ato; pois, se uma parte do fogo subsiste por

---

[8] Ela: refere-se à forma da parte que é como a matéria.

si mesma, ela será mais digna para queimar e se a brancura subsiste por si mesma, será mais digna para distinguir a visão.

Não há necessidade para a coisa inteligível que seja inteligida por outra, sem dúvida alguma; pois, sem dúvida, o intelecto em potência intelige, sua própria essência e sua condição é ser inteligido por outro.

Com efeito, ficou claro que toda quididade separada da matéria e seus acidentes, é inteligível por si mesma em ato e ela é intelecto em ato; não necessitando, para ser inteligível, de outra coisa que a intelija.

Para isso há provas às quais não se presta atenção, que abandonamos, considerando as mais evidentes; fica, então, evidente que o ser necessário deve ser inteligível por si e intelecto em ato para si mesmo, e toda quididade separada da matéria, evidencia-se por si mesmo; e o que possui por si mesma, não é somente por comparação com outra, mas por comparação com toda coisa. Em primeiro lugar, sua essência, depois, outra. Se não se evidencia para uma coisa, será pela debilidade de sua recepção para mostrá-la.

CAPÍTULO VIII*

SOBRE QUE O SER NECESSÁRIO É POR SI BEM PURO.

Todo ser necessário por si mesmo é bem puro e perfeição pura; e o bem em geral é o que todas as coisas almejam e pelo qual aperfeiçoam o seu ser[1]. O mal não tem essência, mas é, ou privação de uma substância ou privação de uma boa disposição de uma substância. O ser é bondade, e a perfeição do ser é a bondade do que é[2].

O ser que não está associado à privação — seja privação de substância ou de algo da substância mas, está sempre em ato — é bem puro. O ser possível por si mesmo, não é bem puro porque sua essência por si mesma não tem necessidade de ser; sua essência por si mesma comporta a privação; e o que comporta a privação sob determinado aspecto, não está, sob todos seus aspectos, isento da imperfeição e do mal. Portanto, somente o ser necessário é bem puro.

---

* Este capítulo é correspondente ao capítulo VII da Najat. p. 250. Carame. pp. 75-76.

1 Avicena retoma a definição clássica de "bem" de Aristóteles. Cf. Ética a Nicômaco. livro I. cap. I. 1094 a 1; cf. Carame. p. 75. Nota 6.

2 Do que é: equivalente a "do que existe".

Também é denominado "bem" o que é útil e benéfico para a perfeição das coisas. Mostraremos que o ser necessário é necessário que seja em vista de si mesmo benéfico para todo ser e para toda perfeição de um ser; ele é também, por este aspecto bem; nele não entra o mal e a imperfeição.

CAPÍTULO IX*

SOBRE QUE O SER NECESSÁRIO É POR SI VERDADE PURA.

Todo ser necessário[1] é verdade pura, porque o verdadeiro[2] de cada coisa é propriedade de seu ser que lhe é permanente. Portanto, nada é mais verdadeiro que o ser necessário. Também se diz verdade o ser do qual o que se crê é verídico. Então, nada é mais verdadeiro com esta verdade que aquilo do qual a crença no seu ser é verídica, com sua veracidade permanente e com a sua permanência por si e não por outro.

---

* Este capítulo, na Najāt é o capítulo IX, p. 266, com o seguinte título: "o que é verdade e verdade sob todas as noções da verdade". Carame, pp. 76-77.

1 Na Najāt lê-se: "o que é ser necessário por si mesmo".

2 Antes, Avicena empregou o termo "ḤAQQ" (verdade) como substantivo. Agora utiliza a palavra "ḤAQĪQA" que significa a verdade que se dá na coisa realizada conforme a sua essência. Cf. Goichon, Léxico, pp. 81-84.

CAPÍTULO X*

SOBRE COMO A ESPÉCIE DO SER NECESSÁRIO NÃO SE PREDICA DE MUITOS. POR ISSO SUA ESSÊNCIA É COMPLETA.

Não é possível que a espécie do ser necessário possa ser de outra essência que não a sua, porque o ser de sua espécie é dele: ou o exige a essência de sua espécie ou não o exige a essência de sua espécie; senão, exige uma causa. Se a noção de sua espécie lhe é própria pela essência da noção de sua espécie, não é senão para ele; se é por uma causa, então ele é causado, imperfeito, e, portanto, não será ser necessário.

Como é possível que uma quididade separada da matéria pertença a duas essências, pois, duas coisas somente são duas, ou por causa da noção ou por causa do que sustenta a mesma ou por causa da posição e do lugar ou por causa do movimento e do tempo, em suma, por uma das causas. Se não há distinção entre dois quanto à noção, serão distintos por algo distinto da noção. Toda noção que se encontra por si em muitos distintos, está na

---

* Na Najāt, este capítulo é o capítulo IX, p. 266, com o seguinte título: "a espécie do ser necessário não pode ser dita de muitos, então, ele não tem semelhante nem contrário". Carame, pp. 78-79.

dependência de uma causa das que mencionamos e dos concomitantes das causas; portanto, não seria ser necessário.

Digo de modo categórico: tudo que não é distinto senão por uma noção[1] e só depende de si mesmo, não é distinto de seu semelhante pelo número; portanto ele não tem semelhante, porque o semelhante é distinto pelo número.

Fica evidente a partir daí que o ser necessário não tem par, nem semelhante; nem contrário, porque os contrários se corrompem e estão presentes no sujeito[2], e ele, o ser necessário está isento da matéria.

---

1 Avicena refere-se à distinção essencial por oposição à distinção numérica, isto é, a distinção entre seres que têm definições distintas por oposição a indivíduos distintos da mesma espécie, e que têm, portanto, a mesma definição.

2 Sujeito: isto é, substrato.

CAPÍTULO XI

SOBRE QUE O SER NECESSÁRIO É ÚNICO SOB VÁRIOS ASPECTOS E A PROVA DE QUE NÃO É POSSÍVEL QUE HAJA DOIS SERES NECESSÁRIOS.

Também ele é completo no ser, porque sua espécie é somente dele, nada de sua espécie é externo a ele, e um dos aspectos do que é único é ser completo, pois, o múltiplo e o acrescido não são unos.

Portanto, ele é único na plenitude de seu ser; é uno sob o aspecto de que sua definição lhe pertence, único sob o aspecto de que não é divisível, tanto quantitativamente como nos princípios que o constituem, assim como nas partes definicionais; e é uno sob o aspecto de que toda coisa tem sua unidade que lhe é própria e pela qual aperfeiçoa sua verdade essencial, e ainda é único sob outro aspecto, este aspecto é o seu grau no ser — este grau, a necessidade de ser — não é senão dele[1].

---

[1] Até aqui, este parágrafo é o capítulo X da Najāt, p. 266, com o seguinte título: "sobre que ele é único sob vários aspectos". Carame, p. 80.

Não[2] é possível que a necessidade de ser seja comum[3]. Provamos isto dizendo: a necessidade do ser necessário ou é algo necessário para uma quididade, sendo esta quididade a que tem a necessidade de ser. Tal como quando se diz acerca de alguma coisa: é princípio; então esta coisa tem essência e quididade, logo, princípio é necessário[4] para esta essência. Assim como a possibilidade de ser é necessária para uma coisa que por si é dotada de uma certa noção, e dizemos: é ser possível, para uma coisa que em si é dotada de noção, como, por exemplo, é corpo, brancura ou cor; logo, é ser possível (e a possibilidade de ser a acompanha) mas [a necessidade de ser] não entra em sua verdade.

Ou o ser necessário, pelo fato mesmo da necessidade de ser é ser necessário, e tal necessidade de ser é para ele natureza universal e essencial. Então, dizemos primeiro: não é possível que a necessidade de ser proceda das noções que seguem a sua quididade, porque aquela quididade, neste caso, se tornaria causa

---

[2] A partir deste parágrafo, o texto corresponde ao capítulo XV da Najāt, pp. 267-71, porém, com várias diferenças e com o seguinte título: "sobre a demonstração de que não é admissível que haja dois seres necessários: a existência com que é descrito não é de outro, senão não seria de seu gênero e de sua espécie". Carame, pp. 81-91.

[3] Comum: se fôssemos traduzir literalmente do árabe, "MUSTARAK" seria "associado", isto é, que seja comum a ele e a outros. No vocabulário aviceniano, a palavra "MUSTARAK" significa também "comum". Cf. Goichon, Lexique, p. 34, nº 1.

[4] É necessário para esta essência: segue necessariamente esta essência. Na Najāt lê-se: "é uma noção necessária."

para a necessidade de ser e, deste modo, a necessidade de ser estaria dependendo de uma causa, e a necessidade de ser não existiria por si mesma.

Além disto, esta quididade ou é por si mesma para ambos e, assim, a espécie da necessidade de ser será comum, e já rejeitamos isto; ou há para cada um dos dois uma quididade distinta da outra.

Se não têm alguma coisa em comum, não é preciso que cada um deles subsista não em um sujeito[5], mas a noção da substancialidade será predicada igualmente de ambos[6]; não em primeiro lugar de um e secundariamente do outro, e por isso ela será gênero para ambos. E, se não é necessário que um dos dois subsista num sujeito, então, não é ser necessário.

E se têm alguma coisa em comum e havendo para cada um dos dois alguma noção definicional pela qual se completa sua quididade e fazendo parte desta, então cada um dos dois será divisível enunciativamente e conforme o já dito[7]: se o ser

---

[5] É preciso que cada um deles subsista não em um sujeito: isto significa que não são acidentes mas substância.

[6] Será predicada igualmente de ambos: literalmente seria "dita de". Aqui Avicena está aludindo ao modo de atribuição do ser à substância e aos acidentes. Em primeiro lugar à substância e secundariamente ao acidente.

[7] Cf. Carame, Cap. V. pp. 13-14.

necessário não é divisível enunciativamente, então nenhum dos dois é ser necessário.

E se um dos dois somente tem aquilo que os dois têm em comum e para o outro há uma noção acrescida a este, então, o primeiro difere[8] do segundo pela privação desta noção e pela existência daquela noção comum, sob a condição de separação e de privação do que é do outro. Isto é possível, mas o segundo seria composto, não o ser necessário; e só aquele seria ser necessário; e a noção que é comum não exige a necessidade de ser, a não ser sob a condição da privação do outro, sem que aquelas privações sejam coisas existentes e essências. Senão, haveria numa só coisa, coisas infinitas existentes, porque em todas as coisas há privações[9] de coisas infinitas.

Contudo, tudo que é necessário que seja, a sua necessidade de ser não é pelo que tem em comum com o outro e pelo que, somente, não completa o ser de sua essência[10] (mas apenas

---

8 Difere: no capítulo X, parágrafo 3º, usamos a palavra "distinto" e aqui "difere" porque Avicena usou duas palavras distintas: "yufāriqu" (difere) e "yuhālifu" (distinto).

9 Privações: segundo Carame, p. 84, nota 1, privações em sentido impróprio: é igual a negação.

10 Na Najāt lê-se: talvez complete o ser de sua essência.

completa seu ser por tudo que tem em comum com o outro e por aquilo que completa o ser de sua essência)[11].

Aquilo com que completa o seu ser e se acrescenta ao que tem em comum com o outro, isto será ou não uma condição para a necessidade de ser. Se tudo isto é uma condição da própria necessidade de ser, então deve ser para todo ser necessário, e tudo que há em uma das quididades haverá na outra. Pois, não haverá diferenças[12] entre ambas em absolutamente nada do que as constitui; no entanto, foi estabelecida entre ambas uma diferença quanto à espécie; isto é contradição.

Se não houvesse uma condição para a própria necessidade de ser — e tudo que não é condição em alguma coisa, a coisa se completa sem ela — então, a necessidade de ser se completará sem o em que se distinguem e o em que se distinguem será acidente para a necessidade de ser, e elas são iguais na quididade

e na espécie da necessidade de ser, e distinguem-se nos acidentes, não pelas espécies; isto é uma contradição.

---

[11] O que está entre parênteses não está na Najāt.

[12] Diferença: literalmente seria separação (infiṣāl). Vide Goichon, p. 13, nº 3 e p. 179.

Se a condição que se estabelece para a necessidade de ser é uma das duas não por si mesma e uma das duas por si mesma não é condição, então, as duas são iguais na medida que nenhuma [por si mesma] é condição. Então, como uma das duas será condição não por si mesma?

Se alguém disser: isto é como a matéria; esta forma não é por si mesma condição para ela, nem a forma contrária, mas uma das duas, não por si mesma; ou como a cor, cujo ser não se estabelece, a não ser que seja negrura ou brancura[13], não por si mesma, mas uma delas.

[A este], porém, escapa-lhe uma diferença: quanto à matéria, uma das duas formas por si mesma é condição para ela num determinado tempo enquanto a outra não é condição neste mesmo tempo; e num outro tempo, a outra será para ela condição por si mesma e a primeira não é condição por si mesma; e cada uma delas em si é possível para ela se for considerada de modo absoluto, sem condição. A matéria também é possível; se fosse necessária, seria necessária por causa de uma das duas formas, e esta forma será necessária por si mesma; seja como for essa disposição, a matéria, tanto se uma das duas é condição por sua

---

[13] Negrura ou brancura: são atributos disjuntivos.

necessidade por si mesma, como se uma das duas não é por si mesma, tem uma condição para a necessidade distinta de sua própria natureza. Se a necessidade de ser tivesse uma condição que dependesse de algo externo a ela, então não haveria necessidade de ser por si.

Quanto à coloridade, não se torna coloridade pela negrura ou pela brancura, mas por algo que as engloba, porém, não existe separada, a não ser pela diferença de cada uma delas. Então, nenhuma das duas determinações da coloridade é condição para a coloridade mas, condição para a existência[14], em todo tempo e em toda matéria, pois a condição é uma delas por si mesma, não a outra.

Esta coloridade que é segundo este tempo e segundo esta matéria, somente a diferença da negrura faz esta coloridade que é segundo este tempo e esta matéria existir e somente a diferença da brancura faz aquela existir. A coloridade tomada de modo absoluto, ou não tem absolutamente nenhuma das duas como condição, para ser; ou, então, as duas conjuntamente seriam a condição para seu ser. Então, cada uma delas será condição para

---

[14] Na Najāt lê-se: "para a existência pura", isto é, pura e simplesmente para existir.

seu ser na medida que é parte da condição, não a condição completa; a condição completa seria a união das duas.

Em síntese, uma só coisa, sob um só aspecto, é condicionada por uma só coisa, não por qualquer combinação de coisa[15]; isto é assim apenas para o que tiver dois aspectos, e para cada aspecto houver condição por si; então prescinde das duas, não depende de um delas por si, por sua essência, mas pela combinação da causa de seu aspecto. Quanto à sua essência, por si mesma não tem condição, a não ser a unidade. Como a coloridade tem por si mesma como condição uma só coisa, e sua condição, nos modos de ser, são várias determinações, então cada momento tem sua condição por si.

Como a coloridade, enquanto coloridade, não está condicionada na quididade de sua coloridade por nenhuma das duas, por si mesmas ou não, mas para a efetivação de sua coloridade e de sua concretização em ato, também nenhuma das duas deve ser condição para a necessidade de ser, sob o aspecto da quididade da necessidade de ser, mas sob o aspecto de sua efetivação; então a efetivação de sua necessidade de ser é

---

[15] Na Najāt lê-se: "não qualquer combinação de duas coisas".

distinta[16] de sua quididade, e isto é contradição. Pois, seguiria que ao ser necessário lhe seria atribuído um ser que não tem em sua definição, tal como o atribuído à humanidade, à equinidade e como na coloridade.

Mas, é possível dizer[17]: que se uma das duas não é por si condição para a coloridade, não para a própria coloridade, mas para a diversidade dos seres[18] da coloridade, assim também é para a necessidade de ser, na medida que é necessidade de ser.

Como uma de duas determinações sem ser condição para a coloridade se converte em condição da coloridade, quando começa a ser uma causa determinada e um estado determinado de coloridade, é apenas possível dizer: se uma das duas não é por si mesma condição para a coloridade, não pela mesma coloridade, senão para a diversidade dos seres da coloridade; assim também, se para a necessidade de ser houver uma das duas diferenças, não por si como condição, deve ser não porque é necessidade de ser, pois, a necessidade de ser se realizaria sem ela, não necessitando dela, mas é condição da distinção dos acidentes da necessidade

---

[16] Distinta: literalmente seria "é outra que".

[17] Na Najāt lê-se: "mas como é possível dizer a respeito da coloridade que se uma..."

[18] Para a diversidade dos seres: isto é, para a diversidade das existências.

de ser; e já dissemos que à necessidade de ser não a seguem as disposições diferentes externas à exigência da necessidade de ser; isto é contradição.

A coloridade é uma realidade causada; então é necessário que esteja sujeita a condições além da coloridade, pelas quais é diferenciada e a necessidade de ser não está sujeita a condições, pelas quais é, além da necessidade de ser.

Então, ficou claro, que nenhuma das propriedades das duas quididades mencionadas é condição para a necessidade de ser, sob qualquer aspecto, nem por si mesma ou não por si. Então, é falso que a necessidade[19] de ser seja comum como concomitante. Dizemos: que nem mesmo pode ser como constituindo a quididade da coisa. E isto é mais claro, pois, se a necessidade de ser fosse uma natureza por si mesma, que seja "A", e em seguida fosse dividida em vários: então ou se divide em vários que se distinguem apenas pelo número, e já proibimos isto; ou se divide em vários que se distinguem na espécie, e então se dividirá pelas

---

[19] Neste texto, a palavra usada é "wujūd" (existência); na Najāt, p. 270, lê-se "wujūb" (necessidade), o que seria o correto.

diferenças que sejam "B" e "J"[20] e estas diferenças não são condições para o estabelecimento da necessidade de ser, senão não haveria aqui necessidade de ser necessária. Aqui a própria natureza estabelecida é mais evidente, pois se a natureza da necessidade de ser precisar de "B" e "J" para se tornar necessidade de ser, então a natureza da necessidade de ser não é natureza da necessidade de ser. Isto é contradição.

Não é como a natureza da cor[21] e do animal que necessitam de uma e outra diferença para que seus seres se estabeleçam, porque estas são naturezas causadas. Apenas necessitam das diferenças, não na própria animalidade e coloridade comuns a elas, mas no ser. Aqui a necessidade de ser ocupa o lugar da coloridade e da animalidade; como estas duas não necessitam das diferenças para ser cor ou animal, assim também aquela não necessita das diferenças para ser necessidade de ser. Além disso, a necessidade de ser não depende de um segundo ser do qual necessite, tal como aqui necessitam, além delas, a coloridade e a animalidade do ser que segue a coloridade e a animalidade.

---

20 "B" e "J": assim era a ordem do alfabeto árabe: a, b, j, d... equivalente à do alfabeto grego α, β, γ, δ, ...

21 Na Najāt lê-se: "em resumo, é necessário que saibas que a verdade do ser necessário não é como a natureza genérica da cor..."

Fica, assim, evidente que não é possível que a necessidade de ser seja comum, nem como concomitante de uma natureza nem como natureza por si. Portanto, o ser necessário é uno, não apenas quanto à espécie ou quanto ao número ou quanto à indivisibilidade ou quanto à perfeição, mas pelo fato de que seu ser não é por outro[22], embora este não seja de seu gênero.

Não é possível dizer: se os dois seres necessários não têm nada em comum, como teriam em comum a necessidade de ser e o estar isentos do sujeito? Se a necessidade de ser se predica deles por equivocidade, então nossas palavras não são no sentido de proibição da pluralidade do que se predica do ser necessário pelo nome, mas no que diz respeito a uma noção única das noções deste nome. Se for univocidade, então isto se dá por uma noção geral comum, com comunidade de concomitância ou por comunidade de gênero. Como poderá a comunidade da necessidade de ser caber a duas coisas em função dos concomitantes que lhes advêm de fora; e os concomitantes são causados e a necessidade de ser pura não é causada.

---

22 Na Najāt lê-se: "para outro".

CAPÍTULO XII*

SOBRE QUE ELE POR SI É AMÁVEL E AMANTE, DELEITÁVEL E DELEITANTE E QUE O DELEITE É A PERCEPÇÃO DO BEM ADEQUADO.

Não é possível que haja beleza ou esplendor[1] acima da quididade que seja intelectualidade pura, bondade pura, isenta[2] de qualquer imperfeição, única sob todos os aspectos. Pois, o ser necessário é[3] a beleza pura e o esplendor puro, e é o princípio de toda proporção porque toda proporção está numa multiplicidade de composição e de mescla; então se dá a unidade numa multiplicidade; e a beleza e o esplendor de qualquer coisa é ser conforme ao que deve ser. Qual não será, então, a beleza do que é conforme deve ser o ser necessário. E toda beleza, conveniência e bem apreendido é amável e desejável.

---

* Esta capítulo corresponde ao capítulo XVII. pp. 281-281 da Najāt. Carame. pp. 115-118.

1 Al-Fārābi também fala da beleza e do esplendor em sua obra "Kitab Madina al-Fadila". pp. 35-37.

2 Na Najāt Avicena usou a palavra "BARĪ'A" e aqui usa "'ARĪYA". A primeira pode ser traduzida por "isenta", e a segunda "desnuda ou isenta".

3 Na Najāt lê-se: "o ser necessário tem a beleza pura e o esplendor..."

E o princípio disto, é sua percepção, seja pelo sentido, ou pela imaginação, ou pela estimativa, ou pela cogitativa ou pelo intelecto. Quanto mais penetrante e compreensiva for a percepção, e mais certa a compreensão, e mais belo e mais nobre em si mesmo o percebido, então tanto maior e mais intenso é o amor da faculdade de percepção e tanto mais nele se deleita.

Portanto, o ser necessário — que está no máximo de perfeição, de beleza e de esplendor e que intelige que ele próprio está em tal máximo de beleza e esplendor, e isto pela plenitude do intelecto, e comunica[4] que aquele que intelige e o inteligido na verdade são um — ele próprio será por si mesmo[5] o máximo amante e amado, o máximo deleitável e deleitante, pois, o deleite não é senão a percepção do conveniente na medida que é conveniente: o [deleite] sensível é a sensação do conveniente e o [deleite] intelectual é a intelecção do conveniente e assim por diante.

O primeiro é o excelente perceptor mediante a excelente percepção do mais excelente perceptível. Então ele é o mais excelente deleitável e deleitante e esta é uma coisa à qual

---

4 Na Najāt lê-se: "e intelige que aquele que intelige e o inteligido...".

5 Na Najāt lê-se: "para si mesmo".

nenhuma pode ser comparada. E não temos para estas noções outros nomes senão estes; quem os achar inconvenientes que use outros.

Deve-se saber que a percepção do intelecto referente ao inteligível é mais poderosa do que a percepção do sentido referente ao sensível, porque ele, me refiro ao intelecto, intelige e percebe o que é permanente e universal e se une a ele e se torna como que idêntico com ele[6], e o percebe em sua profundidade, e não segundo o que aparenta ser; e isto não acontece com a sensibilidade, relativamente ao sentido.

Então, o deleite que nos é devido pelo que é inteligido convenientemente é superior ao do sentido convenientemente, e não há relação entre ambos. Supõe-se[7], às vezes, que a faculdade de apreensão não se deleita por aquilo pelo que deve se deleitar, por acidente.

Como o enfermo não se deleita com o doce e o aborrece, por acidente, da mesma forma devemos[8] saber disto quanto a nós

---

6 Na Najāt lê-se: "idêntico com ele sob um certo aspecto".

7 Na Najāt lê-se: "'ARADA", ou seja, "aconteceu"; neste texto lê-se "FARADA", ou seja, "SUPOR".

8 Na Najāt lê-se: "deves saber".

enquanto estamos no corpo. Pois, mesmo se a nossa faculdade intelectual atingisse a sua perfeição em ato, nós não obteríamos tanto deleite quanto cabe à própria coisa por si mesma, e isto por causa do impedimento do corpo.

Se nos separássemos do corpo, obteríamos — contemplando nossa essência, que já se tornou um mundo intelectual idêntico aos seres verdadeiros, belezas verdadeiras, às perfeições verdadeiras e aos deleites verdadeiros com os quais ela se une assim como um inteligível com outro inteligível — o deleite e esplendor infinito. Esclarecemos estas noções posteriormente.

Saiba que o deleite de toda faculdade é a aquisição de sua perfeição; então são próprios do sentido os sensíveis convenientes; para a ira, a vingança, para a esperança, a vitória, e para cada coisa o que lhe é próprio, e para as almas racionais há como destino um mundo intelectual em ato.

Então, o ser necessário é inteligível, seja inteligido ou não, é amável, seja amado ou não; é deleitável, seja isto percebido dele ou não.

CAPÍTULO XIII*

SOBRE COMO O SER NECESSÁRIO INTELIGE A SI MESMO E AS COISAS.

Não é possível que o ser necessário intelija as coisas a partir das próprias coisas. Senão, sua essência ou seria movida[1] pelo que intelige e constituída pelas coisas; ou lhe seria um acidente inteligir; e assim, não seria ser necessário sob todos os aspectos; e isto é absurdo. Porque, como mostraremos, ele é princípio de todo ser, também intelige a partir de sua própria essência aquilo de que ele é princípio. Ora, ele é princípio de todos os seres completos por si mesmos e dos seres geráveis e corruptíveis em suas espécies.

Não é possível que intelija as [coisas] que são mutáveis por serem mutáveis, de modo que as inteligiria ora como sendo, ora como não sendo, e haveria para cada uma das determinações[2] uma forma intelectual por si, e nenhuma das duas formas permanece

---

* Este capítulo é o capítulo XVII da Najāt, p. 283. Carame. pp. 118-121.

1 Na Najāt lê-se: "seria constituída".

2 Determinações: neste caso refere-se a intelecções.

com a outra, e assim o ser necessário seria uma essência ela própria mutável.

Ademais, se os corruptíveis forem inteligidos por meio de sua quididade separada e pelo que a segue e do que não individua, então, não seriam inteligidos como corruptíveis, e se forem inteligidos[3] pelo que eles se unem a uma matéria e aos acidentes da matéria e ao momento e à individuação, então não serão inteligidos, mas sentidos ou imaginados. E já mostramos em outros livros[4] que toda forma sensível[5] e toda forma imaginável, nós a apreendemos por ser sensível e a imaginamos por meio de um órgão divisível. E como atribuir vários atos ao ser necessário é para ele imperfeição, do mesmo modo será afirmar várias intelecções.

---

[3] Na Najāt lê-se: "se forem apreendidos".

[4] Sobre as coisas naturais (sobre alma), cap. IX, cf. Carame, p. 120, nota 4.

[5] O texto traz a palavra "li maḥsūs", ou seja, "para o que é sentido". Neste caso, aqui, esta expressão carece de sentido. Na Najāt, Avicena utiliza "maḥsūsa", isto é, "sentida", o que seria o correto.

CAPÍTULO XIV*

SOBRE A CONFIRMAÇÃO DA UNICIDADE DO SER NECESSÁRIO NO SENTIDO DE QUE SUA CIÊNCIA NÃO É DIFERENTE DE SEU PODER, DE SUA VONTADE, DE SUA SABEDORIA E DE SUA VIDA QUANTO AO QUE É ENTENDIDO, MAS TUDO ISTO É UM SÓ, E A PURA UNIDADE DE SUA ESSÊNCIA NÃO É DIVIDIDA POR NADA DISSO.

Saiba que a forma inteligida pode ser extraída da coisa que é, como extraímos da esfera celeste, por observação à distância e pelos sentidos, a forma inteligida da mesma; e a forma que é, pode ser extraída da forma inteligida, do mesmo modo que inteligimos uma certa forma que inventamos e esta forma inteligida move os nossos órgãos para que a façamos ser; então inteligida por nós ela não era para ser mas, foi inteligida e em seguida passou a ser.

A relação do todo com o intelecto primeiro, que é ser necessário, é esta: ele intelige a si mesmo e intelige como sua essência lhe faz ser o bem para o todo. Então, as formas dos seres seguem a sua forma inteligível segundo a ordem inteligida

---

* Este capítulo corresponde ao capítulo XX, pp. 286-287 da Najāt, porém com diferenças no texto. Carame, pp. 126-13.

nele, não como a luz segue o luminoso, e o calor o quente, mas o mesmo ser inteligível do todo junto dele é o bem puro que lhe pertence e intelige que são inteligíveis cujas essências são causas do todo.

Além disso, esta é a vontade que lhe pertence; sua vontade não é como nossa vontade que é uma intenção nossa, que não existia, própria de outra faculdade distinta da faculdade da imaginação; própria do nosso ser umas vezes em potência e outras em ato; do ser de nossas faculdades diversas; de nossa necessidade para fazer o que nos é próprio; de usar faculdades diversas. Quanto ao ser necessário, se é princípio do todo, então não é possível que seja sob outro aspecto distinto deste; e se intelige o todo e não intelige que procede dele e que está relacionado a ele, então intelige o todo a partir do próprio todo, não a partir de sua essência; isto já negamos. Portanto intelige o todo como procedendo dele e no seu grau, sendo seu inteligível e seu amado e seu deleitoso, conforme já esclarecemos. Então a intelecção do todo, de acordo com o aspecto que lhe pertence é uma vontade, não outra coisa.

Este aspecto consiste em que ele intelige a si mesmo como princípio do todo pela segunda intenção[1]; pois a intelecção do todo pela segunda intenção e seu inteligido, na realidade são um, e sua essência é relacionada ao todo como relação de princípio. Esta é sua vida. Pois, a nossa vida se aperfeiçoa por percepção e ação que é o movimento, as quais são oriundas de duas faculdades diferentes, e é certo que o mesmo percebido por ele, que é o que ele intelige do todo, é causa do todo, e ele mesmo é o princípio de sua ação e isso é o fazer ser do todo. Então, a percepção e aptidão para fazer ser são nele uma só noção. A sua vida não se aperfeiçoa por duas faculdades, nem é outra coisa distinta da ciência, e nenhuma destas coisas é distinta de sua essência.

Também, a forma inteligida que se realiza em nós é causa para a forma artificial existente; se fosse pelo seu próprio ser suficiente para originar uma forma artificial, de modo que fosse

---

[1] Pela segunda intenção: para Avicena, as ciências reais têm por objeto as primeiras intenções, ou seja, conceitos referentes a coisas reais; enquanto a lógica tem por objeto as segundas intenções, isto é, conceitos referentes a outros conceitos. Aqui Avicena parece estabelecer como que dois momentos lógicos na ciência divina: 1) intelecção de si mesmo e 2) intelecção de si como princípio do todo; sendo esta segunda intelecção idêntica ao querer e originando o todo. A relação do princípio divino para com o todo é de razão (conceitual), sendo real apenas a relação de dependência do todo para com Deus. cf. cap. XXIII, § 3°.

uma forma efetivamente e princípio para aquilo de que esta é forma, então, teria sido o inteligido disto o próprio poder; mas não é assim. Seu ser não é suficiente para isso, mas necessita de uma nova vontade procedente de uma faculdade apetitiva, por cuja conjunção se move a faculdade motriz, movendo os nervos e os membros mecânicos e, logo, move esses membros; por este motivo é que esta forma inteligida não é poder nem vontade, mas quiçá o nosso poder esteja no princípio motor.

Quanto ao ser necessário, não é possível que sua essência seja dotada de uma vontade ou poder que sejam distintos de sua quididade, nem seja dotado de uma faculdade diferente da essência, que não é a essência inteligida, que é sua própria essência; pois, se ela é ser necessário, o ser necessário será dois, e se é ser possível, então, o ser necessário seria ser possível sob um aspecto. Já rejeitamos isto.

Portanto, sua vontade não se distingue, na essência, de sua ciência nem se distingue quanto ao entendimento, de sua ciência; já mostramos que sua ciência é a própria vontade que há nele, e também mostraremos que seu poder lhe é próprio; é que seu ser mesmo intelige o todo como intelecto que é princípio do todo, não tomado do todo; princípio por si e não está na dependência do ser de algo, e que o poder não é um atributo de sua essência

nem é uma parte dela, mas a noção, que é a ciência que ele tem, é seu mesmo poder.

Fica pois, evidente que quanto ao entendimento, a vida, a ciência, o poder, a generosidade e a vontade que se predicam do ser necessário são um só; não são atributos de sua essência nem partes dela.

Quanto à vida absoluta, à ciência absoluta e à vontade absoluta não são a mesma coisa quanto ao entendimento, mas os absolutos são suposições e os seres não são absolutos, e cada um destes tem o que lhe é possível ter. Apenas nossas palavras são a seu respeito e a respeito da ciência e do poder que são possíveis para descrever o ser necessário; e, se for assim, o ser de seus concomitantes procedentes dele seria a necessidade de seu ser e também sua ciência seria pela necessidade de seu ser.

CAPÍTULO XV*

SOBRE A CONFIRMAÇÃO DO SER NECESSÁRIO.

Não há dúvida de que há aqui um ser, e todo ser ou é necessário ou é possível; se é necessário, então já é certa a existência do necessário, e isto é o procurado; se é possível, mostraremos que o ser do possível acabará[1] no ser necessário.

---

* Este capítulo, é o começo do capítulo XII da Najāt, p. 271. Carame, pp. 91-93.

1 Acabará: no sentido de que o tem como fundamento; remonta ao ser necessário.

CAPÍTULO XVI

QUE CADA SER POSSÍVEL NÃO PODE TER JUNTO A ELE UMA CAUSA POSSÍVEL ATÉ O INFINITO.

Antes disto[1], apresentamos algumas premissas: entre outras coisas, que não é possível que num mesmo tempo cada ser de essência possível tenha infinitas causas de essências possíveis; isto porque ou todos existem conjuntamente ou não existem conjuntamente.

Se não existem conjuntamente, então o que é infinito não existe num mesmo tempo, mas uma [parte] antes da outra ou após a outra, e isto não proibimos[2].

Ou existem conjuntamente e então não há ser necessário nelas, ou esse todo enquanto todo é ser necessário por sua essência, ou é ser possível por sua essência. Se [o todo] é ser necessário por sua essência e cada uma das [partes] é ser possível, então o ser necessário seria constituído pelos seres

---

[1] "Antes disto" quer dizer, de mostrar "que o ser do possível" acabará no ser necessário, como dizia a última frase do Cap. XV. Esta parte é continuação do capítulo XII da Najat, p. 271, com o seguinte título: "sobre a confirmação do ser necessário", porém com certas diferenças no texto. Carame, pp. 92-93.

[2] Na Najat lê-se: "se os infinitos não existem conjuntamente nem num só tempo, mas um antes do outro, vamos postergar a discussão a respeito".

possíveis; isto é absurdo. Se é ser possível por sua essência, então, o todo necessita, para existir, de quem dá[3] a existência. Este, ou está fora do todo ou está dentro do mesmo.

Se está dentro do todo: ou cada um [dos seres que formam o todo] é ser necessário, porém, [já foi estabelecido] que cada um deles é ser possível. Isto é contradição. Ou é ser possível, então será causa do todo e [causa] de sua própria existência porque é uma parte do todo. Sem dúvida, aquele cuja essência é suficiente para poder existir, é ser necessário; entretanto [já foi estabelecido que] não é ser necessário, isto também é uma contradição.

Resta que esteja fora do todo. Não pode ser causa possível, pois, incluímos toda causa possível neste todo; então ela[4] deve estar fora do todo e é ser necessário por sua essência.

Com efeito[5], os seres possíveis acabarão[6] numa causa que é ser necessário; portanto, não há para cada ser possível uma causa possível com ele.

---

3 A palavra usada é "MUFĪD", que pode, também, significar, neste caso, "que beneficia", que doa", "que é útil".

4 Ela: refere-se à causa.

5 Toda esta parte não existe na Najāt.

6 Acabarão: no sentido de que terão como fundamento. Cf. cap. XV, nota 1.

E digo também: foi explicado em outros livros[7] que a existência de causas infinitas num mesmo tempo é impossível; nós não estenderemos o discurso ocupando-nos com isto.

[7] Veja nota 1 da síntese deste capítulo.

CAPÍTULO XVII*

NÃO É POSSÍVEL QUE OS SERES POSSÍVEIS SEJAM CAUSA UM DO OUTRO DE MANEIRA CIRCULAR[1] E NUM MESMO TEMPO, MESMO QUE SEU NÚMERO SEJA FINITO.

Apresentando outra premissa, dizemos: se se estabelece um número finito de seres possíveis sendo uns causa de outros de maneira circular, então, isto também é absurdo. Isto fica esclarecido segundo o esclarecimento da primeira questão; isto se refere a que cada um deles seria causa para existência de seu próprio ser e efeito de seu próprio ser e chegaria ao ser[2] a partir de uma coisa que somente chegou a ser depois dele realizar-se essencialmente. Seu ser não depende do ser que somente existe depois de seu próprio ser, isto é, a posterioridade essencial; então, ele é ser impossível. A situação dos correlativos não é assim; os dois estão juntos no ser, porém o ser de um não está na dependência de ser posterior ao ser do outro; ao contrário, eles

---

* Este capítulo corresponde ao capítulo XII da Najāt, pp. 272-73. Carame, pp. 93-94.

1 Em círculo, de maneira circular: isto se diz de um encadeamento de causas que voltam ao ponto de partida. Cf. Goichon, Lexique, p. 129, nº 256.

2 A palavra empregada é "Hāṣil" - pode significar "aquele ser em ato", "que vem ao ato", "vem à existência"; "existir". Cf. Goichon, Lexique, p. 73, nº 159. Na Šifā', II, 296, 1.1, Avicena afirma que não há diferença entre "HĀṢIL" e "MAWJŪD" (existente). Idem p. 77, nº 163.

estão presentes conjuntamente à causa necessária para ambos e à noção que os faz necessários[3]. Se houver para alguns deles anterioridade e para o outro posterioridade como a de pai e filho, sua anterioridade será por um aspecto distinto do aspecto da relação; sua anterioridade será pelo aspecto do chegar a ser[4] da essência, pois os dois coexistem simultaneamente pelo aspecto da relação que acontece após o chegar a ser da essência. Se a existência do pai depender da existência do filho e o filho depender da existência do pai e não existirem conjuntamente, mas um deles for posterior quanto à essência, então, não existiria nenhum dos dois. O impossível não é que o ser daquilo que existe com uma coisa seja condição da existência desta, mas o ser do que existe a partir dela e posteriormente a ela[5].

---

[3] Na Najāt lê-se: "que os faz necessários conjuntamente".

[4] Chegar a ser: no sentido de vir a existir.

[5] A parte final desta frase é elíptica. Avicena quer dizer que o ser que existe a partir de uma coisa e posteriormente a ela não pode ser condição desta coisa.

CAPÍTULO XVIII*

DEDICAÇÃO À CONFIRMAÇÃO DO SER NECESSÁRIO, E O ESCLARECIMENTO DE QUE OS [ENTES] QUE COMEÇAM A SER[1], COMEÇAM A SER PELO MOVIMENTO. ENTRETANTO, NECESSITAM DE CAUSAS PERMANENTES E O ESCLARECIMENTO DAS CAUSAS[2] MOTRIZES PRÓXIMAS E QUE TODAS SÃO VARIÁVEIS.

Após estas duas premissas anteriores, demonstramos que é imprescindível que haja uma coisa que seja ser necessário. Isto porque se todo ser for possível, poderá, com sua possibilidade, ter começado a ser ou não começado a ser.

Se não começou a ser, então, a permanência de seu ser dependeria de uma causa, ou seria por sua essência. Se for por sua essência, então ele é necessário e não possível; se for por uma causa, então, sua causa estaria junto dele, sem dúvida

---

* Este capítulo corresponde ao capítulo XIV da Najāt, p. 273, com o mesmo título; Carame, pp. 94-96.

1 A palavra usada é "ḤAWĀDIṮ", que é plural de "ḤĀDIṮ", que significa "aquilo que começa a ser", no sentido de vir a existir.

2 A palavra usada é "ʾASBĀB", em vez de "ʿALAL". A primeira é plural de "SABAB" e a segunda de "ʿĪLA". As duas significam "causa". No entanto, "SABAB" não se refere à causa fundamental como "ʿĪLA".

alguma, e o discurso[3] a seu respeito seria igual ao discurso a respeito do primeiro.

Se não chega até uma causa que seja ser necessário, então haverá somente causas e efeitos possíveis; ou infinitos ou de maneira circular, e já rejeitamos a ambas. Por conseguinte, fica rejeitada toda esta parte[4].

Se começou a ser, como tudo que começa a ser tem uma causa para seu começar a ser, então, é preciso que ou comece a ser sendo nulo junto com o começar a ser, pois, não perdura no tempo, ou seja nulo após começar a ser, sem diferença de tempo, ou permanece depois de começar a ser.

A primeira parte é absurda e é evidente; por si mesma; a segunda parte também é absurda. Isto porque os instantes não se sucedem[5], mas o começar a ser de seres concretos[6] sucedendo-se um após o outro diferentes no número, não se dá pelo modo da

---

[3] Literalmente a tradução seria: "as palavras a seu respeito são iguais às palavras a respeito do primeiro".

[4] Este parágrafo não existe na Najāt.

[5] A palavra empregada é "TATĀLI" que significa "série", "contínuo". Cf. Aristóteles. Física. VI. 4.

[6] A palavra usada é " 'A'YĀN" que é plural de "'AYN". Este termo é usado para designar a essência existente concretamente num indivíduo. Cf. Goichon, Lexique, p. 257, nº 474.

continuidade como a existente no movimento, que necessita de sucessão de instantes; isto já foi rejeitado na Física. Apesar disto, não se pode dizer que todo ser seja assim, pois, certamente, entre os seres há [seres] existentes que permanecem por suas próprias essências concretas. Admitindo que o discurso seja a respeito destes, dizemos: todo ser que começa a ser, tem uma causa para seu começar a ser e para sua permanência; [a causa] pode ser uma só essência, como, por exemplo, o recipiente que dá uma forma à água e pode ser duas coisas como a forma de uma estátua: o que a faz começar a ser é o artífice e o que a faz perdurar é a dureza da substância do elemento da qual foi extraída.

CAPÍTULO XIX*

SOBRE O ESCLARECIMENTO DE QUE A PERMANÊNCIA DE CADA SER QUE COMEÇA A SER É POR INTERMÉDIO DE UMA CAUSA. UMA PREMISSA PARA SER AUXILIAR AO PROPÓSITO MENCIONADO ANTERIORMENTE.

Não é possível que o ser que começa a ser se torne permanente no ser por si mesmo depois de haver começado a ser, de modo que, se começou a ser seja necessário que exista e permaneça, porém, não por intermédio de uma causa para a existência e a permanência. Sabemos que sua permanência e sua existência não são necessárias por si mesmas; é, pois, um absurdo que aquilo que não é necessário por si nem permanente por si se converta em necessário pelo fato de começar a ser. Ou [se dá] pela causa de seu começar a ser, e somente é possível se a causa permanecer junto com ele. Ou, se ela faltar, faltará também o que ela exige[1]. Do contrário, haja ou não causa, será igual para a existência do que exige; então não seria causa.

Acrescentando explicação a isto, dizemos: se esta essência antes de começar a ser não era nem impossível nem necessária,

---

* Este capítulo é continuação do capítulo XIV da Najāt. pp. 273-75, com algumas diferenças no texto. Carame. pp. 96-102.

1 "O que ela exige": seu efeito.

era possível. É preciso, então, que, ou sua possibilidade se dê com a condição de sua essência, e para sua essência, ou que sua possibilidade se dê com a condição de que seja inexistente ou que sua possibilidade esteja numa situação de modo que existe. É um absurdo que sua possibilidade se dê com a condição de sua inexistência porque é impossível que exista enquanto é inexistente e requer como sua condição a inexistência, tal como enquanto existir, ela é, pela condição de existir, ser necessário.

Resta um dos dois casos: ou a possibilidade é uma coisa qualquer em sua natureza e em sua própria substância, e esta realidade não se separa em situação alguma, ou está numa situação de existência por condição da existência. E isto, embora seja um absurdo porque se considerarmos a existência como condição, ela se torna necessária, não nos prejudica em nosso propósito. Porém, a verdade é que sua essência é possível em si mesma, mesmo que por condição de sua inexistência seja impossível e por condição de sua existência seja necessária.

Há diferença entre dizer "o ser de Zayd, que existe[2], é necessário" e em dizer "o ser de Zayd, enquanto existe, é

---

[2] Que existe: equivalente a "que é um ser concreto".

necessário". Isto foi esclarecido na lógica[3]. Do mesmo modo também há diferença entre dizer "a permanência do ser que começa a ser é necessária por sua essência" e em dizer "que é necessário" pela condição "enquanto existe". O primeiro é falso e o segundo é verdadeiro pelo que já esclarecemos. Então se for supressa esta condição, a permanência do existente será não necessária.

Saiba que aquilo que o ser adquire em necessidade, o adquire o não-ser em impossibilidade[4]. É absurdo que o estado do não-ser seja possível e depois o estado do ser seja necessário. Entretanto, uma coisa é em si mesma possível, pois [primeiro] não existe e [depois] existe. E qualquer uma das duas condições que se lhe impõe, sua permanência chegará a ser, com a condição de sua permanência necessária e não possível; e não há contradição nisto. Pois, certamente a possibilidade se dá em consideração à sua essência, enquanto a necessidade e a impossibilidade se dão em consideração a uma condição que se lhe acrescenta.

---

[3] Cf. Carame, cap. I, nota 6.

[4] Carame, p. 98, nota 1, explica que "o sentido é o seguinte: assim como o ser, com a condição de que seja, torna ser necessário, assim também o não-ser, com a condição de que não seja, torna ser impossível".

Desta forma, então, o possível em si não terá absolutamente existência necessária sem condição alguma; ao contrário, enquanto sua essência for esta essência, não será ser necessário por si mesmo, mas por intermédio de outro e por uma condição. Ela não deixa de depender de outro quanto ao ser. E todo aquele que depende de um outro e de condição, dependerá de uma causa. Pois, ficou esclarecido que a permanência do ente que começa a ser e sua existência após começar a ser se beneficiam de uma causa no começar a ser; uma causa que prolonga sua existência e [está claro] que seu ser por si mesmo não é necessário.

Algum dos lógicos não tem o que opor a nós, dizendo: a verdadeira possibilidade é o que está no estado de não-ser de uma coisa, pois, o ser de tudo que existe é necessário; se se chama "possível" é por equivocidade do nome.

Diz-se a ele: já esclarecemos em nossos livros de lógica que colocar o não-ser como condição para que o possível seja verdadeiro é uma condição incorreta do possível; porém, ao contrário, o não-ser é algo que sucede e acompanha o possível em certos estados. Esclarecemos também que o ser existente não é necessário porque existe mas porque lhe foi exigida alguma condição, a saber: ou a posição do sujeito ou predicado, ou da

causa e ocasião[5], não, porém, o ser mesmo. Você deve refletir sobre o que dissemos nos livros de lógica[6], então, saberá que esta condição não é necessária. Nossa consideração aqui é sobre o necessário por sua essência e o possível por sua essência. Pois, se ele chegar a ser, se junta ao ser necessário; então, também a inexistência [do possível] o junta ao não-ser necessário e não conservará a possibilidade. Pois, assim como quando for existente é necessário que seja existente, enquanto existe, também quando for inexistente é necessário que seja inexistente, enquanto não existe. Porque nossa consideração aqui é sobre o necessário por sua essência e o possível por sua essência e o nosso ponto de vista na lógica não é assim.

Daí, ter ficado então esclarecido que os seres causados necessitam de uma causa para a permanência de seu ser, assim como já esclarecemos[7] que não há influência da causa sobre a inexistência anterior; que a causa [desta inexistência] é a inexistência de uma causa e que esta inexistência se dá na

---

[5] Causa e ocasião: Avicena escreve " 'ILA" e "SABAB". Como vimos anteriormente, as duas palavras significam causa. Entretanto, "SABAB" pode significar "motivo, ocasião, razão". " 'ILA" refere-se à causa fundamental, essencial, e "SABAB" à causa secundária. Então, neste caso, uma tradução alternativa poderia ser: "ou de causa primeira e causa segunda".

[6] Segundo Carame, p. 99, nota 1, cf. cap. 20-21, Nadjah, ed. MK.

[7] Segundo Carame, p. 99, nota 4, cf. Najat, Livro I, Tratado 4, cap. 2, p. 40.

medida em que a causa inexiste. É um absurdo que isto não seja a não ser assim. Não é possível que os seres que começam a ser, existam a não ser após inexistência. O que depende de uma causa é o existente possível em sua essência, não por uma certa coisa pertencente a seu ser depois de não existir ou por outra coisa distinta disto. É preciso que esta dependência permaneça; é preciso que as causas que são [causas] da existência do possível em si, enquanto sua existência é a descrita, estejam com o causado.

Se estas premissas ficaram esclarecidas, é imprescindível [que haja] um ser necessário; isto porque se os possíveis existirem e permanece seu ser, há causas para a permanência do ser. Pode suceder que estas causas sejam as causas do começar a ser por si mesmas, se permanecerem junto com o ser que começa a ser; e pode ser que sejam outras causas, embora estejam junto com os seres que começam a ser e chegam, sem dúvida, no ser necessário. Então, esclarecemos que as causas não procedem até o infinito, nem em círculo. E isto de maneira preferencial e mais evidente nos seres possíveis os quais se presume que começam a ser.

Se alguém duvidar perguntando: quando já é, o ser possível que começa a ser permanece somente por meio de uma causa; é

preciso que esta causa ou seja sempre causa de sua permanência ou que seu ser seja acidentalmente causa de sua permanência. Se for sempre causa para a permanência, é necessário que o possível não tenha começado a ser; ora, já o consideramos como se já tivesse começado a ser. Se seu ser é acidentalmente causa para sua permanência e da relação que ela mantém com ele, [ambas] necessitam de outra causa de sua permanência depois da causa que originou esta relação. Como a relação que há entre as duas já havia sido por uma certa causa; então é necessário que perdure e permaneça por uma causa e o discurso a respeito da segunda é igual ao discurso a respeito da primeira. Isto, por si mesmo, requer estabelecer as causas possíveis que começam a ser conjuntamente, de maneira infinita.

Em resposta a isto dizemos: se não houvesse causa de alguma coisa, cabendo[8] a esta coisa que seu começar a ser seja sem permanência ou sua permanência seja em função do começar a ser e renovar-se continuamente[9]; seguir-se-á necessariamente disso que as causas que originam o ser são sempre e

---

[8] Cabendo: equivalente a "sendo próprio desta coisa".

[9] Trata-se do movimento. Cf. início do capítulo seguinte, que é continuação deste parágrafo.

continuamente; sem que se evidencie o estabelecimento de causas que lhe dão a permanência; esta objeção seria necessária.

CAPÍTULO XX*

SOBRE QUE OS COMEÇOS DOS SERES ENGENDRADOS LEVAM[1] ÀS CAUSAS QUE MOVEM COM MOVIMENTO CIRCULAR. PREMISSA, PORTANTO, SOBRE COMO SE MOVE A NATUREZA E QUE ELA SE MOVE POR CAUSAS ÀS QUAIS SE UNE E COMO COMEÇA A SER.

Trata-se do movimento, especialmente do local e do circular. Sua existência [se produz] para atravessar distância; uma parte dele foi e outra parte será, mas não pode existir algo dele em instantes distintos, mas apenas seu extremo[2]; sua continuidade existe somente pela continuidade da distância.

Mas qual é a causa? Suas causas são três: a) violência, b) natureza, c) vontade. Comecemos pela situação [do movimento] por natureza afirmando: não é certo dizer: a natureza motriz é por sua essência causa dos movimentos para alguma coisa. Isto porque todo movimento é um cessar de qualidade ou de

---

* Este capítulo corresponde ao capítulo XV da Najāt, pp. 276-77, com certas diferenças no texto. Carame, pp. 102-103.

1 Levam: no sentido de que acabam em causas.

2 No tempo se distingue o passado, o futuro e seus extremos que são os instantes (Najāt, 192). AL-'ĀN, ou seja, "o presente", é uma extremidade imaginária comum a um tempo passado e um tempo futuro (Hudūd, 92). Cf. Goichon, Lexique, pp. 14-15, nº 37.

quantidade, ou de lugar, ou de substância, ou de posição. Ora, as disposições dos corpos, até mesmo a disposição de todas as substâncias, ou são disposições inadequadas ou disposições adequadas. Das disposições adequadas a natureza não cessa; do contrário, elas seriam evitadas naturalmente, e não seriam desejadas; então, resta que o movimento natural se dá a partir de uma disposição inadequada para uma disposição adequada.

Então, a própria natureza que não se une a outra coisa em ato, que é a disposição inadequada, não é causa de um movimento. Ora, a disposição inadequada tem graus de proximidade e distanciamento com relação à disposição adequada; cada grau pode ser estimado com relação à proximidade e ao distanciamento. Quando a natureza o[3] alcança, deve seguir nela o movimento posterior a ele. Então, este movimento que está naquela parte tem como causa natural uma disposição inadequada num grau já alcançado.

Assim como esta causa sempre se renova, pois, o que transcorre é causa de maneira contínua o que vai começar a ser, também assim é o movimento. Portanto, a causa do movimento será tal que uma parte do mesmo começa a ser a partir de outro

---

[3] Isto é: um grau qualquer de proximidade ou distanciamento da disposição adequada.

algo dele de maneira contínua, até que nada reste do mesmo. Entretanto, requer-se uma causa que o conserve, pois, isto é o que faz com que seja necessária esta objeção[4].

[4] Isto é: a que foi mencionada no fim do capítulo XIX.

CAPÍTULO XXI*

UMA OUTRA PREMISSA: O QUE SE MOVE PELA VONTADE É DE ESSÊNCIA VARIÁVEL E COMO RESULTA SUA VARIAÇÃO.

Quanto ao movimento pela vontade, suas causas são coisas voluntárias, universais e permanentes; uma vontade após outra para uma imaginação após outra. Quando a vontade universal se une à imaginação de um lugar, as partes móveis a seguem necessariamente, tal como a conclusão [segue] das premissas; uma imaginação de um lugar e depois dela a vontade daquela [imaginação] de um lugar; segue-lhes o movimento.

Assim como se renovam no próprio motor a imaginação e a vontade, também se renova no móvel um movimento após o outro. E tudo isto se dá por via do começar a ser e não por via da permanência. Há apenas uma coisa sempre permanente: é a vontade universal aqui [neste caso], tal como anteriormente era a natureza. E há coisas que se renovam; são elas: diversas imaginações e vontades tal como anteriormente havia diversos

---

* Este capítulo corresponde ao capítulo XV da Najāt, tratado II, pp. 277-78, com algumas diferenças no texto. Carame, pp. 104-106.

graus de proximidade e distanciamento. Todas elas se dão por via do começar a ser. Se não houvesse começar a ser de disposições seguindo uma causa permanente, sendo algumas causas de outras de modo contínuo, não seria possível que houvesse movimento. Não é possível que de uma causa permanente siga uma coisa não permanente.

Você sabe que o intelecto separado não é princípio próximo de um movimento; mas necessita de uma outra faculdade tal que se renove nela a vontade e que imagine os lugares particulares; esta [faculdade] chama-se alma. Se o intelecto separado for princípio do movimento, é necessário que seja princípio ordenador ou que se imita como exemplo, ou que se deseje, ou alguma outra coisa que se assemelha a isto. Mas, não diretamente ele para movimentar; para ocupar-se diretamente para mover pela vontade, é necessário que seja algo tal que se modifique em certo modo e que uma vontade após outra lhe venha à existência de maneira contínua.

E o Filósofo[1] alude no livro "Sobre a Alma"[2] a um princípio que ajuda neste sentido ao dizer: "àquele, ou seja, o intelecto

---

[1] Isto é, Aristóteles.

[2] Cf. Aristóteles. Sobre a alma, III, 10, 433a ss.

especulativo, pertence o conhecimento universal mas, a este, ou seja, ao intelecto prático, pertencem a ações particulares e as intelecções particulares. E isto não se dá apenas em nossa vontade, mas também na vontade da qual começa a ser o movimento do céu".

CAPÍTULO XXII*

QUE A DISTINÇÃO DE DISPOSIÇÕES COMEÇA A PARTIR DA FORÇA VIOLENTA QUANDO MOVE.

Quanto ao movimento violento[1]: se o motor o acompanha, então sua causa é o movimento do motor e suas ações; a causa de sua causa, em último caso, é uma natureza ou uma vontade; pois, toda violência acaba[2] numa natureza ou numa vontade. Se o motor não o acompanha e o movimento se dá por arrasto, ou por impulsão, ou de alguma ação semelhante a isto; então a opinião verdadeira e correta a respeito é que o motor produz no móvel uma força na direção de seu movimento que domina a força natural; e há para o móvel, em função desta força que o move internamente, um rumo a tomar se não fosse o obstáculo da força natural e a ajuda que para esta procede do choque da água, do ar ou de qualquer outra coisa na qual se move, na medida em que debilita a força estranha.

---

* Este capítulo é parte do capítulo XV da Najāt. pp. 278-80. porém. nesta há um parágrafo a mais. Carame. p. 106-111.

1 Movimento violento: também pode ser movimento forçado.

2 Acaba: no sentido de que "tem como fundamento".

Em tal caso, a força natural domina e produz pela atração das duas forças um movimento inclinado para a direção da força natural.

Se não intermediasse a situação de choque e a quebra da força estranha, a força natural não a dominaria absolutamente, a não ser após aquela alcançar o objetivo ao qual necessita chegar toda força corpórea. Toda força que se move em linha reta, encontra seu repouso neste fim, porque este movimento exige este repouso. Se cessar a inclinação e for rechaçado o que atrai esta força, alcançando o seu lugar exigido, então, a força natural volta à sua ação própria, pois a força [estranha] se debilita por haver completado sua ação e por outras causas.

O nosso julgamento é este, porque, se a força estranha não tivesse dominado a força natural, certamente não teria vencido sua inclinação. Além disso, não se pode transformar o vencido em vencedor e o vencedor em vencido a não ser pela chegada de uma causa sobre um deles, ou sobre ambos. É um absurdo estimar que a força acidental cessa por si mesma. Não é possível que alguma coisa cesse por si mesma ou exista por si mesma depois de ter tido uma essência que permaneceu e existiu. Certamente que a força natural só voltará a vencer a força acidental por um

obstáculo[3] que se une a ela; o obstáculo a obstaculizará por um obstáculo após o outro, tornando-se uma resistência àquilo no que ela se move; por isso haverá sobre a força estranha um efeito após outro. Já fizemos um discurso satisfatório sobre isto porque falamos amplamente sobre todas as disposições. A disposição da força violenta ao tornar necessário o movimento, ao lhe sobrevirem novas ocorrências, é como a disposição da natureza até que desapareça.

Se alguém disser: vemos que o calor da água, adquirido por si mesmo, desaparece porque é [calor] acidental. Respondemo-lhe: não. O calor mantinha sua força na água pela presença de uma causa que continuamente renovava sua força. Se desaparece sua causa e não se lhe renova o calor pouco a pouco, será atingido pelo frio do vento e pela força de resfriamento da água; então, fazem o calor desaparecer. Antes estavam incapacitados para anulá-lo porque estava presente a força de aquecimento que continuamente renovava por um aquecimento após o outro e aquecia o vento que estava em contato com esta água junto com a água.

---

[3] Na tradução latina da Najāt, Carame, p. 107, nota 4, corrige a leitura de "quoddam auxilium" "MU'AWANA", ou seja, "ajuda".

Então, ficou claro que há uma coisa cuja permanência se dá por via do começar a ser; esta coisa é o movimento; e este tem uma causa em ato por um começar a ser continuamente renovado que lhe[4] acontece em uma disposição sua e esta é para ele uma essência permanente quanto ao número, porém variável em suas disposições. Se não fosse variável em suas disposições, não procederia dela nenhuma mudança e se não tivesse uma essência permanente, não procederia dela a continuidade da variação. É imprescindível, para que haja mudança, um sujeito permanente. Então, ficou aclarada a dúvida a respeito do que se buscava, posto que está claro que as causas da permanência das coisas que começam a ser acabam em suas causas primeiras cujas permanências, enquanto são causas, se dão pela renovação e o começar a ser; e o transcurso de suas disposições [junto] com sua essência, é causa para o que se renova. Não é necessária uma causa permanente para a essência causada, pois, assim, a questão chegaria à permanência de causas infinitas conjuntamente. O movimento aproxima a causa de uma ação qualquer ou a causa da continuidade dos seres que começam a ser com seus efeitos e as afasta deles; há um limite para a proximidade e um limite para o

---

[4] Isto é, a causa.

afastamento, e entre eles há um evento[5], e neste evento há uma relação qualquer permanente, mesmo que sua permanência seja necessária para a variação. Esta relação permanente, é causa para a permanência do que começa a ser nesta relação permanente, como por exemplo, a presença do Sol sobre a Terra para a existência do dia e o anoitecer. Isto significa que o Sol estar sobre a Terra é um e o mesmo em todos os dias, embora seja por via da variação e mudança de um lugar a outro. Então, por uma só noção se efetivou a variação e permaneceu pela variação; não há necessidade de uma outra causa permanente, pois, a variação permanece por sua variação. Sob este aspecto se dá a disposição dos seres que começam a ser.

Daí, ter ficado esclarecido, também, que é imprescindível um movimento contínuo para a continuidade do ser engendrado. Somente é contínuo o [movimento] local e do [movimento] local só é [contínuo] o circular. Se há ser engendrado, sem dúvida, há movimento contínuo.

---

[5] A palavra (ʿARḌ) aqui traduzida por "evento", quer dizer "acidente".

CAPÍTULO XXIII

SOBRE A TOTALIDADE DOS ATRIBUTOS DO SER NECESSÁRIO.

Voltando ao objetivo primeiro, dizemos: evidenciou-se para nós que há alguma coisa que é ser necessário; primeiramente por sua própria essência, e é único sob todos os aspectos, porque sua essência não é divisível quantitativamente, nem pela forma e matérias, nem pelas partes da definição, porque não é possível que sua existência seja por intermédio de outro.

Ele é único sob o aspecto da individualidade porque sua quididade é somente dele e não há associado a ele na espécie, porque, também, ele é completo na essência sob todos os aspectos; não há imperfeição nele que multiplique sua unicidade.

Ele é verdade, é intelecto puro, porque sua quididade está abstraída da matéria e porque sua forma é ordem do universo, ou seja, princípio sábio: não intelige as coisas porque existem, mas as coisas existem porque ele as intelige; não as intelige como sendo seus inteligíveis por primeira intenção, pois, sua essência ficaria multiplicada mas, ele é único; intelige por primeira intenção sua essência que é a verdade; então, intelige por segunda intenção aquilo para o que sua essência é princípio; isto

porque intelige sua essência como princípio de cada ser; então intelige cada ser.

Ele está excluído da intelecção das coisas corruptíveis e da intelecção das coisas inexistentes, como o mal e a imperfeição. Aquele que intelige o não-ser e apreende o não-ser, somente o intelige se estiver em potência; aquele que vê a treva, somente a vê se estiver vendo em potência, não em ato.

Ficou esclarecido que ele é bem puro porque é um ser puro[1]. E o que concede cada ser, não por compensação mas por generosidade; porque toda compensação e recompensa é vantagem para toda ação; e o que for feito por recompensa, sua ação não é generosidade pura mas é receber e dar. A generosidade pura é a ação que existe não por compensação; e aquele que exige compensação é beneficiário imperfeito. O primeiro dá o ser por generosidade porque ele é bem puro e porque sua existência é uma existência que é melhor do que sua essência. Não é necessário dele apenas a existência de sua essência, mas cada ser tem a perfeição de sua dignidade em sua existência.

---

[1] A palavra utilizada é "ṢARF", que tanto pode significar "simples" em oposição a "composto", bem como "puro". Normalmente, neste escrito, Avicena utiliza "MAḤD" para designar "puro".

Não concede a existência para que a concessão da mesma seja causa de sua existência, aperfeiçoamento e causa perfectiva; ele mesmo a concede e não há, pelo que explicamos, nenhuma causa para ele sob qualquer aspecto.

Tampouco a existência dos seres a partir dele se dá sem a sua vontade, pois [aquela] existência seguiria a sua existência sem que houvesse vontade para o existir. Isto é um absurdo, porque intelige a sua essência como princípio do universo, senão sua essência não seria inteligida como ela é nele. Então, intelige que o universo existe a partir dele e se intelige dele que é princípio de todo bem, e que a concessão da existência é um bem. Ele, sem dúvida, se satisfaz com uma existência a partir da qual existe o universo; é estimado por ele.

No entanto, se tudo necessitar dele, não sob o aspecto de que intelige o universo e lhe satisfaz — para ser, como um de nós: por exemplo, se a sombra de um de nós cair sobre um enfermo, sem vontade vantajosa e afastar do mesmo os danos do sol, mostrar-se-á contente com isto; quem se contenta nele é a sua alma e quem dá a sombra é seu corpo — então seria divisível.

Mas, a verdade é uma dentre duas coisas: ou seja, o universo o segue necessariamente, com sua satisfação e sua vontade pela existência do universo a partir dele seguindo-o. Sua

existência não se dá por causa do que existe a partir dele, nem a existência do universo, a partir dele, seguindo-o, se dá, em absoluto sem vontade nele. Portanto, dizemos: sua vontade o faz inteligir o bem que existe a partir dele e somente seguindo sua ordem. Não há intenção como a nossa intenção.

Porque o primeiro intelige sua essência como bem puro, é amante de sua essência e é deleitante por ela, não pelo modo do nosso deleite passivo, mas o deleite ativo que é a substância do bem puro; esta é a sua vida verdadeira.

Ficou esclarecido que seu poder, sua vida e sua ciência, são uma coisa só. Se têm relações com os seres que existem a partir dele, não são constitutivos de sua essência mas, são seus consequentes.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

CAPÍTULO XXIV

INDICAÇÃO DE QUAL É ESTE SISTEMA DE EXPOSIÇÃO. REPETIÇÃO DO SISTEMA HABITUAL. EXPLICAÇÃO DA DIFERENÇA ENTRE A VIA QUE PASSOU E A VIA QUE COMEÇA.

Confirmamos o ser necessário não pelo aspecto de suas ações nem pelo aspecto de seu movimento; a argumentação não é uma prova, nem tampouco é uma demonstração pura. Pois, do primeiro não pode haver demonstração pura porque não tem causa; é um argumento semelhante à demonstração, porque é uma conclusão que procede do estado da ciência: exige um necessário e como deve ser este necessário.

Do ponto de vista das argumentações que conduzem à afirmação da causa primeira e ao conhecimento de seus atributos, não pode haver uma coisa mais sólida e mais semelhante à demonstração do que esta demonstração. Pois, embora nada faça e não se mostre nada a partir dela, por meio de sua argumentação pode se confirmar, depois de haver uma suposição, como é a possibilidade de uma existência qualquer. Agora [só] oferecemos o mais reconhecido para sua confirmação: é a via da conclusão, e especialmente a partir do movimento. Seguiremos o método que

seguiu "o Filósofo" em seus dois livros gerais, um dos quais versa sobre as generalidades das coisas naturais é o livro "A Audição Física" e o outro versa sobre as generalidades das coisas que estão "além das coisas naturais" [a Metafísica].

CAPÍTULO XXV

SOBRE A CONFIRMAÇÃO DO MOTOR IMÓVEL DE TODO MOVIMENTO.

Dizemos: primeiro, que todo corpo que se move, tem uma causa para seu movimento. Quanto ao que se move através de causas externas, como o empurrado, o arrastado e o eixo que é empurrado por um lado e arrastado por outro; que seu movimento é procedente de outro, isto é evidente.

Quanto ao que não se vê e não se sabe se tem um motor externo, demonstraremos que seu movimento procede de outro. Optaremos para isso por três demonstrações.

Primeiro, nas coisas compostas, os gêneros podem ser separados de suas genericidades, e considerar-se-á para elas o que as converte em espécies; mas, [convertem-se] em indivíduos não por diferenças específicas mas por suas próprias naturezas. Exemplo disto, é que o corpo é um gênero nos inteligíveis do homem, bem como do cavalo e das espécies de animal e vegetal e

outros, porque cada um tem uma matéria que é sujeito da quantidade[1].

Esta matéria junto com a quantidade, também é corpo.

E o corpo predica-se tanto dele como de seu semelhante. Segundo exemplo. O enunciado da espécie primeira, não é enunciado do gênero. Isto é assim porque aquela matéria junto com aquela forma não são diferentes nos dois por uma coisa que entra em sua quididade. Certamente pode-se unir com cada uma delas uma coisa particular; por exemplo, em uma delas há calor e na outra há frio; entretanto, são externos às essências das duas, mesmo que não estejam isentas dos dois[2]. Outro exemplo: a brancura é uma outra espécie que se predica da brancura do gelo e do gesso e não é necessária a união da brancura e do que é semelhante a eles, em ambos; nem a ausência da brancura neles; a brancura se une por diferenças específicas porque a realidade da brancura se deu neles e se completou; no entanto, não se constitui a não ser pela união a um sujeito para se estabelecer no mesmo.

---

[1] A palavra usada é "KAMMĪYA", sinônimo de "KAMM", que se refere ao predicamento quantidade.

[2] Dos dois: do calor e do frio.

Do mesmo modo é a corporeidade; completou-se e acabou[3]. No entanto, une-se a coisas das quais não pode prescindir. Assim a natureza do gênero nas coisas compostas pode transformar-se de maneira que é outra espécie que se transforma desta maneira; então, não é gênero mas é matéria. Assim também, se a diferença específica se transformasse por si mesma em espécie, não seria, então, diferença específica e sim forma.

Quanto ao corpo que é gênero, não é composto de matéria e quantidade mas, é substância que tem todas as dimensões[4], e este é o gênero. A distinção entre eles, é que se o corpo for transformado, se torna matéria e uma parte dos constitutivos das substâncias sensíveis; então, isto não pode predicar-se delas. Por isto, não é possível dizer: o homem é abstração de uma alma, de uma matéria com quantidade mas, se diz que é matéria com quantidade. Já resumimos isto e o constatamos no livro "A Demonstração".

Se a corporeidade não fosse uma natureza estabelecida por si mesma, segundo o aspecto da corporeidade considerada como matéria possuidora de quantidade, não seria possível passar o

---

[3] Acabou: chegou a seu termo.

[4] Dimensões: é uma referência às três dimensões: comprimento, largura e profundidade.

corpo de ser mineral para ser vegetal e de ser vegetal para ser animal. Se ele é uma coisa existente, um sujeito existente, sua posição se completaria sem seus predicados, mas predicam-se dele os predicados e a natureza específica, aí, então, esta situação é a situação da individualidade.

Mas, nos elementos simples[5], não é possível converter a natureza do gênero em especificidade. Por exemplo: a situação da cor advinda da brancura não é a mesma situação da corporeidade advinda do homem; é possível que a corporeidade seja considerada uma das partes constitutivas do homem, que tem uma individualidade constitutiva em sua essência, mesmo que esteja unido a outra coisa. Quanto à coloridade, não se pode estabelecer uma essência para a mesma, a não ser que seja especificada pelas diferenças que a seguem.

E não há na brancura coloridade ou outra coisa distinta da coloridade a partir da qual se dá a brancura, tal como se dá o homem a partir do corpo que existe pela noção de matéria com quantidade e a partir de outra forma que não é corpórea.

Se isto for assim, não é possível que você atribua à coloridade uma natureza que seja especificamente comum à

---

5 Em metafísica, forma, matéria e acidente, são chamados elementos simples.

coloridade da brancura e da negrura; porém, isto pode dar-se na corporeidade.

Se estabelecermos isto, dizemos: se o corpo se movesse por si mesmo, então todo corpo estaria em movimento. Portanto, todo corpo que se move tem uma causa que o move.

E este enunciado não contradiz a quem afirma: se a brancura fosse a cor à qual está unido o branco mesmo, então toda cor seria brancura. Por conseguinte, toda cor só é branca por uma causa. Isto é absurdo.

A saber: à coloridade absoluta não lhe advém na existência uma especificidade de maneira que sua diversidade depois da coloridade seja por uma causa externa à essência; somente é entendida separadamente no intelecto; e no intelecto existem causas externas para a diversidade: são as diferenças específicas. Na intelecção, as diferenças específicas são como coisas externas à natureza do gênero; entretanto, na existência, isto não é assim nos elementos simples e nas coisas compostas, pois a natureza do gênero foi passada a uma natureza específica. Então, as diferenças específicas são causas formais externas à essência da natureza do gênero.

Se isto ficou estabelecido, então foi esclarecido que, na existência, a corporeidade é seguida de causas que fazem este corpo se mover sem a existência deste corpo; não há diferenças específicas na estimativa. Então todo ser que se move, se move através de sua causa.

Quanto à segunda demonstração, se o corpo se movimentasse por si mesmo, não haveria estimação de alguma coisa em outra distinta, seja qualquer coisa que for. É necessário que se rejeite o movimento a partir de si mesmo e a estimação de repouso em uma parte sua é estimação de alguma coisa em outro. Isto torna necessária a rejeição do movimento a partir de si mesmo, pois, o corpo não se move por si mesmo. Portanto, há um motor para o corpo.

Terceira demonstração. O movimento é uma coisa que começa a ser sempre, e tudo que começa a ser, tem uma causa que o faz começar a ser; assim, todo movimento tem uma causa que o faz começar a ser, e esta é o motor. Quanto ao que se move por si mesmo ou por uma outra coisa, não é possível que se mova por si mesmo, porque o motor, enquanto motor, é doador da existência do movimento, e o móvel, enquanto móvel, adquire a existência do movimento. Não é possível que uma só coisa, sob um só

aspecto seja doadora que se realiza em ato e adquirente em potência.

Portanto, é necessário que o corpo seja movido por alguma coisa que se mova por si mesmo e não por uma outra coisa. O motor é a sua forma e o movido é sua corporeidade e sua matéria; esta forma chama-se potência.

Acrescentando explicação a isto, dizemos: o movimento tem uma essência que é sujeito e uma essência agente. Então, todo ente que começou a ser, tem uma causa agente. O sujeito e o agente não se distinguem pelo aspecto de que cada um deles é princípio de alguma coisa e necessita dela para sua geração. Distinguem-se, porém porque o agente dá a existência de maneira distinta por si mesmo, essencialmente, não acidentalmente.

Como, por exemplo, o médico: ele trata a si mesmo e se trata a partir de si. No entanto, ele trata enquanto médico e se trata enquanto enfermo; a saúde advém ao médico não enquanto médico, mas no enfermo. O médico seria a alma e o enfermo seria o corpo; entretanto, diz-se, por acidente: "o médico ficou curado".

O mesmo ocorre em toda causa agente e em toda causa sujeito. Ambas se distinguem na relação para com o ser que se

gera. Aquele do qual procede o ser, é distinto do ser gerado, e aquele em que se dá o ser está unido ao ser gerado e o sustenta[6].

Se assim for, não é possível que uma só coisa seja causa para o começar a ser do movimento e causa para a recepção do movimento, pois, uma só coisa teria por si o movimento, e não teria o movimento a não ser por acidente; isto é absurdo. Já ficou esclarecido e se evidenciou que a essência do motor não é a mesma do móvel.

Se um corpo se move por uma coisa não externa a ele, é evidente que ou ele se move em sua totalidade e por intermédio de sua totalidade, e isto é absurdo porque faz o agente e o que recebe a ação serem uma só coisa; ou bem, move-se em sua totalidade a partir de suas partes e, assim, então, estas partes estarão em movimento; ou suas partes movem-se por intermédio de sua totalidade, e isto, também, faz com que suas partes sejam motores e movidas; e como é [possível] distinguirem-se, absolutamente, a totalidade e as partes nesta noção? Ou suas partes se movimentam por intermédio de suas próprias partes, e, então diferem nele o móvel e o motor.

---

[6] E o sustenta quer dizer: é seu substrato.

Não é possível que as partes sejam semelhantes na forma e na noção, pois, não haveria entre elas a distinção na necessidade para a ação e para a passividade; então, não é possível que suas partes pertençam à divisão da quantidade mas devem ser da divisão da matéria e forma. Então, o corpo e a matéria recebem o movimento a partir de uma forma ou disposição que há nele, ou qualquer nome que você queira dar; mas [deve ser] agente para o movimento, e isto chama-se potência.

Quanto a que em cada corpo há um princípio de movimento, é uma coisa que já esclarecemos no nosso resumo do livro Do Céu e o Mundo e no livro A Audição Física, não se necessita [deste princípio] neste assunto.

CAPÍTULO XXVI

SOBRE A CONFIRMAÇÃO DE UM MOTOR IMÓVEL E IMUTÁVEL.

Destas demonstrações, evidenciou-se que todo corpo que se move, seu movimento procede de uma causa e não a partir de si próprio. Voltamos a afirmá-lo agora outra vez, dizendo: as causas motrizes chegam a uma causa imóvel; isto porque se tudo que se move, se move a partir de um outro móvel, então as causas chegarão[1] simultaneamente ao infinito, e de sua totalidade se formaria um só corpo infinito, em ato. Porém, ficou esclarecido nas ciências naturais[2], a impossibilidade disto. Então, em todas as espécies motrizes, há um primeiro motor imóvel.

---

1 Chegarão: no sentido de que irão ao infinito.

2 Isto é, na Física. Veja nota a respeito no comentário aos capítulos XVI e XXV.

CAPÍTULO XXVII*

SOBRE A CONFIRMAÇÃO DA PERPETUIDADE DO MOVIMENTO, EXPOSIÇÃO DE CONJUNTO.

Dizemos: o movimento deve ser perpétuo. Já nos ocupamos com a confirmação disto anteriormente[1]. Entretanto, pretendemos seguir um outro caminho. Dizemos: se o movimento começou a ser depois de não ter sido, então, ou suas causas, a agente e a que a recebe não existiam e passaram a existir, ou existiam mas o agente não movia e a que recebe não era movida, ou existia o agente e não existia o que recebe, ou existia o que recebe e não existia o agente.

Dizemos, de modo sumário, antes de voltar ao detalhamento. Se as disposições com relação às causas forem tais como eram e nada, absolutamente, que não era passa a ser, então seria necessário que o ser que se gera a partir delas fosse segundo o que era e seria absolutamente impossível que um ser gerável começasse a ser. Se começasse a ser alguma coisa que não existia, não deixa de: ou seu começar a ser é pela maneira do que

---

* Este capítulo é parte do capítulo XXII da Najāt. pp. 288-289. Carame, pp. 134-137.

1 Ver cap. XXII.

começou a ser de uma vez, não pela proximidade ou distanciamento de uma causa, ou seu começar a ser é pelo modo do que começa a ser pela proximidade ou distanciamento de sua causa.

Quanto à primeira parte é necessário que seu começar a ser seja absolutamente junto com o começar a ser da causa e não posterior a ela, pois, se for posterior, ou a causa ainda não começou a ser, então se seguiria o que dissemos a princípio a respeito da necessidade de outro ser que começasse a ser sem uma causa, e este ser que começa a ser seria a causa próxima. Se a questão prosseguir sob este aspecto, então, serão necessárias súbita e conjuntamente causas e seres que começam a ser infinitos. Como já sabemos, um princípio nos leva a rechaçá-lo[2]. [Permanece, pois, que as causas que começam a ser não são todas elas subitamente nem pela proximidade ou distanciamento de sua causa primeira], e permanece também que os começos do ser acabam[3] na proximidade ou distanciamento das causas, e isto se dá pelo movimento.

---

[2] Cf. cap. XX.

[3] Acabam: têm como fundamento.

Então, havia antes do movimento um movimento, e este movimento conduzia suas causas àquele movimento. Os dois estão como que em contato mútuo, pois, caso contrário, a discussão há de voltar ao princípio do tempo, a saber, que se não estivessem em contato um movimento com outro, então, os seres infinitos que começam a ser a partir dele existirão num só instante; isto foi tido como absurdo[4]. Mas é necessário que um esteja mais próximo naquele instante após o distanciamento ou após a proximidade. Aquele instante será o termo de um movimento distinto daquele mas que leva a este. Então, o movimento que é causa próxima deste movimento, está em contato com ele.

A razão deste estar em contato se compreende como não sendo possível que haja um tempo entre dois movimentos, sem que haja movimento nele. Ficou esclarecido para nós na Física[5] que o tempo segue o movimento. Entretanto, a ocupação com o esclarecimento por este rumo, nos faz saber que há movimento, mas não nos faz saber que aquele movimento é causa para que outro movimento começe a ser.

---

[4] Cf. cap. XX. Ver também Física VI. 4.

[5] Veja Sifā', Tabi'iyyāt (Física), edição citada, pp. 166-173, especialmente p. 167.

Com efeito, evidenciou-se claramente que o movimento não começa a ser após não ter sido, a não ser por algo que começa a ser. Este algo que começa a ser, não começa a ser senão por um movimento que está em contato com este movimento, e não nos interessa o que é esse algo que começa; se é um propósito do agente, ou vontade, ou ciência, ou instrumento, ou natureza, ou um período de tempo mais conveniente para a ação que outro, ou uma disposição ou aptidão daquele que recebe e que não existia. Seja como for, o seu começar a ser depende do movimento, não pode ser de outro modo.

CAPÍTULO XXVIII*

O ESCLARECIMENTO DISTO EM DETALHES.

Voltando agora ao detalhamento, dizemos: se a causa agente e a causa que recebe existem enquanto essência e não há nelas nem ação nem passividade, então, é necessário que haja entre elas uma relação que torne necessária a ação e a passividade; por parte do agente [requer-se algo], como uma vontade que necessite a ação, ou uma natureza que necessite a ação ou um instrumento ou um tempo. Por parte do que recebe [requer-se algo] como uma aptidão que não existia. Por parte das duas, simultaneamente, [requer-se algo] como uma vinculação de uma com a outra. Então foi esclarecido, que tudo isto se dá por um movimento.

Mas, se o agente existe, porém, o que recebe não existe em absoluto, isto é um absurdo. Primeiro porque o que recebe, como esclarecemos, não começa a ser a não ser por um movimento; e assim, antes do movimento haveria um movimento. Segundo, porque não é possível que algo comece a ser quando não é precedido pela existência do que recebe, que é a matéria. Demonstraremos sobre isto.

---

* Este capítulo é parte do capítulo XXII da Najāt, p. 290, com o seguinte título: "sobre a perpetuidade do movimento, de um modo geral. Após isto, em detalhe". Carame, p. 137.

CAPÍTULO XXIX*

PREÂMBULO AO OBJETIVO MENCIONADO, OU SEJA, TUDO QUE COMEÇA A SER TEM UMA MATÉRIA QUE PRECEDE A SUA EXISTÊNCIA.

Dizemos[1]: é necessário que todo ser engendrado, antes de sua geração seja possível em si mesmo. Pois, se for um ser impossível em si mesmo, nunca existirá, absolutamente. A possibilidade de sua existência não o é porque o agente tem poder sobre ele; o agente não terá poder sobre o mesmo se em si mesmo ele não for possível.

Não vês o que dizemos? Sobre o impossível não há poder, mas o poder é sobre aquilo que é possível ser. Se a possibilidade de ser de uma coisa estivesse no poder que se tem sobre ela, isto seria como se disséssemos: o poder é apenas sobre o que se tem poder. E sobre o impossível não há poder porque sobre ele não se tem poder[2].

---

* Na Najāt, este capítulo é o capítulo XVI, tratado primeiro, 3ª parte, pp. 254-55, com o seguinte título: "sobre que todo ser que começa a ser no tempo, ele, sem dúvida, é precedido pela matéria". Carame, p. 54-56.

1 A primeira frase deste capítulo na Najāt é a última frase do capítulo anterior neste texto.

2 Na Najāt, p. 255, l. 7, lê-se: "e sobre o impossível não há poder porque não há para o agente poder sobre ele".

E, então, não podemos saber se há poder ou não sobre esta coisa pela nossa consideração desta coisa mesma, mas por consideração da disposição do poder daquele que tem poder sobre ela; se tem poder sobre ela ou não.

Sendo duvidoso para nós se há poder sobre isto ou não, não é possível absolutamente sabê-lo, porque se soubermos isto pelo aspecto de uma coisa ser impossível ou possível, sendo o significado de impossível "como não se tendo poder sobre a mesma" e o significado do possível "como tendo poder sobre ela", seria como conhecermos o desconhecido pelo desconhecido. Ficou claro que o significado do ser de uma coisa possível em si mesma, é distinto do significado de seu ser enquanto se tem poder sobre ela, embora um e outro sejam uma só essência. E seu ser enquanto se tem poder sobre ele segue necessariamente a seu ser enquanto é possível por si. Seu ser, enquanto possível em si, se dá com relação à sua essência, enquanto que seu ser enquanto se tem poder sobre ele se dá pela sua relação com o que faz existir.

Se isto ficou estabelecido, dizemos: tudo que começa a ser, antes de seu começar a ser, ou é em si mesmo possível que exista, ou impossível que exista. O impossível nunca poderá existir e o que é possível que exista, precede-o a possibilidade

de sua existência. E não deixa de: ou sua existência é uma noção existente ou é uma noção inexistente. É impossível que seja uma noção inexistente, senão sua possibilidade de existir não o procederia. Então, é uma noção existente, e toda noção existente, ou subsiste não num sujeito ou subsiste num sujeito; e tudo que é subsistente não num sujeito, tem uma existência própria e não necessita estar em relação; ora, a possibilidade de existir somente se dá por relação àquilo ao qual pertence a possibilidade de existir. Logo, a possibilidade de existir não é uma substância fora de um sujeito; então é uma noção num sujeito, pois é algo que sucede a um sujeito. Nós denominamos a possibilidade de existir, potência para existir e denominamos o que sustenta a potência de existir e aquilo no qual está a potência para a coisa existir, sujeito, matéria primeira[3], matéria e assim por diante. Por conseguinte, tudo que começa a ser é precedido pela matéria.

---

[3] Em árabe: HAYŪLA, transliteração da HÝLE grega.

CAPÍTULO XXX*

UMA OUTRA QUESTÃO ÚTIL PARA ISTO.

Consiste em que não é possível que seja para o não ser do agente[1]. Entretanto, se se estabelece que o que recebe existe e o agente não existe, então o agente é o que começa a ser e segue-se que seu começar a ser é por uma causa dotada de movimento, segundo o que já descrevemos.

Também, o princípio de tudo é uma essência que é ser necessário: e tudo o que existe a partir dele é necessário; caso contrário, teria uma disposição que não existia; então, não seria ser necessário sob todos seus aspectos. Se a disposição que começa a ser se estabelece não em sua essência, mas fora da mesma, como alguns estabelecem a vontade, então a discussão sobre o começar a ser da volição a partir dela persiste. É pela vontade, é pela natureza[2] ou uma outra coisa qualquer, seja qual

---

* Na Najāt, este capítulo é o capítulo XXIII, p. 290-91, com certas diferenças no texto e com o seguinte título: "um outro esclarecimento". Caramc, p. 138-141.

1 Esta frase inicial deve ser lida em continuidade ao título do capítulo, ou ainda: o título é o primeiro membro desta frase.

2 A palavra usada é "ṬAB'". Geralmente esta palavra é usada como sinônimo de "ṬABĪ'A", ou seja, "natureza". Entretanto, "ṬAB'" refere-se à natureza específica, enquanto que "ṬABĪ'A", à natureza individual. Cf. Goichon, Lexique, p. 199, nº 393.

for esta coisa? De qualquer maneira que se estabeleça um começar a ser que não existia; ou se estabelece como começando a ser em sua essência ou não começando a ser em sua essência, porém, será algo que se separa de sua essência, e, então, a discussão persiste. Se começar a ser em sua essência, então, sua essência será variável; porém já foi estabelecido que o ser necessário, por si mesmo é ser necessário sob todos seus aspectos.

Também, se quando se dá o começar a ser das coisas distintas dele, ele fosse tal como era antes delas começarem a ser, e não lhe sucede em absoluto nenhuma coisa que não era, e a coisa é tal como era e a partir dele nada existiu, então não seria necessário que algo existisse a partir dele, mas que a disposição e a coisa se encontrem tal como eram.

É imprescindível distinguir a necessidade de ser e a preferência de ser a partir dele por meio daquilo que começa e que [antes] não era, quando havia preferência de não-ser a partir dele e o impedimento para a ação. Isto não é algo externo a ele. Ora, estamos falando do começar a ser do que é externo a partir dele mesmo.

O intelecto segundo a sua primeira disposição natural, atesta que se uma só essência estiver sob todos seus aspectos como se encontrava antes e nenhuma coisa existia antes a partir dela, e agora[3] ela está da mesma maneira, então, agora também não existe alguma coisa a partir dela. Se alguma coisa começou a existir agora a partir dela, então havia começado a ser em sua essência um certo propósito, vontade, natureza, poder ou capacidade que não existiam antes. Quem negar isto, se separa daquilo que seu intelecto exige, pois, o que pode ser e não ser, não passa ao ato nem se lhe impõe que exista a não ser por uma causa.

Quanto a esta essência, se já existia e não tinha preferência e esta preferência não era necessário a partir dela, (se esta essência que pertence à causa é como era e se não tem esta preferência nem é esta necessária a partir dela e não há motivo nem utilidade nem outra coisa)[4], então é imprescindível um ser que comece e que torne necessária a preferência nesta essência, se ela for a causa agente. Se sua relação para com este possível for como era antes, não começando para ela uma outra relação, a

---

[3] A palavra usada é "al-'ĀN", que significa "o presente", "o instante presente".

[4] Sifā', Ilahiyyāt, p. 377, edição do Cairo, 1380. Nota do editor. Esta observação não aparece na Najāt.

coisa seguirá em sua situação e a possibilidade será mera possibilidade em sua situação. Se começa para ela uma relação, então começará algo e necessariamente começará para sua essência e em sua essência.

Se é externa à sua essência, então a discussão persiste e a relação não é a relação procurada; pois estamos procurando a relação a que sucede a existência de tudo que é externo à sua essência, depois de não haver existido o todo como conjunto. Se esta relação é distinta dele, então esta relação não é a relação esperada; e como é possível, então, que comece em sua essência uma coisa e de onde começa a ser? Já ficou esclarecido que o ser necessário é único por sua essência; então você considera que isto provém de um ser que começa a ser a partir dele? Então, esta não seria a relação procurada, porque estamos procurando a relação que é necessária para a saída do primeiro possível ao ato; ou ele procederia de outro ser necessário? Já foi dito: o ser necessário é único. Se procede de outro, então [este] seria a causa primeira, e a discussão a seu respeito persistiria.

CAPÍTULO XXXI*

ISTO NÃO OCORRE NA EXPECTATIVA[1] DE UM MOMENTO[2], E UM MOMENTO NÃO É MAIS DIGNO QUE OUTRO MOMENTO.

Como é possível distinguir no não-existente um momento de inação e um momento de início; e no que se distingue um momento de outro? Além disso, é preciso que o começo do que começa a ser proceda do primeiro por natureza, por um propósito[3] nele, ou pela vontade. Se for pela natureza, então a natureza se modificou; se for por um propósito, também, o propósito se modificou e se for através da vontade, então a vontade é o próprio fazer existir ou é um propósito e uma utilidade posterior a ele.

Se o que é querido é o mesmo fazer existir por sua essência, porque não o fez antes? Você acredita que agora o acha útil, ou

---

* Este capítulo corresponde ao capítulo XXIV, p. 292, art. II da Najāt, com o mesmo título, com diferença no texto, mas, sem alteração no sentido. Carame, pp. 142-143.

1 "Na expectativa": equivalente a "na espera".

2 Waqt: significa tempo, período de tempo, tempo certo.

3 Na Najāt lê-se "acidente" em vez de "propósito", o que se constitui num erro. Cf. Carame, p. 142, nota 2.

que seu momento chegou, ou quiçá tem poder sobre ele agora? Não levaremos em consideração se alguém disser: "esta pergunta é vazia, porque a pergunta volta a cada momento. Ora, é uma pergunta verdadeira, porque retorna a cada momento e é indispensável.

Se é por um objetivo e uma utilidade, é sabido que o que pertence a uma coisa estando seu ser e seu não-ser numa mesma posição, então não é por um objetivo. E o que pertence a uma coisa enquanto seu ser é mais digno, então é útil, porém, a verdade primeira é de essência perfeita e não adquire benefício de nada.

CAPÍTULO XXXII*

SEGUE[1] DA POSIÇÃO DAQUELES QUE NEGAM OS ATRIBUTOS DIVINOS[2] QUE O PRINCÍPIO PRIMEIRO PRECEDEU O TEMPO E O MOVIMENTO POR UM TEMPO [QUALQUER].

E também: pelo que o primeiro precede suas ações que começam a ser? Por sua própria essência ou pelo tempo? Se fosse somente por sua essência; como o um para dois, embora estejam juntos tal como o movimento do móvel que se move pelo movimento do que o move, então seria necessário que ambos: o primeiro eterno e as ações que procedem dele, houvessem começado a ser.

---

* Este capítulo corresponde ao capítulo XXV da Najāt, pp. 292-293, com o mesmo título e pequenas diferenças no texto. Carame, pp. 144-148.

1 Segue: segue necessariamente, acompanha.

2 Na realidade, a palavra usada é "MU'ĀṬILA", de "ṬA'ṬĪL", ou seja, impedimento. "MU'ĀṬILA" refere-se aos adeptos da doutrina que nega todos os atributos divinos e, conseqüentemente, que Deus possa agir. Sobre os "MU'ĀṬILA", cf. AL-SHAHRASTĀNĪ, "Kitāb al-milal wa al-nihal (Livro das religiões e das seitas), ed. Muhamad Fath Allāh Badran, 2 v., Cairo, 1366-75/1947-55, vol. I, p. 145. Veja também tradução francesa de Daniel Gimart et Guy Monnot, "Livre des Religions et des Sectes, vol. I, Leuven, ed. Peeters, 1986, p. 309, nota 8. Na Najāt, no título, em vez de "MU'ĀṬILA", Avicena usa a palavra "MUHALIFĪN", isto é, "os que divergem"; "os que estão em desacordo (i.e. "os hereges") e em vez de princípio primeiro, usa "Deus Altíssimo" e em vez de movimento, usa movimentação.

Se precedeu não somente por sua essência, mas por sua essência e pelo tempo, e se estava sozinho sem mundo nem movimento — e este "estava" indica uma coisa passada e não o instante [o presente]; então haveria um ser que já passou antes que houvesse criado a criatura, e esse ser seria finito—. Portanto, haveria um tempo antes do movimento e do tempo, porque o passado ou bem o é por sua essência e é o próprio tempo, ou bem o é por meio de um tempo e, então, é o movimento juntamente com o que há nele e com ele. Isto é uma contradição.

Se [o primeiro] não precede por algo que é passado em relação ao primeiro momento do começar a ser das criaturas, então ele começará a ser junto com o começar a ser das criaturas. Como não precedeu, de acordo com as posições[3], por algo que é passado em relação ao primeiro momento da criação, pois era e não havia criatura? No entanto "era e não havia criatura" não pode ser afirmado junto com "era e havia criatura" nem tampouco "era e não havia criatura" é o mesmo que "existia sozinho"; pois, sua essência se realizará depois da criatura. Nem tampouco "era e não havia criatura" é igual a "existia com a não existência da criatura" sem uma terceira coisa; pois, a existência de sua essência, que se realiza depois da criatura, e a não existência da criatura se descreve por "era e não é agora".

---

[3] "Posições", no sentido de "posições intelectuais" (o que é sustentado por alguém). Cf. Goichon, Lexique, p. 437, nº 777-3.

Por nossa expressão "era" entende-se: uma noção que não as duas precedentes, porque se você disser: "existência de uma essência e não-existência de uma essência", não se entende disto a anterioridade, mas é correto que se entenda uma posterioridade. Ao contrário, somente se entenderá a anterioridade por uma terceira condição pois a existência da essência é uma coisa e a não-existência da essência é outra coisa; "era" é uma coisa existente distinta das duas noções [anteriores].

Esta noção foi estabelecida para o criador não advinda a partir de um começo[4], e considera-se possível que ele criasse antes mesmo que se imaginasse qualquer criação. Se assim for, então, esta anterioridade seria medida e quantificada, e isto é o que denominamos tempo, pois sua medida não é a mensuração daquilo que possui uma posição e permanência, mas por via da renovação.

Além disso, se você quiser, reflita sobre o que dissemos na Física[5] onde esclarecemos que aquilo cuja permanência e subsistência está numa matéria e não num outro meio não é

---

4 Cf. Carame, p. 146, nota 3, para melhor compreensão do texto.

5 Na Šifā', Ṭabi'iyyāt (Física), edição do Cairo, 1983, p. 177. Avicena afirma: "as coisas físicas são corpos e estados dos corpos; para a quantidade há uma certa mescla para as duas qualidades. A quantidade que os corpos têm, são dimensões, enquanto aquilo que é dos estados dos corpos, como o tempo e como outras coisas que lhe seguem necessariamente por essência ou por acidente. Os estados dos corpos seguem necessariamente a quantidade, seja à maneira da quantidade dos corpos que a possuem ou que (os corpos) têm".

medida para a própria matéria, nem é por meio de uma disposição permanente, como o calor e o frio. É uma quantidade sua em primeiro lugar; as disposições permanentes não são medidas por isso, pois, são quantidades. Então, a disposição não é permanente, e a disposição não permanente é o movimento. Se comprovas [isto] saberás que o primeiro[6] precede as criaturas, porém, segundo eles, não é uma precedência absoluta, mas por um tempo com o que há um movimento e corpos ou um só corpo.

---

6 Na Šifā'. Ṭabī'iyyāt (Física). edição citada. p. 232. Avicena afirma: e todo extremo do tempo tem uma anterioridade. e a essência do Criador Altíssimo é anterior a toda coisa.

CAPÍTULO XXXIII

QUE NÃO PODE HAVER UM INSTANTE[1] PRIMEIRO.

Também: como é possível que o tempo comece a ser de maneira que possa começar a ser o movimento? Todo instante é posterior a uma anterioridade e anterior a uma posterioridade; ele é um limite comum entre duas coisas que o seguem sempre.

Ficando esclarecido isto, fica esclarecido que a existência do instante, é a existência do extremo[2], não é uma coisa que se predica por sua própria essência; também são assim todos os limites das medidas. Sendo assim, então, o instante é sem dúvida, o extremo de uma coisa que entra na existência, sem dúvida alguma, porque se uma das duas coisas que estão em relação, existir em ato a outra teria que existir, necessariamente, sem dúvida alguma. Se o futuro não existe, [ainda], será então, sem dúvida, necessário que o instante seja um extremo do passado.

O instante não se assemelha ao ponto enquanto este separa e é um limite comum porque nas duas situações coexiste um

---

[1] Instante: "'ĀN": vide observação feita anteriormente, cap. XXX.

[2] Extremo: "ṬARAF". vide observação feita anteriormente.

extremo, enquanto que o instante só tem como extremo o passado; então, ele aniquila e termina o passado.

Quanto ao movimento, embora comece com um extremo que não está em contato com um movimento anterior, a causa disto é que o movimento não é por si mesmo uma quantidade[3], mas ele é medido ou pela distância ou pelo tempo. Seu extremo ou é a partir do tempo, e este extremo ele mesmo seria o extremo do tempo passado e por ele seria correta sua existência a partir dele; ou a partir de um lugar, e, então, seria extremo da existência correta quanto à distância. Depois disto, o princípio do movimento a partir de um dos dois casos será o fim do repouso. Vamos expor agora um discurso dialético que se se aprofundar poderá converter-se em demonstrativo.

---

[3] Quantidade. Vide observação feita anteriormente com relação à palavra "KAMM".

CAPÍTULO XXXIV*

OS QUE NEGAM OS ATRIBUTOS DIVINOS[1] TÊM NECESSIDADE DE ESTABELECER UM MOMENTO ANTES DO OUTRO ATÉ O INFINITO E UM TEMPO QUE SE ESTENDE NO PASSADO ATÉ O INFINITO.

Aqueles que negam os atributos divinos e privam Deus de sua existência[2], ou têm que admitir que Deus tinha poder, antes de criar as criaturas, para criar um corpo dotado de movimento cujos momentos se medem e cujos tempos terminam no momento da criação do universo, momentos e tempos determinados, ou [têm que admitir] que o criador não tem poder para começar a criação a não ser quando esta começa.

Esta segunda parte é absurda; implica que o criador passa de não poder [fazer] para poder [fazer][3]. A primeira parte divide-se, contra eles, em duas; diz-se, com efeito: ou é preciso que o criador possa criar um corpo distinto daquele corpo, que dura apenas até a criação do mundo, durante um período de tempo

---

* Este capítulo é o capítulo XXVI, p. 294 da Najāt. Carame, p. 148-150.

1 Aqui também Avicena usa a palavra "Al-Muhalifīn", vide observação a respeito no cap. XXXII.

2 Na Najāt, lê-se "JŪD", ou seja, "generosidade", o que parece dar melhor sentido.

3 Na Najāt continua com o seguinte texto: "ou a passagem das criaturas da impossibilidade para a possibilidade, sem causa. A primeira parte..."

maior[4], ou não é possível. É absurdo que não seja possível, pelo que já mostramos.

Se é possível, então, ou podia criá-lo junto com a criação daquele corpo que já mencionamos antes deste corpo, ou só podia [criá-lo] antes dele. Se podia [criá-lo] junto, isto é um absurdo, porque não é possível que o começo de duas criaturas que têm igual movimento em velocidade e lentidão[5] tenha lugar de maneira que acabem na criação do universo, sendo a duração de uma delas maior. Se não podia [criá-lo] com ele, mas sua possibilidade é diferente da dele, anterior ou posterior a ela, então se estimará, na situação de não existência, a possibilidade de criar algo ou a impossibilidade disto; isto numa situação com exclusão da outra; isto teria com anterioridade e posterioridade, e assim até o infinito[6].

---

[4] Na Najāt, lê-se: durante um período de tempo e movimentos maiores ou menores.

[5] Na Najāt não há esta palavra.

[6] Na Najāt o texto continua: "ficou esclarecido verdadeiramente, pelo que apresentamos, a existência de um movimento, que não tem início no tempo; seu início é somente em função do criador e este [movimento] é o celeste".

CAPÍTULO XXXV

SOBRE A SOLUÇÃO DO EQUÍVOCO DELES[1] A RESPEITO DA FINITUDE DA ETERNIDADE.

Não há não-ser puro, mas há anterioridade unida a coisas e momentos que passam e outros que se renovam. Aquilo que eles enaltecem a respeito da existência de coisas umas anteriores às outras sem começo, isto é algo que constroem por meio de princípios conhecidos, porém não verdadeiros.

Um destes princípios é que o que é infinito, não passa absolutamente ao ato. Isto só pode ser correto para os corpos e as quantidades dotadas de posição e os números[2] que têm uma ordem na natureza e não em todas as coisas. Entretanto, isto não é correto para o tempo e para os seres que se engendram. O discurso útil para isto, reconhece isto, não por uma disposição natural no intelecto, mas por argumentos. Aqueles[3] o adotam como princípio primeiro; logo, falseam. O tempo passado e os seres passados, não passam conjuntamente ao ato. Se um dos

---

1 Deles: refere-se aos "MU'ĀṬILA".

2 A palavra usada é 'A'DĀD", plural de "'ADAD", ou seja, número, para indicar a maneira de ser das coisas numeradas.

3 Refere-se aos "MU'ĀṬILA".

quais passa ao ato, não seria necessário que um grupo [dos mesmos] tenha passado ao ato; [isto] seria assim se cada [um] que sair ao ato seguisse a saída do outro ao ato.

Se esta qualificação fosse correta em cada um, não seria necessário que o seja para uma totalidade, pois, assim como é correto dizer que no passado cada um passou ao ato, também é correto [dizer] que, no futuro, cada um passará [ao ato]. Também, assim como é correto que o ser de cada um no futuro passar ao ato, não há necessidade de que seja correto que uma totalidade deva passar ao ato. A causa disto é a sucessão e a diversidade dos momentos. Também, pelo fato de que, no passado, o ser de cada um tenha passado ao ato, não necessita que o ser de uma totalidade deles tenha passado ao ato. A causa disto, também, é a sucessão e a diversidade dos momentos. A situação do futuro é mais digna de ser atualizada que a situação do passado, pois, a inexistência das unidades que estão no futuro, é uma inexistência unida à potência, mas a inexistência do que não existiu no passado, é uma inexistência que não está unida à potência.

Quanto ao segundo princípio, eles dizem: o que é infinito não tem aumento; se o passado é infinito, então não pode aumentar. Este [segundo] princípio também é muito conhecido,

porém, não é evidente por si mesmo, porque o intelecto não nega de maneira inata que uma coisa não finita sob um certo aspecto tenha um extremo que admita o aumento.

Muita gente inteligente, aceita a possibilidade disto quanto ao ser; no entanto, o intelecto, por argumentação, nega isto enquanto a demonstração o sustenta, e isto [se dá em] toda quantidade dotada de posição e em todo número que tenha uma ordem na natureza.

Além disto, o aumento não se dá aqui no infinito porque o aumento é um aumento que faz aumentar quanto ao ser, mas aqui não existe, em absoluto, nada infinito que possa ser aumentado; que seja menos ou é mais de alguma maneira.

E nós não negamos que nas coisas que não são, que o infinito seja mais ou menos. As dezenas que são infinitas são menos que suas unidades, e as centenas são menos que suas dezenas. É possível que o infinito seja muitas vezes mais, pois, o infinito [se dá] no tempo, no movimento, na inexistência e nos seres corruptíveis. O infinito que há em sua totalidade é maior que o que há num deles.

Se alguém disser: isto não é infinito a não ser em potência.

Dizemos: quanto ao passado, o que é infinito não é nem em

potência nem em ato; com nossa expressão "infinito para o que está no passado" queremos dizer que antes de qualquer um que haja sido produzido, houve outro que já não é; não que houve uma totalidade ou um todo infinito em ato.

Talvez alguém daqueles diga: o presente depende, quanto ao ser, da interrupção do infinito. E tudo que depende do infinito, não existirá.

Há aqui equívoco no uso metafórico do termo "dependência". Na realidade, o termo "dependência" significa alguma coisa cuja existência vem posteriormente à existência de outra coisa cuja existência já se efetivou anteriormente a ela. De nenhuma delas poder-se-á dizer que é dependente quanto à existência, mas somente que terá lugar no futuro. Nós dizemos: se seu caminho não fosse assim, pois depende do infinito, então é absurdo que exista, ora o instante presente não é desta natureza, pois, não é dependente nunca neste sentido, de maneira que nem ele nem nenhuma outra coisa sejam anteriores; não é necessário que exista o infinito nesse momento para que ele exista. Então a menor é falsa.

Se o termo é usado metaforicamente e por "dependência" entende-se a existência depois das coisas que são anteriores,

mesmo que se dê essa condição, é necessário que "dependência" seja utilizado na maior segundo este significado, e não segundo o significado real. Se é utilizado segundo este significado, então o silogismo, na realidade, é resultante do que se está procurando primeiro.

É como se dissesse: não é possível que o presente exista depois do infinito, porque não é possível que a existência de alguma coisa seja posterior ao que é infinito; isto é propriamente o que está sendo procurado. No entanto, é necessário saber que a maior é verdadeira somente para o futuro. Então não seria um silogismo, pela inexistência do termo médio.

CAPÍTULO XXXVI

SOBRE A SOLUÇÃO DO EQUÍVOCO DELES[1] DE QUE, OU É NECESSÁRIA A CONFIRMAÇÃO DA NEGAÇÃO DE TODO ATRIBUTO DIVINO, OU A AFIRMAÇÃO DA IGUALDADE ENTRE DEUS E A CRIATURA.

Entre as coisas que aqueles que negam todo atributo divino sustentaram sobre esta questão está seu dito de que se o criador é eternamente criador e sempre motor, então sua essência não existirá senão junto com seus causados, pois se seus causados são supressos, é necessário, então, que se suprima a sua essência. E isto é um absurdo.

O equívoco aqui está no termo "supressão", e nós não nos estenderemos no detalhamento de seus significados; porém, indicaremos a resposta de uma maneira satisfatória para as duas posições. Então, dizemos: a supressão do universo é um absurdo, porém, não é absurdo por si mesmo mas porque não se pode suprimir [a não ser que] se suprima a ação do criador e se suprima o criador. Sua impossibilidade segue da impossibilidade de suprimir o criador. Então, se suprimirmos o universo, não é necessário que o criador seja supresso, senão, que suprimir o

---

[1] Deles: refere-se aos "MU'ĀṬILA".

criador primeiramente não se dá por nossa supressão do universo, mas por uma posição absurda, que é a supressão do criador que deve ser anterior a esta posição absurda.

Quanto ao criador, se o suprimirmos fica supreso e, nenhum vivente do universo existirá em função de sua supressão, porque não é necessário que o universo seja supresso primeiramente para que o criador seja supresso. Se o universo existir, é necessário que a própria essência do criador exista; e, se o criador existir, é necessário que a essência do universo exista a partir dele e não por si mesma. Se for supresso o criador, o que é um absurdo, segue-se disso que o universo seja supresso em função de sua supressão; e se o universo for supresso, o que também é um absurdo, não segue disso que se suprima o criador em função disto, mas que o criador deve ser supresso primeiramente por si mesmo.

Nós nos afastamos do nosso propósito nos delongando na exposição que levou à saturação, mas a sua verificação, sem dúvida, auxilia na verificação do que pretendemos. Com efeito, fica rejeitada esta parte referente às partes que rejeitam o movimento. Sob esses aspectos, é possível que se rejeite as demais partes. É necessário, então, que o movimento seja perpétuo.

CAPÍTULO XXXVII

QUE O MOVIMENTO É LOCAL, E SE PERPETUA SOMENTE PELA CONTINUIDADE E NÃO PELA MEDIAÇÃO.

Posto que este movimento se dá necessariamente por via de aproximação e afastamento, então, sem dúvida, ele é local. Como já esclarecemos na "Física"[1], que o movimento local é o mais antigo dos movimentos, vamos agora investigar para saber se a perpetuidade deste movimento se dá por via de sucessão[2] ou de mediação; ou se é por via da continuidade do único e o mesmo.

Então, digo: não é possível que a perpetuidade seja por via de sucessão e mediação. Pois não é possível que seja assim na medida em que não pode haver interrupção neste movimento.

O esclarecimento disto está num dos [seguintes] casos: ou se imagina um corpo movendo outro corpo, e este movendo um outro e este outro movendo um quarto e assim até o infinito; ou

---

[1] Veja Šifā', Ṭabī'iyyāt (Física), edição citada, p. 300, l 2 e 3, onde Avicena afirma: "o movimento local ou posicional, é o mais antigo dos movimentos, isto porque o desenvolvimento não abandona todo movimento local junto com o movimento quantitativo".

[2] Sucessão: entenda-se como sendo sucessão de instante, conforme o exposto no cap. XVIII.

[o movimento] é em círculo[3], por exemplo: que "A" move "B" pois chega[4] até ele, e "B" move "D", pois chega até ele, e "J" move "D" pois chega até ele, e, logo, "D" volta e chega até "A" e o move.

A primeira parte é absurda porque não está isenta de um dos dois aspectos seguintes: ou os primeiros permanecem ou se eliminam. Se se eliminam, necessitarão, como já estabelecemos, que sua eliminação tenha outros movimentos distintos, e o discurso sobre eles se repetiria. E se permanecem, seriam, então, corpos infinitos e aspectos infinitos do movimento, e isto é impossível. Então, os dois aspectos desta parte são absurdos.

Quanto à parte [do movimento] em círculo , a sua impossibilidade também é evidente, porque se os movimentos de "A" ou "B" ou "J" ou "D" forem [movimentos] por violência, então eles teriam outros movimentos naturais. Já esclarecemos isto na "Física"[5], e esclarecemos também, que [o movimento] por violência não prevalece sobre o natural e que aquele é posterior a este.

---

[3] Veja observação a respeito disto no capítulo XVII.

[4] Chega até ele: termina nele.

Se você refletir agora, encontrará que os movimentos naturais se opõem a esta ordem e a interrompem, e não estão com eles [os movimentos por violências] ao retornar ao primeiro movimento. Se todos estes movimentos ou partes dos mesmos forem naturais, repousarão, sem dúvida, em seus fins e param; e não haverá retornos distintos para aspectos distintos pelos quais seja possível que o círculo possam interromper-se. Isto se evidencia com o mínimo de reflexão.

Se todos estes movimentos ou partes dos mesmos fossem voluntários e procedessem de uma vontade inalterável, então cada uma deles ou algumas partes destes movimentos serão contínuos pelo número[6] e não descontínuos e não serão interrompidos. Se a vontade não é permanente, porém, sendo possível que [ocorra] nela distinção e modificação, então, não há necessidade da perpetuação deste movimento, segundo sua ordem, pois, ficaria interrompido um certo momento de sua mediação e sucessão. Portanto, ficou esclarecido e é correto que este movimento é o único e o mesmo por continuidade.

---

[5] A respeito deste movimento veja o capítulo XXII. Veja, também, "Sifā'", Ṭabi'iyyat (Física), edição citada, pp. 324-28.

[6] Serão contínuos pelo número: não haverá divisão, não haverá descontinuidade no movimento.

CAPÍTULO XXXVIII

QUE O MOVIMENTO PRIMEIRO[1] NÃO É RETILÍNEO MAS É CIRCULAR.

Dizemos não é possível que seja retilíneo, nem composto de [movimentos] retilíneos com ângulos, nem tampouco [composto] de arcos com ângulos.

Primeiro, porque não é possível que um movimento como este seja violento, mas sim natural. Se fosse retilíneo natural, seria necessário que requeira um aspecto para nele repousar.

Segundo, porque o movimento retilíneo não pode seguir em seus aspectos até o infinito. Já ficou esclarecido na Física que as dimensões do todo[2] são limitadas. Também, não é possível, absolutamente, que dois movimentos sejam contínuos em ângulo nem numa só linha. É necessário que a demonstração a respeito disto seja assim. Então, dizemos: se for suposto que há no ângulo e na extremidade da linha um limite em ato, então, o corpo móvel é descrito como tendo chegado a este limite em ato. Também a

---

[1] Movimento Primeiro: é uma referência ao movimento da primeira esfera celeste.

[2] Do todo: equivalente a "mundo".

potência que move até o que há aqui, é descrita como a que faz chegar ao ato. Esta não permanece no movimento do móvel até o outro lado; [ao contrário], cessa a descrição do corpo como o que chega a esse limite e a descrição do que faz chegar, como o que faz chegar.

Quanto ao corpo, é possível que a sua não chegada a este limite desapareça pouco a pouco e [também] é possível que desapareça de uma vez, [que] seja descrito como não levado [não chegado], se voltar à sua linha.

Quanto à potência de violência ou natural, que o faz chegar, a sua não chegada é descrita como sendo de de uma só vez por falta deste atributo. Isto é, que entre seu ser que faz chegar ao limite em ato e a falta deste atributo não há intermediário; [ao contrário], é descrita por seu ser que determina ao corpo, nele, e que o faz chegar em um instante, porém, este atributo desaparece da potência em um instante. Então, certamente, a chegada do corpo se produzirá e será descrita como que chegando a ele em um instante; este atributo desaparece da potência em um instante. Não é possível que os dois instantes sejam um só instante, porque não é possível que seu ser que faz chegar e seu converter-se em não fazer chegar se dêem de uma só vez. Então eles estão em dois instantes.

É correto [que há] entre cada dois instantes um tempo, que é o tempo de repouso. A causa deste repouso, ou está na potência de violência, e, então, a permanência deste movimento não perdura até que volte a ele [a situação] natural. Não é possível, também, que a causa [deste repouso] nos movimentos por violência seja a potência natural, pois, [esta] impede a violência, pois ambas se impedem e se opõem; e de suas ações diferentes começa a ser o repouso. Ou pode estar em uma potência que não seja de violência, então a causa é a natureza ou a vontade. É evidente, pois, que nem os movimentos retilíneos, nem os movimentos circulares com ângulos permanecem idênticos continuamente. O único movimento permanente e contínuo não é retilíneo nem angular <nem circular a partir de ângulos>, mas apenas o circular cujo círculo é perfeito.

CAPÍTULO XXXIX*

QUE O AGENTE PRÓXIMO DO MOVIMENTO PRIMEIRO É UMA ALMA E QUE O CÉU É UM ANIMAL OBEDIENTE A DEUS, LOUVADO SEJA SEU NOME.

Se esclarecemos que há para cada movimento um motor, então este movimento [primeiro] também terá um motor. Não é possível que o motor deste movimento seja uma potência natural. Já esclarecemos na Física, e, também, aludimos a isto neste livro[1], que não é possível que o movimento seja natural, pois todo movimento é, por natureza, uma certa separação natural de um estado; e o estado do qual se separa por natureza é, sem dúvida, um estado não natural.

É evidente, então, que todo movimento se dá a partir de um estado não natural. Se a natureza de uma coisa exige certos movimentos, então nada dos movimentos perde a essência com a permanência da natureza; mas a natureza só exige o movimento pela existência de um estado não natural; seja na qualidade, como quando a água for aquecida por violência, seja pela

---

* Este capítulo corresponde ao capítulo XXVII, pp. 294-95, da Najāt, com o seguinte título: "que o agente próximo do movimento primeiro é alma"; com diferenças no texto. Carame, p. 151-152.

[1] Cf. capítulos XXI e XXV.

quantidade como a debilidade de um corpo saudável por debilidade através de enfermidade, seja no lugar como quando um pedaço de argila é lançado no espaço ao ar, e assim será se o movimento se dá em outra categoria.

A causa para a renovação de um movimento depois de outro movimento, é a renovação do estado não natural e a medida da distância com relação ao termo. Ora, se a questão se apresentar deste modo, nenhum movimento circular procederia de uma natureza, senão [passaria] de um estado não natural a um estado natural, e quando chegasse a este repousaria. Não é possível que haja na própria natureza uma tendência para este estado não natural, porque a natureza não age por escolha, mas por via de sujeição e segundo o que a segue essencialmente[2].

Se a natureza move de maneira circular, então, ela, sem dúvida, ou move a partir de um onde não natural, ou a partir de uma posição não natural, fugindo dele[3] naturalmente; ora, é impossível que toda fuga natural de uma coisa seja ela mesma uma tendência natural para ela. Ora, o movimento circular se separa de cada ponto e o abandona e tem como propósito a

---

[2] Essencialmente: pela essência; o que acompanha a sua essência.

[3] Dele: corresponde a "onde".

tendência para cada ponto. Pois, não foge de nenhuma coisa a não ser para tender até ela posteriormente. Portanto, o movimento circular não é natural.

CAPÍTULO XL*

EMBORA O MOVIMENTO DO CÉU SEJA PRÓPRIO DA ALMA, COMO SE DIZ QUE É NATURAL.

Saiba que o movimento do céu é próprio da alma, porém é por natureza, quer dizer, sua existência em um corpo não é contrária à exigência de uma outra natureza inerente a seu corpo. A coisa que o move, mesmo não sendo uma potência natural, é uma coisa natural para este corpo, não lhe é alheia, é como se fosse natural.

Ainda, toda potência somente move por intermédio de uma inclinação[1]; e a inclinação é a intenção que é sentida no corpo movido. Se está em repouso por violência, sente nele esta inclinação como se se opusesse ao que o faz repousar e ao seu repouso, buscando o movimento. Sem dúvida, [a inclinação] é outra coisa que o movimento e outra coisa que a potência que move, porque a potência que move existe mesmo quando completa o movimento, porém, a inclinação não existe.

---

* Este capítulo é o capítulo XXVIII da Najāt. pp. 295-96. com o mesmo título. A única diferença no texto é a primeira frase, que não existe na Najāt. Carame. p. 152-154.

Assim também é o movimento primeiro, pois seu motor não deixa de produzir em seu corpo uma inclinação após outra, e não está vedado que esta inclinação seja denominada de natural, porque não é uma alma nem é proveniente do exterior nem tem vontade ou escolha; nem lhe é possível não mover ou mover para outra direção senão para a direção determinada; nem, ademais, é contrária à exigência da natureza deste corpo estranho[2].

Se você denominar esta intenção de natureza, então, você pode dizer: a esfera celeste se move por natureza. A natureza [da intenção] é uma emanação procedente de uma alma, que se renova segundo a imaginação da alma. Então, ficou esclarecido que a esfera celeste não tem um princípio natural de seu movimento; também, ficou esclarecido que este não é violento. Portanto, sem dúvida, procede, de uma vontade.

---

[1] Inclinação: "MAYL". A inclinação é a intenção que é sentida dentro de um corpo que se move. Sifā. II. 605; Najāt. 424. Cf. Goichon. Lexique. p. 389. nº 684. Cf. síntese do capítulo XXII.

[2] Na Najāt. em vez de "estranho" (garīb). lê-se "próximo"(qarīb).

CAPÍTULO XLI*

EVIDENTEMENTE NÃO É POSSÍVEL QUE O MOTOR MAIS PRÓXIMO DOS CORPOS CELESTES SEJA UM INTELECTO SEPARADO DA MATÉRIA.

Dizemos: não é possível que o princípio próximo de seu movimento seja uma potência intelectual pura que não varia e que não imagina os particulares, absolutamente. Já aludimos nos capítulos anteriores deste livro[1] a proposições que auxiliam no conhecimento desta noção e, então, esclarecemos que o movimento é uma noção que se renova e cada uma de suas partes passadas não tem permanência.

Não é possível que provenha de uma só intenção permanente, em absoluto. Se fosse uma intenção permanente, então teria que ser seguida por uma certa classe de alterações de estados.

Mas, se o movimento de um corpo procede de uma natureza, então é necessário que cada movimento que se renove nele tenha renovação por uma proximidade e um distanciamento com relação

---

* Este capítulo é parte do capítulo XXVIII, pp. 296-300 da Najāt. Carame, pp. 154-159.

1 Cf. capítulos XX a XXII.

ao fim. Do permanente, enquanto permanente, só pode proceder o permanente.

Se procede de uma vontade, é necessário que provenha de uma vontade particular renovada. A relação da vontade universal para com cada parte do movimento é uma só e a mesma. Não é necessário, então, que este movimento seja determinado por ela com exclusão deste [outro movimento]. Com efeito [se esta vontade universal] fosse por si mesma causa deste movimento, então, este movimento não poderia cessar.

Se fosse causa deste movimento, em razão de um movimento anterior ou posterior ao mesmo que, porém, deixa de ser, então o inexistente tornaria necessário o existente; mas o inexistente não pode tornar necessário o existente; embora as privações, possam ser causa das privações. Que o inexistente torne necessário uma coisa, isto não é possível. Se [a vontade universal] fosse causa [do movimento] por coisas que se renovam, então, a questão sobre sua renovação persiste. Se fosse uma renovação natural, segue daí, então, o absurdo que já mencionamos[2]; se fosse voluntária, então as questões sobre sua voluntariedade

---

[2] Cf. § 3° deste capítulo.

persistiriam. E se fosse voluntária, porém, que varia segundo imaginações renovadas, então se confirma o que queremos.

Com efeito, ficou então esclarecido que a vontade intelectual única, não torna necessário, em absoluto, um movimento. Entretanto, o intelecto pode passar de um inteligível a outro inteligível, se não é intelecto em ato sob todos os aspectos, e pode entender o particular sob a espécie comum e determinada por acidente, com uma intelecção por modo universal, segundo o que já indicamos[3].

É possível, então, supor a existência de um intelecto que intelija e queira o movimento universal; logo, intelige o passar de um termo de um movimento a um outro termo, e que apreenda estes particulares de um modo inteligível, conforme o que já esclarecemos[4] e conforme o que nos incumbe demonstrar sobre isto nos escritos; a saber, que há um movimento daqui até ali e, logo, dali até aqui, quer dizer, desde um certo início universal a outro extremo universal, por uma medida universal determinada e assim até que o círculo esteja completo. Não está afastado que se

---

[3] Cf. capítulo VII.

[4] Cf. capítulo XIV.

suponha que a renovação do movimento siga a renovação deste inteligível.

Dizemos: nem por esta via é possível completar-se o que se refere ao movimento circular. Esta impressão, segundo este modo, procede da vontade universal, ainda que seja por via da renovação e translação. Ora, vontade universal, seja como for, é certamente em relação a uma natureza comum que há nela.

Quanto a este movimento que se dá por si daqui até ali, não é mais digno que preceda daquela vontade que este movimento que se dá dali a um terceiro termo.

Pois, a relação de todas as partes do movimento que são iguais na particularidade a cada uma destas vontades[5] intelectuais discursivas é uma e a mesma. A relação e não relação de qualquer coisa relativamente a seu princípio é uma e a mesma, se afastou de seu princípio por possibilidade.

Não há distinção entre a preferência de sua existência e de sua não existência. E tudo que não é necessário a partir de uma causa, não existe, porque a sua própria possibilidade existe antes

---

5 Neste texto, "vontade" está no singular. Na Najāt, está no plural, o que parece mais de acordo com o sentido distributivo de "Wāḥidin, Wāḥidin": um a um.

da existência do mesmo; então necessitará da renovação de uma preferência para sua existência que o faça sair da possibilidade que havia anteriormente.

Como seria correto dizer: o movimento de "A" para "B", segue de uma vontade intelectual, e o movimento de "B" para "J" [segue] de uma outra vontade intelectual, sem que siga de cada uma destas vontades algo distinto do que segue da outra. Nada das vontades pode determinar nem o "A", nem o "B", nem o "J", a não ser que se converta em [vontade] anímica particular.

Pois, se estes termos não são determinados no intelecto, mas permanecem apenas termos universais, não poderá existir com mais prioridade o movimento de "A" para "B" do que o de "B" para "J".

Além de tudo isto, não se pode supor no intelecto esta translação a não ser com participação do sentido e da imaginação. E se voltarmos ao intelecto puro, não poderemos entender a totalidade do movimento e as partes da translação enquanto o entendemos girando conjuntamente.

Então, em todos os casos é imprescindível uma potência anímica que seja o princípio próximo do movimento, embora não proibamos que haja aqui uma potência intelectual que realize esta

translação intelectual como que baseado numa imaginação. Quanto, porém, à potência intelectual, despojada de todos os tipos de variação, tem sempre presente o inteligível.

Se as coisas se apresentam deste modo, então, a esfera celeste é movida pela alma, e a alma é o princípio próximo de seu movimento particular. Nesta alma há uma imaginação e uma vontade que se renovam e há nela também uma estimativa, isto é, tem percepção das coisas que mudam e dos particulares, e tem uma vontade para com as coisas particulares em si mesmas. Ela é a perfeição do corpo da esfera celeste e sua própria forma. Se não fosse assim, mas subsistisse por si mesma sob todos os aspectos, então, seria um intelecto puro que não varia e não é discursivo e não se mescla com o que está em potência[6].

---

6 Estas são as características do intelecto agente de Aristóteles em De Anima. III. 5.

CAPÍTULO XLII

SOBRE QUAIS CORPOS ESTÃO DISPOSTOS PARA A VIDA E QUAIS NÃO ESTÃO DISPOSTOS.

É correto sob este aspecto que a esfera celeste é um animal. Parece que a natureza de todos os corpos está preparada para a vida, salvo se o corpo tiver uma oposição por sua própria forma para [ser] um outro corpo[1]; então, esta oposição é um impedimento para a recepção da alma. Por isto, os elementos[2] não têm absolutamente vida. Mas, se se mesclam e começam a se distanciar da oposição, então começam a adquirir a vida. O primeiro que adquirem é a vida da nutrição, do crescimento e da geração. Depois, se aumentar a ruptura da oposição pela proporção da mescla, gera-se a vida da razão. De acordo com esta idéia, o primeiro dos corpos é o corpo que não tem contrário em

---

1 Para ser um outro corpo: no sentido de um corpo que não está apto para receber a vida, e tem oposição à alma.

2 A palavra usada é "'USTUQUSĀT", que é plural de "'USTUQŪS", por oposição à "RUKN" e "'UNṢUR" (estas três palavras significam elemento). A primeira é uma transcrição do termo grego "στοιχειον", que designa o elemento que entra nos corpos compostos a título de parte. "RUKN" (elemento), é um corpo simples que é parte essencial do universo, como a esfera celeste e os elementos (dos corpos compostos: "'ANĀṢIR"). Uma mesma coisa, portanto, é, em relação ao universo, RUKN; em relação à composição onde entra é "'USTUQŪS" e em relação àquilo que é engendrado, "'UNṢUR" (HUDŪD, 85). Cf. Goichon, Lexique, p. 8, nº 15, p. 144, nº 279 e p. 251, nº 466. ('UNṢUR, elemento dos corpos compostos, refere-se aos quatro elementos).

absoluto. É necessário que seu agente seja racional, isto é, dotado de uma alma caracterizada pelo racional.

Não está afastado que seja um corpo sensível para que possa exercer a estimativa; e sua sensação não se dá da maneira da nossa sensação passiva, mas está mais próxima da natureza da estimativa sem a qual não poderia pretender o movimento.

Além disto, é impossível que os corpos corruptíveis recebam a vida e que os corpos divinos[3] sejam substâncias inanimadas.

---

[3] É uma referência aos corpos celestes.

CAPÍTULO XLIII

QUE ANTES DA ALMA A ESFERA CELESTE TEM UM MOTOR CUJA POTÊNCIA É INFINITA. ELE ESTÁ ISENTO DE MATÉRIA CORPÓREA E DE DIVISÃO. É IMPOSSÍVEL QUE O ORGANIZADOR DO CÉU SEJA UMA POTÊNCIA FINITA, TAMPOUCO UMA POTÊNCIA INFINITA QUE ESTÁ NUM CORPO FINITO.

Porque o movimento circular é perpétuo, é impossível que se realize a perpetuidade do movimento circular por intermédio desta potência anímica sozinha. Para isto, apresentaremos duas premissas: uma das quais é que não é possível que haja para um corpo uma potência infinita; a outra premissa, é que não é possível que de uma potência finita proceda uma ação infinita.

Quanto à primeira exigência, é necessário que sua demonstração seja averiguada por esta via; então dizemos: toda potência que está num corpo, pode receber a dualidade e a divisão, de acordo com o corpo. Se supõe-se que é divisível, então: ou pode dividir-se segundo tudo o que pode fazer nele a totalidade das coisas infinitas segundo a ordem proveniente de um momento determinado; então, qualquer potência serviria <igualmente para a perfeição da potência relativa à ação que procede dela; isto é um absurdo, ou pode fazer em qualquer

ordem, e então, esta seria, sem dúvida, finita. E assim também é o que pode fazer na segunda divisão. Então, a soma das duas potências pode fazer a soma do que nele pode fazer cada uma delas. E isto é finito, porque é a soma de duas coisas finitas. Porém, a potência> suposta era infinita. E isto é contradição. É necessário que entendamos, pois, não se disse: "se cada uma das duas partes tem poder sobre o que é infinito, então o infinito se multiplicaria. E não há impedimento para a multiplicação do que é infinito no futuro".

Quanto à segunda exigência, é evidente porque de uma potência se diz que é finita ou infinita, não por si mesma nem pela quantidade mas por analogia com a extensão da qual procede <ou da disposição da qual procede, ou da intensidade da qual procede>. Se a noção de potência finita é tal que sua ação, segundo os aspectos mencionados, é finita, sendo assim que sua ação é finita sob estes aspectos, então é uma potência finita porque a potência tem poder em ato e vice-versa. Assim será para aquele cuja ação é infinita: está dotado de potência infinita. Se fosse finita, sua relação ao finito seria menor que a relação de sua ação à sua própria ação.

Com efeito, revelou-se e esclareceu-se que há para este movimento um motor cuja potência é infinita e que é distinto da

essência de cada corpo. Este motor, por conseguinte, não é a alma que é a perfeição da esfera celeste e recebe a variação porque é uma potência corpórea. Este motor não pode ser perfeição de um corpo nem potência em um corpo.

CAPÍTULO XLIV*

SOBRE COMO O PRIMEIRO MOTOR MOVE, E QUE MOVE POR VIA DO DESEJO PARA QUE SE SIGA SEU EXEMPLO, NÃO PARA QUE SE ADQUIRA O DESEJADO EM ATO.

Não é possível que [o primeiro motor] mova a esfera celeste pelo modo como a potência agente produz o movimento pela vontade. Já conhecemos o estado desta potência. Então, resta que o seu mover seja por um outro modo. E como é uma potência infinita, não é possível de modo algum que mova para mover-se, pois, caso contrário, esta potência teria de certa maneira uma matéria que seria receptiva à variação e seria corpórea; seu mover é tal qual move o amado, sem mover-se. Ela é uma potência que é um bem puro por sua essência, eterna por sua essência, amável por sua essência. O todo obtém dela a eternidade e a permanência por imitação.

Adotemos para este propósito um outro princípio; dizemos: é correto que o movimento das esferas celestes é voluntário e animal. Todo movimento que não é violento se dá por uma coisa qualquer e apetece uma coisa qualquer; inclusive, até a natureza.

---

* Este capítulo é parte do cap. 29, pp. 299-302 da Najāt, porém com várias diferenças no texto. Carame, p. 160-169.

O desejado por natureza é uma coisa natural, pois, é a perfeição essencial do corpo, seja em sua forma, ou em seu lugar e em sua situação.

O desejado pela vontade é uma coisa voluntária; é a vontade de algo sensível como o deleite, ou algo estimativo e imaginativo, tal como a vitória ou algo opinável, que é o bem opinado, ou é intelectual que é o bem verdadeiro. O que busca o deleite é a concupiscência, o que busca a vitória é a ira, o que busca o bem opinado, a opinião, o que busca o bem verdadeiro é o intelecto. Esta busca chama-se escolha. A concupiscência e a ira não são adequadas para a substância do corpo que não se modifica e não padece. Certamente, ele não se transporta a um estado não apropriado e logo retorna a um estado apropriado para deleitar-se, nem quer vingar-se por uma imaginação que tem e se torna irado. Ademais, todo movimento para um deleite ou vitória, é finito; também, a maior parte do que é opinado, não permanece opinado eternamente.

Torna-se pois, necessário que o princípio deste movimento seja por escolha e uma vontade para o bem verdadeiro. Este bem, ou é obtido pelo movimento e, então, pode-se chegar a ele, ou é um bem cuja substância não é obtida de nenhuma maneira, mas é algo distinto.

Não é possível que este bem seja uma das perfeições da substância que se move, e que pode ser obtido pelo movimento; em caso contrário, o movimento cessa. Tampouco é possível que se mova para praticar uma ação e que por essa ação adquira uma perfeição, tal como quando nos mostramos generosos para receber elogios e como quando fazemos boas ações para que comece a ser em nós um hábito virtuoso ou para que nos tornemos bons.

Isto se dá porque o efeito adquire sua perfeição a partir de seu agente; é um absurdo que reciprocamente aperfeiçoe a substância de seu agente. A perfeição do causado é inferior à perfeição da causa agente e o que é inferior não comunica uma perfeição mais nobre e completa, mas quiçá o que é inferior pode preparar ao mais excelente e nobre seu instrumento e sua matéria para que a perfeição se encontre em algumas coisas a partir de outra causa.

Quanto a nós, o elogio que buscamos e apetecemos é uma perfeição não verdadeira, mas é opinativa; o hábito virtuoso que adquirimos pela ação, não tem como causa essa ação mas a ação impede seu contrário e lhe prepara [a matéria]. Este hábito começa a ser a partir da substância que aperfeiçoa as almas dos homens, e que é o intelecto agente ou uma outra substância análoga.

Sendo assim, o calor moderado não é causa da existência da potência anímica, mas só lhe prepara a matéria, pois não a faz existir. Nosso discurso versa sobre o que faz existir. Em suma, se a ação está preparada para fazer existir uma perfeição, então o movimento termina quando a perfeição se realiza.

Resta portanto, que o bem procurado pelo movimento, é um bem que subsiste por si mesmo, cuja natureza consiste em não ser alcançado. Todo bem cuja natureza é assim, o intelecto não busca senão assemelhar-se com ele na medida do possível. Assemelhar-se a ele é inteligir sua essência em sua perfeição eterna, para ser semelhante a ele na medida em que lhe advém a perfeição possível para ele em sua essência tal como adveio a seu amado. Então, é necessária a permanência eterna da maneira mais perfeita, para que a substância da coisa em seus estados e seus concomitantes seja perfeita por isto.

Aquilo cuja perfeição suprema pode produzir-se de início, seu assemelhar-se com ele se completa pela permanência, enquanto que aquilo cuja perfeição suprema não pode produzir-se de início, seu assemelhar-se com ele se completa pelo movimento.

E a verificação disto é que o corpo celeste recebe a potência infinita pelo fato de que intelige o primeiro e se lhe apresenta sua luz e sua potência sempre; mas aquele [corpo celeste] não tem potência infinita, mas o inteligido é o que lhe apresenta sua luz e sua potência. Ele, quero dizer, o corpo celeste, em sua substância está em sua perfeição suprema, porque não lhe resta em sua substância nada em potência, como tampouco em sua quantidade e em sua qualidade, mas sim em sua posição ou em seu lugar. Que esteja numa posição ou num lugar não é mais apto à sua substância do que estar em outra posição ou em outro lugar em seu espaço. Nenhuma das partes do ciclo da esfera celeste ou da estrela é mais digna de encontrar-se em uma parte que em outra. Quando está em ato numa parte está em outra parte em potência. Sucede, portanto, à substância da esfera celeste algo que é estar em potência relativamente à sua posição e a seu lugar.

Assemelhar-se com o bem supremo exige necessariamente a permanência sob a mais completa perfeição, que uma coisa tenha sempre. Isto não é possível para o corpo celeste pelo número; portanto, sua conservação se dá pela espécie e pela sucessão. O movimento se converte no que conserva o que é possível [conservar] desta perfeição. Seu princípio é o desejo de

assemelhar-se com o bem supremo para permanecer segundo a mais completa perfeição na medida do possível. O princípio deste desejo é o que se intelige dele. Sob este aspecto, a causa primeira move o corpo celeste.

A partir disto ficou esclarecido para você o dizer do Filósofo[1]: "a esfera celeste se move por sua natureza" e é o que queria dizer; ou ao dizer: "se move pela alma" e é o que queria dizer; ou ao dizer: "se move por uma potência infinita que move, tal como move o amado" e é o que queria dizer. Não há em suas palavras contradição ou divergência.

---

[1] Aristóteles. Metafísica. XII. 7. 1072a. 19-b4.

CAPÍTULO XLV*

QUE PARA CADA ESFERA CELESTE PARTICULAR HÁ UM PRIMEIRO MOTOR SEPARADO, ANTERIOR À SUA ALMA, QUE MOVE NA MEDIDA EM QUE É AMÁVEL. O PRIMEIRO MOTOR DE TODAS AS COISAS É PRINCÍPIO DE TUDO ISTO.

Você sabe que a substância deste bem[1] amável é una e não é possível que este motor, que é motor do conjunto do céu, seja mais que um, embora cada um dos orbes[2] do céu tenha um motor próximo que lhe seja próprio e um desejado amado que lhe seja próprio, segundo o que acreditavam, o Filósofo[3], Alexandre[4], Temístio[5] e outros sábios peripatéticos. Certamente eles negam a pluralidade no motor do universo, mas afirmam a pluralidade nos

---

* Este capítulo é o cap. 30, pp. 302/3 da Najāt. O texto é praticamente o mesmo. Carame, pp. 169-172.

1 Na Najāt, p. 302, lê-se: "e você sabe que a substância deste primeiro motor".

2 A palavra usada em árabe é "KURA", ou seja, "esfera". Usamos orbe para diferenciar de "Falak", isto é, "esfera celeste".

3 Na Najāt, p. 303, lê-se: "o primeiro mestre, e depois dele alguns filósofos peripatéticos". Avicena exclui, portanto, nesta obra os nomes de Alexandre e de Temístio.

4 Alexandre: trata-se de Alexandre de Afrodísia.

5 Temístio: comentador de Aristóteles.

motores separados e não separados que são próprios de cada um deles [dos orbes].

Eles estabelecem como primeiro dos motores separados o motor do primeiro orbe; para aqueles que foram anteriores a Ptolomeo, [este] é o orbe das estrelas fixas, embora, para quem seguiu o exemplo[6] das ciências que foram dadas a conhecer por Ptolomeu, [este] é o orbe exterior àquele, que o circunda e não é estrelado; vem depois o motor do orbe que segue ao primeiro, segundo a distinção das duas opiniões, e assim por diante.

Estes pensam que o motor do universo é uma coisa só, e além disso que cada orbe tem um motor próprio.

E o Filósofo estabelece o número de motores dos orbes segundo o que havia sido dado a conhecer em seu tempo; seu número seguia o número dos princípios separados.

Alexandre declara e diz em sua epístola sobre "Os Princípios do Universo"[7] que "o motor do conjunto do céu é um e

---

[6] Na Najāt, p. 303, lê-se: "YA'LAMŪ", ou seja: para quem "sabe", "conhece" as ciências...

[7] Esta obra foi editada por A. BADAWI em "'ARISṬU 'IND AL-'ARAB" (Aristóteles entre os árabes). Cairo, ed. Al-Nahda, 1947, pp. 253-277, onde afirma que tal obra foi traduzida do Siríaco para o árabe por Ibrahim ben 'Abd Allāh al-Naṣrāni. A publicação foi feita a partir do manuscrito nº geral 4871, da Biblioteca al-Zahiriya de Damasco. O livro de Badawi está traduzido em francês: Abdurrahman Badawi, La transmission de la philosophie greque au monde arabe, 2. ed. Revue et augmentée, Paris, Vrin, 1987.

que é impossível que sejam muitos em número e que cada orbe tem um motor e um amado que lhe é próprio".

E Temístio[8] declara e diz o que isto significa: que o mais provável e o mais verossímil é a existência de um princípio de movimento, próprio de cada esfera na medida em que está nela, e a existência de um princípio de um movimento próprio dela, na medida em que é o amado separado.

Depois, a demonstração necessita isto. Pois evidenciam-se pela doutrina do Almagesto que os movimentos dos órbes celestes são numerosos e distintos quanto à direção, quanto à velocidade e lentidão. É necessário, então, que cada movimento tenha um motor distinto do que é [motor] do outro e um amado distinto do que é amado do outro; caso contrário, não haveria diversidade na velocidade e na lentidão.

---

[8] Na Najāt, p. 203, não cita o nome de Temístio, Avicena se refere a ele como "um dos comentadores do Primeiro Mestre". No entanto, há uma nota do editor dizendo que "trata-se de Temístio" na referência anterior à Alexandre de Afrodisia. Avicena cita a epístola "sobre os princípios do universo", mas não o nome de Alexandre.

Já mostramos[9] que estes amados são bens puros separados da matéria. Se todos os movimentos e os orbes concordam entre si em desejar o primeiro princípio, então concordam entre si na perpetuidade e circularidade do movimento.

9 Cf. cap. XLVII.

CAPÍTULO XLVI*

SOBRE A REJEIÇÃO DA OPINIÃO DOS QUE CRÊEM QUE A DIVERSDIDADE DOS MOVIMENTOS DO CÉU SE DÁ POR CAUSA DO QUE ESTÁ ABAIXO DO CÉU.

Podemos comprovar esta idéia com mais averiguação. Então dizemos: quando alguns ouviram se evidenciar as palavras de Alexandre ao dizer que a diversidade nestes movimentos e em suas direções parece que se dá em atenção às coisas geráveis e corruptíveis que estão abaixo da esfera da Lua — e [quando eles] também ouviram e apreenderam por argumentação que os movimentos celestes não podem ser em razão de outra coisa distinta deles mesmos, nem podem ser em razão de seus efeitos — pretenderam colocar de acordo as duas [sentenças]; então, disseram: o próprio movimento não se dá em razão do que está abaixo da esfera da Lua, mas para assemelhar-se ao bem puro e por desejar o mesmo. Quanto à diversidade dos movimentos, distinguiam-se estes na medida em que, com relação a cada um deles, no mundo da geração e da corrupção há uma diversidade pela qual se ordena a permanência das espécies. É como se um homem bom quisesse ir a algum lugar em vista de um assunto seu,

---

* Este capítulo corresponde ao capítulo 31, pp. 304-8 da Najāt, porém com diferenças no texto.

e se lhe apresentam dois caminhos: um dos quais é o apropriado para conduzi-lo ao lugar no qual logre seu objetivo, enquanto que o outro acrescenta a isto a obtenção de benefício para quem o mereça; então, em virtude de sua bondade, teria que seguir o segundo caminho, embora seu movimento não fosse em razão do benefício de outro, mas sim em razão de si mesmo. Assim, disseram: o movimento de cada esfera celeste só se dá para que ela permaneça sempre segundo a sua perfeição última; no entanto, o movimento em tal direção e com tal velocidade se dá para benefício de outro.

O primeiro que dizemos a estes é que se fosse possível começar a ser no movimento dos corpos celestes uma certa intenção em razão de uma coisa causada, e que esta intenção se desse para escolher a direção, então, isto poderia suceder e no próprio movimento, de modo que alguém poderia dizer: pelo repouso se lhes completa [às esferas celestes] uma bondade que lhes é própria; o movimento não lhes prejudicaria com relação à existência e beneficiaria a outros distintos; nenhum dos dois seria mais fácil ou mais difícil para elas que o outro; conseqüentemente escolhem o mais benéfico.

Se a causa que impede que seu movimento seja para benefício de outro fosse a impossibilidade de sua intenção em

função de outro entre os efeitos, então esta causa existe na própria intenção de escolher a direção. Se esta causa não impede a intenção de escolher a direção, tampouco impede a intenção do movimento. Da mesma maneira é a situação na intenção da velocidade e lentidão. Isto não se dá segundo o grau da potência e da impotência nas esferas celestes, por causa da preeminência de umas sobre outras com relação ao alto e ao baixo, de modo que isto [a preeminência] lhe seja atribuído. Mas isto é algo diferente.

Dizemos de um modo geral. Não é possível proceder delas [das esferas celestes] algo em razão das coisas geráveis, nem a intenção de um movimento, nem a intenção de uma direção de um movimento, nem mensuração de uma velocidade e de uma lentidão, nem a intenção de uma ação, absolutamente. Porque toda intenção é em razão do pretendido e é menos perfeita quanto à existência que o pretendido; porque tudo aquilo por cuja razão se dá outra coisa, é mais perfeito quanto à existência do que a outra coisa.

Não é possível que a existência mais perfeita seja obtida da coisa mais vil, nem pode haver, em absoluto, em função de um causado, uma intenção verdadeira não opinável, pois, do

contrário, a intenção seria a que dá e atribui a existência ao que é mais perfeito que ela quanto à existência.

Somente se intenciona por necessidade aquilo para o qual a intenção prepara, mas outra coisa lhe dá sua existência; como, por exemplo, o médico em relação à saúde. O médico não dá a saúde, mas prepara a matéria e o instrumento; entretanto, quem confere a saúde é somente um princípio mais excelso que o médico; pois, o que dá à matéria todas suas formas e sua essência é mais nobre do que a matéria. Às vezes, o que tem uma intenção se equivoca em sua intenção quando tende àquilo que não é mais nobre que a intenção; portanto, a intenção não se dá por razão disto, de maneira natural; mas sim por erro.

Tendo em vista que este esclarecimento necessita de mais extensão e verificação, e tendo em vista que há no mesmo incertezas e dúvidas que só podem ser resolvidos por um longo discurso, então voltemos ao caminho mais evidente; Dizemos: toda intenção tem um intencionado; o intencionado racional é aquele cuja existência, a partir de quem tem a intenção, é mais digna para ele que sua não existência a partir dele. Caso contrário, seria incoerência.

A coisa que é mais digna para alguma outra coisa confere-lhe uma certa perfeição; se se dá pela realidade, então será real; se se dá pela opinião, então será opinativa como, por exemplo, o merecimento do elogio, a manifestação do poder e a permanência da recordação; estas e outras semelhantes, são perfeições opinativas. O ganho, o bem estar, o agrado de Deus e a beleza do retorno à outra vida; estas e outras semelhantes são perfeições reais que não se completam só por quem tem a intenção.

Então, toda intenção que não é inútil proporciona uma certa perfeição a quem tem esta intenção; se não a intencionasse, não existiria tal perfeição. A que é inútil, também parece que é como isto, pois, há nela um certo deleite e um certo descanso e outras coisas distintas.

É um absurdo que o causado, cuja existência se aperfeiçoa pela causa, proporcione à causa uma perfeição que não existe. Pois, os casos nos quais se crê que o causado proporciona à sua causa uma perfeição, são casos falsos ou mal interpretados. Já mostramos isto e já o esclarecemos e resolvemos as dúvidas a respeito.

Se alguém disser: a bondade torna isto[1] necessário, pois o bem proporciona o bem; dir-se-á a ele: em primeiro lugar, isto foi tornado necessário pela imperfeição e pela busca da perfeição, pois, a imperfeição e a busca da perfeição para o que não a tem é mal, não é bondade.

Em segundo lugar, a bondade ou bem é verídica e existente sem esta intenção e sem entrar a existência desta intenção em sua existência; então, o ser desta intenção e seu não ser em função desta bondade, dá na mesma. Portanto, a bondade não a torna necessária, e sua disposição seria igual ao restante dos concomitantes da bondade que a acompanham por sua essência, e não por intenção. Ou bem a bondade se aperfeiçoa e subsiste por esta intenção; então, esta intenção é uma causa da perfeição e subsistência da bondade, mas não causada por ela.

Se alguém disser: isto[2] se dá em vista de assemelhar com a causa primeira porque a bondade desta é transitiva.

Dizemos: isto pela aparência das coisas é aceitável, mas na realidade é duvidoso. Pois, assemelhar-se com ela está em que

---

[1] Isto é, que a diversidade dos movimentos celestes se dá em função do que está sob o céu, visando aí difundir o bem. Cf. Carame, p. 176, n. 1.

[2] Isto é, que os céus se movem de modo diversificado por causa do que está abaixo do céu. Cf. Carame, p. 177 § 6.

não se intencione algo, mas sim que se seja independente em sua essência. Sobre esta descrição há concordância entre os sábios. Quanto à aquisição da perfeição pela intenção, é diferente da assemelhação com ela [a causa primeira].

E se alguém disser: como é possível que o corpo celeste adquira um bem e uma perfeição pelo movimento sendo, o movimento sua ação intencionada; o mesmo [ocorrendo] com suas restantes ações.

A resposta: o movimento não adquire uma perfeição e um bem, pois do contrário se interromperia nele, mas ele é a perfeição mesma que indicamos. Ele é a permanência de uma certa espécie daquilo que pode competir ao corpo celeste em ato. Este movimento não se assemelha aos demais movimentos que buscam uma perfeição exterior a eles, mas este movimento aperfeiçoa por si mesmo o que se move em função dele, porque é a conservação mesma das posições e dos lugares por sucessão. Este movimento é quase permanente.

E se alguém disser: este enunciado impede a existência da providência acerca dos seres engendrados e a sábia organização que há neles. Mencionaremos posteriormente o que afasta esta

dificuldade. Dar-se-á a conhecer como a providência do criador[3] [se estende] ao todo; como a providência de cada causa [se estende] àquilo que a segue; e como aos seres engendrados que há entre nós [se estende] a providência, a partir do princípio primeiro e das causas segundas.

Ficou esclarecido pelo que expusemos, que nenhuma das causas pode ser aperfeiçoada, pelo causado, por essência e sim por acidente; ou que intencione uma certa ação que tenha sido feita para seu causado, mesmo que se compraza com isto e o conheça. É como a água que se esfria por si em ato para conservar sua espécie, não para esfriar a outro; sucede porém, que ela esfria a outro. E o fogo que se aquece por si em ato para conservar sua espécie, não para aquecer outra coisa; mas disto se segue que aquece outra coisa. E a faculdade da concupiscência deseja o deleite e a relação sexual para desfazer-se do supérfluo e para que se complete o deleite, não para que a partir disto se engendre um filho, embora disto se siga um filho. E a saúde, ela é saúde por sua própria substância e essência, não para beneficiar um enfermo, porém, segue-se dela um benefício para o enfermo. E isto é assim nas causas precedentes.

---

[3] A palavra usada é "AL-BĀRI", ou seja: Deus Criador.

Se assim for, então, os corpos celestes só participam no movimento circular por desejo de um amado comum; distinguem-se entre si porque seus princípios, desejados e amados por eles, se diferenciam depois daquele primeiro.

Se resta alguma dúvida de como resulta necessariamente de cada [desejo] tal movimento com tal disposição, então não é necessário que isto influa no que soubemos com relação aos movimentos; de que os mesmos são distintos pela distinção dos desejados.

CAPÍTULO XLVII*

QUE OS DESEJADOS QUE MENCIONAMOS NÃO SÃO CORPOS NEM ALMAS DE CORPOS.

Mas, resta-nos uma coisa: que é possível supor que os diversos desejados sejam corpos e não intelectos separados, de modo que, por exemplo, o corpo que é mais vil assemelhe-se ao que é anterior e mais nobre.

Dizemos: isto é um absurdo, porque assemelhar-se a ele exige necessariamente um movimento parecido a seu movimento, à sua direção e ao fim ao qual se dirige. Se a insuficiência de seu grau exige como necessária uma coisa, esta será necessária somente como debilidade na ação, não como diversidade na ação, de modo que uma seja numa direção e outra em outra. Nem se pode dizer que a causa desta diversidade seja que a natureza deste corpo se opõe a que se mova de "A" para "B" e não se opõe que se mova de "B" para "A". Isto é um absurdo, porque o corpo, enquanto corpo, não exige isto, e a sua natureza, enquanto natureza do corpo, busca o lugar natural sem posição determinada. Se buscasse uma posição determinada, então o

---

* Este capítulo é o cap. 32, p. 308, da Najāt, porém com diferenças acentuadas no final do texto. Carame, p. 181-185.

translado a partir dela seria violento, e então entraria no movimento da esfera celeste a noção de violência.

Além disto, a existência de cada uma das partes da esfera celeste, segundo toda relação, é possível na natureza da esfera celeste. Não é necessário que se uma parte se separa de uma região, [isto] seja possível segundo a natureza, e que, se separa-se de outra, não seja possível, a não ser que haja uma [outra] natureza que produza o movimento; então, tornar-se-á necessário [ir] para esta região e não se tornará necessário [ir] para outra região, se lhe for impedido [ir] para sua região. Ora, já dissemos[1] que o princípio deste movimento não é uma natureza nem há uma natureza que exija necessariamente uma posição por si mesma; portanto, na substância da esfera celeste não há nenhuma natureza que impeça o mover-se proveniente da alma para qualquer região.

Tampouco é possível que isto suceda por parte da alma, de modo que sua natureza seja tal que queira, sem dúvida alguma, esta região, a não ser que o objetivo no movimento seja pertencente a esta região; porque a vontade segue o objetivo, mas o objetivo não segue a vontade. Se assim for, a causa seria a

---

[1] Cf. capítulos XXXIX e XL.

diversidade do objetivo. Então, não há impedimento por parte da corporeidade nem por parte da natureza, nem por parte da alma, somente [por parte da] diversidade do objetivo. Haver aí violência, é o mais afastado da possibilidade.

Portanto, se o objetivo fosse assemelhar-se, depois do primeiro, a um dos corpos celestes, então o movimento seria da espécie do movimento deste corpo. Não seria diverso nem mais veloz que ele em muitos lugares. Assim também seria, se o propósito do motor desta esfera celeste fôra assemelhar-se ao motor daquela esfera celeste.

Resta, pois, que o propósito de cada esfera celeste é assemelhar-se a uma coisa distinta das matérias e almas das substâncias das esferas celestes. É contraditório que seja [assemelhar-se] aos elementos e ao que se engendra a partir deles. Não há, pois, corpos nem almas distintos destes mencionados. Resta que cada uma delas [das esferas celestes] tenha um desejo de assemelhar-se a uma substância intelectual separada que lhe é própria. A causa primeira é desejada por todos em comum. Este é o sentido do enunciado dos Antigos[2]: <há para todos os motores um só motor - desejado e há para cada orbe

---

[2] É uma referência aos filósofos gregos antigos.

celeste um motor que lhe é próprio e um desejado que lhe é próprio>. Portanto, cada esfera celeste tem uma alma motriz que intelige o bem; por causa do corpo tem imaginação; ou seja, uma formação de imagens dos particulares e uma vontade dos particulares. E o que [a esfera celeste] intelige do primeiro e o que intelige do princípio próximo, que lhe é próprio, é o princípio que a impele ao movimento. Toda esfera celeste tem um intelecto separado, cuja relação com sua alma é a mesma relação do intelecto agente para com as nossas almas; e é um modelo universal e intelectual para a espécie de sua ação. E se assemelha a ele.

Então, o número de intelectos separados, depois do princípio primeiro, é igual ao número de movimentos. Se se trata das esferas dos planetas e o propósito nos orbes de cada um dos planetas é o movimento dos planetas, então [os intelectos] separados são iguais em número ao dos planetas, não ao dos orbes celestes. Seu número, segundo os anteriores[3] é dez, além do primeiro. O primeiro deles é o intelecto motor imóvel, ao qual cabe mover o orbe do corpo extremo; depois, o que lhe é semelhante, ao qual cabe [mover] o orbe das estrelas fixas;

---

[3] A tradução literal da palavra "al-MUTA`AḤIRŪN", é "os anteriores". No entanto, Avicena refere-se aos filósofos árabes que o precederam como al-Fārābī que, face aos antigos gregos poderiam ser chamados de modernos.

depois, o que lhe é semelhante, ao qual cabe mover o orbe de Saturno; e assim até que se chegue ao intelecto que flui sobre nossas almas que é o intelecto do mundo terrestre, ao qual chamamos intelecto agente.

Se não for assim, mas todo orbe que se move tiver conhecimento de seu próprio movimento, então estes [intelectos] separados seriam mais numerosos; segundo a doutrina do Filósofo seriam cerca de cinqüenta e até mais, e o último deles seria o intelecto agente. E você já sabe pelo nosso discurso nas matemáticas[4] o número que pudemos obter.

E se houver para cada movimento um intelecto separado, seria necessário, então, que se enumerassem os movimentos.

Quanto à opinião de Ptolomeu sobre o tema, o orbe da circulação[5] atravessa o orbe que sustenta[6]; o planeta atravessa a circulação quanto está no orbe da circulação; o próprio planeta atravessa a esfera celeste[7] quando não se lhe estabelecem esferas

---

4 Cf. Sifā. Ilahiyyāt. tratado 9. cap. II-III.

5 Epiciclo.

6 Deferente.

7 Deferente.

da circulação, como o sol, segundo a opinião prevalecente de Ptolomeu.

Mas, quanto à opinião do Filósofo, cada astro tem uma esfera celeste que lhe é própria em seu movimento, sem que o astro atravesse sua esfera, mas, ao contrário, permaneçe nela. A esfera o translada porque a esfera da circulação gira em torno de si mesma e faz girar o astro que está fixo nela, mas a esfera da circulação não é transladada em absoluto, porém, o que a sustenta é transladado. Esta doutrina não é incorreta nem a disposição [dos astros] se anula por ela embora com ela aumente o número de seus movimentos.

Se se enumeram os movimentos, segundo as duas doutrinas, o número de intelectos separados será o mesmo que o número destes. Segundo a primeira doutrina, o número de intelectos separados seria um número muito diferente deste número. E [o número] mais próximo ao argumento é a doutrina do Filósofo, mas permanece a dúvida nas estrelas fixas e inclusive aumenta, mas, não se afasta que passa a ser resolvida. Nós não exporemos isto, pois o discurso ficaria muito longo.

CAPÍTULO XLVIII

QUE O MOVIMENTO DAS ESFERAS CELESTES É POSICIONAL E NÃO LOCAL. O MOVIMENTO DAS ESTRELAS SERIA LOCAL SE SE MOVESSEM POR SI MESMAS.

O que nos convém estabelecer sobre isto, é mostrar que o movimento celeste se dá sob algum predicamento e que é o movimento que está acima da esfera interna, é concomitante a ela em qualquer aspecto. Dizemos: os movimentos celestes são de duas classes: movimento de um corpo relativo a um centro externo a ele e o movimento de um corpo relativo a um centro que está nele. É sabido que o movimento do corpo relativo a um centro externo a ele se dá segundo a mudança dos lugares e é um movimento próprio de um "onde"[1]. No predicamento "posição", é possível ocorrer um movimento, como o que sucede na quantidade e qualidade, mas que os Antigos não mencionam. Quando o Filósofo enumera na "Audição Natural"[2] os predicamentos nos quais sucede o movimento, não se ocupa da "posição".

---

[1] Estamos usando "onde" para a palavra "'AIN", a fim de diferenciar de "makān", isto é, "lugar"; embora "'AIN" também possa significar lugar.

[2] Isto é, na Física, II, 1, 200b, 32-201a 8.

Ocorre-me, no que concerne à minha opinião, que este movimento não é próprio do "onde", mas sim, é próprio da "posição".

Que não é próprio do "onde", é porque o "onde" é a relação de uma coisa com o seu lugar, e o movimento no "onde" é a mudança desta relação. É possível que o corpo se mova circularmente em torno de si mesmo, embora não seja num lugar. É certo que o corpo supremo é desta condição; então, como é possível que se mova com um movimento local o que não está num lugar? E se estiver num lugar não se separaria de seu lugar.

Que é próprio da "posição", é porque o que se move assim, embora esteja num certo "onde" e em um lugar, não se separa de seu "onde" nem de seu lugar; e não varia por isto; ao contrário, varia a relação das partes para com as partes de seu "onde", se tivesse "onde".

Ou [variam] seus aspectos se não tiver "onde" e sim aspectos. Neste caso, o que varia é esta relação e não o "onde".

Esta relação denomina-se "posição". Então, este movimento se dá numa "posição" e não no "onde".

Quanto a que na "posição" se dá a relação de uma das partes do corpo a outras em seus aspectos, ou a relação de suas partes para [com] as partes de seu lugar, esta é uma coisa que ficou aclarada na lógica. Esta é a questão e sua resolução.

CAPÍTULO XLIX

SOBRE COMO AS ESFERAS CELESTES, QUE ENTRAM NO MOVIMENTO PRIMEIRO, O SEGUEM.

Quanto à segunda questão, as pessoas cogitam que na esfera celeste interna se produz um movimento de fora por uma potência que penetra nela de fora e, apesar disto, conserva seu próprio movimento. Seu movimento de fora não é violento porque ela permanece em seu lugar, nem tampouco é natural, porque não procede dela.

Isto é um erro deles; ao contrário, a esfera interna não se move em absoluto de fora por um movimento que se produza nela, mas sim por acidente; é como o movimento de um passageiro de uma embarcação. Ele é movido pela embarcação e ele próprio está em repouso; e o movimento do passageiro da embarcação, por si mesmo é distinto da direção da mesma, mesmo estando sujeito ao movimento da embarcação. Ele está sujeito ao movimento da embarcação e não a um movimento que se produz nele a partir da embarcação, mas a um movimento local. Entretanto, o verdadeiro movimento que se produz nele só é um outro movimento seu por acidente, isto é, em razão do movimento de seu lugar. Ou é como o movimento de um orbe ajustado em

outro orbe que o move de fora. O [orbe] interno não muda de lugar, mas só de posição.

Esta mesma situação, se dá nos movimentos das esferas internas por causa das externas. Isto só é possível das duas maneiras, que já foram encontradas. São: ou bem que seus centros são distintos, pois a interna está situada num lado da externa; se este lado se translada, sua mudança é por acidente, pois é verdade que estava em repouso nela. Pode conceber-se esta idéia a partir de um ladrilho com uma parte recortada oca com o oco mais inclinado sobre um lado e em círculo. Pega-se o ladrilho pelo meio e imagina-se que o ladrilho gira sobre seu próprio centro; então, o oco deixa um corpo ajustado nele que gira sobre outro centro. Isto é o que sucede aos planetas.

Ou bem seus eixos são distintos; então, segue [necessariamente] dois eixos, estando o da [esfera] interna em dois pontos da externa. E disto segue-se a inseparabilidade em todas as partes, salvo que a interna mova-se com seu movimento próprio. E isto ocorre ao orbe das estrelas fixas.

CAPÍTULO L

COMO O FOGO SEGUE A ESFERA CELESTE NO MOVIMENTO, EM TODAS AS PARTE, PARA QUE SE MOVA A [ESFERA] INTERIOR.

Quanto ao movimento do éter, quero dizer, a esfera do fogo na esfera da Lua, não se dá porque a esfera da Lua a translada consigo até ela e não a impulsiona; o que gira move-se por contato com aquilo em que está, e não tem impulsor, porque o impulsor necessita buscar uma força de execução no corpo que gira. Não obstante, a superfície da esfera da Lua por dentro é um lugar natural que o ar deseja por natureza. Cada uma das partes do fogo deseja dela uma coisa determinada [para a] qual se move e lhe está determinada pela proximidade e lhe é concomitante pelo desejo; pois, se desaparece e lhe é concomitante por natureza, desaparece com ela. Este movimento não é violento, nem é natural, em absoluto, porque este movimento não procede só da natureza do fogo, mas de sua natureza e da natureza de seu lugar.

Este capítulo é estranho ao nosso propósito, mas é benéfico e estimulante para aplicá-lo em função do movimento da posição;

isto segundo a relação de alguns corpos celestes com outros na concomitância do movimento.

Voltemos ao nosso propósito; dizemos: gente ilustre estabelece que o astro está para seu orbe universal como o coração; estabeleceu que a alma emana dele nos orbes particulares e provoca movimentos distintos como os movimentos do animal, salvo na esfera das estrelas fixas. Afirmaram que, neste caso, a potência motora apresenta-se às estrelas a partir de seu orbe. É como se o orbe fosse um coração e os astros que estão nele fossem órgãos.

Segundo eles, cada orbe universal que tem uma posição tem uma só alma. Desta via segue-se também que os objetos desejados são iguais em número aos orbes particulares, mas também iguais em número aos orbes universais. E por "orbe universal" quero dizer semelhante ao orbe de Saturno que move Saturno. E se está dividido em orbes, o animal está dividido em seus órgãos.

CAPÍTULO LI

QUE OS CORPOS DAS ESFERAS CELESTES SÃO DISTINTOS NAS ESPÉCIES. CADA ALMA DIFERE DA OUTRA NA ESPÉCIE. QUE CADA INTELECTO DIFERE DO OUTRO NA ESPÉCIE.

Apresentou-se aos Antigos divergência sobre a natureza do corpo celeste. Alguns acreditavam que esta natureza é única na espécie em que está e difere pelos indivíduos. [Outros] são os que deduziram que a quinta natureza é genérica e possui espécies; e que cada uma das espécies constitui um só indivíduo para sua perfeição; então, cada orbe é uma espécie e cada astro é uma espécie; se não fôra assim, não se dispersariam em seus lugares, em seus movimentos ou em suas posições.

Também se lhes apresentou uma distinção semelhante quanto às almas que as movem. Há quem as considera como da mesma espécie que as almas racionais que temos; porém, isto está muito longe do objetivo. Há quem as considerou como uma outra espécie. mas que diferenciam-se pela nobreza e pela vileza. Assim, estabeleceram que todos os intelectos separados são uma só espécie mas, diferindo pela nobreza e pela vileza, e alegaram que não é necessário que cada imperfeição se dê pela entrada do

contrário, recorrendo para isto a exemplos particulares. Foram induzidos ao erro nisto pelo discurso de Alexandre, de que se distinguem na espécie; porém, não com uma grande distinção; no início deste discurso há evidência para sua distinção, mas em seu final não há distorção por isto. Algumas das coisas que diferem na espécie estão próximas entre si, como o vermelho e o verde, enquanto que outras estão distantes entre si, como o vermelho e o negro.

Mas, a verdade é que isto são noções, e as noções não diferem por serem dignas de que isto seja causa e aquilo seja causado; isto seja causa de alguma coisa por si e aquilo seja causa de alguma coisa distinta daquela, pois, cada um dos quais é causa por si mesmo e por sua substância, segundo o que já esclarecemos. Sem dúvida, há nelas uma distinção ideal, que é a distinção própria da espécie. As coisas que coincidem na noção e não na matéria, nem na ação, nem na recepção, não diferem tampouco na nobreza nem na vileza por causa daquela noção na qual coincidem; mas diferem por uma outra causa em sua essência. Não é possível que seja uma causa por um acidente, pois alguma destas [coisas] não têm matéria nem sofrem ação. Ademais, se fosse por causa por acidente em alguma das partes na totalidade, então as essências coincidiriam na nobreza e na

vileza e difeririam pelos concomitantes e os acidentes e uns predominam sobre outros. Nosso discurso aceita esta espécie de distinção, mas a situa no que é essencial.

Se a distinção se der em suas substâncias, e suas substâncias forem noções, então a distinção se dará por noções substanciais e isto torna necessária a diferença entre as espécies. A afirmação deles de que "elas se assemelham na espécie, porém, diferem na eminência e na vileza" é uma contradição. Mas, a verdade é que cada uma delas tem uma espécie por si só, universal e intelectual de uma existência separada própria.

Se estes seres não coincidirem em que são nos corpos, é necessário que sua coincidência se dê na espécie, e hajam coincidido em que não são corpos e que são intelectos separados dos corpos. Igualmente, os acidentes coincidem também em que são nos corpos e não é necessário que coincidam na espécie, e hajam coincidido em que são nos corpos, em que são sensíveis e não estão separados. Entretanto, assim como os seres corpóreos, não separados, são distintos quanto à espécie, assim também os seres não corpóreos separados podem ser distintos quanto à espécie; e os inteligíveis não são a não ser enquanto estão separados, tal como os sensíveis enquanto são não separados.

<É necessário que você saiba que se o princípio primeiro, embora seja intelecto, não tem associado em sua espécie. O mesmo ocorre a cada um dos princípios separados depois dele>. É necessário que você saiba que a substancialidade e a intelectualidade não são ditas por via do gênero, mas por via do posterior e anterior; e a diferença entre as duas coisas já foi explicada nos livros de lógica; é necessário, também, que saibas que a geração da coisa não torna necessária que outra coisa se predique dela como o enunciado do gênero, enquanto a substância não é gênero de outra coisa. A coisa é gênero em relação a umas coisas e não é gênero em relação a outras.

CAPÍTULO LII

SOBRE O CONHECIMENTO DO CORPO DO UNIVERSO, DA ALMA DO UNIVERSO, QUE ESTÃO SEMPRE EM POTÊNCIA SOB ALGUM ASPECTO; E [SOBRE O CONHECIMENTO] DO INTELECTO DO UNIVERSO, QUE SEMPRE ESTÁ EM ATO.

Saiba que o nome do céu, o nome do universo e o nome do mundo, são para eles sinônimos[1], como se não se interessassem pela substância corruptível que o orbe da Lua contém[2], porque é mais vil em relação ao mundo celeste que o cálculo[3] que se produz no corpo de um animal [em relação] a seu corpo. Pois, se se diz "animal", este cálculo não entra em sua totalidade, pois sua existência não impede a vida, enquanto o corpo que o contém está vivo. Para eles, o universo é, em comparação com o primeiro princípio, como uma só coisa viva, que tem uma alma intelectiva e um intelecto separado do qual emana.

Talvez digam: "Universo" ao céu primeiro, pois, muitos filósofos têm por costume chamá-lo corpo do universo e seu movimento, movimento do universo. De acordo com a distinção

---

1 Eles: os antigos.

2 Isto é: que estão contidas dentro da esfera da Lua.

destes dois usos, umas vezes dizem que é o intelecto do universo querendo dizer com isto a totalidade dos intelectos separados, como se fossem uma só coisa, e alma do universo, querendo dizer com isto a totalidade das almas que movem os [corpos] celestes, como se fossem uma só coisa; e outras vezes dizem que é o intelecto do universo, querendo dizer com isto o intelecto que move por desejo a esfera extrema, que é a mais digna de desejo, depois do bem puro; e alma do universo, querendo com isto dizer a alma que tem a ver com o mover-se deste corpo.

O mais nobre dos seres, depois do primeiro altíssimo, corresponde ao intelecto do universo e logo segue-lhe a alma do universo. O intelecto do universo está sempre em ato e não se assemelha ao que está em potência, enquanto que [ocorre de modo distinto] à alma do universo, porque é um motor ao qual sucede que está sempre em potência. Já sabes como é isto. É verdade para nós, pelo que mostraremos depois, que a natureza dos corpos corruptíveis e seus sujeitos procedem do corpo do universo; eles chamam a isto natureza do universo. Ademais, cada corpo dos seres corruptíveis engendrados têm uma natureza que lhes é própria.

---

[3] Cálculo no sentido de "cálculo num órgão, por exemplo: cálculo renal.

Então, os graus das formas são: o intelecto do universo, alma do universo e a natureza do universo. E os graus dos corpos são: o corpo etéreo celeste, o corpo elementar terrestre e os corpos engendrados [a partir dos elementos]. Ficará esclarecido para nós pelo que virá, que o primeiro dos seres existentes a partir do ser verdadeiro, é o intelecto do universo, segundo o seu grau; logo a alma do universo, logo o corpo do universo e logo a natureza do universo.

SÍNTESE DO CONTEÚDO DOS CAPÍTULOS TRADUZIDOS

CAPÍTULO I

Neste capítulo Avicena estabelece os conceitos de ser necessário e possível, baseado na lógica modal de Aristóteles[1]; também estabelece o conceito de necessário por si e por outro. O necessário por si mesmo, não pode ser suposto inexistente, porque isto se constituiria num absurdo. Por outro lado, para o que é possível, não há nenhum impedimento em considerá-lo existente ou não; comporta o ser e o não-ser.

O ser necessário por si mesmo, o é como a própria expressão indica, por si mesmo; o que é necessário por outro, sua necessidade advém do outro. Assim, por exemplo, "o número quatro não é necessário por si mesmo, mas quando se pensa dois mais dois".

Aqui temos o que constitui as bases de toda a especulação aviceniana neste escrito, ou seja, a definição de ser necessário e ser possível, bem como a definição de necessário por si e por outro.

---

[1] Cf. Peri Hermineias. cap. XII. 21a ss. Ver também: Primeiros analíticos. I. 13a ss e Metafísica VI. 2. 1026b 27-1027 a 14. Sobre este tema complexo há vasta bibliografia. Sem nenhuma pretensão de exaustividade citemos pelo menos o estudo clássico de J. Chevalier. La notion du nécéssaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs. particuliérement chez Platon, Paris, Alcan, 1915; L. M. Régis. L'opinion selon Aristote, Paris, Vrin, 1935; S. Mansion. Le jugement d'existence chez Aristote. Paris. Desclée de Brouwer. 1946 e. entre nós. Oswaldo Porchat de Assis Pereira, "O frequente", em Discurso 1 (1971) pp. 71-82. Especificamente sobre as modalidades em Avicena, ver Allan Bäck. "Avicena's conception of the modalities", em Vivarium, vol. XXX, 1992, pp. 217-255.

O conceito de "possível" já havia sido tratado também por al-Fārābī antes de ser retomado por Avicena. Vejamos:

"Vinculada à sua teoria da matéria, está sua doutrina da possibilidade. Antes de Avicena, a quem foi atribuído, al-Fārābī introduziu o conceito de "possibilidade" (IMKĀN) como indiferença para a existência: "é aquilo que pode existir e não existir, o que está mesclado de ser e não ser". Em seu comentário De Interpretatione, insiste nesta indiferença para existir: "o possível (MUMKIN) se diz de três maneiras. O que é necessário absolutamente, o que é necessário até um certo momento e o que existe agora em ato mas é capaz no futuro de existir e não existir. O verdadeiramente possível (al-MUMKIN al-ḤAQĪQĪ) é o terceiro significado, aquele do que se diz que não existe em ato mas é capaz de existir e não existir no futuro.

Para al-Fārābī, o termo "possibilidade" está em relação com o de necessidade mas, possível é um termo mais amplo que necessário, tendo em vista que se aplica ao necessário, como nas duas primeiras acepções que antes mencionou, e ao não necessário. E este é, então, o que constitui o verdadeiro sentido do termo "possível".

Em conseqüência, possível é aquilo que necessita de algo fora de si mesmo para poder existir, enquanto que o necessário é o que não requer nada para existir, porque em sua essência está implicada a existência[2]".

---

[2] Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. De nuevo sobre la "izquierda aristotélica". Matéria y possibilidad en el al-Farabi y Avicena. Anales del Seminario de Metafísica. Madrid. ed. Complutense, 1992, pp. 972-973.

CAPÍTULO II

Aqui temos a justificação de que o necessário por si, não pode sê-lo simultaneamente por si e por outro, pois, a desconsideração do outro ou não altera em nada a sua necessidade de ser (e portanto, não é necessário por outro), ou altera (e então, não é necessário por si). Esta justificação decorre das definições estabelecidas no capítulo anterior e procede através de um dilema e por redução ao absurdo.

CAPÍTULO III

Avicena acrescenta ao exposto nos capítulos I e II que a noção de ser necessário por intermédio de outro equivale ao ser possível. Justifica esta equivalência argumentando que a necessidade do ser possível decorre apenas de sua relação com o ser necessário por si mesmo.

CAPÍTULO IV

Neste capítulo, Avicena examina a recíproca da última afirmação do capítulo III "cada ser necessário por intermédio de outro, é por si mesmo "ser possível", "tudo que é ser possível por si mesmo, caso concretize sua existência será ser necessário por intermédio de outro".

O capítulo apresenta duas sustentações desta proposição: a primeira, mais longa, põe em jogo diretamente as noções de necessário e possível procedendo por dilemas e reduções ao absurdo. A segunda, introduz a noção de causa.

CAPÍTULO V

Avicena trata neste capítulo de dois temas conexos: 1) a impossibilidade de que de dois decorre um que seja ser necessário e que nenhum dos dois é ser necessário por intermédio do outro; 2) que não há no ser necessário pluralidade, sob qualquer aspecto. A primeira tese é desenvolvida no início do capítulo com três argumentos conectados entre si por meio de simples "também" e "ademais". Estes argumentos fundamentam-se, como o próprio Avicena indica no que foi exposto no capítulo II sobre a incompatibilidade entre o ser necessário por si e o ser necessário por outro. O resto do capítulo é dedicado a estabelecer a unicidade do ser necessário, isto é, que o ser necessário não comporta pluralidade ou partes, sob qualquer aspecto que seja. Também, chamamos a atenção para a abordagem feita a respeito da anterioridade, que não deve ser considerada apenas do ponto de vista temporal mas cabe ser considerada do ponto de vista das essências das coisas. Alguma coisa pode ser simultânea com outra e, no entanto, lhe ser anterior quanto à essência. Esta abordagem é importante para a relação entre a causa e o efeito.

CAPÍTULO VI

A tese principal deste capítulo é a afirmação de que "o ser necessário por si mesmo, é ser necessário sob todos seus aspectos". Caso contrário, o ser necessário por si mesmo teria dois aspectos. Por um aspecto seria ser necessário e por outro, ser possível, e cada um destes aspectos dependeria de uma causa. Assim sendo, o ser necessário por si mesmo seria dependente de duas causas, o que é contraditório. Desta tese principal, decorre que o ser necessário não está sujeito a mudança. Tudo que lhe compete já faz parte de seu ser, ele é, portanto, completo ou perfeito.

CAPÍTULO VII

Neste longo e difícil capítulo, Avicena quer mostrar que entre os atributos do ser necessário está o ser intelecto, inteligente e inteligido. Para Avicena o ser necessário é um intelecto subsistente, assim como toda forma que não está numa matéria.

Este tema já foi tratado anteriormente por al-Farabi em sua obra "Kitab al-Madina al-Fadila[1] (livro da cidade virtuosa), onde diz que o ser necessário é conhecedor, sábio, verdade, ser vivo e tem vida.

No início do capítulo, Avicena sustenta o caráter inteligível e não sensível do ser necessário pelo fato deste estar separado da matéria, não sendo corpo nem estando sujeito aos acidentes que os corpos podem comportar. Tal separação não se dá por abstração, pois esta apenas torna os inteligíveis em potência, inteligíveis em ato. Em seguida, Avicena expõe com algum detalhe a distinção entre o modo de operar do intelecto e da imaginação e memória.

---

[1] Cf. Kitāb al-Madina al-Fāḍila, ed. Beirut, 1959, pp. 30-34.

A parte mais longa do capítulo, examina três posições acerca do intelecto em ato, a saber: 1) o intelecto em ato é a própria forma separada da matéria e dos acidentes; 2) o intelecto em ato é o intelecto em potência que obtém esta forma; 3) o intelecto em ato é a união da forma e do intelecto em potência.

Avicena, de início, rejeita a segunda hipótese; rejeita também a primeira, bem como a terceira. Concluindo, resta que o intelecto em ato é a forma separada inteligível.

CAPÍTULO VIII

Este capítulo e o seguinte, podem ser considerados como formando um díptco: aqui Avicena trata da bondade do ser necessário e, no capítulo IX, de sua verdade. O capítulo XII, ao falar da beleza do ser necessário, completará este díptico. O mesmo filósofo retoma de início a definição aristotélica de bem. Associa-lhe a idéia neoplatônica do mal como privação. No último parágrafo do capítulo, aparece a noção de bem com útil e anuncia-se discretamente a noção neoplatônica do bem como difusivo de si mesmo.

Lembremos ainda que o título árabe da obra "Liber de Causis" é "Kitāb al ḫair al-maḫd" isto é, "Livro do bem puro". Como se sabe, este livro é um resumo dos "Elementos de teologia" do neoplatônico Próclo, tendo sido Tomás de Aquino o primeiro a identificá-lo no ocidente europeu.

CAPÍTULO IX

Neste capítulo Avicena combina uma noção platônica da verdade como propriedade das coisas com uma noção aristotélica que concebe a verdade como uma propriedade do conhecimento. Ver a respeito J. Vande Wielle, Le problème de la vérite ontologique dans la philosophie de Saint Thomas, em Revue philosophique de Louvain, 51, 1954, pp. 521-571, especialmente páginas 532 a 535.

CAPÍTULO X

O capítulo X e o capítulo XI são correlacionados. Ambos tratam da ausência de pluralidade no ser necessário. Neste sentido, ligam-se ao capítulo V. O capítulo X enuncia no seu título duas teses: 1) que a espécie do ser necessário não se predica de muitos; 2) em decorrência, que sua essência é completa. Somente a primeira tese é explicitamente desenvolvida. Avicena procede por meio da eliminação de todas as possibilidades de plurificação de uma qüididade, essência ou noção.

CAPÍTULO XI

Este capítulo é o mais longo de todos aqui traduzidos. Seus dois primeiros parágrafos, desenvolvem a segunda tese do capítulo X e, portanto, do ponto de vista do conteúdo, a este pertence. O restante do capítulo visa estabelecer a tese que é claramente enunciada no início do terceiro parágrafo: "não é possível que a necessidade de ser seja comum". O extenso desenvolvimento que se segue recorre para provar esta tese, aos costumeiros dilemas e reduções ao absurdo.

Avicena dedica particular atenção a dois raciocínios por analogia, que tentam aproximar a situação do ser necessário daquela da forma em relação à matéria (cor) e daquela do gênero em relação à espécie (animal).

A conclusão é enunciada nos seguintes termos: "fica assim evidente que não é possível que a necessidade de ser seja comum, nem como concomitante de uma natureza nem como natureza por si. Portanto, o ser necessário é uno, não apenas quanto à espécie ou quanto ao número ou quanto à indivisibilidade ou quanto à perfeição, mas pelo fato de que seu ser não é por outro, embora este não seja de seu gênero".

Observe-se, finalmente, que al-Fārābī também fala sobre a "aniquilação de algo associado ao Altíssimo" em seu livro Kitāb al-madina al-fāḍila, páginas 25-26 e nas duas páginas seguintes afirma que o Altíssimo também não tem contrários.

CAPÍTULO XII

A idéia básica deste capítulo é apresentar o ser necessário como beleza e esplendor puro, sendo uma espécie de coroamento do que foi dito sobre sua intelectualidade pura (capítulo VII) e verdade pura (capítulo IX) bem como sobre sua bondade pura (capítulo VIII) e sua unicidade sob todos os aspectos (capítulos V, X e XI).

Avicena dedica bastante atenção ao deleite ou prazer que é produzido pela apreensão sensível ou intelectual da beleza do que é conveniente, do bem e do inteligível.

Preocupa-se, ainda, em explicar o possível desacordo entre a situação de direito em que a percepção do intelecto referente ao inteligível é mais poderosa do que a percepção do sentido referente ao sensível e a situação de fato (na presente vida) em que as coisas se invertem.

CAPÍTULO XIII

Aqui Avicena esclarece que o ser necessário não intelige as coisas a partir das próprias coisas, pois, se assim fosse, o inteligir seria para ele um acidente; e isto se constituiria numa contradição para o ser necessário, que não comporta acidentes. Portanto, ele intelige as coisas a partir de sua própria essência por ser o princípio de todos os seres, tanto dos completos, isto é, os incorruptíveis, como dos corruptíveis. Quanto a estes últimos, Avicena afirma que o ser necessário é princípio deles somente no que se refere às espécies. Avicena remete a demonstração destas últimas teses (de que ele é princípio de todo ser e de que é princípio dos corruptíveis no que se refere às espécies) a uma etapa posterior do seu livro.

Também afirma que o ser necessário não intelige as coisas mutáveis por serem mutáveis, porque, assim, a própria essência do ser necessário seria mutável. E se os corruptíveis forem inteligidos pelo que eles se relacionam à matéria e aos acidentes, então, não serão inteligidos, mas sentidos ou imaginados. Disto se conclui que não se pode atribuir vários modos de inteligir ao ser necessário, porque seria o mesmo que lhe atribuir imperfeição.

CAPÍTULO XIV

Neste capítulo Avicena trata da unidade real dos atributos do ser necessário e da multiplicidade desses atributos para o nosso conhecimento. Afirma que o ser necessário intelige a si mesmo e intelige como se dá o que seu ser exige. A forma dos entes que são, segue a forma inteligida de acordo com a ordem inteligida junto dele.

A vontade do ser necessário não se distingue, na essência, de sua ciência; sua ciência é a sua própria vontade e seu poder.

A vontade do ser necessário é diferente da nossa vontade, pois, esta em nós é uma intenção que não existia, própria do nosso ser umas vezes em potência e outra em ato; do ser de nossas faculdades diversas. De fato, necessitamos de várias faculdades para realizar o que nos cabe. O ser necessário intelige tudo como surgindo dele e no seu nível, sendo seu amado e seu deleitoso. A intelecção de tudo é a sua vontade. A relação de seu ser com o todo é relação de princípio. Percepção e aptidão para fazer ser são nele uma só noção.

Quanto ao entendimento, a vida, a ciência, o poder, a generosidade e a vontade referentes ao ser necessário são um só.

Não são atributos nem partes de seu próprio ser. Entretanto, a vida absoluta, a ciência absoluta e a vontade absoluta não são a mesma coisa no nosso conhecimento.

Portanto, a ciência do ser necessário não é diferente do seu poder, de sua vontade, de sua sabedoria e de sua vida. A sua unidade pura, não é dividida por nada disso.

CAPÍTULO XV

Neste capítulo Avicena enuncia sua primeira conclusão, baseado no que foi exposto nos capítulos anteriores, no sentido de confirmar a necessidade da existência do ser necessário. E, ainda, afirma que o ser possível tem como fundamento último o ser necessário.

Este capítulo seria equivalente ao que Tomás de Aquino apresenta na 3ª via para demonstrar que há Deus[1].

---

[1] Cf. Suma de Teologia Ia, q.2 a 3, corpo do artigo.

CAPÍTULO XVI

Neste capítulo, o argumento é sobre a impossibilidade de cada ser possível ter junto de si mesmo uma causa também possível, pois, raciocinando assim, chegar-se-ia ao infinito, o qual, como já mostrou Aristóteles, é impossível em ato[1]. É preciso uma causa única e necessária. O capítulo argumenta sobre o enunciado na última fase do capítulo anterior que afirma que o possível tem como fundamento o ser necessário. Mostra também que o ser necessário não pode ser constituído por seres possíveis.

---

[1] Cf. Aristóteles, Física III, 5, 204a, 20 ss. Veja também, Avicena. Sifā' , Ṭabi'iyyāt (Física), Cairo, Organização Egípcia do Livro, 1983, p. 219.

CAPÍTULO XVII

Aqui é retomada a mesma questão do capítulo anterior, porém, considerando os seres possíveis como sendo um causa do outro em círculo e de número finito. Considerados em círculo significa que o encadeamento das causas sempre volta ao ponto de partida. Afirma Avicena que o argumento para a impossibilidade disto é igual ao argumento da questão anterior e acrescenta que cada um seria causa de si mesmo e efeito de seu ser.

Avicena afirma ainda, que a relação dos seres possíveis para com o ser necessário é a mesma. Se for utilizado o argumento da anterioridade de um em relação ao outro, assim mesmo não é possível que um seja causa do outro porque esta anterioridade[1] não seria com relação à essência do ser.

---

[1] Sobre a anterioridade e posterioridade, veja Aristóteles, Metafísica, V. 11, 1018b ss.

CAPÍTULO XVIII

Tendo em vista os dois últimos capítulos que foram considerados como premissas, então Avicena, mais uma vez, anuncia neste capítulo a confirmação do ser necessário, pois, pelo apresentado nos referidos capítulos deve-se chegar à conclusão de que o ser necessário é imprescindível para os seres possíveis.

Aqui se acrescenta que estes seres possíveis necessitam de causas permanentes para a sua permanência e, também reafirma que estes possíveis devem ter como fundamento uma causa necessária; caso contrário, a questão cai nos argumentos dos dois capítulos anteriores, onde foi exposto que as causas não podem ser nem infinitas nem circulares. E, ainda, os seres que permanecem por suas próprias essências, têm uma causa para o seu começar a ser e para sua permanência. E, conforme anunciou no título, estes seres que começam a ser, começam a sê-lo pelo movimento.

Numa crítica ao livro Lambda da Metafísica de Aristóteles e aos seus comentários, Avicena diz que este somente buscou os princípios do movimento e não o princípio do ser. Vejamos a tradução do texto:

Criticando Aristóteles e os comentadores, Avicena disse: "é abominável chegar à verdade primeira por via do movimento e por via de que ele seja o princípio do movimento; a partir disto, eles[1] pretendem estabelecê-lo como princípio das essências. Esta gente não pretende mais do que afirmar que ele é o motor e não o princípio para o ser existente. É impossível que o movimento seja o caminho para afirmar a verdade, o uno, que é o princípio de toda existência. E diz: de que eles estabeleçam o princípio primeiro como princípio do movimento das esferas[2], não segue necessariamente que o estabeleçam como princípio da substância primeira da esfera. E, afirma, ainda: com relação à opinião deles de que, do movimento da esfera possa dizer-se que é necessário e que não tem começo nem fim é uma opinião cuja exigência devemos examinar. Dizemos: eles não demonstram que a existência do corpo da esfera seja necessária em si mesma; se existe, deve ter movimento, e se não tem movimento, sua essência desaparece. Afirmam que se a esfera existe e está em movimento, é necessário que não haja começo para seu movimento. Resulta claro disto que quem afirma o movimento da esfera por este argumento não pode afirmar o criador de sua

---

[1] Eles: refere-se aos gregos.

[2] Esferas: no sentido de esferas celestes.

essência nem como procede dele sua matéria nem como procede dele sua forma[3]".

[3] Sarḥ Kitāb al-Lām (Comentário ao livro lambda). ed. 'Abdul Raḥman al-Badawi. em Arisṭu 'ind al-'arab (Aristóteles entre os Árabes). Kuwait. 1947. pp. 23-24. Tradução francesa, veja p. 148.

CAPÍTULO XIX

Tem-se aqui um outro argumento sobre a necessidade de uma causa para a permanência do ser, conforme ficou estabelecido no capítulo anterior. Avicena afirma que este capítulo será uma explicação auxiliar ao capítulo anterior.

Reafirma que a existência e permanência de um ser são através de uma causa necessária. O fato de alguma coisa já ser e permanecer, não implica que se converterá em ser necessário por si. É imprescindível uma causa para o seu existir e permanecer. A essência do possível é possível em si mesma em qualquer circunstância. A necessidade ou impossibilidade se dão por uma condição que se lhe acrescenta.

Desta forma, o ser possível depende de outro quanto ao ser, isto é, de uma causa, pois, a permanência de um ente que começa a ser e sua existência após começar a ser adquirem desta causa o seu começar a ser e sua permanência porque seu ser, por si mesmo, não é necessário. Avicena, ainda responde a uma eventual objeção de algum lógico que disser "que a verdadeira possibilidade é o que está no estado de não-ser de uma coisa, pois, o ser de tudo que existe é necessário, e se chama possível por equivocidade do nome". A resposta de Avicena relembra que

colocar o não-ser como condição para que o possível seja verdadeiro, é incorreto, pois estabelece-se o não-ser como parte da sua definição, quando, ao contrário, o não-ser é algo que sucede e acompanha o possível em certos estados.

Assim, os argumentos deste capítulo são no sentido de expor a necessidade de uma causa para a permanência dos seres causados.

CAPÍTULO XX

Aqui Avicena começa a desenvolver a abordagem do movimento iniciada no final do capítulo XIX. Apresenta as três causas do movimento: 1) a violência — isto será desenvolvido no capítulo XXII; 2) a natureza (ver capítulo XX); 3) a vontade, capítulo XXI: neste capítulo XX argumenta somente a respeito do movimento natural, dizendo: "o movimento natural se dá a partir de uma disposição inadequada para uma disposição adequada". Então, se não houver esta situação inadequada, não haverá movimento natural, pois, a natureza por si mesma não será causa do movimento. Esta causa faz com que parte do movimento comece a ser a partir de outra e assim se dá a continuidade do mesmo.

CAPÍTULO XXI

Neste capítulo Avicena afirma que o que se move pela vontade tem essência variável e que a causa deste tipo de movimento são coisas universais permanentes, isto é os motores dos corpos celestes. Para se dar este movimento, a vontade universal se une à imaginação de um lugar. Esta situação é renovada para que o movimento também se renove e tenha continuidade, pois, só a vontade universal é permanente.

Explica também que o intelecto separado não pode ser princípio próximo de um movimento. Para isto é necessário uma faculdade de modo que se renove nela a vontade e a imaginação dos lugares particulares e a esta faculdade Avicena denomina alma. Então, o intelecto separado não é o que move diretamente. Para mover diretamente seria necessário que uma vontade após outra lhe viesse à existência continuamente e, então, ele seria dotado das mesmas afecções que a alma[1].

---

[1] Veja Avicena, Sifā', 'Ilahiyyāt (Metafísica), p. 401.

CAPÍTULO XXII

Este capítulo, cujo tema é tratado na Šifā' (vol. I, Teheran, 1885, pp. 154-155) aborda nos seus primeiros parágrafos a doutrina da força impressa (mayl) que é um importante estágio na história da dinâmica. Ver a respeito Marshall Clagett, The science of mechanics in the Middle Ages, Madison, The University of Wisconsin Press, 1961, pp. 510-515. A passagem citada da Šifā' acha-se parcialmente traduzida às páginas 510-511.

Aqui Avicena argumenta sobre o movimento violento, no sentido de movimento ao qual os corpos não podem resistir. A causa do movimento, se o motor o acompanha é o movimento de seu motor; a causa deste último é, em última instância, uma natureza ou é uma vontade, pois, o fundamento de todo movimento violento ou é uma natureza ou é uma vontade. O caso que interessa mais a Avicena é aquele em que o motor não acompanha o movimento. A causa deste último será o impulso (mayl).

A parte final do capítulo é uma conclusão referente à discussão contida nos capítulos XX, XXI e XXII. Avicena

apresenta condições requeridas para a variação e permanência do movimento que se reduzem, finalmente, a causas primeiras estáveis quanto à essência e variáveis em suas disposições.

CAPÍTULO XXIII

Depois de falar dos seres possíveis no sentido de que estão sujeitos ao movimento, aqui Avicena irá resumir a totalidade dos atributos do ser necessário.

Inicia afirmando que já se evidenciou que alguma coisa é ser necessário por sua própria essência, pois, sua existência não é por intermédio de outro (cap. XI).

Também ele é único (cap. XI), é verdade, intelecto puro, é ordem do universo. As coisas existem porque ele as intelige e as intelige por segunda intenção; não intelige as coisas corruptíveis e as coisas inexistentes, como o mal, por exemplo. Se as inteligisse, então, estaria em potência (cap. XIV).

Ele concede a existência por generosidade, não por compensação e não concede a existência para que a mesma seja causa de sua existência. Enfim, o texto relembra que sua vida, sua ciência e seu poder são uma coisa só (cap. XIV).

Este tema foi também abordado por al-Fārābī[1].

---

[1] Sobre os atributos do ser primeiro, ver al-Fārābī, "Kitāb al-Siyāsa al-Madanīya" (Livro da política das cidades), Beirut, ed. F. M. Najār, 1964, pp. 42-52.

CAPÍTULO XXIV

Avicena recorda que o ser necessário já foi confirmado (cap. XVI-XXII), não pelo aspecto de suas ações nem pelo aspecto de seu movimento, quer dizer: foi pela via do possível e do necessário. Isto será retomado nos capítulos XXV e XXVI, mas agora pela via do movimento. Não é possível haver prova ou demonstração propriamente dita (prova do porquê) do primeiro, pois ele é incausado.

O modo de proceder no que se segue será por via da conclusão e a partir do movimento. Adotará para tal o método utilizado por Aristóteles em seus livros da Física[1] (Livros VII e VIII) e da Metafísica, Livro XII.

---

[1] Sobre o título "Physiké Akróasis" ver: J. Cavalcante de Souza, "Para uma leitura da física de Aristóteles", Discurso, 11 (1980), pp. 1-12.

CAPÍTULO XXV

A tese a ser sustentada é apresentada no início do capítulo: "todo corpo que se move, tem uma causa para seu movimento; isto é patente no que se move através de causas externas, como no caso do que é arrastado, empurrado ou se move por uma combinação destas duas formas de movimento (caso do eixo). Há no entanto casos em que não se percebe haver um motor externo. Cumpre, então, demonstrar que o movimento provém de outra coisa. Avicena anuncia que vai fazê-lo através de três demonstrações. A mais clara das três é a terceira. Considera ele que o movimento é algo que começa a ser; tudo que começa a ser tem uma causa que o faz começar a ser. O mesmo não pode ser simultaneamente motor e móvel porque estes dois aspectos são incompatíveis. Algo não pode ser simultaneamente e sob o mesmo aspecto doador de existência e receptor de existência. A segunda é breve, mas menos clara. Se o corpo se movesse por si mesmo não poderíamos avaliar se há alguma coisa distinta em outro. Corpo, por si mesmo, não implica nem movimento nem repouso. A primeira é bastante longa. Seu núcleo essencial é a idéia que reaparecerá na segunda prova: "se o corpo se movesse por si mesmo, todo corpo estaria em movimento". Mas este enunciado é

cercado de longas considerações para distinguir o caso da corporeidade do caso do acidente brancura e para distinguir o corpo como gênero do corpo como parte. Este último aspecto é também tratado por T. de Aquino no De ente, cap. II, nº 20-23 que, aliás, termina com uma referência a Avicena.

CAPÍTULO XXVI

Baseado nos argumentos anteriores, Avicena afirma novamente que todo movimento tem uma causa, e não se explica a partir de si mesmo. As causas dos movimentos têm como fundamento uma causa imóvel, pois, se não fôra isto, as causas dos movimentos iriam ao infinito e de seu agrupamento formar-se-ia um só corpo infinito em ato, o que é impossível[1], segundo o ensinamento de Aristóteles na Física. Assim sendo, em todos os movimentos há um primeiro motor imóvel.

---

1 Veja nota a respeito disto no comentário aos capítulos XVI e XXV.

CAPÍTULO XXVII

O tema deste capítulo é a perpetuidade do movimento. Avicena procura mostrar as incongruências que se seguiriam caso o contrário fosse suposto. Retoma as considerações de Aristóteles a respeito, bem como suas próprias em capítulos anteriores.

CAPÍTULO XXVIII

Aqui Avicena sintetiza o exposto no capítulo anterior: se o movimento não se der sempre, é necessário que haja entre a causa agente e a causa paciente uma relação que torne necessária tanto a ação como a passividade. Os pré-requisitos desta relação conduzem à necessidade de um movimento. Portanto, deve se dar perpetuamente.

CAPÍTULO XXIX

O argumento essencial aqui é que todo ser engendrado, antes de sua geração, é necessário que seja possível em si mesmo, pois, só assim o agente terá poder sobre ele, porque se for um ser impossível em si, o agente não terá poder sobre ele. Assim sendo, tudo que começa a ser, antes de começar, ou é em si mesmo possível que exista ou impossível que exista. O impossível deve ser desconsiderado, pois, nunca chegará à existência.

A possibilidade de existir, segundo Avicena, também é chamada potência de existir e aquilo no qual está a potência para a coisa existir, é chamada sujeito, matéria primeira. Então, tudo que começa a ser é precedido pela matéria.

Continuando esta linha iniciada por al-Fārābī, Avicena sustenta que a matéria se caracteriza por sua indigência ontológica, tendo em vista que não pode existir sem a forma da qual é substrato ou sujeitos. Por isto, sua realidade ocupa a posição mais baixa, já que é somente uma disposição ou aptidão para receber as formas, pelo que é pura receptividade, que somente alcança a existência quando o intelecto agente lhe dá as formas. A matéria absoluta é uma substância cujo ser não existe em ato a não ser quando é atualizada pela recepção da forma

corpórea, por meio da potência que possui de receber as formas. Não tem por si mesma forma que lhe seja própria, exceto em sentido potencial. Quando a chama substância, Avicena quer dizer que ela atualiza seu ser por si mesma"[1].

Ao dizer que a matéria atualiza seu ser por si mesma (li-dāti-ha), está se referindo ao fato de que a matéria é substância, enquanto se opõe ao acidente, que é o que recebe o ser "por outro". É substância porque é uma essência que não está num receptáculo nem num sujeito de inesão (sujeito de alguma coisa), pelo que recebe o ser por si e não por causa deste sujeito; mas é substância em potência, pelo que não pode existir em si[2], a não ser somente quando está unida à forma: "Hás de saber que a matéria, para subsistir em ato, necessita estar unida à forma"[3].

---

1 Cf. Risala fil hudūd (Epístola das definições), ed. Tis' Rasā'il, Constantinopla, 1298 H, p. 58.

2 Cf. A. M. Goichon: La distinction de l'essence et de l'existence d'aprés ibn Sīnā (Avicenne). Paris. Desclé de Brouwer. 1937. pp. 379-381.

3 Kitāb al-isarat wa-l-tanbihāt, ed. S. Donya, Dar al-Ma'ārif, 4 v., 1960-1968, vol. II, p. 214, Ibn Sīnā: Livre des directives et remarques. trad. A. M. Goichon. Paris, J. Vrin. 1951, p. 266. apud RAMÓN GUERRERO. R. , artigo citado.

CAPÍTULO XXX

Aqui há outro argumento relativo ao tema dos capítulos XXVII e XXVIII, ou seja: a perpetuidade do movimento. O cap. XXIX a estabelece a partir da preexistência da matéria. Este capítulo raciocina a partir do agente. Com efeito, se se estabelece que o que recebe existe e o agente não existe então o agente é o que começa a ser e segue-se que seu começar a ser é por uma causa dotada de movimento. Entretanto, o princípio de tudo é uma essência necessária e tudo o que existe a partir dele é necessário.

Se, ao começarem a ser as coisas distintas dele, ele fosse tal qual era antes delas começarem a ser, e não lhe sucede algo que não era e a partir dele não existiu nada, então não seria necessário que algo existisse a partir dele.

O texto retoma mais uma vez a afirmação da unicidade do ser necessário e a produção necessária e eterna de tudo que for distinto dele. A argumentação retoma o que Aristóteles diz na

Física, VIII, 6, sobre a impossibilidade de o primeiro motor sofrer alteração[1].

[1] Cf. Carame, p. 138, nota 1.

CAPÍTULO XXXI

Este capítulo, continua o argumento relativo, à imutabilidade do ser necessário, tratada no capítulo anterior. No título Avicena enuncia que a produção do que é distinto do ser necessário não ocorre na expectativa de um momento, e que um momento não é mais digno que outro. Quer dizer: não faz sentido supor que haja um "tempo oportuno" para o início do mundo. Portanto, este é eterno.

É necessário que o que começa a ser proceda do primeiro, ou por natureza, ou por um propósito, ou pela vontade. Se for por natureza ou por um propósito, então os dois se modificaram. Em qualquer das hipóteses, é preciso supor uma modificação no primeiro, o que é inadmissível. Se for pela vontade, ou esta se identifica com o próprio fazer ser ou é uma utilidade posterior.

No primeiro caso, não se explica porquê só num certo momento faz ser e no segundo, ou o ser e o não-ser da coisa são indiferentes para o agente, ou supondo-se que o ser seja mais digno, nada traz ao agente. Carame apresenta um bom resumo à página 142, nota 1.

CAPÍTULO XXXII

Avicena critica a opinião dos que negam os atributos divinos sendo levados a sustentar que o princípio primeiro precedeu o tempo e o movimento por um tempo.

Se este precede suas ações somente por sua própria essência, então seria necessário que ambos, o primeiro eterno e as ações que procedem dele, houvessem começado a ser.

Se precede por sua essência e pelo tempo, e se estava sozinho, sem mundo, nem movimento, então haveria um ser que já passou antes que houvesse criado as criaturas, e esse ser seria finito. Neste caso, haveria um tempo antes do movimento e do tempo, pois, o passado ou é sua essência e é o próprio tempo, ou é por meio de um tempo e, então, é o movimento junto com o que há nele e com ele. Segundo Avicena isto é uma contradição.

A exposição continua no sentido de esclarecer a relação de precedência do ser primeiro relativamente às criaturas.

Recorre-se, então, a uma análise do significado de diferentes enunciados, como "era e não havia criatura", etc., bem como à análise do significado de "era", que por si mesmo não indica precedência.

CAPÍTULO XXXIII

Dando continuidade ao argumento do capítulo anterior, Avicena afirma que não pode haver um instante primeiro. Isto é, como é possível que o tempo comece a ser de maneira que possa começar a ser o movimento?

A existência do instante, é a existência do extremo, não é uma coisa que se predica por sua própria essência. Então, o instante é o extremo de uma coisa que entra na existência[1]. O parágrafo seguinte ocupa-se com o tempo, o instante, o extremo e a relação destes elementos com o movimento. Este capítulo é uma resposta aos que afirmam que o ser primeiro precede as criaturas.

---

[1] A respeito disto, veja também, Aristóteles, Física V, 10-11, pp. 217b-220a.

CAPÍTULO XXXIV

Continua aqui a contestação aos "MU'ĀṬILA", afirma que estes ou admitem que Deus já tinha poder para criar um corpo dotado de movimento antes de criar as criaturas e cujos momentos se medem e cujos tempos terminam no momento da criação do universo, ou o criador não tem poder para começar a criação a não ser quando começa. Isto seria um absurdo porque Deus passaria de uma situação de não poder para uma situação de poder e, assim, seria mutável.

Na primeira hipótese, o raciocínio é mais complexo, mas leva também a excluir a criação no tempo. Segundo Carame, (p. 148, n. 3), Averroes refere-se a este "modo de argumentar como sendo particularmente usado por Avicena e de difícil compreensão".

CAPÍTULO XXXV

O título do capítulo indica que este se ocupará com a solução do equívoco dos Mu'āṭila a respeito da finitude da eternidade. Esta última expressão parece à primeira vista contraditória. O que está em questão é a não existência do mundo (que passou a ser num certo momento) defendida pelos Mu'āṭila e não aceita por Avicena. Para Avicena não há não-ser puro, mas um renovar perpétuo de coisas e momentos. A tese dos adversários está fundada em princípios conhecidos mas que eles interpretam erroneamente. Estes princípios são: 1) "O infinito não passa ao ato"; 2) "O infinito não aumenta". Avicena indica o sentido destes princípios e os explica mostrando que de nenhum modo apoiam a tese de seus adversários. Refuta também a seguinte objeção: tudo que depende do infinito não existe; ora, o presente depende do infinito; logo o presente não existe. A chave da refutação está no correto entendimento do termo "dependência".

A noção de infinito aqui posta em jogo é basicamente a noção grega clássica, interpretada por Aristóteles como infinito potencial. Avicena, na verdade, percebe que seu problema não se encaixa muito bem na distinção entre infinito atual e potencial:

"quanto ao passado, o que é infinito não é nem em potência nem em ato". De todo modo, não há, talvez por não vir ao caso, menção do infinito de perfeição da tradição neo-platônica. E Avicena não parece considerar a infinitude um dos atributos divinos. Cf. W. N. Clark, The limitation of act by potency: aristotelianism or neoplatonism. The new scholasticism, Washington: vol. XXVI, pp. 167-194, 1952.

A propósito do segundo princípio, Avicena toca na questão da existência de diferentes ordens de infinitos (infinitos maiores e menores no domínio do número). Este problema será reencontrado em Roberto Grosseteste no ocidente latino. Cf. De Luce — Tradução brasileira em "O tratado sobre a luz" de Roberto Grosseteste, TRANS/FORM/AÇÃO, Marília, vol. I, pp. 227-237, 1974.

CAPÍTULO XXXVI

Neste capítulo continua a exposição da solução do equívoco dos "MU'ĀṬILA" no sentido de que ou é necessária a confirmação da negação de todo atributo divino, ou a afirmação da igualdade entre Deus e a criatura, conforme consta do título. Esta igualdade é expressa por Avicena nos termos de uma ligação necessária entre os efeitos de Deus e ele próprio.

Avicena afirma que o equívoco dos MU'ĀṬILA está no termo "supressão". Porque a supressão do universo é um absurdo, mas não é um absurdo por si mesmo, e sim porque não se pode suprimir os causados sem que se suprima a ação do criador e, também, se suprima o criador. Assim, suprimir o universo, não implica suprimir o criador. O nosso filósofo reconhece que na exposição feita (cap. XXXII e seg.) no texto, se afastou do propósito em questão (perpetuidade do movimento), porém crê que isto auxilia no esclarecimento do pretendido.

CAPÍTULO XXXVII

Avicena retoma a argumentação sobre a perpetuidade do movimento, especificamente o movimento local. No título já temos a afirmação de que este movimento se perpetua pela continuidade[1] e não pela mediação. Na sequência, Avicena anuncia que irá expor se este movimento se dá por via da sucessão de instantes, de mediação, ou, por continuidade do único e o mesmo[2]. Rejeita-se a perpetuidade por via da sucessão e mediação porquanto não pode haver interrupção neste movimento. Esta razão geral é, em seguida, detalhada para cada uma das duas hipóteses.

Conclui-se que o movimento local é único e o mesmo por continuidade, como havia anunciado o título.

---

[1] A respeito deste tema, veja também, Aristóteles, Física, V, 3, p. 227a.

[2] Idem, Física, VIII, 260 a ss.

CAPÍTULO XXXVIII

Avicena pretende mostrar que o movimento primeiro, ou seja, o movimento da primeira esfera celeste é um movimento circular e que não pode ser nem retilíneo[1], nem composto de movimentos retilíneos com ângulos nem composto de arcos com ângulos. A razão fundamental para isso é que apenas o movimento perfeitamente circular é permanente e contínuo.

Se o movimento primeiro fosse retilíneo natural, exigiria necessariamente um repouso. Além do mais, o movimento retilíneo não pode seguir até o infinito, pois, as dimensões do universo são finitas.

Em síntese, Avicena elimina também a possibilidade de um movimento com ângulos ser contínuo. E que, na realidade, tal movimento é um composto de vários movimentos, como Avicena procura mostrar pelo exame tanto pelo próprio movimento com ângulos como da potência motora.

---

[1] Veja também, Aristóteles, Física VIII, 8-9, 261b-266a.

CAPÍTULO XXXIX

Se excetuarmos a invocação do começo e do final da introdução, é no título deste capítulo que Avicena usa pela primeira vez a palavra Deus.

Retomando o esclarecimento sobre o movimento primeiro, Avicena reitera que, se para cada movimento há um motor, então, o movimento primeiro também deve ter um motor. No entanto, o motor deste movimento não pode ser uma potência natural, pois, todo movimento é, por natureza uma certa separação natural de um estado, e o estado do qual se separa por natureza é um estado não natural.

Se a natureza move de maneira circular, então, ela ou move a partir de um onde não natural ou a partir de uma posição não natural, evitando esta posição naturalmente. Ora, no movimento circular, qualquer ponto é abandonado, para ser em seguida buscado. Portanto, conclui Avicena, o movimento circular não pode ser natural[1].

---

[1] A respeito disto veja, também, Aristóteles, Física VIII, 9, 265b, 1-15-16.

No que precede, Avicena mostrou a necessidade de uma causa de todos os movimentos; que o movimento primeiro é perpétuo, celeste e circular tendo sua origem na causa primeira. Começa agora a tratar da causa próxima deste movimento[2].

---

[2] Cf. Carame, p. 151, n. 1.

CAPÍTULO XL

Novamente neste capítulo a argumentação é a respeito do movimento primeiro. O motor deste movimento não deixa de produzir no corpo que se move, uma inclinação após outra, e esta inclinação pode ser tida como natural porque ela não é uma alma, nem é proveniente do exterior; tampouco possui vontade ou escolha.

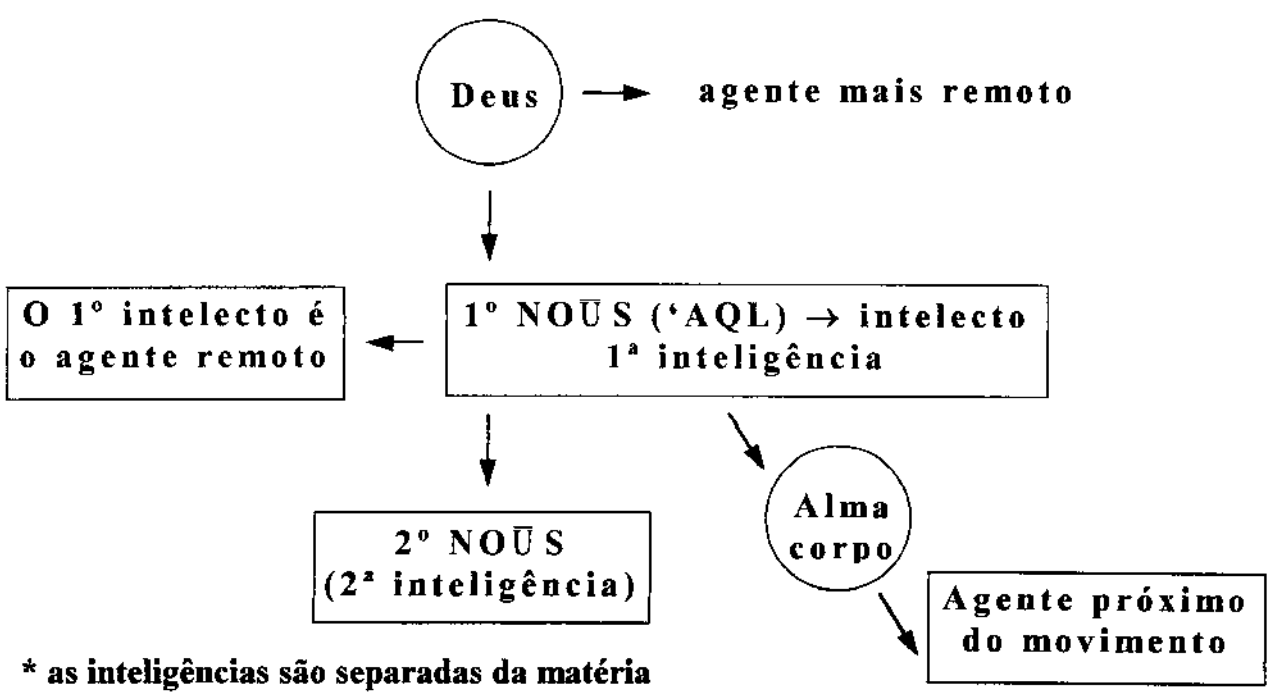
Avicena acrescenta que, se denominarmos esta intenção de natureza, então a esfera celeste move-se por natureza. Esta natureza é uma emanação procedente de uma alma, que se renova segundo a imaginação desta alma.

Esta parte fica esclarecida se levarmos em conta o que Avicena afirmou no capítulo XXI a respeito da alma, ou seja: "e você sabe que o intelecto puro não é princípio próximo de um movimento, mas necessita de uma outra faculdade tal que se renove nela a vontade e que imagine os lugares particulares; e esta [faculdade] chama-se alma".

CAPÍTULO XLI

Trata-se aqui de mostrar que o movimento da primeira esfera celeste não procede imediatamente do intelecto mas mediatamente. Isto porque a translação que movimento local supõe, requer sentido e imaginação e isto só existe numa potência anímica, ou seja, uma alma. Por isto, a alma é princípio do movimento da primeira esfera celeste, sendo perfeição e forma desta esfera.

Quando a primeira inteligência pensa a Deus, cria uma inteligência, quando pensa a si, cria um corpo e uma alma, ou seja, uma esfera celeste. O movimento desta esfera se produz porque lhe apetece o intelecto. Vide esquema a seguir.



*** as inteligências são separadas da matéria**

CAPÍTULO XLII

Aqui, Avicena mostra que, tendo em vista que a alma é princípio de vida[1], a esfera celeste dotada de alma tem vida e por isto afirma que a esfera celeste é um animal.

Há corpos aptos para a vida e corpos não aptos para a vida.

---

[1] Veja Aristóteles, De Anima, II, 2. 414a 13-14.

CAPÍTULO XLIII

O propósito deste capítulo é mostrar que a esfera celeste tem um motor de potência infinita anterior à sua alma. Isto é uma exigência do movimento circular perpétuo. Avicena o mostra através de duas exigências: 1) um corpo não pode ter uma potência infinita; 2) uma ação infinita não pode provir de uma potência finita.

Vide esquema da síntese ao capítulo XLI.

CAPÍTULO XLIV

Neste capítulo, Avicena quer expor como o primeiro motor move. Seu mover não se dá porque ele se move mas, sendo imóvel, só pode atrair e atrai porque é amado e desejado[1]. Isto é apresentado no final do capítulo como uma explicação das palavras de Aristóteles.

De acordo com uma observação de Carame (p. 160, nota 3), Avicena encerra no capítulo anterior o tratamento da causa eficiente próxima do movimento celeste e inicia aqui o tratamento de sua causa final.

Observemos, ainda, neste capítulo a posição característica de Avicena quanto à aquisição dos hábitos pela alma humana.

---

[1] Veja Aristóteles, Metafísica, XII, 7, 1072a,19-b4.

CAPÍTULO XLV

Aqui Avicena expõe sobre o movimento das esferas celestes admitindo que para cada esfera celeste há um primeiro motor separado da mesma e anterior à sua alma. O motor desta esfera move porque é amável. No entanto, o motor primeiro do universo é o princípio de tudo isto.

Rechaça a possibilidade de que o motor do conjunto do céu seja mais de um, mesmo que cada um dos orbes, de acordo com o Filósofo, Alexandre de Afrodísia e Temístio, tenha um motor próprio e um desejado amado próprio, para movê-lo.

Avicena afirma ainda que o Filósofo[1], Alexandre e Temístio, adotam como primeiro dos motores separados o primeiro motor do orbe primeiro. Entretanto, para os anteriores a Ptolomeu, este é o orbe das estrelas fixas, enquanto para os seguidores de Ptolomeu, é o orbe exterior a este e que o circunda, e não é estrelado.

Continuando os argumentos, faz alusão à doutrina do Almagesto segundo a qual os movimentos dos orbes celestes são numerosos e distintos quanto à direção, velocidade e lentidão.

---

[1] Veja Aristóteles, Metafísica, XII, 8.

Por isto, é necessário que cada movimento tenha um motor distinto e um amado distinto. Para Avicena, estes amados são bens puros separados da matéria pois são intelectos.

A conclusão do exposto no capítulo é que se todos os movimentos e orbes são comuns entre si em desejar o primeiro princípio, então são comuns entre si na perpetuidade e circularidade do movimento.

CAPÍTULO XLVI

Neste capítulo, Avicena rejeita por vários argumentos a opinião dos que sustentam que a diversidade dos movimentos celestes é produzida pelo que está abaixo da esfera da Lua.

O argumento fundamental é que não é possível que proceda das esferas celestes alguma coisa em função das coisas geráveis, quer seja a intenção de uma direção de um movimento, quer a mensuração de uma celeridade e de uma lentidão, quer a intenção de uma ação, pois caso isto se desse o menos perfeito determinaria o mais perfeito.

Assim sendo, os movimentos celestes não se assemelham aos demais movimentos que buscam uma perfeição exterior a eles. Os movimentos celestes constituem a perfeição própria dos corpos celestes.

No entanto, os movimentos celestes têm como efeito secundário e como que acidental a ordenação do mundo sub-lunar.

Avicena deixa para um tratamento ulterior a conciliação desta ordenação sub-lunar pelos movimentos astrais com a providência de Deus.

Ponhamos em relevo dois axiomas que adquiriram grande importância na escolástica latina e que são utilizados neste capítulo) "tudo aquilo por cuja razão se dá outra coisa, é mais perfeito quanto à existência do que esta outra coisa" — "Propter quod unumquodque et illud magis"; "o bem proporciona o bem", "A bondade da causa primeira é transitiva" — "bonum diffusivum sui".

Relembramos ainda a ação do intelecto agente (dator formarum - Wāhib al Ṣūwar).

E ainda a formulação de Avicena acerca das finalidades do ato sexual, que parece, pelo menos neste texto, dizer o contrário da tradição judaico-cristã.

Por último, considere-se neste capítulo toda a análise da intenção que preludia as análises dos medievais e através destes, pelo menos, o vocabulário da fenomenologia (toda intenção tem um intencionado).

CAPÍTULO XLVII

O título deste capítulo é uma continuidade do que foi abordado no capítulo anterior, ou seja: que os desejados que foram mencionados, não são corpos nem almas de corpos. Isto é uma referência a que os corpos celestes só participam nos movimentos circulares por um desejo de amados e desejados que não podem ser nem corpos nem alma de corpos, isto é, que são intelectos separados.

De acordo com os argumentos do texto, as idéias principais são:

Toda esfera tem um intelecto separado, cuja relação com ela mesma é a mesma relação do intelecto agente para com as nossas almas, e é um modelo universal e intelectual para a espécie de sua ação.

O número de intelectos separados é igual ao número dos movimentos das esferas celestes. Avicena afirma que, de acordo com seus predecessores árabes, (al-Fārābī) são dez intelectos além do primeiro.

O primeiro deles é o intelecto motor imóvel que move o orbe do corpo extremo, ou seja, da esfera mais distante da Terra ou "primeiro móvel".

Se todo orbe tiver conhecimento de seus movimentos, os intelectos separados seriam muito mais numerosos. Então, Avicena afirma que seriam em torno de cinquenta, de acordo com a doutrina de Aristóteles.

CAPÍTULO XLVIII

Neste capítulo Avicena pretende mostrar que o movimento das esferas celestes é "posicional", isto é, próprio da posição, pois não muda de lugar, mas muda de posição.

O movimento das esferas é próprio da posição porque não se separa de seu "onde", isto é, de seu lugar e não varia por causa disto, mas varia a relação das partes para com as partes de seu "onde", caso tivesse "onde".

Ou variam seus aspectos, ou seja, aquilo que se nos manifesta e vemos, se não tem "onde" e tiver aspectos. Sendo assim, o que varia é esta relação e não o "onde".

CAPÍTULO XLIX

Aqui Avicena pretende mostrar como as esferas celestes que participam do movimento primeiro o seguem.

Para tanto, se utiliza dos seguintes argumentos principais:

A esfera interna não se move de fora por um movimento que se produz na mesma, mas se move por acidente. A título de exemplo, Avicena faz alusão ao movimento de um passageiro que se encontra numa embarcação em movimento. A embarcação está em movimento e ele é movido por ela. Apesar disto, ele mesmo, está em repouso. O passageiro está submetido ao movimento da embarcação e não a um movimento que se produz nele pela embarcação. Na realidade, o movimento dele por causa da embarcação, acontece por acidente.

Aplica em seguida este modelo [da embarcação] ao movimento das esferas celestes. Examina então a hipótese dos excêntricos. Introduz aqui um outro modelo — o do ladrilho com um círculo excêntrico recortado nele. É considerada também a hipótese das esferas homocêntricas, mas com eixos distintos.

É conhecida a importância que terá para Galileu o paradigma do passageiro no navio.

CAPÍTULO L

Avicena segue expondo doutrinas referentes ao eventual movimento da esfera dos elementos abaixo da esfera da Lua. Examina sobretudo o eventual movimento da esfera do fogo. Trata-se de tema que extrapola do assunto, pois diz respeito ao mundo terrestre e não ao celeste. Voltando a este, Avicena aborda a comparação do orbe com o coração e os astros (planetas) com os órgãos.

CAPÍTULO LI

Avicena se ocupa de algumas opiniões divergentes dos Antigos a respeito da natureza dos corpos celestes.

Estas divergências versam sobre se os corpos são únicos na espécie na qual pode haver vários indivíduos ou ela sozinha constitui um só indivíduo. Versam também sobre as almas que movem os corpos celestes e trata de resolver estas divergências por meio de diferenças lógicas, tal como afirma no final do capítulo.

CAPÍTULO LII

Avicena começa assinalando como para os Antigos os nomes do "céu", "universo" e "mundo" são sinônimos e novamente reconhece que o compararam a um organismo vivo.

Tenta aclarar algumas dificuldades no uso destes sinônimos. Posteriormente, expõe a sua opinião a respeito da hierarquia dos seres, depois do primeiro, dividindo-os em formas e corpos. As formas são o intelecto, alma e natureza. Os corpos são, corpos celestes, primeiros elementos (os quatro elementos) e os corpos gerados a partir destes quatro elementos.

VOCABULÁRIO DE AVICENA NOS CAPÍTULOS TRADUZIDOS DA OBRA AL-MABA' WA-MA'ĀD

— ء

'IRĀDA	إرادة	vontade
'IDRĀK	إدراك	apreensão, percepção
'IST'DĀD	استعداد	aptidão, disposição
'ĀIN	اين	lugar
ASBĀB	اسباب	causas
'IḌĀFA	إضافة	relação
'INĪYA	انّيّه	efetivação, realização
'ISṬAQS	إسطقس	elemento
'IḌĀFI	إضافي	relativo

’AL-MUTANĀ HI	المتناهي	limitado (finito)
’IST AQSĀ T	إسطقسات	elementos
’UST UQŪ SĪ	أسطقوسي	elementar
’ILĀ HI	إلـه (إلـهي)	divino
’AṢ L	اصل	raiz, princípio
’AMR (Š Ā I’)	أمر	coisa, qualquer coisa
Ā LĀ	آلة	instrumento, órgão
’INSĀ N	انسان	homem
‘ Ā N	آن	instante, o presente
’ITIḤ Ā D	اتحاد	união

'ISTINTĀJ	إستنتاج	dedução
'AWWAL	أوّل	primeiro
'INFI'ĀL	إنفعال	passividade (oposto de ação)
'IMTIDĀD	امتداد	extensão e dimensão
'IMTINĀ'	امتناع	impossibilidade
'ITTIṢĀL	اتصال	continuidade

ب — b

BASĪṬ	بسيط	simples
MABDA'	مبدأ	princípio

MABĀDI	مَبادِئ	princípios.
BURHĀN	برهان	demonstração, prova
BĀṬIL	باطل	falso
BA'DĪYA	بَعْدِيَّة	posterioridade
BAYĀN	بيان	explicação

ت — t

TANĀQŪḌ	تناقض	contradição.
TAŠAḪŪṢS	تَشَخُّص	individuação.
TANĀSIḪ	تَناسخ	metempsicose.
TARTĪB	ترتيب	hierarquia.

TĀM	تام	completo.
TATĀLĪ	تتالي	sucessão (em série).
TAṢDĪQ	تصديق	afirmação.
TAJRĪD	تجريد	abstração, ação de abstrair.
TAŠKĪL	تشكيل	dar uma forma (à alguma coisa).
TAĠAYYUR	تَغَيُّرْ	variação, alteração (mutável).
TAFṢĪL	تفصيل	ato de distinguir, distinção.
TAMYĪZ	تمييز	distinção.
TANĀHĪ	تناهي	limitação, não infinitude.

TAWAHHUM تَوَهُّم estimação.

TARJIḤ تَرْجِيح preferência.

ج — J

JAWHAR جَوْهَر substância.

JĪNS جِنْس gênero.

JIHA جِهَة aspecto, modo.

JISM جِسْم corpo.

JUZ' جُزْء parte.

JUZ'Ī جُزْئِي particular.

AL-AJNĀSS AL-'ŠRĀ الأَجْنَاس العَشَرَة os dez gêneros.

JISMĪ	جسمي	corporal (corpóreo).
JINSĪ	جنسي	genérico (de gênero).

ح — ḥ

Ḥ ADD	حَدّ	definição.
Ḥ ARĀ KA	حَرَكَة	movimento.
Ḥ AQĪ QA	حقيقة	verdade, realidade.
Ḥ AQQ	حَقّ	verdade, verdadeiro.
Ḥ UBB	حُبّ	amor.
Ḥ AQĪ QĪ	حقيقي	real.
Ḥ AML	حَمْل	atribuição de uma qualidade dada a um sujeito.

ḤUDŪṮ	حُدوثْ	começo de uma coisa (no sentido de existir).
ḤADAṮA	حَدَثَ	começou a ser (a existir).
ḤĀDIṮ	حادِثْ	o que começou a ser (o que já é, no sentido de existir).
ḤUṢŪL	حُصولْ	atualização de uma coisa, sua realização, sua chegada ao ato.
ḤĀṢIL	حاصِلْ	que é em ato; que se realizou.
ḤIKMA	حِكْمَةْ	ciência (sabedoria).
ḤĀMIL	حامِلْ	que sustenta, que porta.
ḤARAKA MUSTDIRA	حَرَكَةْ مُسْتَدِيرَةْ	movimento circular.

Ḥ ARAK 'IRADĪYA حَرَكَةْ إِرادِيَّةْ movimento voluntário.

Ḥ ARAKA Ṭ ABI'Ī YA حَرَكَةْ طَبِيعِيَّةْ movimento natural.

Ḥ ARAKA QASRĪ YA حَرَكَةْ قَسْرِيَّةْ movimento forçado (por violência).

خ — ḫ

Ḫ AIR خَيْرْ bem.

Ḫ Ā ṢS خاصّ próprio (particular).

Ḫ ULF خُلْفْ absurdo, contraditório.

Ḫ ALQ خَلْقْ criação.

Ḫ Ā LIQ خالِقْ criador (Deus).

Ḫ AIRĪ YA خَيْرِيَّةْ bondade.

ḤAYĀL	خَيالْ	imaginação.
ḤAYĀLI	خيالي	imaginativo.

د — d

DALĪL	دَليلْ	demonstração e argumentação (em lógica).
DALĀLA	دَلالَةْ	indicação, significação.
DAWR	دَوْرْ	círculo (usa-se esta expressão quando há encadeamento de causas que retornam ao ponto de partida).
DAWĀM	دَوامْ	continuidade, perpetuidade.

ذ — ḏ

ḎĀT	ذاتْ	essência.

D̲ĀTTI	ذاتي	próprio (essencial).
BIL-D̲ĀT	بالذات	por essência, essencialmente.

ر — R

RA'Y	رأي	opinião.
RASM	رسم	descrição.
RŪḤ	روح	espírito.

ز — Z

ZAMĀN	زمان	tempo.

س — S

SABAB	سبب	causa.

SABABĪ	سَبَبِي	causal.
SALB	سَلْبٌ	negação.

Š — ش

ŠARṬ	شَرْطٌ	condição.
ŠARR	شَرٌّ	mal.
ŠAḤṢ	شَخْصٌ	indivíduo.
ŠAHWA	شَهْوَةٌ	apetite (especialmente concupiscência).
ŠAWQ	شَوْقٌ	desejo (atrativo).
ŠAY'	شَيْءٌ	coisa.

ص — Ṣ

ṢURA	صورة	forma.
ṢARF	صرف	puro, simples.

ض — ḍ

ḌARŪRI	ضروري	necessário.
ḌARŪRA	ضرورة	necessidade.
ḌID	ضد	contrário.

ط — ṭ

ṬABĪ'A	طبيعة	natureza.
ṬABĪ'Ī	طبيعي	natural.

ṬAB‘	طَبْع	natureza (e natureza específica).
ṬARAF	طَرَف	extremidade

ظ — Ż

ŻANN	ظن	cogitar, presunção (presumir).
ŻANNĪ	ظني	cogitativa.

ع — ʻ

ʻILM	عِلْم	ciência, conhecimento.
ʻILLA	عِلَّة	causa.
ʻAQL	عَقْل	razão, intelecto, inteligência.

‘AQL FA‘ĀL	عَقْلْ فَعّالْ	intelecto agente.
‘AQL-BIL-FI‘L	عَقْلْ بِالفِعْلْ	intelecto em ato.
‘AQL-BIL-QUWWA	عَقْلْ بِالقُوَّةْ	intelecto em potência.
‘ĀŠIQ	عاشِقْ	amante.
‘ADAM	عَدَمْ	privação (não-ser).
‘ĀLAM	عالَمْ	mundo.
‘AREḌ	عارِضْ	acidente.
‘INĀYA	عِنايَةْ	providência.
‘AMLĪ *	عَمَلي	prático.
‘ARḌ ‘ĀM	عَرَضْ عامْ	acidente comum.

ʿĀM	عامْ	geral.
AL-ʿUQŪL AL-MUFĀRAQA	العُقولْ المُفارَقَةْ	intelectos separados.
ʿIŠQ	عِشْقْ	amor.
ʿAQL-MUSTAFĀD	عَقْلْ مُسْتَفادْ	intelecto adquirido.
ʿAQL-KULLĪ	عَقَلْ كُلّي	intelecto universal.
ʿAQL-QUDSĪ	عَقْلْ قُدْسي	intelecto santo.
ʿAQL-BIL-MALAKA	عَقْلْ بِالمَلَكَةْ	intelecto em hábito.
ʿAQL-NAŻARI	عَقْلْ نَظَري	intelecto especulativo.
ʿAQL HAYULĀNI	عَقْلْ هَيولاني	intelecto material.
ʿĀMM	عامْ	comum.

‘UNṢUR	عُنْصُرْ	elemento.
‘UNṢURĪ	عُنْصُري	elementar.
‘AYN	عَيْنْ	a essência que existe concretamente.

غ — ġ

ĠĀYA	غاية	fim (propósito).

ف — f

FAIḌ	فَيْضْ	emanação (fluxo).
FASSĀD	فَسادْ	corrupção.
FAṢL	فَصْلْ	diferença.
FARD	فَرْدْ	indivíduo.

FĀSID	فاسِدْ	corruptível.
FI'L	فِعْلْ	ação.
FA''ĀL	فَعّالْ	agente.
FI'LĪ	فِعلي	agente ativo (por oposição) a 'INFI'ĀL, passividade).
FANĀ'	فَناءْ	extinção (aniquilação).

ق — q

QĀWL	قَوْلْ	enunciado.
QUWWA	قُوَّةْ	força, faculdade, potência.
QAṢD	قَصْدْ	intenção.

QĀBIL	قابِلْ	receptivo.
QĀSR	قَسْرْ	violência.
QUWWA MUḤARĪKA	قُوَّةْ مُحَرِّكَةْ	faculdade (força) motriz.
QABŪL	قَبولْ	aceitação, recepção.
QABLĪYA	قَبْلِيَّةْ	anterioridade.
QADR	قَدْرْ	medida (quantidade, mensuração).
QUDSĪ	قُدْسي	santo.
QADĪM	قَديمْ	antigo.
QĀ'IM	قائِمْ	subsistente (se realiza).
QAYYŪM	قَيّومْ	subsistente por si mesmo (Deus).

QIYĀS	قِياسْ	silogismo, raciocínio, argumentação.
QĀRATIN	قارَةٍ	permanente (estabelecido).

ك — k

AL-KAWN WA AL-FASĀD	الكَوْنْ و الفَسادْ	geração e corrupção.
KĀMEL	كامِلْ	perfeito.
KĀMĪYA	كَمِّيَّةْ	quantidade.
KUṮRA	كُثْرَةْ	multiplicidade.
KURRA	كُرَةْ	esfera.
KAMM	كَمّْ	quantidade e predicamento quantidade.

KAWKAB كَوْكَبْ planeta, estrela (astro em geral).

KĀ'ĪN كَائِنْ o ente que existe por geração (ente engendrado).

KAYF كَيْفْ qualidade.

ل — L

LAZIMA لَازِمَةْ acompanha.

LUZŪM لُزُومْ concomitância.

LAFẒ لَفْظْ expressão (modo).

LAWĀḤIQ لَوَاحِقْ concomitantes.

م — m

MAWJŪD	مَوْجُودْ	existente (ser).
MĀDDA	مادَّةْ	matéria.
MĀHIYA	ماهِيَةْ	quididade.
MA'LŪL	مَعْلولْ	causado.
MUJARRAD	مُجَرَّدْ	puro, abstraído (de toda matéria).
MUMKIN	مُمْكِنْ	possível.
MUṬLAQ	مُطْلَقْ	absoluto.
MABDA'	مَبْدَأْ	princípio.
MA'NA	مَعْنى	noção (idéia).

MUḤĀL	مُحال	impossível, absurdo.
MUTAQADĪM	مُتَقَدِّم	anterior.
MUḤAREK	مُحَرِّك	motor.
MUQADAMA	مُقَدِّمَة	premissa.
MUFĀRIQ	مُفارِق	separado.
MURAKAB	مُرَكَّب	composto.
MAḤMŪL	مَحمول	atributo.
MŪWĀLIDA	مُوالِدَة	generativo.
MUBĀYANA	مُبايَنَة	diferença (característica que distingue uma coisa).
MUḤDIṮ	مُحْدِث	é o que faz começar a ser (o Criador).

MADDĪ YA	مادّيّة	materialidade.
MAYL	مَيْل	inclinação.
MUTANĀ HĪ	مُتَناهي	limitado, finitude.
MUTTAṢIL	مُتَّصِل	contínuo.
MAUḌ U‘	مَوْضوع	sujeito.
MUNĀ FIYA	مُنافِيَة	incompatível (contrário).
MU‘Ā WAQA	مُعاوَقَة	obstáculo.
MAMĀ SSA	مَماسَّة	contato.
MUZMA‘	مُزْمَع	que resulta.

MUŠTARAK	مُشْتَرَكْ	comum.
MABDA'AN AMRAN	مَبْدَأً أَمْراً	princípio ordenador.
MA'QŪL	مَعْقولْ	inteligido.
MUTAĠAYYIR	مُتَغَيِّرْ	variável (modificável, mutável).
MUFRAD	مُفْرَدْ	simples (por oposição ao composto).
MUFĪD	مُفيدْ	dar (no sentido de doar).
MUSTAFĀD	مُسْتَفادْ	é o que recebe algo do MUFĪD.
MAQŪL	مَقولْ	dado como predicado.
MĀDDĪ	مادّي	material.

ن — n

NAFS	نَفْس	alma.
NAW‘	نَوْع	espécie.
NIŻĀM	نِظام	ordem.
NABĀTĪYA	نَباتِيَّة	vegetal.
NĀṬIQ	ناطِق	racional.
NUQṬA	نُقْطَة	ponto.

ه — h

HAYŪLA	هَيولى	matéria primeira.
HAYULĀNI	هَيولاني	material.

و — W

WĀ JIB	واجِبْ	necessário.
WĀ JIB AL-WUJŪ D	واجِبُ الوُجودْ	ser necessário (Deus).
WUJŪ B	وُجوبْ	necessidade.
WUJŪ D	وُجودْ	existência.
WAḤ DANĪ YA	وَحدانِيَّةْ	unicidade.
WAQT	وَقْتْ	momento.
WAḤ DA	وَحدَةْ	unidade.
WAḌ ‘	وَضْعْ	posição, situação.
WĀ HIB	واهِبْ	doador.
WAHM	وَهْمْ	estimativa (faculdade estimativa).

BIBLIOGRAFIA

Avicena.Iśarāt. Cairo: ed. S. Donya, 1981. vol. II.

_____. 'Aqssām al-'ulūm al 'aqlīya. Constantinopla: ed. Jawā'īb, 1298/1880.

_____. Al-Śifā'. al-Ṭabi'iyyāt. Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son oeuvre al-Śifā'. Texte arabe, ed. et. trad. de Ján Bakoś, Prague, ed. de l'Academie Tchécoslovaque des Sciences, 1956, vol. I.

_____. Al-Śifā'. Ilahiyyāt. Ed. do Cairo, 1952/1371.

_____. Al-Śifā'. Ṭabi'iyyāt. Al-Samā' al-ṭabī'ī. Ed. do Cairo, 1983.

_____. 'Uyūn al-ḥikma. Beirut-Kuwayt: ed. A. Badawi, 1980.

_____. Al-Mabda' wa al-ma'ād. Ed. 'Abd Allāh Nurāni, Tehran: Institute of Islamic Studies McGill University, 1984.

_____. Al-Najāt. ed. Mājed Fajrī. Beirut, 1975/1405.

_____. Al-Najāt. Tradução latina de Nematallah Carame. Avicena metaphisices compendium. Roma: Inst. Orientalium Studiorum, 1926.

AFNAN, Soheil. El pensamiento de Avicena. México-Buenos Aires. Fondo de Cultura económica, 1965.

AL-BAŚA, Muḥamad. Al-Mukāfi. Beirut, 1412/1992.

Al-Fārābī. Iḥṣā' al-'ulūm, 2. ed. Madrid-Granada, C.S.I.C., ed. y trad. Castellana de Gonzales Palencia, 1953.

_____. Kitāb 'arā' 'ahl al-madīna al-fāḍila. Ed. A. Naṣrī Nader. Beirut: I. Catholique, 1959.

_____. Kitāb al-ḥurūf. ed. Muḥsin Mahdi, Beirut: Dār el-Mashreq, 1969.

AL-HELLEU, Abdo. Ibn Sīnā: failasūf al-nafs al-basarīyah. Beirut: Bayt al-Ḥikma, 1978.

AL-ḤORR, Muḥamad Kāmel. Ibn Sīnā. Ḥayatuh, Aṭaruh wa falsafatuh. Beirut: Dar al-Kūtub al-'ilmīyah, 1991/1411.

AL-SHAHRASTĀNI. Kitāb al-Milal wa al-nihal. Ed. Muhamad Fatḥ Allāh Badrān, Cairo, 1366-75/1947-55, 2 v.

ARISTÓTELES. Acerca del alma. Tradução de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

_____. Ética a Nocômacos. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

_____. Física. Tradução de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. Metafísica. Tradução de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

ASSIS PEREIRA, O. Porchart de. O frequente. Discurso 1 (1971).

BÄCK, Allan. Avicena's conception of the modalities, em Vivarium, vol. XXX, 1992.

BADAWI, A. Śarh Kitāb al-lām em "'Aristū 'ind al-'arab. Kuwait, 1947.

CHENU, M. D. Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin. Paris: Vrin, 1950.

CHEVALIER, J. La notion du nécéssaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs. Paris: Alcan, 1915.

CORBIN, Henry. Historia de la filosofía islámica. Tradução de Augustín López, María Tabuyo e Francisco Torres Oliver. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

CRUZ HERNANDES, M. Historia del pensamiento en el mundo islámico. Madrid: Alianza Editorial, 1981. 3 v.

_____. Avicena: sobre metafísica. Madrid, Revista de Occidente, 1950.

FOREST, A. La structure metaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin, 2. ed. Paris: Vrin, 1956.

GARDET, L. La pensée religieuse D'Avicenne. Paris: Vrin, 1951.

GHOLMAN, Willian E. The life of Ibn Sina. A critical edition. State University of New York, 1974.

GILSON, E. La filosifía en la Edad Media, 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1965.

GIMART, Daniel; MONNOT, Guy. Livre des religions et des sectes, Leuven: ed. Peeters, 1986.

GOICHON, A. M. Introduction à Avicenne. Paris: Vrin, 1953.

_____. La distinction de l'essence et de l'existence d'après ibn Sīnā, Avicene, Paris: Desclé de Brouwer, 1937.

_____. Lexique de la langue philosophique D'ibn Sīnā. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.

_____. The philosophy of Avicena and its influence on Medieval Europe. Tradução de M. S. Khan. Indian Institute of Advanced study. SIMLA, 1969.

JANSSENS, Jules L. An annotated bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989). Leuven University Press, 1991.

JÉHAMY, Gérar. Ibn Sīnā. Ḥuḏuruh al-fikrī ba'd alf 'ām. Beirut: Dār el-Mashreq, 1991.

MANSION, S. Le jugement d'existence chez Aristote. Paris: desclée de Brouwer, 1946.

MASSIGNON, L. Sur le texte original arabe du "de intellectu D'al-Farabi". Revista Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, vol. 4. Paris, 1929/30.

MICHAUD-QUANTIN, P. Les champs semantiques de species Tradition latine et traductions du grec, em Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age. Roma: Edizioni dell-'Ateneo, 1970.

NADER, A. Naṣrī. Al-nafs al-Baṣarīya 'ind Ibn Sīnā. 4. ed. Beirut: Dār el-Mashreq, 1991.

NAṢR, Sayed Ḥussein. An introduction to islamic cosmological doctrines. Great Britain, Thames and Hudson Ltda, 1978.

O Correio da Unesco. Avicena. Ano 8, n. 12, Rio de Janeiro, FGV, 1980.

RAMÓN GERRERO, R. Avicena. Madrid: Ediciones del Orto, 1994.

_____. De nuevo sobre la "izquierda aristotélica": matéria y possibilidad en al-Fārābī y Avicena. Anales del seminário de metafísica, Madrid: ed. Complutense, 1992.

_____. El pensamiento filosofico arabe. Madrid: Editorial Cinecel, 1985.

REGIS, L. M. L'opinion selon Aristote. Paris: Vrin, 1935.

Tomás de Aquino. Suma teológica. Tradução de Alexandre Corrêa, edição bilíngue, organização de Rovíllio Costa e Luís A. De Boni, introdução de Martin Grabmann, 2. ed. Porto Alegre, EST, Sulina, UCS, 1980. 11 v.

VAJDA, G. Language, philosophie, politique et religion d'après un traité recemment publié d'Abū Naṣr al-Fārābī. Journal Asiatique, n. 258, 1970.

WIELLE, J. V. Le problème de la vérite ontologique dans la philosophie de Saint Thomas, em Revue philosophique de Louvain, 51, 1954.

JAMIL IBRAHIM ISKANDAR

TRADUÇÃO DO ÁRABE PARA O PORTUGUÊS DO TRATADO I DA OBRA "AL-MABDA' WA AL-MA'ĀD" (A ORIGEM E O RETORNO) DE AVICENA

VOLUME II

DOUTORADO - FILOSOFIA

JAMIL IBRAHIM ISKANDAR

TRADUÇÃO DO ÁRABE PARA O PORTUGUÊS DO TRATADO I DA OBRA "AL-MABDA' WA AL-MA'ĀD" (A ORIGEM E O RETORNO) DE AVICENA

Tese apresentada para obtenção do título de Doutor em Filosofia, à banca examinadora da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

UNIDADE
N.º CHAMADA:
T/UNICAMP
Is3t
V. 2 ex.
TOMBO 30392
PROC. 281/97
C D
PREÇO R$ 11,00
DATA 22/05/97
N.º CPD

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Is3t

Iskandar, Jamil Ibrahim

Tradução do árabe para o português do Tratado I da obra "AL-MABDA' WA AL-MA' ĀD" (A Origem e o Retorno) de Avicena / Jamil Ibrahim Iskandar. - - Campinas, SP: [s.n.], 1997.

Orientador: Carlos Arthur R. do Nascimento.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Avicena, 980-1037. 2. Metafísica. 3. Alma. I. Nascimento, Carlos Arthur R. (Carlos Arthur Ribeiro), 1935- . II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

ANEXO I

TRADUÇÃO DE OUTROS TEXTOS DE AVICENA E DO CAPÍTULO XV DO LIVRO DAS LETRAS DE AL-FĀRĀBĪ

I. A FILOSOFIA E SUA DIVISÃO EM TEÓRICA E PRÁTICA

1. "Capítulo sobre a essência da filosofia. A filosofia é uma arte teórica pela qual o homem adquire a percepção do que é a totalidade do ser em si mesmo e do que sua ação deve necessariamente se revestir para que sua alma se enobreça, se aperfeiçoe e se faça mundo inteligível correspondente ao mundo existente e se prepare, assim para a felicidade suprema e última[1], segundo a capacidade humana.

Capítulo sobre a primeira divisão da filosofia. A filosofia divide-se em uma parte puramente teórica e uma parte prática. A parte teórica é a que tem como fim a aquisição do conhecimento certo do estado dos seres cuja existência não depende da ação do homem; o objetivo que busca é somente alcançar uma opinião, como sucede na ciência da unicidade divina e na astronomia. A parte prática é aquela cujo fim não é a aquisição do conhecimento certo dos seres mas, talvez é o de procurar adquirir uma opinião verdadeira a respeito de algo, a qual o homem adquiriu com o fim de obter um bem através dela, o que se

---

[1] Última: no sentido de felicidade da vida pós-terrena.

procura não é apenas obter uma opinião mas, obter uma opinião com vistas a uma ação. O fim da (filosofia) prática é o bem".[2]

2. "Dizemos: o objetivo da filosofia é informar a respeito das verdades de todas as coisas na medida em que é possível ao homem. As coisas ou existem sem depender da nossa vontade e da nossa atividade, ou existem por nossa vontade e atividade. Ao conhecimento das coisas que pertencem à primeira parte, chama-se filosofia teórica; ao conhecimento das coisas que pertencem à segunda parte chama-se filosofia prática. O fim da filosofia teórica é aperfeiçoar a alma, apenas pelo conhecer; o fim da filosofia prática é aperfeiçoar a alma não apenas pelo conhecer mas, por conhecer o que se deve fazer e fazê-lo (efetivamente). Portanto, o objetivo da (filosofia) teórica é a aquisição de uma opinião não prática, enquanto que o objetivo da filosofia prática é conhecer uma opinião prática; então, a filosofia teórica é mais digna de pertencer à opinião".[3]

---

[2] Epístola sobre a divisão das ciências intelectuais. Constantinopla, ed. Jawā'ib. 1298/1880. pp. 71-72. Texto árabe em anexo nº I.1.

[3] Šifā', Lógica I, introdução, edição do Cairo, 1371/1952, p. 12. Texto árabe em anexo nº I.4.

3. "A ciência teórica compreende três partes: física, matemática e divina. O tema da física são os corpos enquanto estão em movimento e em repouso, investigando os acidentes que se lhes apresentam por si mesmas sob este aspecto. O tema das matemáticas é a quantidade que está desprovida de matéria por si mesma, ou é o que está dotado de quantidade; o que se busca nela são os estados que afetam a quantidade enquanto quantidade; em suas definições não se toma uma espécie de matéria nem uma potência de movimento. A divina estuda as coisas que estão separadas da matéria segundo a subsistência e a definição. Você ouviu também que a divina é aquela na qual se estudam as causas primeiras dos seres físicos e matemáticos e o que depende deles; (também) estuda a causa das causas e o princípio dos princípios, que é o Deus Altíssimo[4]".

4. "A filosofia prática refere-se à ação do homem e seu relacionamento com seus semelhantes. Divide-se em três partes. Ética — Dá a conhecer ao homem como devem ser seus costumes e suas ações para que seja feliz em sua vida primeira e em (sua vida) última. Econômica — Por ela o homem conhece o regime de

---

4 Sifā'. Metafísica, edição do Cairo, 1970, p. 4. Texto árabe em anexo 1.5.

conduta em sua casa, para que a comunidade constituída pela esposa, filhos e escravos seja uma vida bem ordenada e seja capaz de alcançar a felicidade. Política — aqui se têm as diversas classes de regimes políticos, governos, as sociedades virtuosas e más; e mostra como se aperfeiçoa cada uma delas, por que desaparecem e de que maneira se transformam, mostra, também a existência da profecia e a necessidade da lei divina revelada".

II. A METAFÍSICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

"As questões desta ciência são as causas do ser causado enquanto causado; outras, são os acidentes do ser e outras são os princípios das ciências particulares. Esta é a ciência que se procura nesta disciplina, e ela é filosofia primeira porque é a ciência da primeira das coisas na existência, isto é, a causa primeira e a primeira das coisas na universalidade, pois é o ser e a unidade. É também sabedoria; é a ciência mais excelente pelo mais excelente, isto é, a certeza pelo objeto cognoscível mais excelente, ou seja, Deus Altíssimo. É também o conhecimento das causas últimas do todo. É também o conhecimento de Deus e é definida como a ciência divina enquanto ciência das coisas separadas da matéria, tanto na definição como na existência.[1]"

---

[1] Šifā', edição do Cairo, 1371/1952, p. 15. Texto árabe em anexo nº 1.6.

O SER ENQUANTO SER COMO O TEMA DA METAFÍSICA

"... Disto é evidente para você que o ser enquanto ser, é algo comum a tudo isto, e que é preciso estabelecê-lo como tema desta disciplina, tal como dissemos. Porque prescinde-se que se conheça sua quididade e sua confirmação de modo que necessite de uma ciência distinta que garanta a explicação do modo que tem. É impossível estabelecer um tema e verificar sua quididade na ciência da qual é tema, mas há somente que admitir seu ser e sua quididade. Portanto, o tema primeiro desta ciência é o ser enquanto ser; o procurado nela são as coisas que lhe seguem enquanto é ser sem condição[1]".

---

[1] Sifā', edição do Cairo, 1371/1952, p. 13. Texto árabe em anexo nº I.7.

PERCEPÇÃO DO SER

"Volte-se sobre você mesmo e reflita quando estás são e, também, em alguns outros estados quando compreendes alguma coisa com uma compreensão sã; por acaso não te dás conta de teu próprio ser e não afirmas a ti mesmo? O que tenho para mim é que isto sucede a um perspicaz observador. Inclusive nem ao adormecido em seu sono nem ao ébrio em sua embriaguez lhe passa despercebido seu próprio ser, embora a representação de si mesmo não permaneça em sua memória. Se imaginas que teu próprio ser foi criado desde o começo com um intelecto e uma disposição sãos, e se se supõe que, em resumo, forma parte de tal disposição, que suas partes não são vistas nem seus membros se toquem, mas que estão separados e suspensos durante um certo instante ao ar livre, tu o encontrarias não dando conta de nada, a não ser da certeza de teu ser.

Porque percebes teu ser, então, antes e depois? Que (parte de teu próprio ser) é a que percebes? Por acaso a parte de ti que percebes é um dos teus sentidos? É teu intelecto? É uma faculdade distinta de teus sentidos, porém análoga a eles? Se é teu intelecto e uma faculdade distinta de teus sentidos pela qual percebes, percebes por um intermediário ou sem intermediário?

Não creio que necessites para isto, então, de um intermediário. Não resta senão que percebas teu próprio ser sem necessitar outra faculdade nem intermediário. Logo, observe.[1]"

---

[1] Isarāt (O livro das orientações). Cairo. ed. S. Donya. 1981. vol. II. pp. 343-346. anexo n. I.8. Há um segundo caminho pelo qual se chega à percepção do ser. que é por meio da experiência sensível em que se apreende os seres concretos e particulares onde há uma noção comum a todos eles.

SER NECESSÁRIO E SER POSSÍVEL

"O Ser necessário é aquele que se supõe não existente, implica contradição. O ser possível é aquele que pode supor-se como não existente ou como existente sem implicar contradição. O ser necessário é de existência indispensável, enquanto que o ser possível é o que não tem em si necessidade, de nenhuma maneira, isto é, nem para existir nem para não existir. Isto é o que neste lugar entendemos por ser possível, embora às vezes se entende por ser possível o que está em potência. Também se diz possível a todo aquele cujo ser é verdadeiro; isto foi exposto detalhadamente na lógica.

O ser necessário pode ser necessário por si ou não. Com relação ao que é necessário por si, aquele que é em razão de sua própria essência, não em razão de outra coisa, seja qual for esta coisa, a contradição está implicada se se supõe sua não existência. Quanto ao ser necessário, mas não por si, é aquele que se converte em necessário se se lhe estabelece algo que não é ele, como por exemplo, o quatro é um ser necessário não por si, mas quando se supõe dois mais dois; a combustão é um ser necessário não por si, mas quando se supõe o concurso da

potência agente por natureza e a potência passiva por natureza, isto é, o que queima e o queimado.

Não é possível que uma e a mesma coisa seja necessária por si e por outra ao mesmo tempo. Pois, se se suprime este outro ou se não se considera seu ser, não poderá permanecer a necessidade de seu ser em sua disposição, pois, a necessidade de seu ser não será por outro, ou não permanecerá a necessidade de seu ser, pois, não é um ser necessário por si. Todo o que é necessário por outro, é possível por si, porque a necessidade do que é necessário por outro se segue de uma certa relação e correlação.[1]"

---

[1] Najāt. ed. M. Fajrī. Beirut. 1305/1985. pp. 261-262. Ver texto paralelo em Al-mabdaʾ wa al-maʿād. capítulos I. II e III. Texto árabe em anexo nº I.9.

ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA

1. "As coisas e aquilo que está no lugar das mesmas, podem ter outro significado em todas as outras línguas. Toda coisa tem uma verdade pela qual é o que é: assim, então, o triângulo tem uma verdade pela qual é triângulo e o branco tem uma verdade pela qual é branco. E isto é aquilo que, talvez, chamamos o ser próprio, e com ele não queremos significar o ser estabelecido, porque a palavra ser significa também muitos sentidos, um dos quais é a verdade segundo a qual a coisa é; e é como se aquilo segundo o qual fosse o próprio ser da coisa. Repetindo, dizemos: é evidente que toda coisa tem uma verdade própria que é sua qüididade. É sabido que a verdade de toda coisa que lhe é própria não é a existência, que é sinônimo da afirmação (desta coisa). E isto é assim porque se você diz: a verdade de tal coisa existe nas coisas concretas, ou nas almas, ou de maneira absoluta como comum a ambas, isto terá um sentido percebido e compreendido.[1]"

---

[1] Sifa', Metafísica, edição do Cairo, 1371/1952, p. 31. Texto árabe, anexo nº I.10.

2. "Saiba que toda coisa tem uma quididade que se concretiza como existente na realidade[1] ou é imaginada nas mentes enquanto suas partes (constitutivas) estejam presentes com ela. Se tem uma verdade cujo ser não existe segundo um destes dois tipos de existência e cuja constituição não se dá por nenhuma delas, então, a existência será um conceito relativo à sua verdade, seja concomitante ou não. E, as causas de sua existência são distintas das causas de sua quididade. Exemplo: a humanidade tem em si uma certa verdade e uma quididade mas, não é algo constitutivo dela para existir na realidade ou nas mentes mas, somente algo relativo a ela. Se (a existência) for constitutiva da humanidade, então seria impossível representar sua idéia[2] na alma desprovida de suas partes constitutivas. E seria impossível que a existência fizesse compreensível (a idéia) de humanidade na alma, e colocar em dúvida a questão de ter existência ou não na realidade. No entanto, com relação ao homem, talvez não haja dúvida quanto à

---

[1] Na realidade: equivalente a "nas coisas concretas", "concretamente".

[2] Idéia: também pode ser "noção".

sua existência; não por causa de sua compreensão, mas por causa da percepção de suas partes.[3]»

[3] Isarāt (Livro das orientações), Cairo, ed. S. Donyā, 1981, vol. I, pp. 154-155. Texto árabe em anexo nº I.11.

III. A CAUSALIDADE E A EMANAÇÃO DOS SERES.

AS QUATRO CAUSAS

"É conveniente que falemos agora da causa e do causado, pois são também concomitantes que seguem necessariamente o ser enquanto ser. Como você sabe, as causas são: forma, matéria, agente e fim. Dizemos: entendemos por causa formal a causa que é parte constitutiva da coisa; é aquilo pelo qual a coisa é o que é um ato. Por (causa) material (entendemos) a causa que é parte constitutiva da coisa; aquilo pelo qual a coisa é o que é em potência e na qual permanece a potência de sua existência. Por (causa) agente (entendemos) a causa que dá uma existência[1] distinta de sua essência, ou seja, que sua essência não seja por primeira intenção um receptáculo para uma coisa que dela recebe a existência e pelo qual recebe a sua forma de maneira que não haja em sua essência a potência de sua existência por acidente. Além disto, é preciso que esta existência não seja por razão dela enquanto é agente mas, se o for necessariamente, seria sob outra consideração: isto porque os metafísicos não entendem por agente somente o princípio do movimento, tal como o entendem os físicos, mas é o princípio da existência e seu doador. Por

---

[1] Dá uma existência: pode também ser "o que beneficia uma existência".

exemplo, como o Criador para o mundo; com relação à causa agente natural, não dá existência mas, o movimento por uma das classes dos movimentos; então, o que dá a existência nas coisas físicas, é princípio de movimento. E, finalmente, queremos dizer a causa por razão da qual se dá a existência de uma coisa que é distinta dela. Parece que fora destas (causas) não há mais causas.[2]"

---

[2] Sifā'. Metafísica. Cairo. 1371/1952. pp. 257-258. Texto árabe, anexo nº I.12.

O MODO DA EMANAÇÃO

"Nós não proibimos que de uma só coisa proceda uma só essência da qual siga uma multiplicidade acrescida[1] que não se dá desde o começo de sua existência nem entra no princípio de sua constituição, mas é possível que do uno siga necessariamente o uno, e que deste uno segue um juízo, uma disposição ou uma qualidade ou um causado; e este também é uno, e, pela participação desse concomitante, segue-se algo dele. Surge dele uma multiplicidade e, toda ela, acompanha sua essência... Pelo que precede, está claro para nós que os intelectos separados são múltiplos em número; então, não existem conjuntamente a partir do Primeiro, porém é necessário que o mais elevado deles seja o primeiro a existir a partir dele. Logo lhe seguirão um intelecto atrás do outro, pois sob cada intelecto há uma esfera celeste com sua matéria e sua forma, que é a sua alma, e outro intelecto sem ele, então, sob cada intelecto há três coisas no ser[2]. É preciso que a possibilidade da existência destas (três coisas) proceda desse primeiro intelecto na criação, por razão da triplicidade mencionada que há nele. E como o mais excelente[3] segue o mais excelente segundo múltiplos modos, então, do intelecto primeiro

---

[1] Acrescida: também pode ser "relativa".

[2] No ser: equivalente a "na existência".

[3] O mais excelente: pode ser, também, "o mais digno".

pelo que intelige o primeiro, segue a existência de um intelecto que está abaixo dele; e enquanto intelige a sua essência segue-se a existência da forma da esfera extrema e sua perfeição, que é a alma. E pela natureza da possibilidade de existir que está presente nele, incluída em inteligir a sua própria essência, segue-se a existência da corporeidade da esfera extrema, que está incluída na totalidade da essência da esfera extrema segundo sua espécie e da coisa que está associada à potência do que intelige o primeiro, segue-se um intelecto. E do que é próprio de sua essência segundo seus dois modos segue-se a multiplicidade primeira com suas duas partes, me refiro à matéria e à forma, e a matéria por mediação da forma ou por estar associado a ela, da mesma maneira que a possibilidade de existir chega ao ato pelo ato que corresponde à forma da esfera. E esta é a situação que ocorre de intelecto em intelecto e de esfera em esfera, até que se chega ao Intelecto Agente, que governa nossas almas[4]".

---

[4] Najat, op. cit. Metafísica, pp. 313-314. Carame. trat. II, cap. I, n. 8, pp. 193-195. Texto árabe em anexo nº I.13.

IV. DEFINIÇÃO DE ALMA

"A alma é perfeição primeira; e tendo em vista que a perfeição é perfeição de alguma coisa, então, a alma é perfeição de alguma coisa e esta coisa é o corpo. Porém, é necessário considerar o corpo em sentido genérico (como gênero), e não em sentido material, como você aprendeu na arte da Demonstração[1]. Este corpo do qual a alma é perfeição, não é qualquer corpo, pois a alma não é perfeição do corpo artificial, como a cama, a cadeira e outros, mas é perfeição do corpo natural, porém, não de todo corpo natural, pois, a alma não é perfeição do fogo, nem da terra, nem do ar; em nosso mundo, é perfeição de um corpo natural, do qual procedem suas perfeições segundas através de órgãos por meio dos quais se serve nos atos da vida, dos quais os primeiros são a nutrição e o crescimento; então, a alma que encontramos é perfeição primeira de um corpo natural que tem órgãos e que realiza os atos da vida[2]."

---

[1] Trata-se da obra de Avicena intitulada "Kitāb al-burhān" (Livro da demonstração).

[2] Šifā'. Al-fann al-sādis min al-ṭabī'iyyāt (seção sexta da física). Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son oeuvre al-Šifā', texte arabe, ed. et trad. Ján Bakoš, Prague, ed. De l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956 - I, p. 15. Texto árabe, anexo nº I.14.

FACULDADE PRÁTICA E FACULDADE TEÓRICA

"O homem é um dos animais: caracteriza-se por uma alma humana que se chama alma racional, pois a mais conhecida de suas ações e a primeira de suas influências pelas quais se caracteriza é a fala. Quando dizem "alma racional", não quer dizer que seja o princípio somente da fala mas, este termo estabelece-se como sobrenome para sua essência e tem suas propriedades: algumas são as que pertencem à categoria da percepção, as que pertencem à categoria da ação e as que pertencem à categoria da passividade. As que pertencem às categorias da ação e da passividade no corpo, sua ação não se realiza independentemente de sua essência, enquanto à percepção que lhe é própria, não necessita do corpo, pois sua ação se realiza independentemente do mesmo. Expliquemos cada uma destas coisas: as ações que procedem dela com a participação do corpo e das faculdades corpóreas são: o discernimento e a visão intelectual nas coisas particulares com relação ao que se deve fazer e do que não se deve fazer segundo a escolha. Relacionadas com estas categorias estão a invenção e a organização das artes práticas, como a navegação, a agricultura, a tintura e a carpintaria. As passividades são estados que seguem as disposições que afetam o corpo com a participação da alma

racional, como a disposição para o riso, para o choro, a vergonha, a timidez, a misericórdia, a clemência, o orgulho e outras (coisas) distintas destas. Quanto àquilo que lhe é próprio — que é a percepção — consiste na formação dos conceitos universais[1]".

---

1 ʿUyūn al-ḥikma (As fontes da sabedoria). Beirut-Kuwayt, ed. A. Badawi. 1980. pp. 40-41. Texto árabe. anexo nº I.15.

OS INTELECTOS

"Esta faculdade especulativa, mantém relações distintas para com estas formas, isto porque uma coisa cuja condição é receber alguma coisa, às vezes a recebe em potência e outras em ato. A potência se diz de três modos segundo o anterior e o posterior. Diz-se potência à aptidão absoluta da qual nenhuma coisa sai ao ato, nem dispõe daquilo pelo qual sai ao ato, como a potência da criança para escrever. Diz-se potência desta aptidão quando já tem aquilo pelo qual é possível chegar a adquirir o ato sem mediação, como a potência do menino que já cresceu e conhece o tinteiro, a pena e os elementos das letras. Diz-se potência à mesma aptidão quando foi aperfeiçoada pelo instrumento e com o instrumento começa a perfeição da aptidão para que possa atuar quando queira, sem necessidade de adquiri-lo, sendo suficiente o desejo; como a potência do escrevente perfeito na arte (de escrever), porém, no momento em que não está escrevendo. À potência primeira chama-se absoluta e material; à segunda, chama-se potência possível; à terceira, chama-se perfeição da potência. Então, às vezes, a relação da faculdade especulativa diante das formas abstraídas que citamos, é como o que está em potência absoluta; isto acontece quando esta faculdade, que pertence à alma, não recebe nada daquilo que

é perfeição com relação a ela; então chama-se intelecto material e esta faculdade existe em cada indivíduo da espécie; e chama-se material por sua semelhança com a aptidão da matéria primeira, que não possui por si forma alguma, porém é sujeito para toda forma. Outras vezes é como os que estão em potência possível, e consiste em que já se realizou na faculdade material alguns inteligíveis primeiros a partir dos quais e por intermédio dos mesmos alcançam-se os inteligíveis segundos; quero dizer com inteligíveis primeiros as premissas pelas quais tem lugar o assentimento, mas não por aquisição nem porque o que é assentido percebe que lhe é possível prescindir de assentir a elas, em absoluto, em nenhum momento, tal como é nossa crença em que o todo é maior do que a parte e que coisas iguais a uma terceira, são iguais entre si, enquanto não se realiza nele a noção do que está em ato; esta potência chama-se intelecto em hábito. E este pode ser chamado em ato em comparação ao primeiro, porque a potência primeira não tem que inteligir em ato quando começa a investigar em ato. Outras vezes é como o que está em potência perfectiva, ou seja, que as formas inteligíveis que se adquirem depois dos inteligíveis primeiros se realizam nela mas, o intelecto em hábito não as considera nem volta-se a elas em ato mas, é como se estivessem armazenadas nele, e quando quer, as considera em ato; as intelige e intelige que as inteligiu, e chama-

se intelecto em ato porque é um intelecto que intelige quando quer sem incomodar-se em adquiri-las, ainda que pode chamar-se intelecto em potência em comparação ao posterior. Outras vezes, é como o que está em ato absoluto, a forma inteligível está presente nele e este a considera em ato, a intelige em ato e intelige que a inteligiu em ato; então o que se realiza nele chama-se intelecto adquirido porque está claro que o intelecto em potência só passa ao ato por um intelecto que está sempre em ato e quando o intelecto em potência se une a este intelecto que está em ato, imprime-se nele uma espécie das formas que são adquiridas do exterior. Estes são os graus das faculdades que se chamam intelectos especulativos. No intelecto adquirido se completa a espécie animal e a espécie humana e esta, então, terá se assemelhado aos princípios primeiros de todo ser[1]".

---

[1] Sifā'. Al-fann al-sādis min al-ṭabi'iyyāt (seção sexta da física). Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son oeuvre al-Sifā'. texte arabe. ed. et trad. Ján Bakos. Prague. ed. De l'Académie Tchécoslovaque des Sciences. 1956 - I. p. 15. Texto árabe. anexo nº I.16.

KITĀB AL-HURŪF (O LIVRO DAS LETRAS)
TRADUÇÃO DO TEXTO ÁRABE

CAPÍTULO XV - "AL-MAWJŪD"

Na língua corrente dos árabes, o ser (al-mawjūd) é, primeiramente, um nome derivado de "existir" (wujūd) e de "encontrar" (wijdān). É utilizado por eles de maneira absoluta ou de maneira limitada. De maneira absoluta, como quando dizem: "encontrei o objeto perdido" ou "procurei isto até que o encontrei". De maneira limitada, como quando dizem: "encontrei Zayd[1] generoso" ou "avaro". Com o termo "ser" (mawjūd) empregado por eles de maneira absoluta querem significar que a coisa está localizada, que se dispõe da mesma para o que se queira, e que está exposta ao que dela se espera. Quando dizem "encontrei o objeto perdido" e "encontrei o que havia perdido", querem dizer que sei onde está e que posso dispor do mesmo quando quizer. Querem dizer, também, que a coisa torna-se conhecida.

---

[1] Zayd: é nome próprio utilizado para fazer referência a uma pessoa qualquer.

Quando empregado de maneira limitada, como quando dizem: "encontrei Zayd generoso" ou "avaro", querem dizer que soube que Zayd é generoso ou avaro, nada mais que isto.

Para expressar estes mesmos significados, às vezes os árabes utilizam em vez destas palavras (as seguintes): "encontrei por casualidade" (saḍaftū) e "encontrei" (laqaytū); e no lugar de "ser" (al-mawjūd) usam "o encontrado por casualidade" (muṣādaf) e "o encontrado" (al-mulqā)[2].

Para indicar estes significados nas quais esta palavra se refere em árabe e nas passagens nos quais o comum dos árabes utiliza esta palavra, nas línguas das outras nações emprega-se um vocábulo conhecido em cada uma destas nações, pelo qual se referem a estes mesmos significados. Em persa "Jāfet", e em Sogdiano, "Vīrd"; com ele se referem ao existir (al-wujūd) e a encontrar (wijdān), enquanto que por "Jafetih" e "Verdū" querem expressar o ser (al-mawjūd). Em cada uma das outras línguas há uma palavra correspondente aos termos persa e Sogdiano, como, por exemplo, em grego, em Siríaco e outras.

---

[2] Note-se que no primeiro parágrafo, al-Fārābī mostra como o "ser" é expresso em árabe por meio de termos que têm como sentido original "encontrar". Cf Gilson, Le thomisme, 5. ed., p. 59.

Além disto, nas outras línguas, como o persa, o Siríaco e o Sogdiano, há uma palavra que empregam para designar todas as coisas, sem atribuí-la de maneira exclusiva a uma coisa com exclusão de outra. E a utilizam igualmente para indicar a união da informação (ḫabar) com o objeto do qual se informa; é aquela que une o predicado com o sujeito quando o predicado é um nome ou quando querem que o predicado se una ao sujeito de maneira absoluta sem menção de tempo. Quando querem colocá-lo unido a um tempo determinado, passado ou futuro, empregam o verbo que indica existência: "foi" (kānā); "é" (yakūnū); "será" (sayakunu) ou "é agora" (al-'ān). E quando querem colocá-lo unido a ele sem expressar completamente o tempo, se utilizam desta mesma palavra, em persa, "hast", em grego "estin", em Sogdiniano "esti", e nas outras línguas outras palavras no lugar destas. Como dissemos, estas palavras são usadas nos dois casos.

Nestas línguas, todos estes termos não são derivados de algo, mas são exemplos primeiros (miṭalāt ūlla): não têm membros de origem nem flexão. Porém, se querem convertê-los em nomes originais, derivam deles outras palavras em seu lugar e empregam como nomes. Por exemplo, "al-insān" (homem) é um exemplo primeiro na língua árabe e não tem nome original nem flexão, mas se querem convertê-lo em um nome original, dizem

"al-insanīyya" (humanidade), derivando-o de "al-insān". E assim procedem as outras línguas com estas palavras. Por exemplo, em persa, se se quer converter "HAST" em nome original, deve-se dizer "HASTĪ"; esta forma indica os nomes originais das palavras que não têm flexão, como quando se diz: "MARDAM", homem e "MARDAMĪ", humanidade.

Desde sua criação, não há em árabe uma palavra que ocupe o lugar do "HAST" persa, nem de "ESTIN" grego, nem o das correspondentes a estas duas palavras nas outras línguas. Sem dúvida, esta palavra é imprescindível e necessária nas ciências teóricas e na arte da lógica. E quando a filosofia chegou aos árabes e os filósofos de língua árabe e os que expressam em árabe suas idéias filosóficas e lógicas tiveram necessidade (dela); não encontraram na língua árabe desde sua criação alguma palavra que pudera traduzir os casos nos quais são empregados "ESTIN" em grego e "HAST" em persa, e colocá-la no lugar destas palavras nos casos em que elas são empregadas na outras nações.

Alguns acreditam que deve se utilizar a palavra "HUWA" no lugar do persa "HAST" e do grego "ESTIN". Certamente é empregada em árabe metonimicamente, como quando dizem "HUWA YAF'AL" (ele faz) e "HUWA FĀ'ALA" (ele fez). E às

vezes empregam (HUWA) em árabe em alguns casos em que as outras línguas utilizam esta palavra citada; quando dizemos "HĀḌĀ HUWA ZAYD" (este é Zayd), aí "HUWA" está longe de que a empreguem metonimicamente. E o mesmo ocorre em "HĀḌĀ HUWA ḌĀLIKA ALLAḌĪ RA'AYTUHU" (este é aquele que vi), "HĀḌĀ HUWA AL-MUTAKALLIM YAWM KAḌĀ WA-KAḌĀ" (este é aquele que falou tal dia), "ZAYD HUWA 'ĀDIL" (Zayd é justo), e outros casos semelhantes.

No lugar de "HAST", persa, em árabe tem-se empregado "HUWĀ" em todos os casos em que o persa utiliza o termo "HAST". Deste, propuseram o nome original "al-HUWĪYYA". Em árabe, esta forma é a do nome original (maṣdar) de todo termo que é exemplo primeiro e que não tem flexão, como "al-isanīyya" (humanidade), que deriva de "AL-INSĀN" (homem); "AL-ḤIMARĪYYA, asinidade, de "AL-HIMĀR" (burro, asno) e "AL-RUJULĪYYA", varonilidade, de AL-RAJUL (varão).

Outros crêem que em vez de "HUWA", deve se empregar como equivalente destas palavras o termo "al-mawjūd", que é uma palavra derivada e que tem flexões. Em vez de "al-HUWĪYYA" estabeleceram o termo "al-wujūd" (existência) e utilizaram os verbos que procedem dele como verbos que indicam

existência (WUJUDĪYYA), isto é, como cópulas nas proposições cujos predicados são nomes, em vez de "kāna" (foi), "yakūnu" (é) e "sayakūnu" (será). Empregaram o termo "al-mawjūd" nos dois casos para indicar todas as coisas e para unir copulativamento o nome predicado com o sujeito, donde não se pretender expressar tempo na preposição. Estes dois casos são aqueles nos quais se empregam "HAST" em persa e "ESTIN" em grego. Em árabe utilizam al-wujūd onde em persa empregam HASTĪ, e usam "wūjida" (existiu), "yūjadu" (existe) e "sayūjadu" (existirá) em vez de "kāna", "yakūnū" e "sayakūnū".

A palavra "al-mawjūd" foi estabelecida desde sua origem em árabe como derivada. Todo derivado supõe, por sua estrutura para significar um sujeito que não está explícito e, neste sujeito, o sentido do nome original do qual derivou. Por isto, o termo "al-mawjūd" chegou a supor em toda coisa um sentido em um sujeito que não está explícito — e esse sentido é o designado pelo termo "al-wujūd" —, ao ponto de que foi suposta existência (wujūdan) num sujeito que não está explícito e compreendem-se a existência como um acidente em um sujeito. Também foi suposto nele uma ação que procede de um homem, tendo em vista que este seria um dos significados aos que o vulgo aplicava esta palavra — e para designá-los foi estabelecida desde o princípio —. Eram

significados que procediam do homem para outra coisa, para outro homem ou para outra coisa distinta, como quando dizemos: "encontrei o objeto perdido"; "busquei tal coisa" ou "a encontrei"; "encontrei Zayd generoso ou avaro", todos estes casos designam significados que procedem de um homem para outra coisa.[3]

Deves saber que se este termo é utilizado nas ciências teóricas em árabe onde "HAST" é utilizado em persa, não se deve supor que o seja com o sentido da derivação nem como ação de um homem para outra coisa, mas que é empregado como termo cuja forma é a de um derivado, mas sem designar o mesmo que designa o derivado. Seu significado é o de um exemplo primeiro sem aludir originariamente a um sujeito nem a um paciente que recebe a ação de um agente. Em árabe é empregado designando o mesmo que "HAST" designa em persa e "ESTIN" em grego. E emprega do mesmo modo que quando dizemos "ṠAY'" (coisa). A palavra "ṠAY'", se é exemplo primeiro, não se entende como sujeito nem tampouco como ação que procede de um homem para outra coisa, mas só se compreende como incluindo o que designa o derivado e o exemplo primeiro, a ação que procede de um homem para outra coisa ou a que não procede.

---

[3] Isto significa que atribuem ao termo um sentido transitivo.

O termo "al-wujūd" emprega-se como nome original, mas deve precaver-se de supor que seu significado seja a ação que procede de um homem para outra coisa — que é o que este nome designava entre a gente árabe quando foi estabelecido pela primeira vez — mas, emprega-se do mesmo modo que quando dizemos em árabe "al-jumūd" (solidez) e outros termos semelhantes, cuja estrutura é como a de "al-wujūd" em árabe, aqueles que não designam a ação procedente de um homem para outro.

Como este termo enquanto é árabe e enquanto sua estrutura é essa, chegou a ser muito enganoso, alguns evitaram seu emprego, utilizando em seu lugar "HUWA" e usando "al-huwīyya" no lugar de "al-wujūd". No entanto, como o término "HUWA" não é nome nem verbo em árabe, pelo qual não se pode formar dele um nome original em absoluto, e como para expressar estas noções nas ciências teóricas, é necessário um nome, e como é necessário que se possa fazer a partir dele tal como (se faz) de "RĀJUL"; "RUJŪLĪYYA", e de "INSĀN", "INSĀNĪYYA", alguns o evitaram, utilizando "al-mawjūd" em vez de "HUWA" e "al-wujūd" em vez de "AL-HUWĪYYA".

Quanto a mim, a minha opinião é que o homem pode utilizar qualquer um dos dois que queira. Entretanto, se se emprega o termo "HUWA", deve-se empregá-lo enquanto nome; não como partícula; — "AL-HUWĪYYA"; o nome original formado com terminação final, é corrente, embora não seja empregado — "HUWA", é apto para ser construído em todos os casos com uma só terminação, da mesma maneira que muitos nomes árabes que são para serem construídos com uma só terminação final. Quanto ao nome original que procede dele, "AL-HUWĪYYA", deve ser utilizado como nome completo e deve se empregar nele a terminação primeira e todas as terminações finais.

Se o termo empregado é "al-mawjūd", usa-se como exemplo primeiro, embora sua forma seja uma forma derivada. Não se deve entender por ele o que supõem aqueles derivados que são como ele, nem o que este termo dá a entender quando é utilizado naqueles casos em que os árabes o empregam e de acordo com sua primeira imposição, não como sujeito nem como um significado num sujeito, nem como ação procedente de um homem para outro, mas de maneira geral e como foi estabelecido. Deve-se usá-lo

transportado destes significados, isento daqueles que se entendem aqui, tal qual usamos "coisa".[4]

Enumeraremos agora os sentidos deste termo quando é empregado nas ciências teóricas, de acordo com a maneira que mencionamos como deve ser empregado.

O "ser" (al-mawjūd) é um termo homônimo: predica-se de todas as categorias[5]: elas são as que se predicam de "a coisa à qual se alude", ele predica-se de "toda coisa à qual se alude", esteja ou não em um sujeito; é melhor dizer que é o nome de cada um dos gêneros supremos, mas sem que designe sua essência (DĀTIHĪ). Predica-se também de tudo que está sob cada um deles enquanto é o nome de seu gênero supremo. Predica-se de todas suas espécies univocamente — como, por exemplo, o termo "'AYN"[6] é um nome de muitas espécies e predica-se delas homonimamente —. Predica-se também de tudo que está sob cada espécie univocamente enquanto é o nome em primeiro lugar dessa espécie, e de tudo o que está sob essa espécie enquanto se

---

[4] Até aqui al-Fārābi faz uma abordagem do vocábulo do "ser" apenas do ponto de vista lingüístico. No parágrafo seguinte inicia uma abordagem do ponto de vista filosófico.

[5] Aqui temos o primeiro sentido de "al-mawjūd", ou seja, o ser dito das categorias.

[6] Esta palavra pode significar "fonte", "essência" e "olho".

predica deles univocamente. Pode se dizer que o nome predica-se homonimamente de uma maneira geral da totalidade dos gêneros; depois, é o nome de cada um deles que está sob ele, predicando-se dele de maneira particular; daqui seguir-se-ia, então, um certo absurdo. Por isto, preferimos o primeiro, mas que seja sempre de uma maneira relativa. Pode predicar-se de toda proposição na qual o que é compreendido esteja fora da alma idêntico a como é compreendido, e, em geral, de todo o que é representado e imaginado na alma e de tudo o que é entendido que esteja fora da alma e seja idêntico a como é na alma. Isto é o que significa "que é verdadeiro", porque o verdadeiro e o ser são sinônimos[7].

Da coisa pode também predicar-se "que é existente" e com isto quer-se significar que ela possui uma certa quididade fora da alma, tanto se é representada na alma ou não.

A quididade (MĀHĪYYA) e a essência (D̲ĀT) podem ser divisíveis ou indivisíveis. Aquilo cuja quididade é divisível, é aquilo que se diz que sua quididade é tríplice: a primeira, sua totalidade não é detalhada (MULLĀḤAṢA); a segunda, a totalidade detalhada por cujas partes se dá sua constituição; a terceira, cada uma das partes da totalidade separadamente. A

---

[7] Note-se que aqui al-Farābi afirma a identidade entre o "ser" e a "verdade".

totalidade é o que designa seu nome; o detalhado por suas partes é o que designa sua definição; cada uma de suas partes é o gênero e a diferença especifica separadamente, ou a matéria e a forma separadamente.

Pois, cada uma destas três (designações) chama-se quididade e essência.

Em suma, chama-se quididade só aquilo que pertence à coisa e com o qual pode responder-se a pergunta "que é esta coisa"; ou em resposta à pergunta por meio de qualquer outro signo ('ALĀMA), que não é nem sua essência nem sua quididade solicitadas pela partícula "que" (MĀ). Pode responder-se por seu gênero, pode responder-se por sua diferença específica ou por sua matéria ou por sua forma, ou pode responder-se por sua definição. Cada uma destas "respostas" é sua quididade dividida, pois, divide-se em partes. Se a quididade de cada uma das partes pode dividir-se, também divide-se em partes, até que se divide em partes não divisíveis, e então a quididade de cada uma delas será indivisível.

Portanto, o ser (al-mawjūd) diz-se segundo três sentidos: de todas as categorias; do que se diz verdadeiro, e do que possui

uma certa quididade fora da alma, seja representado ou não o seja[8].

No que é divisível, de maneira que tem uma totalidade e o detalhado desta totalidade, o ser (al-mawjūd) e a existência (al-wujūd), são diferentes. O ser é a totalidade — que é a própria essência da quididade — e a existência é a quididade detalhada dessa coisa, ou uma das partes da totalidade, seja seu gênero ou sua diferença específica. E, tendo em vista que sua diferença específica é o mais próprio dela, merece ser sua existência que lhe é própria. A existência do verdadeiro é uma certa relação dos inteligíveis com o que está fora da alma. A existência do que é definível por um dos gêneros superiores é seu gênero; está incluído no significado da existência que a quididade ou uma parte da quididade, pois seu gênero é uma parte de sua quididade e é uma certa quididade nele. Por isto só é assim naquilo cuja quididade é divisível.

Quanto a tudo aquilo cuja quididade é invisível, ou se é um ser que não existe, ou o significado de sua existência e o "que é" são uma e a mesma coisa: que seja existência e que seja ser são um e o mesmo significado. No ser que se predica de cada um dos

---

[8] Aqui tem-se uma conclusão de al-Fārābī.

gêneros supremos, a existência e o ser são um e o mesmo significado. E o mesmo que não está em um sujeito e não é sujeito de algo de modo algum, tem sempre uma quididade simples, pois, sua existência e seu ser são uma e a mesma coisa.

Está claro que cada uma das categorias que se predica da "coisa à qual se faz alusão" (al-muśār ilayh), possui uma certa quididade fora da alma antes que seja entendida como divisível ou indivisível. Sem dúvida, são verdadeiras (somente) depois de serem entendidas, pois, quando são entendidas e representadas, então, são os inteligíveis do que está fora da alma. Une-se nelas o ser sob estes dois últimos aspectos. Então, os significados do ser reduzem-se a dois: o verdadeiro e o que tem uma certa quididade fora da alma[9].

Está claro também que todo o verdadeiro possui uma certa quididade fora da alma. O que possui uma certa quididade fora da alma é mais geral do que o verdadeiro, poque o que possui uma certa quididade fora da alma só é verdadeiro quando é representado na alma. Antes de ser representado, possui uma certa quididade fora da alma, porém não se considera verdadeiro, pois o sentido de "verdadeiro" é que o representado é, fora da

---

9 Isto é uma referência ao ser veritativo e ao ser entitativo.

alma, idêntico a como é representado. A verdadeira só se realiza no representado por sua relação ao que está fora da alma. E o mesmo sucede com a falsidade nele. O verdadeiro, enquanto verdadeiro, só é em relação ao que possui uma certa essência fora da alma.

O que possui uma certa quididade de maneira absoluta sem condição alguma é mais geral que o que possui uma certa quididade fora da alma. Pois, certamente a coisa pode possuir uma quididade representada sozinha e não ser idêntica fora da alma, ou da qual procedem coisas inteligidas, representadas e imaginadas que não sejam verdadeiras, como quando dizemos "o diâmetro coincide com o lado" ou como quando dizemos "o vazio". Certamente o vazio tem uma certa quididade, pois do vazio podemos perguntar "o que é" e a respeito dele responder-se-á o que convenha responder à pergunta "o que é o vazio". Isto será um enunciado que explicará seu nome. O que explica o nome é uma certa quididade e não está fora da alma[10].

Convém saber quais são as coisas que têm quididades fora da alma. São: os inteligíveis, aquilo que se diz deles e aquilo de onde adquiriram suas quididades: é sua matéria. Mas isto, quando

---

[10] Note-se que aqui al-Fārābi expõe a diferença entre a quididade do ser mental e a quididade do ser real.

dizemos de algo "que existe" e "que é", há que perguntar a quem disse, a qual dos dois sentidos alude. Quer dizer que o que se entende por isto é verdadeiro, ou quer dizer que tem uma certa quididade fora da alma de alguma maneira?

O que tem uma certa quididade fora da alma, embora seja geral, diz-se por anterioridade e posterioridade segundo uma ordem. Pois, sucede que o que possui a quididade mais perfeita e para obter uma quididade não necessita das demais, enquanto que as outras têm necessidade desta categoria para obter uma quididade e serem entendidas, é a que merece mais que as outras o ser e que dela se diga que é. Depois, o que nesta categoria necessita, para obter uma quididade, uma diferença específica ou um gênero, é de uma quididade mais imperfeita que o que nesta categoria é causa de que se obtenha uma quididade; e o que nesta mesma categoria é causa de que por isto outra coisa dela mesma obtenha uma quididade, é de uma quididade mais perfeita e é mais digna de que se lhe chame ser. Continua-se subindo assim nesta categoria até o mais perfeito e à quididade mais perfeita, até que se chega nela ao que é de quididade mais perfeita e até que não se encontre nesta categoria uma coisa que seja mais perfeita, seja uma ou mais de uma. Este um e estas coisas são mais dignas que as outras que se diga "que são".

Ocorre que, fora de todas estas categorias, uma coisa é a causa de que o que é mais anterior nesta categoria obtenha uma quididade; esta (coisa) será a causa da quididade do restante que há nesta categoria. E o que há nesta categoria é a causa da quididade das outras categorias.

Os seres nos quais por "ser" (MAWJŪD) se quer dizer "o que tem quididade fora da alma", estão ordenados segundo estes graus.

O ser, no sentido de "o que tem uma certa quididade fora da alma", é o ser em potência ou ser em ato. O ser em ato é de duas classes: o que não pode não ser em ato, nem em um só momento em absoluto — pois, está sempre em ato — e o que não estava em ato, mas agora está em ato e antes de estar em ato era ser em potência.

Quando dizemos "ser em potência", queremos dizer que está preparado e disposto para realizar-se em ato. Entre as coisas que estão preparadas e dispostas para realizar-se em ato, há, por uma parte, o que está somente preparado e disposto para realizar-se em ato, sem que sua preparação e disposição para isto seja uma disposição para não realizar-se em ato ou para realizar-se em ato e não realizar-se em ato, porém, sua disposição é uma disposição

preparada para o ato sozinho, e há, por outra parte, o que está preparado e disposto para realizar-se em ato ou para não realizar-se. O ser em potência se divide neste dois.

Não há diferença entre dizer "potência" ou "possibilidade" (AL-QŪWWA AW AL-IMKĀN). Entre o que existe em potência há o que por sua potência e possibilidade está preparado para realizar-se somente em ato, e há o que está preparado para realizar-se em ato e para não realizar-se; está preparado para os dois opostos.

O que está preparado em si só para realizar-se em ato, é de duas classes: o que está exposto a obstáculos externos, e o que não tem obstáculos em absoluto. Destes dois, o que não tem obstáculo externo em absoluto inevitavelmente se realizará em ato. Por exemplo; a combustão do esparto pelo fogo que o alcança; no fogo só está a potência de queimar e não está preparado para queimar ou não queimar, mas, como está exposto a obstáculos que impedem a combustão, algumas vezes queima e outras vezes não queima. Entretanto, no eclipse da Lua, a potência que a dispõe para eclipsar-se é aquela pela que está preparada para eclipsar-se quando se encontra no nodo pois não está exposta a nenhum obstáculo do exterior; por isto, quando está em frente ao sol num dos nós, se eclipsa inevitavelmente.

Estas coisas foram expostas no terceiro capítulo do Peri Hermencias[11].

As pessoas não chamam "ser" só ao que é "ser em potência", mas eles o chamam "não-ser", enquanto o expressam com o termo "ser" (al-mawjūd).

O termo "ser" aplicam-no àquilo cuja quididade em ato é verdadeira, não chamam porém "ser" àquilo que tendo quididade verdadeira, está ainda em potência. Este é o sentido prévio para eles do termo "ser".

Quando falam das espécies do que, em geral, se diz que é, utilizam para expressá-lo, quando está ainda em potência, o mesmo termo com o que o expressam quando está em ato. É como, por exemplo, "o que golpeia", "o que mata", "o que é golpeado", "o que é construído" e "o que é morto", pois eles dizem: "Fulano é golpeado" (MAḌRŪB) ou morto (MAQTŪL) — sem dúvida alguma, inclusive antes de que haja sido golpeado; se está disposto para ser golpeado no futuro. E também dizem: "as árvores que existem na Índia são vistas", querendo dizer com isto que estão expostas à vista. E também dizem: "o homem morto" ou

---

[11] Provavelmente al-Fārābī está se referindo a seu estudo sobre o possível e o necessário. No entanto, isto encontra-se no quarto capítulo do comentário à obra de Aristóteles e não no terceiro capítulo.

"Zayd morto", querendo dizer com isto que está exposto à morte, e isto antes que haja sido morto.

Para expressar as coisas particulares que às vezes estão em potência e outras em ato, utilizam termos idênticos. Estabelecem o termo que designa o que ainda está em potência como termo idêntico ao que designa o que já se realizou em ato.

No que se refere ao termo "ser" que se predica em geral de tudo isto, os filósofos seguem o mesmo exemplo que para as coisas particulares daquilo do que se disse "ser", enquanto chamam ao que ainda está em potência com o mesmo nome do que está em ato. O chamam "ser" nos dois momentos de uma vez, e distinguem entre ambos pela condição "em potência" e "em ato" que lhe acrescentam, pois dizem: "ser em potência" e "ser em ato". Pode também dizer-se: "que é não em potência" e "que não é em potência". Compete a você expressá-lo com qualquer das duas expressões que queira. E o mesmo sucede para o que é em ato[12]; se quiseres podes dizer "é não em ato" ou "não é em ato".

"Não-ser" (ĠAYR AL-MAWJŪD) e "o que não é ser" (MĀ LAYSA BI-MAWJŪD) dizem-se do contrário do que é ser; é

---

[12] No texto de al-Fārābi, está "bil-qūwwa", isto é, "em potência". Entretanto o contexto do parágrafo exige "bil-fi'l", isto é, em ato.

aquilo cuja quididade não está fora da alma: emprega-se para o que não tem quididade alguma de nenhum modo nem fora da alma nem na alma, e para o que tem uma quididade representada na alma, embora não exista fora da alma: é o falso. Do falso não se pode dizer que é "não-ser", porque a negação daquilo que tem quididade fora da alma a expressamos assim: "não tem quididade fora da alma". Isto inclui o que só tem quididade na alma, sem que exista fora da alma, e o que não tem quididade nem fora da alma nem na alma. "Não-ser" designa esta negação, como nossa expressão "não é justo" não se aplica àquele em que pode e não pode haver justiça.

O que não é verdadeiro é mais geral que o falso. Pois o que não tem quididade em absoluto não é verdadeiro nem falso — porque não tem nome nem palavra que o designe em absoluto — nem é gênero, nem diferença específica, nem é representável, nem imaginável, nem se coloca alguma questão sobre ele. Quanto ao que não é verdadeiro — é o falso — ou é inteligível, ou representável ou imaginável e tem quididade. Com efeito, o falso tem uma certa quididade e tem nome e dele pode perguntar-se: "o que é?" e responder-se-á: "é um lugar no qual não há corpo algum" e "pode haver nele algum corpo", ou outras respostas semelhantes a estas duas a respeito do vazio e do que se lhe

parece. Isto e o que se lhe parece são falsos e são "não-ser". Certamente estes são compostos de coisas que têm, cada uma delas por si só, uma quididade verdadeira.

Do que tem uma quididade fora da alma não se diz que "é verdadeiro" enquanto não está representado. Portanto, é "não-ser" em dois sentidos diferentes. O que nega, o "não", não significa "é" a não ser por equivocidade do nome. Isto é algo que sucede quando há duas coisas que têm em comum um só nome e o verdadeiro é a negação de uma certa coisa numa das duas e a afirmação na outra; por exemplo: "o órgão pelo qual é um "'AYN" (olho) e não é um "'AYN" (fonte) e outros casos semelhantes.

Todavia, do verdadeiro não se diz "que é", mais (do) que por causa de sua relação ao que tem quididade fora da alma. Portanto, é em relação ao outro sentido do que se diz ser. Este sentido é o mais antigo do qual se diz ser. Se alguém diz a respeito disto que "é não-ser", quer dizer que é "não verdadeiro", isto é, que ainda não está representado. Não deve ser negado, pois não é impossível.

O que à primeira vista a alma percebe quando dizemos "não-ser" é o que não tem quididade em absoluto e de nenhum modo.

Por isso, porque (o não-ser) não tem quididade em absoluto nem de nenhum modo e porque a gente conhecer, é sentir, então para eles o que não é sentido pertence à definição do que não é. E por isso também, porque para eles o mais imperceptível dos corpos, como o pó, o ar e outras coisas semelhantes, pertencem à definição do que para eles é "não-ser"; chegam a dizer do que foi percebido ou foi aniquilado que "é pó" e "se converteu em pó" ou "ar". Por isto chamam "ar" também ao enunciado falso, tendo em vista que de seu sentido se disse que é "não-ser".

Disto resulta claro que eles falam também do falso como "não-ser", embora isto não seria muito admitido em sua língua, tendo em vista que expressam o falso da mesma maneira que expressam o que não tem quididade em absoluto, pois dizem: "é ar", tal como dizem daquilo cuja quididade foi aniquilada que "se converteu" em ar[13].

Tendo em vista que os mais antigos procediam em filosofia segundo o que se compreendia das palavras à primeira vista, tendo em vista que nossa expressão "não-ser" é compreendida à primeira vista como o que não tem em absoluto quididade; tendo em vista que o que desta maneira é "não-ser" não pode converter-

---

[13] Deve se observar que para al-Fārābi, só em linguagem vulgar as duas maneiras de dizer "não-ser" se identificam.

se em ser nem proceder dele um ser em ato; tendo em vista que viram que o que se percebe pelos sentidos são coisas que se realizam e se atualizam; que o que se realiza se apresenta à alma como procedendo do "não-ser"; que o que primeiro se apresenta à alma como "não-ser" é o que não tem quididade em absoluto, então resultou necessariamente para ele um absurdo, porque necessariamente segue-se que um ser procede de um não-ser.

Alguns deles acreditam que o não-ser é. Porém, outros pensavam que disto segue-se também e necessariamente um absurdo, tendo em vista que o que resulta agora é um ser que procede do ser, antes de proceder dele deveria haver sido. Eliminavam a geração e a corrupção. Afirmavam que todas as coisas nunca deixaram de ser e que nelas não há nada que se realize ou que se aniquile. Consideraram vã que uma coisa mude de qualquer maneira de mudança e sustentaram que não há que proceder segundo o que aparece aos sentidos. Isto é como o que disse Melisso. Mas esta idéia compreende mal nossa expressão "não-ser", pois ele disse: tudo o que é outro que o ser, é não-ser, e o que é não-ser não é nada. Na verdade, julgou-se o que não é como não sendo nada, porque compreendeu o que não é como o que não tem quididade em absoluto.

Tendo em vista que os físicos antigos[14] não percebiam tampouco a diferença entre o ser em potência e o ser em ato, como foi claro para os metafísicos[15], consideravam absurdo dizer de uma só e mesma coisa "que é" e "que não é", porque eles só compreendiam o ser como o que tem quididade somente em ato — e isto é o primeiro que se apresenta às almas — e o não-ser como o que não tem quididade em absoluto — e isto também é o primeiro que se apresenta às almas.

Muitos Lógicos (al-MANṬIQIYYŪN) acreditavam que todo ser que começa e que se realiza em ato exista já em ato antes de seu existir. Alguns afirmavam que estava disperso e logo se agrupou. Outros sustentavam que estava agrupado e mesclado, e, logo se separavam e distinguiram umas partes de outras. Outros diziam que procedia do não-ser absoluto sob todos os aspectos. Posteriormente, começaram a inventá-las (engendrar) para ver em que sentido procedia do não-ser absoluto sem ter quididade em absoluto.

---

[14] É uma referência aos filósofos pré-socráticos.

[15] A palavra usada é "Ilahiyyūn". Literalmente deveria ser traduzida por "Teólogos". Entretanto, aqui foi usada como sentido de "metafísicos" tal como Avicena usa "metafísica" para "Ilhahiyyāt".

O "ser por si" divide-se segundo as maneira de dizer "por si". Entre estas estão: 1) aquilo cuja quididade não necessita de outras categorias nem precisa delas para constituir-se , realizar-se ou ser entendido: é aquilo que indica o que não está em um sujeito, e logo aquilo que dá a conhecer o que é isto que indica; seu oposto é o que está em um sujeito.

2) Aquilo cuja quididade não necessita para constituir-se, de relação com outra coisa sob uma certa maneira: é aquilo que não tem causa em absoluto para que sua quididade se realize, seu oposto é o ser que tem uma certa causa.

Quanto ao ser por si, oposto ao ser por acidente, não é aquele que é descrito como ser de maneira absoluta e mais geral. Pois, não há coisa alguma cuja quididade seja por acidente, mas diz-se assim só quando se comparam alguns seres com outros e quando se põe em relação uns com outros — seja qual for a relação e a conexão — como, por exemplo, que um ou cada um deles existia pelo outro, a partir dele, dele, com ele, ou se relaciona com ele com qualquer outro tipo de relação, qualquer que seja esta.

Pois, se a quididade de um dos dois ou de cada um deles é ter essa relação com o outro, então, se dirá de cada um deles que

"está relacionado com o outro por si". Por exemplo, se a quididade de uma certa coisa consiste em que seja descrita por um certo atributo que está nela, dir-se-á deste atributo que "é atributo por si dessa coisa" e dessa coisa se dirá que "é descrita por si por esse atributo". Assim também, se a quididade de uma coisa consiste em ser atribuída a um sujeito, dir-se-á dela que "é atribuída por si a este sujeito, e deste sujeito se dirá que "é aquilo do que se predica por si este atributo". E assim também, se a quididade de uma certa coisa necessita sempre ou na maioria dos casos que seja descrita por outra coisa, dela se dirá que "lhe é atribuída por si". Igualmente, se uma coisa é ou deve sua constituição a outra coisa, é causa dela. Se sua quididade consiste em proceder dela, ou se a quididade do que é causa consiste em que dela proceda aquela coisa, dir-se-á que "lhe pertence por si". Se não é assim, nem está na quididade de um deles, dir-se-á que "pertence por acidente a essa coisa ou que está nela, ou que é por ela, ou dela ou com ela ou a partir dela".

O oposto do ser que se diz em relação a outro, é o "não-ser" que se diz em relação a outro. Assim, dizemos: "Zayd não é "'Amr[16]", "o muro não é um homem" e "a cama não é por

16 "'AMR": nome próprio utilizado para fazer referência a uma pessoa qualquer.

natureza, senão por arte", queremos dizer com isto que a quididade da cama não se adquire por natureza. O mesmo sucede com os demais: queremos dizer que a essência[17] de "Zayd" não é quididade de "'Amr".

O ser (AL-MAWJŪD) pode também empregar-se em outros casos distintos dos que mencionamos. Emprega-se como cópula do predicado com o sujeito nas proposições afirmativas. Este termo e seu significado unem o atributo com o sujeito e por ele resulta a afirmação de uma coisa a respeito de outra.

Esta composição pode resultar da mescla de alguns seres com outros: o "ser" indica a afirmação e o "não-ser" indica a negação. Quando dizemos "ZAYD é justo" (Zayd mawjūd 'ādilan), (o ser) não indica que a quididade de um dos dois seja por si ou por acidente, nem que a quididade de um dos dois ou de ambos, exterior à alma, seja descrita pelo justo.

Esta composição pode fazer-se em resposta ao que não tem agora (neste instante) quididade fora da alma, sendo então verdadeiro nosso enunciado "Homero é poeta". E é verdadeiro, porque o que o "ser" designa aqui não é o ser cujos significados foram definidos anteriormente, mas que é um termo no qual um

---

[17] Se fôssemos traduzir literalmente seria "o que é" (mā-hūwa).

sujeito contém uma relação a um predicado ou um predicado a um sujeito; em suma, duas coisas foram compostas com esta composição. Nesta palavra podem estar (contidas suas quididades, mas cada uma tem, com relação a outra, somente esta relação. Este termo tem em sua potência duas quididades de dois casos que se correspondem com a outra segundo esta relação. Suas duas quididades não são aquelas das que se diz que estão fora da alma, mas suas duas quididades são assim enquanto se correspondem segundo esta relação a partir da qual o composto é uma proposição afirmativa.

Este termo pode empregar-se no que é falso, no que é verdadeiro e no que não sabemos se é verdadeiro ou falso. Pois, somente contém suas quididades de maneira absoluta enquanto estão na alma, tanto se estão fora da alma ou não. Ademais, não contém duas coisas em si mesmas, mas contém somente (a relação de) um sujeito a um predicado ou (de) um predicado a um sujeito. Pois é indiferente (na série) A-B começar desde o sujeito para o predicado ou desde o predicado para o sujeito, pois se diz "A é B" ou "B é A". E "não-ser" indica a negação de um predicado relativo a um sujeito, ou um sujeito do qual se nega um certo predicado. Nenhum outro sentido distinto deste, tem o ser aqui,

Por isto, quando alguns pensaram que por "ser" se quer dizer aqui o que tem quididade fora da alma, estimaram que nossa expressão "Zayd é justo" (ZAYD YŪJADŪ 'ĀDILAN) implica necessariamente que Zayd existe fora da alma. O mesmo acreditaram com relação à negação; quando dizemos "ZAYD NÃO É JUSTO", pensam que (significa) a eliminação da quididade de Zayd enquanto é justo. A afirmação, ao contrário, era para eles o reconhecimento da quididade de Zayd enquanto é justo. Por esta razão, essa afirmação não será verdadeira de Zayd quando este já está morto e desapareceu.

Outros acreditaram que não é verdadeiro dizer "o homem é branco", pois, não é próprio da quididade do homem ser branco.

Outros pensaram inclusive que nosso enunciado "o homem é um animal" é falso; porque o animal pode ser um burro ou um cachorro e acreditaram que nossa frase "o homem é um animal" significa que a quididade do homem é o animal que contém o burro e o cachorro; a quididade do homem seria então ser um burro ou um cachorro, ou, como animal é também parte da definição de burro; a quididade do homem seria uma certa asinidade (HIMARĪYYA). Dizem que, ao contrário, o verdadeiro é dizer "o homem é homem" e "o justo é justo". Não sabem que aqui o ser somente se emprega por homonímia, que nele estão

incluídas em potência somente duas quididades enquanto elas são representadas como tendo a relação do predicado ao sujeito e do sujeito ao predicado somente e nada mais, e que não implica a relação de uma quididade fora da alma a outra quididade fora da alma, mas a relação na alma de um de seus dois termos ao sujeito, sendo o outro o predicado; nem tampouco implica que a quididade de um deles deva ser descrita por esse predicado, mas que implica somente o que dizemos: uma certa relação pela qual um dos dois termos se converte em atributo (ḫabar) e o outro em um sujeito do qual se atribui algo (muḫbar 'anhū), nada mais.

A composição formada por dois casos, dos quais um se une a outro, é a proposição; nela se dá a verdade e a falsidade. Umas são afirmativas e outras são negativas. Cada uma delas significa o ser que as une em potência somente, e tais são as proposições cujos predicados são verbos; ou significa o ser que as une em ato, e tais são aquelas cujos predicados são nomes ('ASMĀ').

(As proposições) se dividem segundo as divisões do ser absoluto. Em umas se dá a afirmação deste ser em ato sempre, em outros, a negação deste ser sempre, e em outras, este ser em ato em um certo momento, mas antes estava em potência. Daquela (proposição) que está em potência, enquanto permanece em potência, se diz que é "uma proposição possível) (QAḌĪYYA

MUMKINA); se se realiza em ato, dela se dirá que é "uma proposição relativa à existência" (QAḌĪYYA WUJUDĪYA). Daquela na qual se dá a afirmação deste ser sempre, se dirá que é uma "proposição afirmativa necessária". (QAḌĪYYA MŪJIBA ḌARURĪYYA); daquela na qual se dá a negação deste ser sempre, se dirá que é "negativa necessária" (SĀLIBA ḌARURĪYYA). O restante o expusemos no livro Peri Hermeneias e no livro Do Silogismo.

Há alguma (proposição) que é "verdadeira necessariamente"; alguma que é "falsa necessariamente" que é o absurdo; alguma que é "falsa no que se refere à existência[18]", que é o falso não absurdo, e alguma que é "verdadeira no que se refere à existência". Há o que é "por acidente" e o que é "por si", e o que é "primeiro" e o que é "segundo". O resto encontra-se no livro Da demonstração.

Estes são os sentidos do ser em filosofia.

---

[18] al-Fārābī usou "WUJUDĪ", que literalmente traduz-se por "existencial".

ANEXO II

TEXTOS ORIGINAIS

Texto árabe da obra

"Al-Mabda' wa al-ma'ād"

المقالة الأولىٰ

[فی اثبات المبدأ الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديدالصفات التی تليق به]

[فصل ۱]

فی تعريفِ الواجبِ الوجودِ والممكنِ الوجود

إنّ الواجبَ الوجودِ هوالموجودُ الذی متیٰ فُرِضَ غير مَوجودٍ عَرَضَ مِنهُ مُحالٌ؛ و إنّ الممكنَ الوجودِ هو الذی مَتیٰ فُرِضَ غيرَ موجودٍ او موجوداً لم يَعرِض مِنهُ مُحالٌ.

فالواجبُ الوجودِ هوالضروریُّ، والممكنُ الوجودِ هوالذی لاضرورةَ فيه بوجهٍ، ای لافی وجوده ولا فی عدمه. وهذا هو الذی نعنيه فی هذا الموضع بممكن الوجود. و إن كان قد يُعنیٰ بممكن الوجود ماهو فی القوّة، و يقال الممكنُ علی كلّ صحيح الوجود، وقد فُصِّلَ ذلک فی المنطق.

ثمّ إنّ الواجبَ الوجود قد يكونُ بذاته وقد يكونُ لا بذاته؛ والذی هو واجبُ الوجود بذاته فهو الذی لذاته، لالشیءٍ آخر، أیّ شیءٍ كان، صار محالاً فرضُ عدمِه؛ و إنّ الواجبَ الوجودِ لا بذاته هو الذی، لوضع شیء ما ليس هو، صار واجبَ الوجودِ؛ مثل أنّ الأربعةَ واجبةُ الوجود لا بذاتها؛ ولكن عند فرض اثنين واثنين؛ والاحتراقَ والاحراقَ واجبُ الوجود لا بذاته، ولكن عند فرضِ التقاءِ القوّةِ الفاعلةِ بالطبع والقوّةِ المنفعلةِ بالطبع، أعنی المحرقة والمحترقة.

[فصل ۲]

فی أنّ واجبَ الوجود لا يكونُ بذاته و بغيره معًا

ولا يجوز أن يكونَ شیءٌ واحدٌ واجبَ الوجودِ بذاته و بغيره معًا، فانّه إن رفع غيره ذاک اولم يعتبر وجوده لم يخل: إمّا أن يبقیٰ وجوبُ وجوده علی حاله، فلا يكونُ وجوبُ وجوده بغيره؛ و إمّا أن لايبقیٰ وجوبُ وجوده علی حاله، فلايكونُ وجوب وجوده بذاته.

[فصل ۳]

فی أنّ واجبَ الوجود بغیره ممکنُ الوجود بذاته

و کلُّ ما هو واجبُ الوجود بغیره فانّه ممکنُ الوجود بذاته، لأنَّ ماهو واجبُ الوجود بغیره فوجوبُ وجوده تابعٌ لنسبة مّاو إضافةٍ؛ والنسبةُ والاضافةُ اعتبارُهما غیرُ اعتبارِ نفسِ ذاتِ الشیء الذی له نسبةٌ و اضافةٌ، ثمّ وجوبُ الوجود إنّما یتقرّرُ باعتبار هذه النسبة.

فاعتبارُ الذاتِ وحدها لایخلو: إمّا أن یکونَ مقتضیاً لوجوبِ الوجودِ، او مقتضیاً لا مکانِ الوجودِ، او مقتضیاً لامتناع الوجود. ولا یجوزُ أن یکونَ مقتضیاً لامتناع الوجود، لأنَّ کلَّ ما امتنع وجودُه بذاته لم یوجد، ولا بغیره، و لا أن یکونَ مقتضیاً لوجوب الوجود، فقد قلنا: إنَّ ما وجب وجودُه بذاته استحال وجوبُ وجوده بغیره.

فبقی أن یکونَ باعتبار ذاته ممکنَ الوجود، و باعتبار ارتفاع النسبة الی ذلک الغیر واجبَ الوجود، و باعتبار قطع النسبة التی إلی ذلک الغیر ممتنعَ الوجود، و ذاتُه بذاته بلا شرط ممکنةُ الوجود، فقد بان أنّ کلّ واجبِ الوجودِ بغیره فهو ممکنُ الوجودِ بذاته.

[فصل ۴]

فی أنّ ممکنَ‌الوجود بذاته إنّما یوجد بأن یجب وجوده بغیره

وهذا ینعکسُ فیکونُ کلُّ ممکن الوجود بذاته فانّه إن حصل وجوده کان واجب‌الوجود بغیره، لأنّه لایخلو: إمّا أن یصحَّ له وجود بالفعل و إمّا أن لا یَصحَّ له وجود بالفعل؛ و محالٌ أن لا یَصحَّ له وجود بالفعل، وإلاّ کان ممتنع الوجود، فبقی أن یصحَّ له وجود بالفعل. فحینئذٍ إمّا أن یجب وجودُه و إمّا أن لایجبَ وجودُه؛ فان لم یجب وجودُه فهو بعدُ ممکنُ الوجود لم یتمیّز وجودُه عن عدمه.

ولا فرق بین هذه الحالة منه والحالة الأُولیٰ، لأنّه قدکان قبل الوجود

ممكنَ الوجود، والآن هو بحاله كما كان.

فان وُضِعَ أنَّ حالاً تجدّدت فانّ السؤالَ عن تلك الحالِ ثابتٌ: انّه ممكنُ الوجود او واجبُ الوجود؟ فان كان ممكنَ الوجودِ فانَّ تلك الحالَ كانت قبلُ أيضًا موجودةً على إمكانها، فلم تتجدد؛ و إن وجبَ وجودُها وهى موجبةٌ للأوّل فقد وجبَ لهذا الأوّلِ وجودُ حاله، وليست تلك الحالُ إلاّ خروجَه إلى الوجود، فخروجهُ إلى الوجود واجبٌ.

و أيضاً فانّ كلّ ممكن الوجود فامّا أن يكونَ وجودُه بذاته او يكونَ بسبب ما؛ فان كان بذاته فذاتُه واجبةُ الوجود، لا ممكنةُ الوجود، وإن كان بسبب، فامّا أن يجبَ وجودُه مع وجود السببِ، و إمّا أن يبقىٰ على ما كان عليه قبل وجودالسّبَب، و هذا محالٌ؛ او لم يوجد السببُ، و هذا محال، فيجبُ إذاً أن يجبَ وجودُه مع وجودالسبب، فكلُّ ماكان ممكنَالوجود بذاته فهو إنّما يكونُ واجبَالوجود بغيره.

[فصل ۵]

فى أنّه لا يجوزُأن يكونَ إثنانِ يحدثُ منهما واجبُ وجودٍواحد، ولا كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجودِ بالآخر، ولا فى واجبِ الوجودِ كثرةٌ بوجهٍ منالوجوه

ولا يجوزُ أن يكونَ شيئان إثنان ليس هذا هوذاك ولاذاك هذا، و كلُّ واحدٍ منهما واجبُ الوجود بذاته و بالآخر، فقد بيّنا أنَّ واجبَ الوجودِ بذاته لا يكونُ واجبَ الوجودِ بغيره.

ولا يجوزُ أيضاً أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجود بالآخر، حتى يكونَ «ا» واجبَ الوجودِ بـ «ب» لا بذاته و «ب» واجبَ الوجود بـ «ا» لا بذاته، و جملتُهما واجبَ وجودٍ واحدٍ؛ و ذلك لأنّ اعتبارَهما ذاتين غيرُ اعتبارِهما متضائفين. و لكلّ واحدٍ منهما وجوبُ وجود لا بذاته فكلُّ واحدٍ منهما ممكنُ الوجودِ بذاته، و لكُلّ ممكنِ الوجودِ بذاته علّةٌ فى وجوده أقدمُ منه، لانَّ كلَّ علّةٍ أقدمُ فى وجوبِ الذاتِ من المعلولِ، و إن لم يكن فى الزمان؛ فلكلّ واحدٍ منهما

شيءٌ آخر يقرن به أقدمُ من ذاته، وليس ذاتُ أحدِهما أقدمَ من ذاتِ الآخر على ما وصفنا؛ فلهما إذاً عللٌ خارجةٌ عنهما أقدم منهما. فليس إذاً وجوبُ وجودِ كلّ واحدٍ منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلّة الخارجةِ التي أوقعتِ العلاقةَ بينهما.

و أيضاً فانّ مايجبُ وجودُه بغيره فوجودُه متوقّفٌ على وجودِ ذلك الغير و متأخّرٌ عنه بالذات. ثمّ من المستحيل أن تتوقّفَ ذاتٌ في أن تُوجَد على ذاتٍ تُوجَدُ بها، فكأنّها متوقّفةٌ في الوجودِ على وجودِ نفسِها. فان كان وجودُ نفسِها يكونُ لها بذاتِها فهي غَنيّةٌ عن الغير، و إن كان لايكونُ حتّىٰ يكونَ غيرٌ لايكونُ إلاّ بعدَ وجودِها، فوجودُها متوقّفٌ على أمر بعد وجودِها بالذاتِ، فوجودُها محالٌ.

و نقول أيضاً: إنّ واجبَ الوجود لايجوزُ أن يكون لذاتِه مبادٍ تجتمعُ فيتقومُ بها واجبُ الوجود، لا أجزاءٌ كميّةٌ ولا أجزاءُ حدّ و قولٍ، سواء كانت كالمادّة والصورة او كانت على وجهٍ آخر، بأن يكونَ أجزاءُ القولِ الشارح لمعنى اسمه يدلُّ كلٌّ واحد منهما على شيءٍ هو في الوجودِ غيرُ الآخر بذاته. و ذلك لأنّ كلّ ما هذه صفتُه فذاتُ كلّ جزءٍ منه ليس هو ذاتَ الآخر ولا ذاتَ المجتمع، فامّا أن يصحّ لكلّ واحد منهما وجودٌ مفردٌ ولا يصحّ للمجتمع وجودٌ دونها فلا يكونُ المجتمعُ واجبَ الوجود؛ او يصحّ ذلك لبعضِها، و لكنّه لايصحّ للمجتمع وجودٌ دونَه؛ فمالم يصحّ له من المجتمع والأجزاء الأُخرىٰ فليس بواجب الوجود، بل واجبُ الوجود هو الذي يصحّ له.

و إن كان لا تصحّ لتلك الأجزاء مفارقةُ الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقةُ الاجزاء و تعلّقُ وجود كلّ واحد بالآخر، وليس واحد بالذات أقدم، فليس شيءٌ منها بواجبِ الوجودِ؛ فقد أوضحنا هنا على أنّ الأجزاء بالذاتِ أقدمُ من الكلّ، فتكونُ العلّةُ الموجبةُ للوجودِ تُوجِبُ الأجزاءَ أوّلاً، ثمّ الكلّ، فلا يكونُ شيءٌ منها واجبَ الوجود.

وليس يمكننا أن نقولَ: إنّ الكلّ أقدمُ بالذات من الأجزاء، فهو إمّا متأخّر،

و إمّا معاً؛ و كيف كان فليس بواجبِ الوجود.

فقد اتّضح من هذا أنّ واجبَ الوجودِ ليس بجسم، ولا مادّةِ جسم، ولا صورة جسم، ولا مادّةٍ معقولةٍ لصورةٍ معقولةٍ، ولا صورةٍ معقولةٍ فى مادّةٍ معقولةٍ، ولا له قسمةٌ، لا فى الكم، ولا فى المبادى، ولا فى القول؛ فهو واحدٌ من هٰذه الجهاتِ الثلاثِ.

[فصل ٦]

فى أنّ واجبَ الوجودِ بذاتِه واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه

و نقولُ: إنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته، وإلاّ فان كان من جهةٍ واجبَ الوجود و من جهةٍ ممكنَ الوجود، فكانت تلك الجهةُ تكونُ له ولا تكونُ له؛ ولا يخلو عن ذلك و كلُّ واحدٍ منهما بعلّةٍ يتعلّقُ الأمرُ بها ضرورةً كانتْ ذاتهُ متعلّقةَ الوجود بعلّتى أمرين لا يخلوا منهما، فلم يكن واجبَ الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلّتين، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، أو كان كلاهما وجودين.

فبيّن من هذا أنّ الواجبَ الوجودِ لا يتأخّرُ عن وجوده وجودٌ مُنتَظَرٌ، بل كلُّ ما هو ممكنٌ له فهو واجبٌ له، فلا له إرادةٌ منتظرةٌ، و لا له طبيعةٌ منتظرةٌ، ولا علمٌ منتظرٌ، ولا صفةٌ من الصفات التى تكونُ لذاته منتظرةً.

[فصل ٧]

فى أنّ واجبَ الوجودِ معقولُ الذات و عقلُ الذات، و بيانِ أنّ كلَّ صورةٍ لا فى مادّة فهى كذلك، و أنّ العقلَ والعاقلَ والمعقولَ واحدٌ

و نقولُ أيضاً: إنّ واجبَ الوجودِ معقول الذات غير محسوسِ الذاتِ البتة، لأنّه ليس بجسم، ولا فى مكان، ولا حامل للعوارض التى تحملها الأجسامُ، ولأنّ ماهيّته ليست فى مادّةٍ، فماهيّتهُ معقولةٌ بالفعل؛ و ذلك لأنّا سنُوضحُ بعدُ أنّ الصورةَ المعقولةَ لكل ماهيّةٍ فارقتِ المادّةَ وفارقت علائقَ المادّة، فان كان ذلك

بتجريدالعقل فليست كانت معقولةً بذاتها بالفعل، بل بالقوّة، كهذه الاجسام الطبيعيّة والصناعيّة؛ و إن كان هذا المعنىٰ لها بذاتها، فذاتُها معقولةٌ بالذات، و وجودُها فى العقل بالقوّة هوالعقلُ بالفعل، فانّ العقلَ بالفعلِ هو صورةٌ كلّيّةٌ مجرّدةٌ عن المادّةِ والعوارضِ التى تعرضُ لها بسببِ المادّة، زيادةً علىٰ مالها بالذات؛ فانّ الصور التى فى الخيال والذكر منتزعةٌ عن موادّها؛ ولكن مع العوارض التى لها من المادّة، فانّ صورةَ زيدٍ فى الخيالِ هو على قدره من الطول والعرض، واللون، فى وضع مّا وأين، وهٰذه عوارضُ عرضت لانسانيّته، ليس شىءٌ منها يقتضيه ماهيّتُه الذاتيّةُ، والاّ لاشترك الكلُّ فيها؛ بل إنّما عرضت له بسببِ المادّةِ التى قبلتِ الانسانيّةَ مع هذه اللوازم.

و أمّا القوّةُ العقليّةُ فانّها تَنقُصُ عن ماهيّاتِ الأشياءِ هٰذهِ اللوازمَ كلَّها و تُجَرِّدُها مَحضَةً، بحيثُ إذا كانتِ الماهيّةُ كثيرةً تحتها صلحت لأن تشتركَ فيها، فلا يكونُ للانسانِ المعقولِ مقدارٌ فى طول و عرض و لون، ولا وضع ولا أين؛ ولو كان له شىءٌ من هذا لم يُحمَل على ماليس له ذلك الطولُ، والعرضُ، واللونُ، والأينُ، والوضعُ.

وكلّ صُورةٍ مجرّدةٍ عن المادّةِ والعوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صيّرته عقلاً بالفعل، لابأنّ العقل بالقوّة يكون منفصلاً عنها انفصالَ مادّةِ الأجسام عن صورتها، فانّه إن كان منفصلاً بالذات عنها و يعقلها كان ينال منها صورة أُخرىٰ معقولة. والسؤالُ فى تلك الصورةِ كالسؤالِ فيها، وذهب الأمرُ إلى غير نهايةٍ.

بل أُفَصِّلُ هٰذا و أقولُ: إنّ العقل بالفعل إمّا أن يكونَ حينئذٍ هذه الصورة، اوالعقل بالقوة التى حصل له هذه الصورة، او مجموعهما.

ولا يجوز أن يكون العقل بالقوّة هوالعقل بالفعل لحصو لها له، لأنّه لايخلو ذاتُ العقل بالقوّة إمّا إن تَعقِلَ تلك الصورةَ اولا تعقلها. فان كان لا تعقل تلك الصورةَ فلم تخرج بعدُ إلى الفعل، و إن كان تعقل تلك الصورةَ فامّا أن

تعقلها بأن تحدث لذاتِ العقلِ بالقوّة منها صورةٌ أُخرىٰ، و إمّا أن تعقلها بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط.

فان كان إنّما تَعقِلُها بان تحدثَ له منها صورةٌ أُخرىٰ ذهب الأمرُ إلىٰ غير النهاية. و إن كان تَعقِلُها بأنّها موجودةٌ له: فامّا على الاطلاق، فيكونُ كلُّ شيءٍ حصلت له تلك الصورةُ عقلاً، و تلك الصورةُ حاصلةٌ للمادّة و حاصلةٌ لتلك العوارض التي تقترنُ بها في المادّةِ، فيجبُ أن تكونَ المادّةُ والعوارضُ عقلاً بمقارنةِ تلك الصورة، فانّ الصورةَ المعقولةَ موجودةٌ في الأعيانِ الطبيعيّة، ولكن مخالطةً لغيرها لامجرّدةً. والمخالطُ لايعدمُ المخالطَ حقيقة ذاته.

و إمّا لا على الاطلاق، ولكن لأنّها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن يعقل، فحينئذٍ إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» نفسَ وجودِها، فيكونُ كأنّه قال: لأنّها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن توجد له، و إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» ليس نفسَ وجودِ هٰذِه الصورة لهُ، و قد وُضِعَ نَفسُ وجودِ هٰذِهِ الصورة له. هٰذا خلفٌ.

فاذاً ليس أن يعقل بهذه الصورة نفسَ وجودِها للعقلِ بالقوّة، ولا وجودَ صورةٍ مأخوذةٍ عنها؛ فاذاً ليس العقلُ بالقوّة هوالعقلَ بالفعل البتة، إلاّ أن لا يُوضَعَ الحالُ بينهما حالَ المادّةِ والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقلُ بالفعل هاهنا هٰذه الصورةَ نفسَها ، فيكون العقلُ بالقوّة لم يخرج إلى الفعلِ، لأنّه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلٌ لها، و وُضِعَ لها العقلُ بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقلُ بالقوّة ليس عقلاً بالفعل، بل موضوعاً للعقل بالفعل و قابلاً؛ فليس عقلاً بالقوّة، لأنّ العقل بالقوّة هوالذى من شأنه أن يكونَ عقلاً بالفعلِ، فليس هاهنا شيءٌ هو عقلٌ بالقوّة.

أمّا الذى يجرى مجرى المادّة فقد بيّناه، و أمّا الذى يجرى مجرى الصورة فان كان عقلاً بالفعلِ فهو عقلٌ بالفعلِ دائماً، لا يمكنُ أن يوجد وهو عقلٌ بالقوّة.

ولا يجوز أن يكونَ هٰذا العقلُ بالفعل مجموعَهما، لأنّه لا يخلو: إمّا أن يَعقِلَ

ذاته او غير ذاته. ولا يجوزُ أن يعقل غير ذاته، لأنّ ما هو غيرُ ذاتِه إمّا أجزاءُ ذاتِه، وهى المادّةُ والصورةُ المذكورتان، او شيءٌ خارجٌ عن ذاته.

فان كان شيئاً خارجاً عن ذاتِه فهو يعقلُه بأن يقبلَ صورتَه المعقولةَ، فيحلُّ منها محلَّ المادّةِ؛ ولاتكون تلك الصورةُ هى الصورةَ التى نحنُ فى بيانِ أمرِها، بل صورةً أخرىٰ بها يصير عقلاً بالفعل.

و أيضاً إنّا نَضَعُ هاهنا الصورةَ التى بها يصيرُ العقلُ بالفعلِ بهذه الصورة؛ ثمّ مع ذلك فانّ الكلامَ فى المجموع مع تلك الصورةِ الغريبةِ ثابتٌ.

ولا يجوز أن يكون أجزاءَ ذاته أيضاً. لانّه إمّا أن يعقل الجزء الذى هو كالمادّة، او الجزء الذى هو كالصورة، او كلاهما؛ وكلُّ واحدٍ من هذه الاقسام إمّا أن يعقله بالجزء الذى هو كالمادّة، او بالجزء الذى هو كالصورة او كلاهما.

و أنتَ إذا تعقّبتَ هٰذه الأقسام بان لك الخطأ فى جميعها، فانّه إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذى هو كالمادّة بالجزء الذى كالمادّة. فالجزء الذى كالمادّة عاقل لذاته و معقول لذاته؛ ولا منفعةَ للجزء الذى كالصورة فى هذا الباب هاهنا.

و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذى كالمادّة بالجزء الذى كالصورة، فالجزء الذى كالصورة هو المبدأ الذى بالقوّة، والجزء الذى كالمادّة هو المبدأ الذى بالفعل و هذا عكس الواجب.

و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذى كالمادّة بالجزئين جميعاً، فصورةُ الجزء الذى كالمادّةِ حالّةٌ فى الجزء الذى كالمادّة و فى الجزء الذى كالصورة فهى أكبرُ من ذاتِها، هذا خلفٌ.

واعتبر مثلَ هذا فى جانبِ الجزء الذى كالصورة. وكذلك إن وُضِعَ أنّه يُعقَلُ كلُّ جزءٍ بكلِّ جزءٍ. فقد بطل إذاً الأقسامُ الثلاثةُ وصحَّ أنّ الصورةَ العقليّةَ ليست نسبتُها الى العقلِ بالقوّةِ نسبةَ الصورةِ الطبيعية إلى الهيولى الطبيعيّة، بل هى إذا حلّتِ العقلَ بالقوّة اتّحدذاتاهما شيئاً واحداً، فلم يكن قابلٌ ومقبولٌ

متميّزي الذاتِ، فيكونُ حينئذٍ العقلُ بالفعل بالحقيقةِ هي الصورةَ المجرّدةَ المعقولةَ.

وهٰذه الصورةُ إذا كانت تجعلُ غيرَها عقلاً بالفعلِ بأن تكونَ له، فان كانت قائمةً بذاتها فهي أولىٰ بأن تكونَ عقلاً بالفعلِ، فانّه لو كان الجزءُ من النار قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يُحرِق، والبياضِ لو كان قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يفرّق البصر.

وليس يجبُ للشيء المعقولِ أن يعقله غيرُه لامَحالةَ، فانّ العقلَ بالقوّةِ يعقلُ لامحالة ذاتَه أنّه هو الذي من شأنِه أن يعقلَه غيرُه.

فقد اتّضح من هذا أنّ كلَّ ماهيّةٍ جُرّدَت عن المادّةِ وعوارضِ المادّةِ فهي معقولةٌ بذاتِها بالفعلِ، وهي عقلٌ بالفعلِ، ولا يحتاج في أن تكونَ معقولةً إلى شيءٍ آخر يعقلها.

ولهذا براهينُ مغفولةٌ تركناها واعتمدنا الأظهرَ منها، فقد ظهر إذاً أنّ الواجبَ الوجودِ بذاته يجبُ أن يكونَ معقولاً لذاتِه وعاقلاً بذاته بالفعلِ، وكلَّ ماهيّةٍ مُجرّدةٍ عن المادّةِ فهي لذاتِها جليّةٌ؛ ومالها بذاتِها فليس بالقياس إلى غيرها فقط، بل بالقياس الى كلّ شيءٍ، أوّلاً ذاتَها، ثم غيرِها؛ فان لم يظهر لشيءٍ فلضعفِ قبولِه لتجلّيها.

[فصل ٨]

في أنّ واجبَ الوجود بذاته خير محض

وكلُّ واجبِ الوجودِ بذاته فانّه خيرٌ محضٌ وكمالٌ محضٌ، والخيرُ بالجملةِ هو مايتشوّقه كلُّ شيء ويتمُّ به وجودُه. والشرُّ لاذاتَ له، بل هو إمّا عدمُ جوهر وامّا عدمُ صلاح حال لجوهر، فالوجودُ خيريّةٌ، وكمالُ الوجود خيريّة الموجود.

والوجودُ الذي لايقارنُه عدمٌ ــ لاعدمُ جوهر ولاعدمُ شيءٍ للجوهرِ، بل هو دائماً بالفعل ــ فهو خيرٌ محضٌ. والممكنُ الوجودِ بذاتِه ليس خيراً محضاً، لأنّ ذاتَه بذاتِه لايجبُ له الوجودُ، فذاتُه بذاتِه تحتملُ العدمَ؛ وما احتمل العدمَ بوجه مّا فليس من جميع جهاتِه بريئاً من النقص والشرّ. فاذاً ليس الخيرُ المحضُ إلاّ

الواجبَ الوجودِ بذاته.

وقد يقال أيضاً «خيرٌ» لِما كان نافعاً ومفيداً لكمالاتِ الأشياء؛ وسنُبيِّنُ أنّ الوجبَ الوجودِ يجبُ أن يكونَ لذاته مفيداً لكلّ وجودٍ ولكلّ كمالِ وجودٍ، فهو من هذه الجهةِ خيرٌ أيضاً لايدخله شرّ ولانقصٌ.

[فصل ٩]

فى أنّ واجب‌الوجود بذاته حقّ محض

فكلُّ واجبِ‌الوجودِ فهو حقّ محضٌ، لأنّ حقيقةَ كلّ شيء خصوصيّةُ وجودِه الذى يثبتُ له. فلا أحقَّ إذاً من الواجبِ الوجودِ؛ وقديقال حقّ أيضاً لمايكون الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، فلا أحقَّ بهذه الحقيقةِ ممّا يكونُ الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، ومع صدقه دائماً، ومع دوامه لذاتِه لالغيره.

[فصل ١٠]

فى أنّ نوع واجب الوجود لايقال على كثيرين، فذاته لذلك تامّة

ولايجوزُ أن يكونَ نوعُ واجبِ الوجودِ لغير ذاته، لأنّ وجودَ نوعه له: إمّا أن يقتضيه ذاتُ نوعِه، اولا يقتضيه ذاتُ نوعِه، بل يقتضيه علّةٌ. فان كان معنىٰ نوعِه له لذاتِ معنى نوعه، لم يوجد إلاّ له، و إن كان لعلّةٍ، فهو معلولٌ ناقصٌ وليس بواجبِ الوجود.

وكيف يمكن أن تكون الماهيّةُ المجرّدةُ عن المادّةِ لذاتين، والشيئانِ إنّما يكون اثنين إمّا بسبب المعنى وإمّا بسبب الحامل للمعنى وإمّا بسبب‌الوضع والمكانِ او بسببِ الوقتِ والزمانِ، وبالجملةِ لعلّةٍ من العلل: فكلُّ اثنينِ لايختلفانِ بالمعنىٰ، فانّما يختلفانِ بشيءٍ غير المعنىٰ. فكلُّ معنىً موجودٍ بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلّقُ الذاتِ بشيءٍ ممّا ذكرناه من العللِ ولواحق العللِ، فليس بواجبِ الوجودِ.

وأقول قولاً مرسلاً: إنّ كلَّ ماليس اختلافه إلاّ لمعنى ولايجوز أن يتعلّق إلاّ

بذاته فقط، فلايخالفُ مثلَه بالعدد، فلايكونُ إذاً لهُ مثلٌ، لأنّ المثلَ مُخالفٌ بالعدد.

فبيّن من هذا أنّ واجبَ الوجودِ لاندَّ لهُ، ولامثلَ، ولاضدَّ، لأنّ الأضداد متفاسدةٌ ومشتركةٌ في الموضوع، وهو واجبُ الوجود، بريءٌ عن المادّةِ.

[فصل ١١]

في أنّ واجبَ الوجود واحدٌ من وجوهٍ شتى، والبرهان على أنّه لايجوز أن يكون إثنان واجبي الوجود

وأيضاً فهو تامُّ الوجودِ، لأنّ نوعَه له فقط، فليس من نوعه شيءٌ خارجاً عنه، وأحدُ وجوهِ الواحدِ أن يكونَ تامّاً، فانّ الكثير والزائد لايكونان واحدين.

فهو واحدٌ من جهةِ تماميّة وجوده؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ حدّه له؛ وواحدٌ من جهةِ أنّه لاينقسمُ، لا بالكمِ، ولا بالمبادي المقوّمة له، ولا بأجزاء الحدّ؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ لكلّ شيءٍ وحدةً تَخُصُّه وبها كمالُ حقيقتِه الذاتيّة. وأيضاً فهو واحدٌ من جهةٍ أُخرىٰ، وتلك الجهةُ هو أنّ مرتبتَه من الوجودِ ــ وهو وجوبُ الوجود ــ ليس إلاّ له.

ولايجوزُ أن يكونَ وجوبُ الوجود مشتركاً فيه. ولنُبرهِن على هذا فنقولُ: إنّ وجوبَ واجبِ الوجود: إمّا أن يكونَ شيئاً لازماً لماهيّةٍ، تلك الماهيّةُ هي التي لها وجوبُ الوجود. كما نقولُ للشيء: إنّه مبدأ، فيكونُ لذلك الشيء ذاتٌ وماهيّةٌ، ثمّ يكونُ المبدأُ لازماً لتلك الذاتِ. كما أنّ إمكانَ الوجودِ قديُوجَدُ لازماً لشيءٍ له في نفسه معنىً، ونقولُ: ممكن الوجود، لشيءٍ له في نفسه معنىً، مثل أنّه جسمٌ اوبياضٌ اولونٌ، ثم هو ممكنُ الوجود. [وإمكانُ الوجودِ يلزمُه] ولايكونُ داخلاً في حقيقته.

وإمّا أن يكونَ واجبُ الوجود بنفسِ كونهِ واجبَ الوجود هو واجبُ الوجود، ويكونَ نفسُ وجوبِ الوجودِ طبيعةً كليّةً ذاتيّةً له. فنقولُ أوّلاً: إنّه لايمكنُ أن يكونَ وجوبُ الوجودِ من المعاني اللازمةِ لماهيّتِه، فانّ تلك الماهيّةَ حينئذٍ تكونُ

سبباً لوجوبِ الوجودِ، فيكونُ وجوبُ الوجودِ متعلّقاً بسببٍ، فلايكونُ وجوبُ الوجود موجوداً بذاته.

وبعد هذا فتلك الماهيّةُ إمّا أن تكونَ بعينها لكليهما فيكون نوعُ وجوبِ الوجودِ مشتركاً فيه، وقد ابطلنا هذا، اويكون لكلّ ماهيّةٍ أُخرىٰ.

فان لم يشتركا فى شيءٍ لم يجب أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما قائماً لافى موضوع، وهو معنى الجوهريّة المقول عليهما بالسويّة ليس لأحدهما أوّلاً ولاللثانى آخراً، فلذلك هو جنس لهما، فاذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً فى موضوع، فيكون غيرَ واجبِ الوجود.

وإن اشتركا فى شيءٍ ثمّ كان لكلّ واحدٍ منهما بعده معنىً على حدتهِ تتمُّ به ماهيّتُه ويكون داخلاً فيها، فكلُّ واحدٍ منهما ينقسمُ بالقول وقد قيل: إنّ واجبَ الوجودِ لاينقسمُ بالقول، فليس ولا واحدٌ منهما واجبَ الوجودِ.

وإن كان لأحدِهما مايشتركانِ فيه فقط وللثانى معنىً زائدٌ عليه،فامّا الأوّلُ فيفارقُه بعدمِ هذا المعنى ووجودِ ذلك المعنى المشتركِ فيه بشرطِ تجريده وعدم مالغيره. وهذا يجوز، ولكن يكون الثانى مركّباً غيرَ واجبِ الوجودِ، ويكون هذا هوالواجب الوجود وحده، ويكون المعنى المشترك فيه لايوجبُ وجوبَ وجودٍ إلاّ أن يشترط عدمُ ماسواه، من غير أن تكون تلك الأ عدامُ وجوداتِ أشياء وذواتاً. وإلاّ ففى شيء واحد أشياء بلانهايةٍ موجودةٌ، لأنّ فى كلّ شيء أعدامَ أشياء بلانهايةٍ.

ومع هذا كلّه فانَّ كلَّ مايجبُ وجودُه فليس يجبُ وجودُه بما يُشارِكُ به غيرُه ولايتمُّ به وحده وجودُ ذاته،[بل إنّما يتمّ وجوده بجميع مايشارك بهغيره وبمايتم به وجود ذاته].

فالذى يتمُّ به وجوده ويزيد على مايشترك غيره: فامّا أن يكونَ ذلك شرطاً فى نفسِ وجوبِ الوجود، وإمّا أن لايكونَ. فان كان ذلك كلّهُ شرطاً فى

نفسِ وجوبِ الوجود وجب أن يكونَ لكلّ واجبِ الوجود، فكلُّ ما يوجد لكلّ واحدة من الماهيّتين يوجد للأُخرىٰ. فلايكونُ بينهما انفصالٌ بَتّةَ بمقوّم، وقد وضع بينهما اختلافٌ في النوع، هذا خلفٌ.

وأمّا إن لم يكن شرطاً في نفسِ وجوبِ الوجودِ ــ وماليس بشرطٍ في شيء فالشيءُ يتمُّ دونَه ــ فوجوبُ الوجود يتمُّ دونَ ما اختلفافيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضاً لوجوبِ الوجود، وهما متّفقان في ماهيّة وجوبِ الوجود ونوعيّتِه، واختلفا بالعوارض دون الأنواع، هذا خلف.

فان جُعِلَ الشرطُ في وجوب الوجود أحدَهما لابعينه فليس أحدُهما بعينه شرطاً فتساويا في أنّه ليس أحدُهما شرطاً، فكيف يكون أحدُهما لابعينه شرطاً؟

فان قال قائل: هذا مثلُ المادّة فانّها ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدُّها ولكن أحدهما لابعينه، او مثل أنّ اللون لايتقرّر وجوده إلاّ أن يكون سواداً اوبياضاً لابعينه ولكن أحدهما.

فقد ذهب عليه الفرقُ: أمّا المادّة فاحدى الصورتين لها بعينها شرطٌ في زمان، والأُخرىٰ ليست بشرطٍ في ذلك الزمان، وفي الزمان الآخر لها الصورةُ الأُخرىٰ شرطٌ بعينها، والأُولىٰ ليست بعينها؛ وكلُّ واحدة منهما في نفسها ممكنة لها إذا أخذت مطلقةً بلاشرط؛ والمادّة ممكنة أيضاً، فاذا وجبت وجبت بعلّةٍ إحدى الصورتين ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ماكانتِ الحالُ، فانّ المادّةَ سواء كانت إحداهما شرطاً في وجوبها بعينها او إحداهما لابعينها فلها شرطٌ في الوجوب غيرُ نفسِ طبيعتِها، ولو كان لوجوبِ الوجود شرطٌ متعلّقٌ بشيء خارج عنه لما كان وجوبُ وجودٍ بالذات.

وأمّا اللونيّةُ فليست تصير لونيّةً بسوادٍ اوبياضٍ، بل هي لونيّة بأمر يعمُّهما، لكن لاتُوجَدُ مُفردةً إلاّ مع فصل كلِّ واحد منهما، فليس ولا واحدٌ من الأمرين للّونيّة بشرطٍ في اللونيّة، ولكنّه شرط في الوجود، ثمّ في كلِّ زمانٍ وفي كلّ مادّة،

فالشرط أحدهما بعينه لاالآخر.

فهٰذه اللونيّةُ التي بحسبِ هذا الزمانِ وبحسبِ هٰذه المادّة إنّمايُوجِدُها فصلُ السوادِ، وتلك الأُخرىٰ إنّما يُوجِدُها فصلُ البياض. واللونيّةُ المطلقةُ إمّا أن لايكونَ ولا واحدٌ منهما شرطاً في وجودها البتّة، اويكونَ اجتماعُهما معاً شرطاً في وجودها، فيكونُ كلُّ واحد منهما شرطاً في وجودها، على أنّه بعضُ الشرطِ لاشرطٌ تامٌّ، والشرطُ التامُّ هواجتماعُهما.

وبالجملة فانّ الشيءَ الواحدَ من جهةٍ واحدةٍ يكونُ شرطُه شيئاً واحداً، لاأيّ شيءٍ اتّفق؛ إنّما يكونُ هذا إذا كان له جهتان، ولكلّ جهةٍ شرطٌ بعينه، فلايخلو عنهما، فلايتعلّق بأحدهما بعينه، بذاته، بل باتّفاق سببِ جهتِه. وأمّا ذاتُه بذاتِه فلاشرط له إلاّ الواحد. كما أنّ اللونيّةَ شرطُها بذاتها شيءٌ واحدٌ، وشرطُها في جهاتِ وجودِها أُمور، فكلُّ وقت يكون له شرط بعينه.

وكما أنّ اللونيّةَ في أنّها لونيّةٌ ليس أحدُ الأمرين بعينه وغيرعينه شرطاً لها في ماهيّة لونيّتها بل في إنيّة لونيّتها وحصولها بالفعل، كذلك يجبُ أن لايكونَ أحدُ الأمرين شرطاً في وجوبِ الوجودِ، من جهة ماهيّة كونه وجوبَ الوجود، بل من جهة إنيّته، فتكون انيّة وُجوبِ الوجود غيرَماهيّته وهذا خلفٌ. فانّه يلزم أن يكونَ واجبُ الوجود يطرأ عليه وجودٌ ليس له في حدّ نفسه، كمايطرأ على الانسانيّة والفرسيّة، وكما في اللونيّة.

بل كما أنّه يجوزُ أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ في اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، كذلك لوجوبِ الوجود في أنّه وجوبُ الوجود.

وكما أنّ أحَدَ الأمرين بغير شرط اللونيّة يصير شرطاً للّونيّة عند حدوثِ علّةٍ معيّنةٍ وحالةٍ معيّنةٍ للّونيّة، وإنّما يجوز أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ في اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، فكذلك إن كان لوجوب

الوجود أحدُ الفصلين لا بعينه شرطاً فيجب أن يكون لا لأنّه وُجوب الوجود، فيكونُ وجوبُ الوجود مستقرّراً دونه غير محتاج إليه، ولكنّه شرطٌ لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا إنّ وجوب الوجود لا تلحقه أحوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب الوجود، هذا خلفٌ.

ثم اللونيّة حقيقة معلولة، فيجب أن يلحقها شرائط بعد اللونيّة بها توجد مختلفةً، ووجوبُ الوجود لا يلحقه شرطٌ بعد وجوب الوجود به توجد.

فقد بان أنّه ليس ولا واحدٌ من خاصيّتي الماهيتّين المذكورتين شرطاً في وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لا بعينه ولا لا بعينه؛ فقد بطل أن يكون وجود الوجود مشتركاً فيه على أن يكون لازماً. ونقول: ولا على أن يكون ذاتيّاً مقوّماً لماهيّة الشيء. وهذا أظهر، فانّ وجوب الوجود إذا كان طبيعةً بنفسها فليكن «ا» ثم انقسمت في كثيرين: فامّا أن تنقسم في مختلفين بالعدد فقط، وقد منعنا هذا، او تنقسم في مختلفين بالنوع، فتنقسم بفصول فلتكن هي «ب» و «ج»، وتلك الفصول لا تكون شريطة في أن يتقرّر وجوبُ الوجود، وإن لم يكن هناك وجوبُ الوجود لازماً. وهاهنا وهو نفسُ طبيعةٍ مقررّة أظهرُ، فانّ طبيعةَ وجوب الوجود إن كانت تحتاج إلى «ب» و «ج» حتّىٰ يكون وجوب الوجود، فطبيعةُ وجوبِ الوجود ليست طبيعةَ وجوب الوجود. هذا خلفٌ.

وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتّى يتقرّر وجودهما، لأنّ تلك طبايع معلولة. وانّما يحتاجان الى الفصول، لا في نفس الحيوانيّة واللونيّة المشتركة فيهما، بل في الوجود. وهاهنا فوجوب الوجود هو مكانُ اللونيّة والحيوانيّة، فكما أنّ ذينك لا يحتاجان الى فصول في أن يكونا لوناً او حيواناً فكذلك هذا لا يحتاج الى الفصول في أن يكون وجوب وجود. ثمّ وجوب الوجود ليس له وجودٌ ثان يحتاج اليه، كما هُناك يحتاج بعد اللونيّة والحيوانيّة إلى الوجود اللازم للّونيّة والحيوانيّة.

فقد ظهر أنّه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، لا ان كان لازماً لطبيعةٍ ولا ان كان طبيعةً بذاته. فاذاً واجبُ الوجود واحدٌ أيضاً، لا بالنوع فقط او بالعدد او عدم الانقسام او التمام، بل في أنّ وجوده ليس بغيره، وإن لم يكن من جنسه.

ولا يجوز أن يقال: إنّ واجبي الوجود لا يشتركان في شيء، كيف وهما يشتركان في وجوبِ الوجود ويشتركان في البراءة عن الموضوع. فان كان وجوبُ الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامُنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم. وان كان بالتواطؤ فقد حصل بمعنىً عامّ عمومَ لازم او عمومَ جنس. و كيف يكونُ عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج، واللوازمُ معلولةٌ، ووجوبُ الوجود المحض غيرُ معلول.

[فصل ۱۲]

في أنّه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأنّ اللذّة هي ادراك الخير الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال او بهاء فوق أن تكون الماهيّة عَقليّةً محضةً، خيريّةً محضةً، عريّةً عن كلّ واحد من أنحاء النقص، واحدةً من كلّ جهة. فالواجبُ الوجود هو الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كلّ اعتدال، لأنّ كلّ اعتدال هو في كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة، وجمال كلّ شيءٍ وبهاؤه هو أن يكونَ على ما يجبُ له، فكيف جمالُ ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب، وكلُّ جمالٍ وملائمةٍ وخيرٍ مدركٍ فهو معشوقٌ ومحبوبٌ.

ومبدأ ذلك ادراكه، إمّا الحسّي وإمّا الخيالي وإمّا الوهمي وإمّا الظنّي وإمّا العقلي. وكلّما كان الادراك أشدَّ اكتناهاً وأشدَّ تحقّقاً والمدركُ أجملَ وأشرفَ ذاتاً فاحبابُ القوّة المدركة ايّاها والتذاذُها به اكثر.

فالواجبُ الوجود ــ الذي هو في غايةِ الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والجمال والبهاء وبتمام العقل ويتّصل العاقل والمعقول

على انّهما واحدٌ بالحقيقة ــ يكون ذاتهُ بـذاته أعظمَ عاشق ومـعشوق، وأعظم لاذّ وملتذّ. فانّ اللذّةَ ليست إلاّ إدراك الملائم من جهة ماهو ملائم، فالحسيّةُ إحساسٌ بالملائم والعقليّةُ تعقّل للملائم، وكذلك.

فالأوّل أفضلُ مُـدْرِكٍ بـأفضلِ إدراكٍ لأفضل مُـدْرَكٍ، فـهو أفضلُ لاذّ ومُلتذّبه، ويكون ذلك أمراً لايقاس إليه شيءٌ. وليس عندنا لهذه المعـانى أسامـى غيرهذه الأسامى، فمن استبشعها استعمل غيرها.

ويجب أن يعلم أنّ إدراك العقـل للمعقـول أقـوىٰ مـن إدراك الحسّ للمحسوس، لانّه، أعنى العقل، يعقلُ ويدركُ الأمر الباقى الكلّى، ويتّحدبه ويصير هوهو ويدركه بكنهه لابظاهره، وليس كذلك الحسّ للمحسوس.

فاللذّة التى تجب لنا بأن نتعقّل ملائماً هى فوق التى لنابأن نُـحِسَّ مـلائماً، ولانسبةَ بينهما. ولكنّه قد يـفرض أن تكون القـوّة الدرّاكـة لاتستلذّ بـمايجب أن تستلذّ به لعوارض.

كما أنّ المريضَ لايستلذُّ الحلو ويكرهه لِعارض، فكذلك يـجبُ أن نـعلم من حالنا مادمنا فى البدن. فانّالانجد إذا حصل لقوّتنا العقليّة كما لُها بـالفعل مـن اللذّة مايجبُ للشىء فى نفسه، وذلك لعائق البدن.

ولو انـفردنا عن البدن لكُنّا ــ بـمطالعتنا ذاتَـنا وقـد صارتْ عالماً عقلياً مُـطابقاً للموجـودات الحقيقيّة والجمالاتِ الحقيقيّة والكمالاتِ الحقيقيّة واللذيذاتِ الحقيقيّة، متّصلةً بها اتصّالَ معقولٍ بمعقولٍ ــ نَـجِدُ مـن اللذّة والبهـاء مالانهاية له، وسنُوضِحُ هذه المعانىَ بعدُ.

واعلم أنَّ لذّةَ كلّ قوّةٍ فـحصولُ كـما لِهـالها، فـللحسّ المحسوساتُ الملائمةُ، وللغضبِ الانتقامُ، وللرجـاءِ الظفـرُ، ولكلّ شيءٍ مـايخصُّه، وللأنـفسِ الناطقةِ مصيرُها عالماً عقلياً بالفعل.

فالواجبُ الوجودِ معقولٌ، عُقِـلَ اولم يُـعقَلْ؛ مـعشوقٌ، عُشِقَ اولم يُـعشَقْ؛

لذيد، شُعِرَ بذلک منه اولم يُشعَر.

[فصل ١٣]

فی أنّ واجب‌الوجود کیف یعقل ذاته والأشیاء

ولیس یجوزُ أن یکون واجبُ‌الوجود یعقلُ الأشیاءَ من الأشیاء. وإلاّ فذاتُه إمّا منفعلةٌ بمایعقل، فیکونُ تقوّمُها بالأشیاء؛ وإمّا عارضٌ لها أن تعقل، فلاتکونُ واجبةَ الوجود من کلّ جهةٍ، وهذا مُحالٌ. ولأنّه کما سنبیّنُ مبدأ کُلّ وجودٍ، فیعقلُ من ذاته ماهو مبدأله. وهو مبدأ للموجوداتِ التامّةِ بأعیانها والموجواتِ الکائنةِ الفاسدةِ بأنواعها.

ولایجوزُ أن یکونَ عاقلاً لهذه المتغیّراتِ من حیثُ هی متغیّراتٌ، فیکونُ تارةً یعقلُ منها أنّها موجودةٌ غیرُمعدومةٍ وتارةً یعقل منها أنّها معدومةٌ غیرُموجودة، ولکلّ واحدٍ من الأمرین صورة عقلیّة علی حدة، ولا واحدة من الصورتین تبقی مع الثانیة، فیکون واجبُ الوجود متغیّر الذاتِ.

ثمّ الفاسداتُ إن عُقِلَت بالماهیّة المجرّدةِ وبما یتبعها ممّا لایشخص لم تُعقَل بماهی فاسدةً، وإن عقلت بما هی مقارنةٌ لمادّةٍ وعوارض مادّة ووقت وتشخّص، لم تکن معقولةً، بل محسوسة او متخیّلة. ونحن قدبیّنا فی کتبٍ أُخریٰ أنّ کلّ صورة لمحسوس وکلّ صورةٍ خیالیّةٍ فانّما نُدرکُها من حیثُ هی محسوسة ونتخیّلها بآلةٍ متجزئةٍ. وکما أنّ إثباتَ کثیر من الأفاعیل للواجبِ الوجودِ نقصٌ له فکذلک إثباتُ کثیرمن التعقّلات.

[فصل ١٤]

فی تحقیق وحدانیّة واجب‌الوجود بانّ علمه لایخالف قدرته وارادته وحکمته وحیاته فی المفهوم، بل ذلک کلّه واحد فلاتتجزّیٰ لها ذات الواحد المحض

واعلم أنّ الصورةَ المعقولةَ قد تؤخذُ عن الشیء الموجود، کما أخذنا نحن

عن الفلك بالرصد والحسّ صورتَـهُ المعقـولةَ؛ وقـد تكونُ الصورةُ الموجـودةُ مأخوذةً عن المعقولةِ، كما أنّا نـعقل صورةً مّـانخترعُها، ثـم تكونُ تـلك الصورةُ المعقولةُ محرّكةً لأعضائنا إلى أن نـوُجِدَها، فـلاتكونُ وُجِـدَت فـعقلناها، ولكن عقلناها فَوُجِدَتْ.

ونسبةُ الكلّ إلى العقلِ الأوّلِ الواجبِ الوجـودِ هوهذا، بـأنّه يـعقلُ ذاتَـه ومايُوجبُه ذاتُه من كيفيّة كونِ الخيرِ فـي الكلّ فـيتبعُ صورتَـهُ المعقـولةَ صورُ الموجوداتِ على النظامِ المعقولِ عنده، لاعلى أنّـها تـابعةٌ اتّـباعَ الضوءِ للمضيءِ والاسخانِ للحارّ، بـل نـفسُ وجـودِ مـعقولِ الكلّ عنده هو الخيرُ المحضُ الذى يخصُّه ويعقلُ أنّها معقولاتٌ ذواتُها عللٌ موجدةٌ للكلِ.

ثمّ هذا هوالارادةُ التى تخصُّه، فـليست إرادتُـه كـارادتنا، وهو قصدُمـنّا، بعدمالم يكن، لقوّة أُخرىٰ غيرقوّة التصوّر، لكوننا تارةً بالقوّة وتارةً بالفعل، وكونِ قوانا مختلفةً، واحتياجِنا فى إصدار مـايخصُّنا إلى استعمالِ قـوىً مـختلفةٍ؛ وأمّـا واجبُ الوجودِ إن كان مبدأً للكلّ فلايجوزُ أن يكون غيرهذه الجهة، فـانّه إن كـان يعقل الكلّ ولا يعقل أنّها منه ومنسوبة اليه، فـيعقل الكلّ مـن الكلّ، لامـن ذاتـه، وقدمنعنا هذا. فاذاً كان يعقل الكلَّ على أنّه منه فى رتبته ومعقوله ومعشوقه ولذيـذ عنده، مثل ما أو ضحناه. فعقله للكلّ على الجهةالتى تخصّه هى إرادةٌ، لاشىءآخر.

وهذه الجهةهى أن يعقل ذاتهمبدأً للكلّ بالقصدالثانى، فـعقل الكلَّ بـالقصد الثانى، ومعقولُه بالحقيقة واحدٌ، وذاتهُ منسوبةٌ إلى الكلّ نسبةَ المبدأ، وهذا حياته. فانّ الحياة التى عندنا تكمل بادراك وفـعل هوالتحـريكُ يـنبعثان عن قـوّتين مختلفتين، وقدصحّ أنّ نفس مدركه وهو مايعقله عن الكلّ هو سببُ الكلّ، وهو بـعينه مبدأ فعله، وذلك ايجاد الكلّ. فمعنى واحد منه هو إدراك وتهيّؤ للايجاد. فالحياة منه ليست تتمُّ بقوّتين، ولا الحياة منه غيرالعلم، ولاشىءٌ من ذلك غيرذاته.

وأيضاً فانّ الصورة المعقولةَ التى تحدثُ فينا فتكونُ سبباً للصورة الموجودة الصناعيّة، لو كانت بنفسِ وجودِها كافيةً لأن تتكوّنَ منها الصورةُ الصناعيّةُ بأن تكون صوراً هى بالفعل مبادٍ لماهى له صورٌ، لكانَ المعقولُ عنه ماهو بعينه القدرة، ولكن ليس كذلك؛ بل وجودُه لا يكفى فى ذلك، لكن يحتاج إلى إرادةٍ متجدّدةٍ منبعثةٍ من قوّةٍ شوقيّةٍ يتحركُ منهامعاً القوّةُ المحرّكُة، فتحرّكُ العصبَ والأعضاءَ الآليّةَ، ثمّ تحرّكُ تلك الآلاتِ. فلذلك لم تكن نفسُ وجودِ هذه الصورة المعقولة قدرةً ولا إرادةً، بل عسى القدرةُ فينا عند المبدأ المحرّك.

وأمّا واجبُ الوجود فلايجوزُ أن تكونَ ذاتُه حاملةً لارادة او قدرة غير الماهيّة اوقوى مختلفة فى الماهيّة هى غير الماهيّة المعقولة التى هى ذاته؛ فانّها إن كانتْ واجبةَ الوجود كان واجبُ الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة، وقد ابطلنا هذا.

فاذاً ليس ارادتُه مغايرةَ الذاتِ لعلمه ولامغايرةَ المفهوم لعلمه، وقد بيّنا أنّ العلمَ الذى له هو بعينه الارادةُ التى له، وكذلك سنبيّن أنّ القدرةَ التى له هى كونُ ذاته عاقلةً للكلّ عقلاً هو مبدأ الكلّ، لا مأخوذاً عن الكلّ، ومبدأ بذاته لا متوقّفاً على وجود شىءٍ، وأنّ القدرةَ ليستْ صفةً لذاته ولا جزءًا من ذاته، بل المعنى الذى هوالعلمُ له هو بعينه القدرةُ له.

فبان أنّ المفهومَ من الحياةِ والعلمِ والقدرةِ والجودِ والارادةِ المقولاتِ على واجبِ الوجود مفهومٌ واحدٌ، وليستْ لاصفات ذاته ولااجزاء ذاته.

وأمّا الحياةُ على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم، ولكن المطلقات متوهّمة والموجودات غير مطلقة، بل لكلّ مايجوز أن يكون له. وإنّما كلامنا فى أمره والعلم والقدرة التى يجوزُ أن يوصفَ بها الواجبُ الوجود، وإذا كان كذلك كان وجودُ لوازمه الصادرة عنه هو وجوب وجودها، وأيضاً هو علمه بوجوب وجودها.

[فصل ١٥]

في اثبات واجب الوجود

لاشكَّ أنّ هنا وجوداً، وكلّ وجود فامّا واجب وامّا ممكن؛ فان كان واجباً فقد صحَّ وجودالواجب وهوالمطلوب؛ وإن كان ممكناً فانّا نبيّن أنّ الممكن ينتهى وجوده إلى واجبالوجود.

[فصل ١٦]

في أنّه لايمكن أن يكون لكلّ ممكن الوجود علّة معه ممكنة الى غيرنهاية

وقبل ذلك فانا نقدّمُ مقدّماتٍ. فمن ذلك أنه لايمكن أن يكون فى زمان واحد لكلّ ممكن الذات علل ممكنة الذات بلانهاية، وذلك لأنّ جميعها إمّا أن يَكون موجوداً معاً وامّا أن لايكون موجوداً معاً.

فان لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير المنتاهى فى زمان واحد. ولكن واحد قبل الآخر او بعد الآخر، وهذا لانمنعه.

وامّا أن يكون موجوداً معاً ولا واجبَ وجود فيها فلايخلو: إمّا أن تكون تلك الجملةُ بماهى تلك الجملةُ واجبةَ الوجودِ بذاتها، او ممكنةَ الوجود فى ذاتها. فان كانت واجبةَ الوجود بذاتها وكلُّ واحدٍ منها ممكنَ الوجود يكونُ الواجبُ الوجود يتقوّمُ بممكناتِ الوجود، هذا محال؛ وامّا إن كانت ممكنةَ الوجود بذاتها فالجملةُ محتاجةٌ فى الوجود إلى مفيد الوجود. فامّا ان يكون خارجاً منها او داخلا فيها.

فان كان داخلاً فيها: فامّا أن يكون كلُّ واحد واجبَ الوجود ــ وكان كلُّ واحد منها ممكنَ الوجود ــ هذا خلف. وإمّا أن يكون ممكنَ الوجود فيكون هو علّةً للجملة ولوجود نفسه لأنّه أحد الجملة. وماذاتهُ كافٍ فى أن يوجد ذاته، فهو واجبُ الوجود، وكان ليس واجبَ الوجود، هذا خلفٌ.

فبقى أن يكونَ خارجاً عنها. ولايجوزُ أن يكون علّةٌ ممكنة، فانّا جمعنا كلَّ

علّةٍ ممكنةِ الوجودِ فى هذه الجملةِ، فهى إذاً خارجةٌ عنها وواجبةُ الوجود بذاتها. فقد انتهتِ الممكناتُ الى علّةٍ واجبة الوجودِ، فليس لكلّ ممكن علّةٌ ممكنةٌ معه.

وأقولُ أيضاً: إنّ هذا يتبيّنُ بما فى كتبٍ أُخرىٰ أنّ وجود العلل الغير المتناهية فى زمانٍ واحدٍ محالٌ، ونحن لانطوّلُ الكلامَ بالاشتغالِ بذلك.

[فصل ١٧]

فى أنه لايمكن أن يكون الممكنات فى الوجود بعضها علّة لبعض على الدور فى زمان واحد وإن كان عددها متناهياً

ولنُقدّم مقدّمةً أُخرىٰ فنقولُ: إن وضع عدد متناهٍ من ممكناتِ الوجود بعضُها علّةٌ لبعض فى الدور فهو أيضاً محالٌ. ويبيّن بمثل بيان المسألة الأُولىٰ، ويخصُّه أنّ كلَّ واحدٍ منها يكون علّةً لوجودِ نفسهِ ومعلولاً لوجود نفسه، وحاصل الوجود عن شىءٍ إنّما يحصل بعد حصوله بالذات؛ وما توقّف وجودُه على وجودِ ما لا يُوجدُ إلاّ بعد وجوده، البعديّةَ الذاتيّةَ، فهو مُحالُ الوجودِ. وليس حالُ المتضايفين هاكذىٰ،فانّهما معاً فى الوجود، وليس يتوقّفُ وجودُ أحدهما ليكون بعد وجود الآخر، بل يوجدهما معاً العلّةُ الموجبةُ لهما والمعنى الموجب ايّاهما. فان كان لأحدهما تقدّمٌ وللآخر تأخّرٌ، مثل الأب والابن، فتقدّمُه من جهةٍ غير جهة الاضافة، فانّه يتقدّمُ من جهةِ حصول الذات، ويكونان معاً من جهة الاضافة الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الاب يتوقّفُ وجودهُ على وجود الابن، والابنُ يتوقف على وجود الأب ثمّ كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعدُ، لكان لايوجدُ ولا واحدٌ منهما، وليس المحالُ هو أن يكونَ وجودُ مايُوجَدُ مع الشىء شرطاً فى وجوده، بل وجود مايوجد عنه وبعده.

[فصل ١٨]

فى التجرّد لاثبات واجب الوجود، وبيان أنّ الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان الأسباب القريبة المحرّكة وأنّها كلّها متغيّرة

وبعد هاتين المقدّمتين فانّا نبرهنُ بأنّه لابـدَّ مـن شيءٍ واجـبِ الوجـودِ؛ وذلک لانّه إن كان كلُّ موجودٍ ممكناً فامّا أن يكونَ مع إمكانِه حادثاً اوغير حادثٍ.

فان كان غيرَ حادثٍ فامّا أن يتعلّق ثبات وجوده بعلّةٍ اويكون بذاته، فان كان بذاته فهو واجبٌ، لاممكنٌ؛ وإن كان بعلّة، فعلّتُه معه لامحالة، والكلامُ فيه كـالكلامِ فى الأوّل، فانّه إن لم يقف عند علّةٍ واجبةِ الوجودِ حصلت عللٌ ومعلولاتٌ ممكنةٌ؛ إمّا بغير نهايةٍ وإمّا دائرةٌ، وقد أبطلنا هما جميعاً، فقد بطل إذاً هذا القسم.

وإن كان حادثاً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ مـع حـدوثه، فـلايخلو: إمّـا أن يكونَ حادثاً باطلاً مع الحدوث لايبقى زماناً، وإمّا أن يبطل بعد الحدوث بلافصل زمـان، وإمّا أن يكونَ بعد الحدوثِ باقياً.

والقسمُ الاوّل محالٌ ظاهرُ الاحالةِ، والقسمُ الثانى أيضاً محالٌ. وذلک لأنّ الآناتِ لاتتالىٰ، وحدوثُ أعيانٍ واحدةً بعد أُخرىٰ متتاليةٍ متباينةٍ فى العـدد لاعلى سبيل الاتّصال، كما فى الحركة، يُوجِبُ تتاليَ الآناتِ، وقـد بـطل ذلک فـى العلم الطبيعىّ. ومع ذلک فليس يمكنُ أن يقالَ: إنّ كلَّ مـوجودٍ هو كـذلک؛ فـانّ فـى الموجودات موجوداتٍ باقيةً بأعيانها، فلنفرض الكلام فيها فنقولُ: إنّ كلَّ حـادثٍ فله علّةٌ فى حدوثه وعلّةٌ فى ثباته، ثمّ يمكنُ أن تكونا ذاتاً واحدةً، مثل القـالب فـى تشكيل المآء، ويمكنُ أن تكونا شيئين، مثلالصورة الصنميّة، فانّ مُحدِثَها الصانـعُ، ومُثْبِتَها يبوسةُ جوهرِ العنصر المتخذةمنه

[فصل ١٩]

فى بيان أنّ كلّ حادث فثباته بعلّة لتكون مقدّمة معينة فى الغرض المذكور قبله

ولايجوزُ أن يكونَ الحادثُ ثابتَ الوجود بعدَ حـدوثه بـذاته حتّىٰ يكونَ اذا حدث فهو واجبٌ أن يوجد ويثبت لابعلّةٍ فى الوجودِ والثباتِ. فإنّا نعلم أنّ ثـباته و وجـوده ليس واجباً بـنفسه، فـمحالٌ أن يصير واجباً بـالحدوث الذى ليس واجباً بنفسه ولاثابتاً بنفسه. وأمّا بعلّة الحدوث فانّما كان يجوزُ لو كانتِ العلّةُ باقيةً مـعه.

وأمّا إذا عُدمت فقد عُدم مقتضاها، وإلاّ فسواءٌ وجودها وعدمها في وجود مقتضاها، فليست بعلّة.

ولنزد هذا شرحاً فنقول: إنّ هذه الذاتَ قبل الحدوثِ قد كانت لا ممتنعةً ولا واجبةً، وكانت ممكنةً، فلا يخلو: إمّا أن يكون إمكانُها بشرط ذاتها ولذاتها، او إمكانها بشرط أن تكونَ معدومةً، او إمكانها هو في حال أن تكونَ موجودةً. ومحالٌ أن يكونَ إمكانُها بشرط عدمها، لأنّها ممتنعةٌ أن توجد مادامت معدومةً ويشترط لها العدم، كما انّها مادامت موجودةٌ فهي، بشرط أنّها موجودةٌ، واجبةُ الوجود.

فبقي أحد الأمرين: فامّا أنّ الامكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها فلاتزايلها هذه الحقيقة في حال، وإمّا في حال الوجود بشرط الوجود. وهذا وإن كان محالاً، لانّا إذا اشترطنا الوجود وجب، فليس يضرُّنا في غرضنا. ولكنّ الحقّ أنّ ذاتها ممكنة في نفسها، وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود وباشتراط وجودها واجبة.

وفرقٌ بين أن يقال: وجودُ زيدٍ الموجود واجبٌ، وبين أن يقال: وجودُ زيد مادام موجوداً فانّه واجبٌ. وقد بيّن هذا في المنطق. وكذلك فرقٌ بين أن يقال: إنّ ثباتَ الحادث واجبٌ بذاته وبين أن نقول إنّه واجبٌ بشرط «مادام موجوداً». والأوّل كاذبٌ والثاني صادقٌ، بما بيّنا. فاذاً إذا رفع هذا الشرط كان ثباتُ الموجودِ غيرَ واجب.

واعلم أنّ ما أكسبه الوجودُ وجوباً أكسبه العدمُ امتناعاً، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ثم يوجد حال الوجود واجباً. بل الشيء في نفسه ممكنٌ ويعدم ويوجد. وايّ الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضرورياً لاممكناً، ولم يتناقض؛ فانّ الامكانَ باعتبارِ ذاته، والوجوبَ او الامتناعَ باعتبارِ شرطٍ لاحق به.

فاذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجودٌ واجبٌ بغير اشتراط البتة، بل مادام ذاتهُ تلك الذاتَ لم تكن واجبةَ الوجودِ بالذاتِ، بل بالغير

وبالشرط، فلم يزل متعلّق الوجود بالغير. وكلُّ مااحتيج فيه الى غير وشرطٍ فهو يحتاجُ إلى سببٍ. فقد بان أنّ ثباتَ الحادثِ و وجوده بعد الحدوث يُفيدُ الحدوثَ بسببٍ يمدّ وجودَه، وأنّ وجودَه بنفسه غيرُ واجبٍ.

وليس لأحدٍ من المنطقيّين أن يعترضَ علينا فيقولَ: إنّ الامكانَ الحقيقيَّ هو الكائنُ في حالِ العدمِ للشيءِ، وإنّ كلَّ ماوُجِدَ فوجودُه ضروريٌّ؛ فان قيل له: «ممكنٌ» فبا شتراك الاسم.

فانّه يقالُ له: قد بيّنا في كتبنا المنطقيّة أنّ اشتراطَ العدمِ للممكن الحقيقيّ اشتراطٌ غيرُ صحيحٍ في أن يجعل جزء حدّ للممكن، بل هو أمرٌ يتفق ويلزمُ الممكنَ في أحوالٍ، وبيّنا أنّ الموجودَ ليس ضروريّاً، لأنّه موجودٌ، بل بأن يشترط شرطٌ، وهو إمّا وضع الموضوع، او المحمول، او العلّة والسبب، لانفس الوجود، فينبغي أن تتأمّل ماقلناه في الكتب المنطقيّة. فتعلم أنّ هذا الاشتراط غير لازم، فان نظرنا هيهنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته، فان كان الحصولُ يُلحِقهُ بالضروريّ الوجودِ، فانّ العدمَ أيضاً يُلحِقُه بالضروريّ العدمِ، ولايحفظ عليه الامكان، فانّه كما أنّه متىٰ كان موجوداً كان واجباً أن يكون موجوداً، مادام موجوداً، كذلك متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً، مادام معدوماً؛ لانّ نظرنا هيهنا في الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلك.

فبيّن من هذا أنّ المعلولاتِ مفتقرةٌ في إثباتِ وجودها الى العلّة، كيف وقد بيّنا أنّه لاتأثير للعلّة في العدم السابق، فانّ علّته عدمُ العلّة وأن يكون هذا الوجودُ بعد العدم، فانّ هذا من المستحيل أن لايكون إلاّ هاكذا، فانّ الحادثاتِ لايمكنُ أن يكونَ لها وجودٌ إلاّ بعد عدمٍ، فالمتعلّقُ بالعلّة هو الموجودُ الممكنُ في ذاته، لالشيءٍ من كونه بعد عدم اوغير ذلك. فيجب أن يدومَ هذا التعلقُ، فيجبُ أن تكونَ العللُ التي لوجود الممكن في ذاته من حيثُ وجودِه الموصوفِ مع المعلول.

فاذقد اتّضحت هذه المقدّماتُ فلابدَّ من واجبِ الوجودِ، وذلك لأنّ الممكناتِ إذا وُجِدَت وثَبَتَ وُجُودُها كان لها عللٌ لثباتِ الوجودِ، ويجوزُ أن تكونَ تلك العللُ عللَ الحدوثِ بعينها إن بقيت مع الحادثِ، ويجوزُ أن تكون عللاً أُخرىٰ، ولكن مع الحادثاتِ، وتنتهي لامَحالَة إلى واجبِ الوجودِ. إذ قد بيّنا أنّ العلل لاتذهبُ إلى غير النهاية ولاتدور. وهذا في ممكناتِ الوجود التي لاتُفرَضُ حادثةً أولىٰ وأظهر.

فان تشكّك متشكّكٌ وسأل فقال: إنّه لمّا كان إنّما يثبتُ الممكنُ الحادثُ بعلّة، وتلك العلةُ لاتخلو امّا أن تكونَ دائما علةً لثباته اوحدث كونُها علّةً لثباته، فان كانت دائماً علّةً لثباته وجب أن لايكون الممكنُ حادثاً، و وضعناه حادثاً؛ وإن حدث كونُها علّةً لثباته فيحتاجُ أيضاً كونُها علّةً لثباته والنسبة التي لها اليه إلى علّة أُخرىٰ لثباته بعد العلّة المحدثة لهذه النسبة، فانّ النسبة التي بينهما قدكانت لسببٍ ما، فيجبُ أن يدوم ويبقىٰ بسببٍ، والكلامُ في الأُخرىٰ كالكلام في الأُولىٰ. هذا بعينه يُوجِبُ وضعَ العللِ الممكنةِ الحادثةِ معاً بلانهاية.

فنقول في جواب هذا: انّه لولا سبب شيء من شأن ذلك الشيء أن يكون حدوثه بلاثبات اوثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم منه العلل المحدثة دائماً على الاتصال من غير أن يظهر وضع علل مثبتة له لكان هذا الاعتراض لازماً.

[فصل ٢٠]

في انتهاء مبادي الكائنات الى العلل المحرّكة حركة مستديرة مقدّمة لذلك في أنّ الطبيعة كيف تحرّك وأنّها تحرّك لأسباب تنضم إليها وانّها كيف تحدث

وأمّا هذا فهو الحركة، وخصوصاً المكانيّة وخصوصاً المستديرة، وإنّما وجودها من حيث هو قطع مسافة، منها شيء كان، وشيء يكون، وليس في شيءٍ

من الآناتِ منه شيءٌ موجودٌ، ولكن طرفه، وانّما اتّصاله باتّصال المسافة.

وأمّا ماسببُه؟ فأسبابُه ثلاثةٌ: ١ ــ قسر ب ــ وطبيعة ج ــ وإرادة. ولنبدأ بتفهيمِ حالِ الطبيعةِ منها، فنقولُ: إنّه لايصحُّ أن يقالَ: إنّ الطبيعةَ المحرّكةَ سببٌ لشيءٍ من الحركاتِ بذاتها، وذلك لأنّ كلَّ حركةٍ فهو زوالٌ عن كيفيّةٍ، اوكم، او أين، اوجوهر، اووضع. وأحوالُ الأجسامِ بل الجواهرُ كلّهُا إمّا أحوالٌ منافيةٌ وإمّا أحوالٌ ملائمةٌ؛ والأحوالُ الملائمةُ لاتزول عنها الطبيعةُ وإلاّ فهي مهروبٌ عنها بالطبع،لامطلوبةٌ؛ فبقي أنّ الحركةَ الطبيعيّةَ هي إلى حالةٍملائمةٍ عن حال غيرِ ملائمةٍ.

فاذاً الطبيعةُ نفسُها ليست تكونُ علّةَ حركةٍ مالم يقترن بها أمرٌ بالفعل، وهو الحال المنافيةُ، وللحال المنافية درجاتُ قُربٍ وبُعدٍ عن الحالِ الملائمةِ؛ فكلُّ درجةٍ تتوهّم من القربِ والبعد إذا بلغها تعيّن عندها الحركةُ بعدها، فتكونُ تلك الحركةُ التي في ذلك الجزءِ علّتهُا الطبيعيّةُ هي حالةٌ غيرُ ملائمة في درجةٍ موصولةٍ.

وكما أنّ هذه العلّةَ تتجدّدُ دائماً ويكونُ مامضى علّةً لما يُستأنفُ في الحدوثِ على الاتّصالِ كذلك الحركةُ؛ فتكونُ إذاً علّة الحركةِ يحدثُ شيءٌ منها عن شيءٍ منها على الاتّصالِ، ولايبقىٰ منها شيءٌ ويُطلَبُ علّةٌ مُبقيةٌ لها، ويكونُ ماأوجبه هذا الاعتراض.

[فصل ٢١]

مقدّمة اخرى في أنّ المتحرّك بالارادة متغيّر الذّات وكيف يتولّد تغيّره

وأمّا الحركةُ الارادّيةُ فانّ عللها امورٌ إراديّةٌ كليّةٌ ثابتةٌ، وإرادةٌ بعد إرادةٍ، لتصوّرٍ بعدَ تصوّر؛ فالارادةُ الكليّةُ إذا انضم تصوّر أينيّة أجزاء المتحرّك لزمها، كالنتيجةِ للمقدّماتِ، تصوّرُ أينيّة بعدها وإرادةُ تلك الأينيّة، فتنتعها الحركةُ.

وكما يتجدّدُ في نفسِ المحرّكِ تصوّرٌ وارادةٌ كذلك يتجدّدُ في المتحرك حركةٌ بعد حركةٍ، ويكونُ كلُّ ذلك على سبيلِ الحدوثِ لاعلى سبيلِ الثباتِ؛ ويكونُ هناك شيءٌ واحدٌ ثابتٌ دائماً، وهو الارادةُ الكليّةُ ها هنا، كما كانتِ

الطبيعةُ هناك، وأشياءٌ تتجددُ، وهي تصوّراتُ وإراداتٌ مختلفةٌ، كما كـا ن هناك اختلاف مقدار القرب والبعد، ويكون جميعها على سبيل الحدوث. ولولا حدوثُ أحوالٍ على علّةٍ باقيةٍ بعضُها علّةٌ لبعضٍ على الاتصالِ لما أمكن أن تكونَ حـركةٌ، فانّه لايجوزُ أن يلزم عن علّةٍ ثابتةٍ أمرٌ غيرُ ثابتٍ.

وأنت تعلم من هذا أنّ العقلَ المجرّدَ لايكونُ مبدأً قريباً لحركةٍ، بل يـحتاجُ الى قوّةٍ أخرىٰ من شأنها أن تتجدّدَ فيها الارادةُ وتتخيّل الأيـنات الجـزئيّة، وهذا يُسَمّى النفسَ؛ وأنّ العقلَ المجرّدَ إن كان مبدأ الحركة فيجبُ أن يكونَ مبدءاً آمـراً اومتمثلاً او متشوقاً اوشيئاً ممّا أشبه هذا؛ وأمّا مباشراً للتحريک فكلاّ؛ بل يجبُ أن يُباشِر التحريکَ بالارادةِ مامن شأنِه أن يتغيّر بوجهٍ مّا وتحدثَ فيه إرادةٌ بعد إرادةٍ على الاتّصال.

وقد اشار الفيلسوف فى كتاب «النفس» إلى أصلٍ يُنتفعُ به فى هذا المعنىٰ، إذقـال: «إنّ لذلک، اى العقـلِ النظرىّ، الحكم الكلّى؛ وأمّـا لهـذا، اى العقلِ العملىّ، فالأفعالُ الجزئيةُ والتعقّلاتُ الجزئيةُ. وليس هذا فى أرادتنا فقط، بلوفى الارادةِ التى تحدثُ عنها حركةُ السّماء أيضاً».

[فصل ٢٢]

فى أنّ القوّة القسرية يحدثُ عنها اختلافُ أحوال حين تحرّکُ

وأمّا الحركة القسريّة: فان كان المحرّکُ يلازمها فعلتّها حـركةُ المحـرّک وأفعاله، وعلّةُ علتّها آخر الأمر طبيعةٌ او إرادةٌ؛ فانّ كلّ قسر يـنتهي إلى طبيعـةٍ او إرادةٍ؛ وإن كان المحرّکُ لايلازمها، بـل كـان التحـريکُ على سبيلِ زجّ اودفـع اوفعل شىء ممّا يشبه هذا فالرأىُ الحقيقـىُّ الصوابُ فـى ذلک هو أنّ المحـرکَ يُحدِثُ فى المتحرکِ قوّةً إلى جهةِ تـحريكِه غالبةً قـوّةَ الطبيعـةِ، وأنّ للمتحـرّکِ بحسبِ تلک القوّة المحرّكةِ الداخلةِ مكانـاً يـنتحيه لولا مـعاوقةُ القـوّة الطبيعيّة واستمدادُها من مصاكّة المآء والهوآء وغير ذلک ممّا يـتحرّکُ فـيه مـدداً يـوهنُ

القوّةَ الغريبةَ. فحينئذٍ تستولي القوّةُ الطبيعيّةُ، وتحدثُ حركةٌ مائلةٌ من تجاذبِ القوّتين احدهما إلى جهة القوّة الطبيعيّة.

ولولا حالُ مصادمةِ المتوسّطِ وكسرِه للقوّةِ الغريبةِ لكانت القوّةُ الطبيعيّةُ لاتستولي عليها البتةَ إلاّ بعدَ بلوغِها الغايةَ التي يوجبُها تناهي كلّ قوّةٍ جسمانيّةٍ. وكلُّ قوّةٍ محرّكةٍ على الاستقامةِ فسكونُها في تلك الغاية، لأنّ تلك الحركة تطلبُ ذلك السكونَ. فاذا بطل الميلُ واندفع الجاذبُ عن تلك القوّة بموافاتِها مكانَها المطلوبَ عادتِ القوّةُ الطبيعيّةُ إلى فعلِها إن وهنت القوّةُ بتمامِ فعلِها اوبأسبابٍ أُخرىٰ.

وإنّما حكمنا بهذا الحكمِ، لأنّ القوّةَ الغريبةَ لولا أنّها استولت على القوّة الطبيعيّة لما قهرت ميلَها؛ ثمّ لا يجوزُ أن يستحيلَ المغلوبُ غالباً والغالبُ مغلوباً إلاّ بورود سبب على أحدهما او كليهما، و محالٌ أن يتوهّم أنّ القوّة العرضيّة تبطل بذاتها، فلايجوزُ أن يكونَ شيءٌ من الأشياء يبطلُ بذاتِه اويُوْجَدُ بذاتِه، بعد أن يكونَ له ذاتٌ تُثبَتُ وتُوجَدُ؛ فالقوّةُ الطبيعيّة إنّما تعودُ غالبةً على القوّة العرضيّة بمعاوق ينضمُّ إليها، وذلك أنّ المعاوقَ يُعاوِقُها معاوقةً بعدَ معاوقة تكونُ مقاومةً لما يتحرّكُ فيه، فيكونُ لذلك تأثيرٌ في القوّة الغريبة بعد تأثير. وقد شبعنا الكلام في ذلك حيثُ تكلّمنا الكلامَ المبسوطَ على الأحوال كلّها، فانّ القوّةَ القسريّةَ حالُها في إيجابِ الحركةِ بتجدُّدِ الاُ يُون عليها حالُ الطبيعةِ إلى أن تبطل.

فان قال قائلٌ: إنّا نرىٰ الماءَ تبطل حرارتُه المستفادةُ بذاتها، لانّها عرضيّةٌ.

فانّا نقولُ له: كلاّ، بل كانتِ الحرارةُ تثبتُ قوّتُها في الماء لحضورِ علتّها المجدّدة لقوّتها دائماً؛ فاذا بطلت علتُّها وتجديدُها فيه الحرارةَ شيئاً بعد شيء أقبل عليها بردُ الهواء والقوّةُ المبرّدةُ في الماء، فابطلاها، وكانا قبل يعجزانِ عن إبطالها، لحضورِ القوّة المسخّنة المجدّدةِ دائماً بسخونةٍ بعد سخونةٍ، وتسخّنِ الهواء المماسّ لذلك الماء مع الماء.

فقد بان إذاً أنّ شيئاً ثباتُه على سبيل الحدوث فهو الحركةُ، وأنّ له علّةً إنّما تكونُ علّةً بالفعل لحدوثٍ متجدّدٍ يعرضُ فى حالٍ لها، وتكونُ له ذاتٌ باقيةٌ بالعدد متغيّرةُ الاحوال، ولولا أنّها متغيّرةُ الأحوال لم يحدثْ عنها تغيّرٌ، ولولا أنّ لها ذاتاً باقيةً لم يحدث عنها اتّصالُ التغيّر، وعلى أنّه لابدَّ للتغيّر من حامل باق.

فقد انكشفتِ الشبهةُ المسئول عنها، إذظهر أنّ علل ثباتِ الحادثاتِ تنتهى إلى علل أُولىٰ لهاثباتُها من جهةِ ماهى عللٌ هو بالتجدّدِ والحدوثِ، والمتصرم من أحوالها مع ذاتها علّة للمتجدّد، وليس يحتاجُ إلى علّةٍ ثابتةٍ لذاتِ المعلولِ، فيؤدّى الأمر إلى إثبات علل غيرِ متناهيةٍ معاً، بل الحركةُ تُقربُ علّةَ فعل مّا اوعلّةَ اتّصالِ الحوادثِ إلى معلولاتها وتُبعدُها عنه، وللقربِ حدٌّ وللبعدِ حدٌّ، وبينهما عرضٌ، وفى هذا العرضِ تكونُ نسبة مّا ثابتةٌ، وان كان ثباتُها لازماً للتغيّرِ. فتلك النسبةُ الثابتةُ علّةٌ لثباتِ مايحدثُ فى هذه النسبة الثابتة، مثلُ وجودِ الشمسِ فوقَ الأرضِ، لكونِ النهارِ او زوالِ العشىّ، فانّ معنى أنّ الشمسَ فوقَ الأرضِ واحدٌ فى جميع النهارِ، وإن كان على سبيل تغيّر وانتقال من مكانٍ، فيكونُ معنىً واحدٌ حصّله التغيّرُ وثبتَ على التغيّرِ فلايحتاجُ إلى علّةٍ أُخرىٰ ثابتةٍ، وثبت التغيّرُ بتغيّره. على هذه الجهةِ يكون حال الحادثات.

فقد بان أيضاً من هذا أنّه لابدَّ فى اتّصالِ الكونِ من حركةٍ متّصلةٍ، ولايتّصل غيرُ المكانيّة، ومن المكانيّة غيرُ المستديرة؛ فان كان كونٌ كانت حركةً متّصلةً لامحالةَ.

[فصل ٢٣]

فى جميع صفات واجب الوجود

فلنرجع الى الغرض الأوّل فنقولُ: إنّه قدظهر لنا انّ شيئاً واجبُ الوجود أوّلاً بذاته، وأنّه واحدٌ من وجوه، لأنّه غيرُ منقسمِ الذاتِ بالكميّة، ولابالصورة والموادّ، ولابأجزاء الحدّ، ولأنّه لايمكنُ أن يكونَ وجودُه بغيره.

فهو واحدٌ من جهةِ الفردانيّة، لأنّ ماهيتَهُ له فقط: ولامشاركَ له في النوع؛ ولأنه أيضاً تامّ الذاتِ من كلّ وجهٍ، فلانقصانَ فيه يُكَثِّرُ وحدانيّتَه.

وهو حقّ، وهو عقلٌ محضٌ، لأنه ماهيّته مُجرّدةٌ عن المادّة، ولأنه صورةُ نظامِ الكلِ، اى مبدأ حكيم؛ وأنّه ليس يعقلُ الأشياءَ لأنها موجودةٌ؛ بل تُوجَدُ الأشياءُ لأنّه يعقلُها؛ وأنّه ليس يعقلُها على أنها معقولاتُه بالقصدِ الأوّلِ، فتكثر ذاته؛ بل هو واحدٌ يعقل بالقصدِ الأوّلِ ذاتَه الحقَّ، فيكونُ عَقَلَ بالقصدِ الثاني ماذاتُه مبدأله، وذلک لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءاً لكلّ وجودٍ، فيعقلُ كلَّ وجودٍ.

وأنّه مُنزّهٌ عن تعقّلِ الفاسداتِ، وعن تعقّل الأعدام، كالشرّ والنقص، فانَّ مُتَعقّلَ العدمِ ومُدركَ العدمِ إنّما يتعقّلُه إذا كانَ بالقوّة، فانّ البصير إنّما يرى الظلمةَ إذا كان بصيراً بالقوّة، لابالفعل،

وبيّن أنّه خيرٌ محضٌ، لأنّه وجودٌ صرفٌ. ومُعطى كلّ وجودٍ، لالعوض، بل للجودِ، فانّ كلَّ عوض فهو جزاءٌ ومنفعةٌ لكُلّ فعل، ومافُعِلَ للجزاءِ فليس فِعْلُه جوداً محضاً، بل أخذاً وإعطاءً، والجودُ المحضُ هو الفعلُ الكائنُ لالعوض، وكلّ طالبِ عوض منتفعٌ ناقصٌ، فالأوّلُ يُعطي الوجودَ للجودِ، ولأنّه خيرٌ محضٌ، ولأنّ وجودَه وجودٌ يفضلُ على ذاته. فليس إنّما يجبُ منه وجودُ ذاتِه؛ بل كلّ وجودٍ، لكمالِ منزلتِه في الوجودِ.

وليس إنّما يُعطِي الوجودَ بأنّه هو، انّما هو هولاعطاءِ الوجود، حتّىٰ يكونَ إعطاءُ الوجود علّةً لوجوده وكمالاً وسبباً تماميّاً؛ كلاّ، فانّه لاسببَ له من وجهٍ، على ما أوضحنا.

ولا أيضاً وجودُ الموجوداتِ عنه على نحوٍ خالٍ عن الارادةِ، فتكونَ تابعةً لوجوده من غيرِ أن تكونَ هناک إرادةٌ وجودٌ؛ وهذا محال، لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءًا للكلِ، وإلاّ فذاتُه غيرُ معقولةٍ على ماهي عليه. فاذاً يعقلُ أنَّ الكلَّ كائنٌ عنه، ويعقلُ عنه أنّه مبدأ كُلّ خَير، وأنّ إعطاءَ الوجود خيرٌ، فهو لامحالةَ راض بوجودٍ يُوجَدُ

الكلُّ عنه، مُريدٌ له.

فلو أنّه كان يلزمُ عنه الكلّ لا من الجهة التى يعقلُ الكلَّ ويرضى به ــ حتّى يكونَ مثلاً كواحدنا، إذا وقع منه الظلُّ على مريض مِنْ غيرِ إرادةِ منفعةٍ ودفع عنه ضرر الشمس، رضى بذلك؛ والراضى منه نفسهُ، والمُظِلّ جسمُه ــ لكان منقسماً.

بل الحقُّ أمرٌ بين الأمرين، وهو أنّ الكلّ يلزمُه مع رضاه وإرادته لوجودِ الكلّ منه تبعاً عنه، فلا وجودهُ لأجل مايوجد عنه، ولا وجودُ الكلّ عنه على سبيلِ التبع الذى لا إرادةَ فيه البتة، وقد قلنا: إنّ إرادتَه تَعقّلُهُ الخيرَ الكائنَ عنه على نظامِه فقط، لاقصدٌ كقصدنا.

ولأنّ الأوّلَ يعقلُ ذاتَه خيراً محضاً فهو متعشّقٌ ذاتَه وملتذّ بذاتِه، لاعلى سبيلِ لذّتِنا الانفعالية، بل لذّةٌ فعلّية هى جوهر الخير المحضِ، وهذه حياتُه الحقيقيةُ.

وبان أنّ قدرته وحياتَه وعلمَه واحدٌ؛ وإذا كانت له إضافاتٌ إلى الموجوداتِ الكائنةِ عنه فليستْ مُقَوِّمَةً لذاتِه، بل تابعةً له.

[فصل ٢٤]

فى الدلالة على أنّ هذا المأخذ من البيان أىّ مأخذهو، واستيناف المأخذ المعتاد، وفى تعريف الفرق بين الطريق الذى مضى وبين الطريق الذى يستأنف.

إنّا أثبتنا الواجبَ الوجود لامن جهة أفعاله ولامن جهة حركته، فلم يكن القياسُ دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً. فالأوّلُ ليس عليه برهانٌ محضٌ، لأنّه لاسببَ له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهانِ، لانّه استدلالٌ من حالِ الوجودِ أنّه يقتضي واجباً، وأنّ ذلك الواجبَ كيفَ يجبُ أن يكونَ.

ولا يمكنُ أن يكونَ من وجوهِ القياساتِ الموصلةِ الى إثباتِ العلّةِ الأُولىٰ وتعريفِ صفاتِه شىءٌ أوثقَ وأشبهَ بالبرهان من هذا البرهانِ، فانّه وإن لم يفعل شيئاً

ولم يظهر منه امرٌ، يمكنُ بهذا القياسِ أن يُثبَتَ بعد أن يُوضَعَ إمكانُ وجودٍ مّا كيف كان. فلنُوْرِدِ الآنَ ماهو المشهورُ في إثباته، وهو طريقُ الاستدلالِ، وخصوصاً من الحركةِ، ونسلكُ السبيلَ التي سلكها «الفيلسوفُ» في كتابيه الكليّين، أحدُهما في كلّياتِ الأمورِ الطبيعيّة، وهو «السماع الطبيعي» والثاني في كلّياتِ أُمور ما بعدَ الطبيعةِ، وهو كتابُ «مابعدَ الطبيعةِ».

[فصل ٢٥]

في إثباتِ المحرّكِ لكلّ حركة، وأنّه غيرُ المتحرّكِ

فنقولُ: أوّلاً، إنّ كلّ جسم متحركٍ فانّ له في حركته علّةً. أمّا المتحركُ بأسبابٍ من خارج، مثلُ المدفوعِ والمجذوبِ. والمدار يُدْفَعُ من جانبٍ ويُجْذَبُ من جانبٍ. فالأمر في أنّ حركتَه من غيره ظاهرٌ.

وأمّا الذي لايُرىٰ ولا يُعرفُ له مُحرّكٌ من خارج فلنبُرهن على أنّ حركتَه من غيره، ولنختر لذلك براهينَ ثلاثةً:

أوّلها: أنّ الأجناسَ في الأشياء المركّبة يمكنُ أن تتجرّدَ عن جنسيّتها، ويُعتبر لها ماتصير به أنواعاً بل أشخاصاً، لا بفصولٍ بل بنفسِ طبيعتِها. مثال ذلك أنّ الجسمَ جنسٌ في المعقولاتِ للانسانِ والفرسِ وأنواع الحيوانِ والنباتِ وغير ذلك؛ ولأنّ كلّ واحدٍ منها له مادّةٌ حاملةٌ للكميّة، فتلك المادّةُ مع تلك الكميّة جسمٌ أيضاً.

والجسمُ هومقولٌ عليه وعلى نظيره، مثل الثاني، قولَ النوع الأوّلِ، لاقولَ الجنسِ، وذلك لأنّ تلك المادّةَ مع تلك الصورة غيرُ مختلفٍ في الاثنين لشيء داخل في ماهيّته. نعم قديقترنُ بكلٍّ واحدٍ منهماشيءٌ خاصٌّ مثلاً، أحدُهامعه حرارةٌ والآخرُ معه برودةٌ، ولكنّهما خارجانِ عن ذاتي الشيئين، وإن كانَ لايخلو منهما.

مثلُ أنّ البياضَ نوعٌ آخرُ يُقالُ على بياضِ الثلج وبياضِ الجصّ، ولا يُوجِبُ اقترانُ البياض بذينك وما أشبههما ضرورةً ولا خُلُوُّهُ عنهما أن يقترنَ

البياضُ بالفصولِ، لأنّ حقيقةَ البياضيّة حصلت لهما وتمّت، لكنّها لاتقومُ إلاّ مقارنةً لحامل تتقرّرُ فيه.

كذلك الجسميّةُ قدتمّت وانتهت، لكنّها تقارنُ أموراً لاتخلو عنها، فهكذى يمكُن أن يُحالَ طبيعةُ الجنسِ فى المركّباتِ حتّىٰ يكونَ نوعاً آخر. وإذا أُحيلَ هكذا لم يكن حينئذٍ جنساً، بل مادّةً، وكذلك إذا أُحيلَ الفصلُ نوعاً بنفسِه لم يكن حينئذ فصلاً، بل صورةً.

وأمّا الجسمُ الذى هو الجنسُ فليس مركّباً من مادّةٍ وكميّةٍ، بل جوهر له الأبعادُ كلّها فهذا هو الجنسُ. والفرقُ بينهما أنّ الجسمَ إذا أُحيلَ فجُعِلَ مادّةً كان جزءًا من قوامِ الجواهرِ المحسوسةِ، فلم يَجز أن يقالَ عليها. ولذلك لايجوزُ أن يقالَ: إنّ الانسانَ مجرّدُ نفسِ مادّةٍ مع كميّةٍ، بل يقال فيه مادّةٌ مع كميّةٍ، وقد لخصّنا هذا وحققّناه فى كتاب البرهان.

ولولا أنّ الجسميّةَ طبيعةٌ بنفسِها متقرّرةٌ من جهةِ ماهى جسميّةٌ باعتبار مادّةٍ ذاتِ كميّةٍ لماجاز أن ينتقلَ الجسمُ من الجماديةِ إلى النباتيّة ومن النباتيّة إلى الحيوانيّة، فاذا هو شيءٌ موجودٌ موضوعٌ تَمَّ وضعُه دونَ محمولاتِه، ثم يحملُ عليه المحمولاتُ، والطبيعةُ النوعيّةُ بل الشخصيّةُ هى التى بهذه الحال.

فامّا فى البسائط فليس يمكن أن يُرَدَّ طبيعةُ الجنس إلى النوعيّة، مثلاً ليس حالُ اللونِ من البياضِ حالَ الجسميّة من الانسانِ، فانّ الجسميّةَ يمكنُ أن يجعل جزءًا من قوامِ الانسانِ له انفرادُ قوام فى ذاتِه وإن كان مقارناً لغيره. وأمّا اللونيّةُ فلا يمكنُ أن تقرّرَ لها ذاتٌ إلاّ أن تُنَوَّعَ بالفصول التى تلحقها.

ولاتجد فى البياض لونيّةً وشيئاً آخر غير اللونيّة منهما كان البياضُ، كما من الجسم الذى بمعنى المادّةِ التى لها كميّة ومن صورةٍ أُخرىٰ ليستْ بجسميّةٍ يكونُ الانسانُ.

وإذا كان هذا هكذا لم يمكن أن تفرد للّونيّة طبيعةٌ منوّعةٌ تشتركُ فيها لونيّةٌ

البياضِ والسوادِ، ويمكنُ ذلک للجسميّة.

وإذا قررّنا هذا فنقولُ: إنّ الجسمَ لوكان متحرّكاً بذاته لكان كلُّ جسم متحركاً. فاذاً كلّ جسمٍ متحرّكٍ فله علّةٌ تُحَرّكُهُ.

ولا ينقض هذا قولُ القائل: إنّ البياضَ لوكان اللونُ الذى يُقارنُه بياضاً لذاته لكان كلُّ لونٍ بياضاً. فاذاً كلّ لون فانّما تبيُّضه بعلّةٍ، وهذا محالٌ.

وذلک أنّ اللونيّةَ المطلقةَ لايصيرُ لها فى الوجود نوعيّةٌ، حتّىٰ يكونَ اختلافُها بعدَ اللونيّة لعلل خارجةٍ عن الذاتِ فانّما يعقلُ مفرداً عند العقل فيُوجدُ عند العقلِ له عللٌ فى الاختلافِ خارجةٌ، وهى الفصولُ، فانّ الفصولَ فى التعقّل كأشياءٍ خارجةٍ عن طبيعةِ الجنسِ، وأمّا فى الوجودِ فلايكونُ فى البسائطِ كذلک، وفى المركّباتِ وقد نُقِلَت طبيعةُ الجنس إلى طبيعةٍ نوعيّةٍ، فتكونُ حينئذٍ الفصولُ عللاً صوريّة خارجة عن ذاتِ الطبيعةِ الجنسيّة.

فاذا تقرّرَ هذا فبيّن أنّ الجسميّةَ فى الوجود تلحقُه عللٌ تجعلُ هذا الجسمَ متحرّكاً دون ذلک الجسمِ فى الوجودِ، لافصول فى التوهّم، فكلُّ متحرّكٍ متحرّكٌ بعلّته.

وأمّا البرهانُ الثانى فانّه لوكان الجسمُ متحرّكاً لذاته لما كان توهُّم أمر فى غيره، أىّ أمر كان، يوجبُ أن تبطل الحركة عن ذاتِه، وتوهُّم السكونِ فى جزئه توهُّم أمر فى غيره، وهو يُوجبُ بطلانَ الحركةِ عن ذاته، فليس الجسمُ متحرّكاً لذاته، فاذاً للجسم محرّک.

والبرهانُ الثالثُ أنّ الحركةَ أمرٌ يحدثُ دائماً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ محدثةٌ. فكلُّ حركةٍ لها علّةٌ محدثةٌ، وهذا هو المحرّکُ. فامّا أن يكونَ هو المتحرّک نفسه او شيء غيره، ولا يجوزُ أن يكونَ هو المتحرک نفسه، لأنّ المحرّکَ من جهةِ ما هو محرّکٌ هو مفيدٌ لوجود الحركةِ، والمتحركُ من جهةِ ما هو متحرّکٌ هو مستفيدٌ لوجود الحركةِ. ولايجوزُ أن يكونَ شيء واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ مفيداً قد

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

حصل بالفعل ومستفيداً هو بالقوّة.

فاذاً الجسمُ يجبُ أن يتحركَ بشيءٍ ويُحرّك نفسه أن يتحرك لاعن غيره بشيء، فيكونُ المحرّكُ صورتَه والمتحركُ جسميّتَه ومادّتَه، وهذه الصورةُ تسمّى القوّةَ.

ولنزد هذا شرحاً فنقولُ: إنّ للحركة ذاتاً حاملةً وللحركة ذاتاً فاعلةً، إذ كلُّ حادثٍ فله علّةٌ فاعلةٌ؛ والحاملُ والفاعلُ لايختلفانِ من جهةِ أنّ كلَّ واحدٍ منهما مبدأٌ للشيء ومحتاجٌ إليه في كونه، بل يختلفانِ بأنّ الفاعلَ يُعطى الوجودَ مبايناً لذاته، بالذاتِ، لابالعرضِ.

مثلُ الطبيبِ يعالِج نفسَه ويَتعالجُ عن نفسِه، ولكن يُعالجُ بأنّه طبيبٌ، ويَتعالجُ بأنّه مريضٌ، والصحّةُ تحدثُ بالطبيبِ لامن جهةِ أنّه طبيبٌ، بل في المريض: فانّ الطبيبَ نفسٌ، والمريضَ بدنٌ، ولكن يُقالُ بالعرضِ: إنّ الطبيبَ صحّ.

كذلك الحالُ في كلّ علّةٍ فاعلةٍ وعلّةٍ حاملةٍ، فانّهما إنّما يفترقانِ من جهةِ النسبة إلى الكائن. والذي عنه الكونُ غيرُ الكائن ومباينٌ له، والذي فيه الكونُ مقارنٌ للكائن وحاملٌ له.

واذا كان هذا هكذا لم يمكنْ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ علّةً لحدوثِ الحركةِ وعلّةً لقبولِ الحركةِ، فيكونُ شيءٌ واحدٌ فيه الحركةُ بالذات وليستْ فيه الحركةُ إلاّ بالعرضِ، وهذا محالٌ. فقد اتضح وبان أنّ ذاتَ المحرّك غيرُ ذاتِ المتحرّك.

وإن كان جسمٌ متحركاً لامن شيءٍ خارج عنه فظاهرٌ أنّه إمّا أن يتحرك بتمامه عن تمامه، وهذا محالٌ، فانّه يجعلُ الفاعلَ والمنفعلَ شيئاً واحداً، وإمّا أن يتحركَ بتمامه عن بعضه، وهذا يجعلَ ذلك البعضَ متحرّكاً، وإمّا أن يتحركَ بعضُه عن تمامه، فيجعلُ هذا أيضاً بعضاً منه محرّكاً ومتحرّكاً، ثمّ كيف يختلفُ التمامُ والبعضُ في هذا المعنى البتة. وإمّا أن ينحرّك بعضُه عن بعضه، فيفترق فيه المتحرّكُ والمحرّكُ.

ولا يجوزُ أن يكونَ البعضانِ متشابهي الصورة والمعنى، وإلاّ فلا اختلافَ بينَهما في وجوبِ الفعلِ والانفعالِ، فلا يجوزُ إذاً أن تكونَ أبعاضُه من القسمةِ الكميّة، بل من قسمةِ المادّةِ والصورة، فيكونُ الجسمُ والمادّةُ قابلاً للحركة، من صورةٍ فيه اوهيئة، اوما شِئْتَ سمّيْتَه، فاعلاً للحركةِ، وهذا هو القوّةُ.

وأمّا أنّ في كلّ جسم مبدأ حركة فأمرٌ بيّناه في تلخيصنا لكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعيّ، ولا يحتاجُ اليه في هذا الموضع.

[فصل ٢٦]

في إثبات محرّك غير متحرّك ولا متغيّر

فقد ظهر من هذه البراهينِ أنّ كلَّ جسمٍ متحركٍ فحركتُه عن علّةٍ، لا عن ذاته. والآن فانّا ندّعي دعوىً أُخرىٰ فنقولُ: إنّ العللَ المحرّكةَ متناهيةٌ إلى علّةٍ لا تتحركُ، وذلك أنّه لو كان كلُّ متحركٍ عن محرّكٍ متحرّكٍ لذهبتِ العللُ في زمانٍ واحدٍ إلى غير نهايةٍ، واجتمع من جملتها جسمٌ غير متناهٍ بالفعلِ فقد بان في العلومِ الطبيعية استحالة هذا. فاذاً في كلّ نوع من المحرّكاتِ مُحرّكٌ أوّلٌ غير مُتحرّكٍ.

[فصل ٢٧]

في اثبات دوام الحركة بقول مجمل

فنقولُ الآن: إنّ الحركةَ يجبُ أن تكونَ دائمةً، وقد فرغنا في ما سلف عن إثباتِ هذا. ولكنّا نريدُ أن نسلكَ طريقاً آخر، فنقولُ: إنّ الحركةَ لو كانتْ حادثةً بعد مالم تكن أصلاً، فامّا ان تكون علّتاها الفاعليّةُ والقابليّةُ لم تكونا فحدثتا، اوكانتا ولكن كان الفاعلُ لا يحرّك والقابلُ لا يتحرّك اوكان الفاعلُ ولم يكن القابلُ، اوكان القابلُ ولم يكن الفاعلُ.

ونقولُ قولاً مجملاً قبلَ العود إلى التفصيل: إنّه إذا كانتِ الأحوالُ من جهةِ العللِ كما كانت ولم يحدث البتة أمرٌ لم يكنْ كان وجوبُ كون الكائن عنها على ما

كان فلم يجز أن يحدث كائن البتة. فان حدث أمر لم يكن فلا يخلو: إمّا أن يكونَ حدوثُه على سبيلِ ما يحدثُ دفعةً لا لقرب من علّةٍ وبعد، او يكون حدوثُه على سبيل ما يحدثُ لقربِ علّتِه او بعدها.

فامّا القسمُ الأوّلُ فيجبُ أن يكون حدوثُه بحدوثِ العلّةِ غير متأخر عنها البتة، فانّه إن تأخّر او كانتِ العلّةُ غيرَ حادثةٍ لزم ما قلنا فى الأوّل من وجوبِ حادثٍ غير العلّةِ، وكان ذلک الحادثُ هو العلّةَ القريبةَ، فان تمادى الأمرُ على هذه الجهةِ وجبتْ عللٌ وحوادثُ دفعةً غير متناهيةٍ معاً. وهذا ممّا عرفنا الأصلَ الموصلَ إلى إبطاله، [فبقى ان لا تكون العلل الحادثة كلّها دفعةً لا لقرب من علّة اولى اوبعد] فبقى أنّ مبادئَ الكونِ تنتهي إلى قُربِ علل اوبعدها، وذلک بالحركة.

فاذاً قدكان قبلَ الحركة حركةٌ، وتلک الحركةُ أوصلت العلل إلى هذه الحركة فهما كالمتماسّين، وإلاّ رجع الكلامُ إلى الرأسِ فى الزمانِ، وذلک أنّه إن لم تتماسّه حركةٌ كانتِ الحوادثُ غيرُ المتناهية منها فى آنٍ واحدٍ، واستحال ذلک، بل وجب أن يكونَ واحدٌ قد قرب فى ذلک الآن بعدَ بُعدٍ او بعدَ قُربٍ، فيكون ذلک الآنُ نهايةَ حركة غير تلک تؤدّى إلى هذه. فيكونُ الحركةُ التى هى علّةٌ قريبةٌ لهذه الحركةِ مماسّةً لها.

والمعنىٰ فى هذه المماسّةِ مفهوم على أنّه لا يمكن أن يكونَ زمانٌ بين حركتين، ولا حركةَ فيه، فانّه قد بان لنا فى الطبيعيّات أنّ الزمانَ تابعٌ للحركةِ. ولكنّ الاشتغالَ بهذا النحو من البيان يعرّفنا أن كان حركةٌ، ولا يعرّفنا أنّ تلک الحركةَ علّةٌ لحدوثِ هذه الحركةِ.

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أنّ الحركةَ لاتحدثُ بعد مالم تكن إلاّ بحادثٍ، وذلک الحادثُ لايحدثُ إلاّ بحركةٍ مماسّةٍ لهذه الحركةِ، ولانبالي ايَّ حادث كان ذلک الحادثُ، قصد من الفاعل، او إرادة، او علم، اوآلة، او طبع، اوحصول وقتٍ

اوفقَ للعملِ دونَ وقتٍ، اوتهيّؤ واستعداد من القابل لم يكن؛ فانّه كيف كان تحدوثُه متعلّقٌ بالحركة لايمكن غير هذا.

[فصل ٢٨]

فى بيان ذلک بالتفصيل

فلنرجع الآن الى التفصيل فنقولُ: إن كانتِ العلّةُ الفاعلةُ والقابلةُ مُوجودتَي الذات، ولافعل ولاانفعال فيهما فيحتاجُ إلى وقوع نسبةٍ بينهما توُجِبُ الفعلَ والانفعالَ: إمّا من جهةِ الفاعِل، مثلُ إرادةٍ موجبةٍ للفعلِ، او طبيعةٍ موجبةٍ للفعلِ، اوآلةٍ، او زمانٍ؛ وإمّا من جهةِ الانفعالِ القابِل، مثلُ استعدادٍ لم يكن؛ اومن جهتهما جميعاً، مثلُ وصولِ أحدهما إلى الآخر، فقد وضح أنّ جميع هذا بحركةٍ.

وأمّا إن كان الفاعلُ موجوداً ولم يكن قابلُ البته، فهذا محال. أمّا أوّلاً فلأنّ القابلَ، كما بيّنا، لايحدثُ إلاّ بحركةٍ، فيكونُ قبلَ الحركةِ حركةٌ؛ وأمّا ثانياً فلانّه لايمكنُ أن يحدثَ مالم يتقدّمه وجودُ القابل، وهو المادّةُ، ولنبرهن على هذا

[فصل ٢٩]

مقدمة إلى الغرض المذكور وهو أنّ كلّ حادثٍ فله مادّةٌ متقدّمةٌ لوجوده

فنقولُ: إنّ كلَّ كائن فيحتاجُ أن يكونَ قبلَ كونه ممكنَ الوجودِ فى نفسِه، فانّه إن كان ممتنع الوجود فى نفسِه لم يكن البتّة وليس إمكانُ وجودِه هو أنّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعلُ لايقدرُ عليه إذا لم يكن هو فى نفسِه ممكناً.

ألا ترىٰ أنّا نقولُ: إنّ المُحالَ لايُقدَرُ عليه، ولكنّ القدرةَ على ما يمكن أن يكونَ. فلوكان إمكانُ كونِ الشيء فى نفس القدرة عليه كان هذا القولُ كأنّا نقولُ: إنّ القدرةَ إنمّا تكونُ على ما عليه القدرةُ، والمحالُ ليس عليه القدرةُ، لأنّه ليس عليه قدرةٌ.

وما كنّا نعرفُ أنّ هذا الشيءَ مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه بنظرنا فى نفسِ الشيءِ، بل بنظرنا فى حالِ قدرة القادرِ عليه هل عليه قدرةٌ ام لا.

فان أشكَلَ علينا أنّ هذا مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه لم يمكنّا أن نعرفَ ذلک البتّة، لأنّا إن عرفنا ذلک من جهة أنّ الشيءَ محالٌ اوممكنٌ، وكان معنى المحالِ هو أنّه غيرُ مقدورٍ عليه ومعنى الممكن أنّه مقدورٌ عليه، كنّا عرفنا المجهولَ بالمجهولِ. فبيّنٌ واضحٌ أنّ معنى كونِ الشيءِ ممكناً فى نفسِه هو غيرُ معنى كونه مقدوراً عليه وإن كانا بالذاتِ واحداً. وكونُه مقدوراً عليه لازمٌ لكونه ممكناً فى نفسِه. وكونُه ممكناً فى نفسِه هو باعتبار ذاتِه، وكونُه مقدوراً عليه باعتبارِ إضافتِه إلى موجده.

فاذا تقرّرَ هذا فانّا نقولُ: كلُّ حادثٍ فانّه قبلَ حدوثه إمّا أن يكونَ فى نفسه ممكناً أن يُوجَدَ، او مُحالٌ أن يُوجَدَ؛ والمُحالُ أن يُوجَدَ لايُوجَدُ. والممكنُ أن يُوجَدَ فقد سَبَقَهُ إمكانُ وجودِه. فلا يخلو إمكانُ وجودِه من أن يكونَ معنىً معدوماً او معنىً موجوداً، ومُحالٌ أن يكونَ معنىً معدوماً، وإلاّ فلم يَسبِقهُ إمكانُ وجودِه. فهو إذاً معنىً موجودٌ، وكلّ معنىً موجودٍ فامّا قائم لافى موضوعٍ وإمّا قائمٌ فى موضوع؛ وكلُّ ماهو قائمٌ لافى موضوع فله وجودٌ خاصّ لايجبُ أن يكونَ به مضافاً، وإمكانُ الوجود إنّما هو بالاضافةِ إلى ما هو إمكانُ وجودٍ. فليس إمكانُ الوجودِ جوهراً لا فى موضوع، فهو إذا معنىً فى موضوع وعارضاً لموضوع؛ ونحن نُسمّى إمكانَ الوجود قوّةَ الوجود،ونُسمّى حاملَ قوّة الوجودِ والذى فيه قوّةُ وجودِ الشيءِ موضوعاً وهيولىٰ ومادّةً وغير ذلک. فاذا كان حادثٌ فقد تقدّمتهُ المادّةُ.

[فصل ۳۰]

مطلب آخر نافع فى ذلک

وهو أنّه لايجوزُ أن يكونَ لعدمِ الفاعِل. وامّا إن وُضِعَ أنّ القابلَ موجودٌ والفاعلَ ليس بموجودٍ. فالفاعلُ مُحدَثٌ ويلزمُ أن يكونَ حدوثُه بعلّةٍ ذاتِ حركةٍ، على ما وصفنا.

وأيضاً مبدأ الكلّ ذاتٌ واجبةُ الوجودِ، وواجبٌ ما يوجد عنه، وإلاّ فله حالٌ

لم تكن، فليس بواجبِ الوجودِ من جميع جهاتِه، فان وُضِعَتِ الحالُ الحادثةُ لافی ذاته، بل خارجةٌ عن ذاته، كما يَضَعُ بعضُهم الارادةَ، فالكلامُ على حُدوثِ الارادةِ عنها ثابتٌ هل هو بارادةٍ، او طبع، اولأمر آخر، أيّ أمر كان؟ ومهما وُضِعَ أمرٌ حدث لم يكن، فامّا أن يوضع حادثاً فی ذاته وإمّا غير حادثٍ فی ذاته، بل شیءٌ مبائنٌ لذاته، فيكونُ الكلامُ ثابتاً، وإن حدث فی ذاته كان ذاته متغيّراً، وقد وضع أنّ واجبَ الوجودِ بذاته واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه.

وأيضاً إذا كان هو عند حدوثِ المباينات عنه كما كان قبلَ حدوثها، ولم يعرض البتة شیءٌ لم يكن، وكان الأمرُ على ما كان، ولم يُوجَد عنه شیءٌ، فليس يجبُ أن يوجد عنه شیءٌ، بل الحال والامرُ على ما كان، فلابدَّ من تميز لوجوبِ الوجود وترجيح الوجود عنه بحادثٍ لم يكن حين كان ترجيحُ العدم عنه والتعطيلُ عن الفعلِ، فليس هذا أمراً خارجاً عنه، فانّا نتكلمُ فی حدوثِ الخارج عنه نفسِه.

والعقل بأوّل فطرته يشهدُ أنّ الذاتَ الواحدةَ إذا كانت من جميع جهاتِها كما كانت وكان لا يوجدُ عنها قبلُ شیءٌ، وهو الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شیءٌ. فاذا صار الآن يوجد عنها شیءٌ فقد حدث فی الذات قصدٌ او إرادةٌ او طبعٌ اوقدرةٌ وتمكّنٌ لم يكن. ومن انكر هذا فقد فارق مقتضیٰ عقله، فانّ الممكنَ أن يوجد وأن لا يوجد، لايخرج إلى الفعل ولايترجّح له أن يوجد إلاّ بسبب.

وأمّا هذه الذات فقد كانت ولاترجّح ولايجب عنها هذا الترجّح [وإذا كانت هذه الذات التی هی للعلّة كما كانت ولاترجّح ولايجب عنها هذا الترجيح ولاداعی ولامصلحة ولاغير ذلک[1]]، والا فلابدَّ من حادثٍ موجبٍ للترجيح فی هذه الذاتِ إن كانت هی العلّة الفاعليّة. وإلاّ فان كانت نسبتُها إلى ذلک الممكن على ما كان قبل فلم تحدث لها نسبةٌ أُخرىٰ، فيكونُ الأمرُ بحاله ويكونُ الامكانُ امكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبةٌ فقد حدث أمرٌ ولابدَّ من أن يحدث لذاته

۱ ــ الشفا، الالهيات، ص ۳۷۷، طبع القاهره، ۱۳۸۰.

وفی ذاته، فانّها إن کانت خارجةً عن ذاته کان الکلامُ ثابتاً ولم تکن هی النسبةَ المطلوبةَ، فانّا نطلبُ النسبةَ الموقعةَ لوجود کلّ ماهو خارجٌ عن ذاته بعد مالم یکن أجمع. فان کانت هذه النسبةُ مباینةً له فلیست هی النسبة المتوقّعة، ثمّ کیف یمکنُ أن یحدثَ فی ذاته شیءٌ وعمّن یحدثُ. یمکنُ أن یحدثَ فی ذاته شیءٌ وعمّن یحدثُ؟ وقد بان أنّ الواجبَ الوجود بذاته واحدٌ، فتریٰ أنّ ذلک عن حادثٍ منه؛ فتکون لیستِ النسبةُ المطلوبةُ لأنّا نطلبُ النسبةَ الموجبةَ لخروج الممکنِ الأوّل إلی الفعلِ، او هو عن واجبِ وجودٍ آخر؟ وقد قیل: إنّ واجبَ الوجودِ واحدٌ. وعلی أنّه إن کان عن آخر فهوالعلّةُ الأُولیٰ، والکلامُ فیه ثابتٌ.

[فصل ۳۱]

فی أنّ ذلک لم یکن یقع لانتظارِ وقتٍ ولایکون وقت أولیٰ من وقت

ثم کیف یجوزُ أن یتجیز فی العدم وقتُ ترکٍ و وقتُ شروع، وبماذا یُخالفُ الوقتُ الوقت، ثمّ لا یخلو أن یکونَ حدوثُ ما یحدثُ عن الأوّلِ بالطبع، اولغرض فیه، او بالارادةِ. فان کان بالطبع فقد تغیّر الطبعُ، وان کان بالغرض فقد تغیّر الغرضُ، وإن کان بالارادة فامّا أن تکونَ الارادةُ نفسَ الایجادِ او غرض ومنفعة بعده.

فان کان المرادُ عینَ الایجادِ لذاته فلم لم یوجد قبلُ؟ أتراه استصلحه الآن او حدث وقتُه اوقدر علیه الآن؟ ولا نعتبرُ بقول القائل: «انّ هذا السؤالَ باطلٌ». لأنّ السؤالَ فی کلّ وقتٍ عائدٌ؛ بل هذا سؤالٌ حقّ، لأنّه فی کلّ وقتٍ عائدٌ و لازمٌ.

وإن کان لغرضٍ ومنفعةٍ فمعلومٌ أنّ الذی هو للشیءِ بحیثُ کونُه ولا کونُه بمنزلةٍ واحدةٍ فلیس بغرضٍ؛ والذی هو للشیء بحیثُ کونُه أولیٰ فهو نافعٌ، والحقّ الأوّلُ کاملُ الذاتِ لاینتفعُ بشیءٍ.

[فصل ٣٢]

في أنّه يلزمُ على وضع هؤلاء المعطّلة أن يكونَ المبدأ الاوّلُ سابقَ الزمانِ والحركةِ بزمانٍ

وأيضاً فانّ الأوّلَ بماذا يسبقُ أفعالَه الحادثةَ، ابذاته او بالزمان؟ فان كان بذاته فقط فقد مثل الواحد للاثنين، وإن كانا معاً كحركة المتحرّك بأن يتحرّك بحركةٍ مايتحرّكُ عنه فيجبُ أن يكونَ كلاهما محدثين، الأوّل القديم والأفعال الكائنة عنه.

وإن كان قد سبق لا بذاته فقط، بل بذاته وبالزمان، فان كان وحده ولا عالم ولا حركة ــ وتدلّ «كان» على أمر مضىٰ وليس الآنَ ــ فقد كان كونٌ قد مضىٰ قبل أن خلق الخلق، وذلك الكونُ هو متناهٍ ــ فقد كان إذاً زمانٌ قبل الحركة والزمان، لأنّ الماضي إمّا بذاته وهو الزمانُ؛ وإمّا بالزمانِ وهو الحركةُ وما فيها ومعها، وهذا خلفٌ.

فان لم يسبق بأمر هو ماض للوقتِ الأوّل من حدوثِ الخلق فهو حادثٌ مع حدوثه، وكيف لايكونُ سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقتِ الأوّلِ من الخلقةِ، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق، وليس «كان ولا خلق» ثابتاً عند كونه «كان وخلق»، ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق. وليس «كان ولا خلق» نفس وجوده وحده. فانّ ذاتهُ حاصلةٌ بعد الخلق، ولا «كان ولا خلق» هو وجودُه مع عدم الخلق بلا شيءٍ ثالثٍ؛ فانّ وجودَ ذاته حاصل بعد الخلق، وعدمَ الخلق موصوفٌ بانّه كان وليس الآن.

وتحت قولنا «كان» معنىً معقولٌ، دونَ معقولٍ للأمرين، لأنّك إذا قلتَ: «وجودُ ذاتٍ، وعدمُ ذاتٍ»، لم يكن مفهوماً منه السبقُ، بل قد يصحُّ أن يفهَم معه التأخيرُ، بل إنّما يُفْهَمُ السبقُ بشرطٍ ثالثٍ؛ فوجودُ الذاتِ شيءٌ، وعدمُ الذاتِ شيءٌ، و «كان» شيءٌ موجودٌ غيرُ المعنيين.

وقد وُضِعَ هذا المعنىٰ للخالق ممتداً لاعن بدايةٍ، وجوّز فيه أن يخلق قبل أيّ خلق توهّم خلقاً، وإذا كان هٰكذا كانت هذه القبليّةُ مقدّرةً مكمّمةً: وهذا هو الذى نسمّيه الزمانَ. إذتقديرُه ليس بتقدير ذى وضع ولا ثباتٍ، بل على سبيل التجدّد.

ثمّ إن شئتَ فتأمّل أقاويلَنا الطبيعيّةَ، إذ قد بيّنا أنّ ما كان ثَباتُه وقَوامُه فى المادّةِ وليس بغير واسطةٍ، فليس هو مقداراً لنفسِ المادّةِ، ولا بواسطةِ هيئةٍ قارّةٍ، كالحرارة والبرودةِ، فتكونُ كميّةً لها أوّلاً: فانّ الهيئاتِ القارّةَ لاتتقدّرُ بهذا، وهى كميّةٌ: إذ الهيئةُ غيرُ قارّةٍ، والهيئةُ الغيرُ القارّة هى الحركةُ. فاذا تحقّقتَ علمتَ أنّ الأوّلَ سبق الخلقَ عندهم، ليس سبقاً مطلقاً، بل بزمانٍ ومعه حركةٌ وأجسامٌ اوجسمٌ.

[فصل ٣٣]

فى أنّه لايجوز أن يكون أوّل آن

وأيضاً فانّه كيف يكونُ الزمانُ حادثاً حتّىٰ يمكن أن يحدث الحركةُ وكلّ آن فهو بعدَ قبلٍ وقبلَ بعدٍ، فهو حدٌّ مشتركٌ بين أمرين يلزمه كلاهما دائماً.

وما يبيّن هذا أنّه قدبيّن أنّ وجودَ الآنِ وجودُ الطرفِ، وليس شيئاً مقولاً بذاته، وكذلك جميعُ نهاياتِ المقادير، وإذا كان كذلك فالآن لامحالة طرفُ شىءٍ داخل فى الوجود لامحالة، لأنّ أحد المتضايفين إذا وُجِدَ بالفعل، فيجبُ أن يكون الآخرُ وجد لامحالة؛ والمستقبلُ لم يوجد، فيجبُ أن يكونَ الآن لامحالة طرفاً للماضى.

ولايشبه الآنُ النقطةَ فى أنّها قد تفصلُ وقد تكونُ حدّاً مشتركاً، لأنّها فى الحالين قديكونُ ما هو طرفٌ لها موجوداً، والآنُ لايكونُ ماهو طرفٌ له قد وجد إلاّ الماضى، فيكونُ أفنى الماضى وأنهاه.

وأمّا الحركةُ فأنّها وإن ابتدأت بطرفٍ لايتّصلُ بحركةٍ قبلها، فالسببُ فى ذلك أنّ الحركة ليست بذاتها كماً، بل قد تتقدّر إمّا بالمسافةِ وإمّا بالزمانِ. فطرفُها إمّا من الزمانِ، ويكون هو بالذاتِ طرفاً للزمانِ الماضى وقدصحّ به

وجودُه؛ وإمّا من المكانِ. فيكونُ طرفاً للمسافةِ الصحيحةِ الوجودِ، وبعد هذا فانّ مبدأ الحركةِ من أحدِ الأمرين هو نهايةُ السكونِ. ولنقل الآن قولاً جدليّاً إذا استقصى يمكن أن يُرَدَّ إلى البرهانِ.

[فصل ٣٤]

في أنّ المعطّلة يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهايةٍ وزماناً ممتداً في الماضي بلا نهايةٍ

إنّ هٰؤلاء المعطّلةَ الذّين عطّلوا اللهَ عن وجوده، لايخلو إمّا أن يسلّموا أنّ الله كان قادراً، قبل أن يخلقَ الخلقَ، أن يخلقَ جسماً ذاحركاتٍ تقدّر أوقاته وأزمنته ينتهي إلى وقتِ خلق العالم او يبقىٰ مع خلق العالم و يكون له إلىٰ وقتِ خلق العالم أوقاتٌ وأزمنةٌ محدودةٌ؛ اولم يكن يقدرُ الخالقُ أن يبتدى الخلقَ إلاّحين ابتدأ.

وهذا القسمُ الثانى محالٌ يوجبُ انتقالَ الخالِق من العجز الى القدرة، والقسمُ الأوّلُ يقسم عليهم قسمين، فيقال لايخلو إمّا أن يكون كان يمكن الخالق أن يخلق جسماً غير ذلک الجسم إنّما ينتهى الى خلق العالم مدّةً اكثر، اولا يمكن. ومحالٌ أن لايمكن، لما بيّناه.

فان أمكن. فامّا أن يمكن خلقُه مع خلق ذلک الجسمِ الذّى ذكرناه قبل هذا الجسم، او إنّما يمكنُ قبله. فان أمكن معه فهو محالٌ، لأنّه لايمكنُ أن يكونَ ابتداء خلقين متساويى الحركةِ فى السرعةِ والبطؤيقعُ بحيثُ ينتهيان إلى خلق العالم، ومدّةُ أحدهما أطولُ. وإن لم يمكن معه، بل كان إمكانُه مباياً له، متقدّماً عليه او متأخراً عنه، يُقدَرُ فى حال العدم إمكانُ خلق شيءٍ ولا إمكانُه، وذلک فى حالٍ دونَ حالٍ، وقع ذلک متقدّماً ومتأخراً، ثم ذلک الى غير النهاية.

[فصل ٣٥]

فى حلّ مغالطاتهم فى تناهى الأزل

فلم يكن عدمٌ محضٌ، بل قبليّةٌ مقارنةٌ لأشياء وأوقات تنقضي وأُخرىٰ تتجدّد، وكانَ ما يستعظمونه من وجودِ أشياء قبل أشياء لا عن بدايةٍ، وهذا شيءٌ يبنونه على أصلين مشهورين غير صحيحين.

أحدهما أنّ ما لا نهاية له لا يخرجُ إلى الفعلِ البتّة، وهذا إنّما يصحُّ في الأجسام والمقاديرِ ذواتِ الوضع، والأعدادِ التي لها ترتيبٌ في الطبع وليس في كلّ شيءٍ؛ ولكن الزمانَ والكائناتِ ممّا لا يصحّ فيه هذا.

ويحقّ القولُ النافعُ فيها هذا، لا لأنّه فطرةٌ في العقل، بل لحجج. وهؤلاء يأخذونه أوّلياً، ثم يكذبون: فليس الزمانُ الماضي والكائناتُ الماضيةُ خارجةً إلى الفعل معاً، فانّه ليس إذا كان كلُّ واحدٍ يخرجُ إلى الفعل يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ خرجتْ إلى الفعل، إنّما يكونُ ذلك لو كان كلّ خارج الى الفعل تبع لخروج الآخر الى الفعل.

وليس إذا صحّ في واحدٍ واحدٍ يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ يصحُّ فيها هذا الوصفُ. فانّه كما يصحُّ أن يقالَ في كلّ واحدٍ من الماضي أنّه خرج، كذلك يصحُّ في كلّ واحد من المستقبل أنّه يخرج. وكما أنّ كون كلّ واحد من المستقبل بحيثُ يصحُّ أن يخرجَ إلى الفعلِ لا يُوجِبُ كونَ جملةٍ لها بحيثُ يصحّ أن يخرج إلى الفعل، والسببُ في ذلك التعاقبُ واختلافُ الأوقات، كذلك كون كلّ واحد من الماضي بحيث خرج لا يُوجِبُ كونَ جملة لها قد خرجت، والسببُ في ذلك التعاقبُ واختلاف الأوقات، وحال المستقبل أولىٰ بالفعليّة من حال الماضي، لأنّ آحاد ما في المستقبل عدمُها عدمٌ مقارنٌ للقوّة، وعدمُ ما عُدِمَ في الماضي عدمٌ غير مقارنٌ للقوّة.

وأمّا الاصلُ الثاني فهو قولُهُمْ: إنّ ما لا يتناهىٰ لا زيادة عليه، فلو كان ما مضىٰ لا يتناهىٰ لكان لا يمكنُ أن يكونَ عليه زيادةٌ.

وهذا الأصلُ أيضاً قويٌّ في الشهرة، وليس بيّناً بنفسِه، لأنّ العقلَ لا يمنعُ

في اوّلِ الفطرةِ أن يكونَ شيءٌ لانهايةَ له في جهةٍ له طرفٌ يحتملُ عليه الزيادةُ.

وكثير من العقلاء يجوّزون هذا في الوجود، ولكنّ العقلَ بالحجّة يمنعُ هذا فيما يقومُ عليه البرهانُ، وذلك كلُّ مقدارٍ ذي وضع، وعددٍ له ترتيبٌ في الطبع.

ثمّ هاهنا فانّ الزيادةَ ليست على ما لايتناهىٰ، لأنّ الزيادة زيادةٌ على مزيدٍ عليه موجودٍ، وليس هاهنا شيءٌ موجودٌ البتة غير متناهٍ يزاد عليه، اويكون أقلّ او اكثر بوجهٍ.

ونحن لانمنعُ في المعدوماتِ أن يكونَ ما لانهايةَ له أكثر وأقلّ، فانّ العشراتِ التي لانهايةَ لها أقلُّ من آحادِها، والمائون أقلُّ من عشراتها، ويجوزُ أن يكون ما لانهاية له وأضعافاً كثيرةً، فانّ اللانهايةَ في الزمان، وفي الحركة، وفي العدم، والكائناتِ الفاسداتِ. واللانهاية التي في جميعها اكثر من التي في الواحد منها. فان قال قائلٌ: هذا ليس مالانهاية له إلاّ بالقوّة.

فنقولُ: امّا في الماضي فليس مالانهاية له، لا بالقوّة ولا بالفعل، ولكن نعني بقولنا «لانهاية لما في الماضي» أنّ أيّ واحد أُحدِثَ فقد كان قبله واحدٌ، وعُدِمَ، لا أنّ هناك جملةً اوكُلاً هو بالفعل غيرُ متناهٍ.

وربما قال قائلٌ من هؤلاء: إنّ الحاضر متوقّفٌ في وجوده على قطع مالانهاية له، وكلُّ متوقّفٍ على مالانهاية له فلايوجد.

وهاهنا مغالطةٌ في استعارة لفظةِ «التوقّف» فانّ لفظة «التوقّف» إنّما تدلُّ في الحقيقةِ على شيء مُزمعِ الوجودِ بعدَ وجود شيء مُزمع الوجودِ قبله، وليس أحدهما، في وقتِ مايقال: إنّه يتوقّف، بموجودٍ، بل إنّما يقعانِ في المستقبل.

ونحن نقول: إنّ ماكان هذاسبيله وكان متوقّفاً على ما لايتناهىٰ فمحالٌ أن يوجد، ولكن ليس «الآن» الحاضر هذا شأنه، فانّه لم يتوقّف قطّ بهذا المعنى، حتّى لايكون هو ولا شيءٌ من الأشياء قبله، ثم لايحتاجُ أن يوجد مالايتناهىٰ من ذلك الوقتِ حتّىٰ يوجد هو، فاذاً الصغرىٰ كاذبةٌ.

فان استعار وعنی بـ«الموقّف» الوجود بعد أشياء قبله، وإن لم يكن بذلك الشرط، فيجبُ أن يستعمل التوقّف فی الكبریٰ علی هذا المعنی، لا علی المعنی الحقيقی؛ فان استعمله علی هذا المعنیٰ كان القياسُ مصادرةً علی المطلوب الأوّل فی الحقيقة.

فكأنّه يقولُ: إنّ الحاضر لا يمكنُ أن يوجد بعد ما لانهاية له، لأنّ الشیء لا يجوزُ أن يكونَ وجودُه بعد ما لانهاية له: وهذا نفسُ المطلوب. بل يجبُ أن يعلم أنّ الكبریٰ إنّما تصدقُ فی المستقبل فقط. وحينئذٍ لا يكونُ قياسٌ، لعدم الحدّ الأوسط.

[فصل ۳۶]

فی حلّ مغالطتهم فی أنّه إمّا أن يجب إثبات التعطيل او ايجاب المساواة بين الله والخلق

وممّا يعتمده المعطّلة فی هذا البابِ قولهُم: إنّ الخالقَ لو كان دائماً خالقاً و دائماً محرّكاً كان لا يوجد ذاته إلاّ ومعه معلولاته، وكان إذا رُفعَتْ معلولاتُه وجب من ذلک رفعُ ذاته، وهذا محالٌ.

والمغالطةُ هاهنا فی لفظة «الرفع» ولا نطوّل الكلام فی تفصيل معانيها، ولكن نُشيرُ إلی الجوابِ إشارةً مقنعةً للمقتصدين، فنقولُ: إنّ رفعَ العالم محالٌ، ولكن ليس محالاً بذاته، بل لأنّه لا يُرفَعُ، او يُرفَعَ صنعةُ البارى ويُرفَعَ البارى، فاستحالتهُ تابعةٌ لاستحالة رفع البارى. فليس إذا رفعنا العالمَ وجب أن يُرفَعَ البارى، بل يكونُ أوّلاً ارتفع البارى لا من رفعنا العالم. بل لوضع محالٍ يجبُ أن يكونَ تقدّمَ هذا الوضعَ المحالَ، وهو رفعُ البارى.

وأمّا البارى إذا رفعناه ارتفع ولاحی العالم من رفعه، لانّ العالم يجبُ أن يكونَ ارتفع أوّلاً حتّیٰ يرفع البارى. وإذا وُجِدَ العالمُ يجبُ أن يكونَ ذاتُ البارى موجودةً بنفسها، وإذا وجد البارى يجبُ أن يوجد عنه ذاتُ العالم لا بنفسها، فاذا

رفع الباري، وهو محالٌ، يلزمُه أن يرتفعَ العالم عن رفعه؛ وإذا رفع العالم، وهو محالٌ، يلزمُه لاأن يرتفع الباري عن رفعه، بل أن يكون قد ارتفع أوّلاً بذاته الباري.

ونحن قد خرجنا عن غرضنا إلى تطويل في القول أدّىٰ الى الاملال، ولكن تحقّقه معينٌ في تحقّق المقصود لامحالة. فقد بطلت هذه القسمةُ من أقسام بطلان الحركة، ومن هذه الأوجه يمكن أن يبطل باقي الاقسام. فيجبُ إذاً أنّ الحركةَ دائمةٌ.

[فصل ٣٧]

في أنّ الحركة مكانيّة وإنّما تدوم بالاتّصال لابالتشافع

فلأنّ هذه الحركة لزمت على سبيل تقريب وتبعيد فهي مكانيّة، لامحالة، على أنّا قدبيّنا في «الطبيعيّات» أنّ الحركة المكانية أقدم الحركات. فلنبحث الآن لنعلمهل دوامُ هذه الحركةعلى سبيل التتالي والتشافع،او على سبيل اتّصال الواحد؟

فأقولُ: لايجوزُ أن يكونَ دوامُها على سبيل التتالي والتشافع، فانّه لايجوزُ أن يكونَ بحيثُ لايمكنُ فيها الانقطاعُ.

وبيان ذلك أنّه لايخلو الأمرُ في ذلك من أحد أمرين: إمّا أن يتوهّم جسماً يحرّكُ جسماً، وذلك يحرّكُ آخر، والآخر رابعاً، ويتمادىٰ إلى غير النهاية. وإمّا أن يكون على سبيل الدور. مثلاً أن يكون «ا» يحرّكُ «ب» إذا انتهى إليه، ثمّ «ب» يحرّكُ «ج» إذا انتهى إليه، ثمّ «ج» يحرّك «د» إذا انتهى إليه، ثمّ «د» يرجعُ فينتهي إلى «ا» ويحرّكُه.

والقسمُ الأوّلُ محالٌ، لأنّه لايخلو من أحد وجهين، إمّا أن يكونَ الأوائلُ تبقىٰ وإمّا أن تبطلَ. فان بطلت احتاجت، كما أوضحناه، إلى أن يكون لبطلانها حركاتٌ أُخرىٰ غير هذه، ويرجعُ فيها الكلامُ؛ وإن بقيت كانت أجساماً بغير نهايةٍ، وجهاتٍ للحركةِ بغير نهايةٍ، وهذا مستحيلٌ، فهذا القسمُ كلا وجهيه محالٌ.

وأمّا القسمُ الدورُ فهو ظاهرُ الاستحالةِ أيضاً، لأنّ حركاتِ «ا» و «ب» و

«ج» و «د» إن كان كلُّها قسريّةً كان لها حركاتٌ أُخرىٰ طبيعيّةٌ، فقد بيّنا ذلك في «الطبيعيّات»، و بيّنا أيضاً أنّ القسريّةَ لاتستولي على الطبيعيّة، وأنّها تكونُ بعدها.

فاذا تأمّلتَ الآنَ وجدتَ الحركاتِ الطبيعيّةَ تَمْنَعُ هذا النظامَ وتقطعُه، ولا يلحقُ معها العائدُ بالأوّل. وإن كانت هذه الحركاتُ كلُّها اوبعضُها طبيعيّا، فتسكنُ لامحالة عند غاياتها، وتقفُ، ولايكونُ لها عوداتٌ مختلفةٌ إلى جهات مختلفة بها يمكنُ أنْ يُقْطَعَ الدورُ؛ وهذا يظهر بأدنىٰ تأمّل.

وإن كانتْ هذه الحركاتُ كلُّها او بعضُها إراديّةً، فان كانت عن ارادةٍ لاتتبدّلُ كان كلُّ واحدٍ منها اوبعضُها متصلاً بالعدد لامنقطعاً. وإن كانتِ الارادةُ غيرَ ثابتةٍ، بل يجوزُ فيها الاختلافُ والتغيّرُ لم يجبْ في هذه الحركةِ الدوامُ على نظمها، فانقطع وقتاً ما تشافعُها وتتاليها، فقد بان وصح أنّ هذه الحركةَ واحدةٌ بالاتّصالِ.

[فصل ٣٨]

في أنّ الحركةَ الأُولىٰ ليستْ مستقيمةً بل مستديرةً

فنقولُ: إنّه لايجوزُ أن تكونَ مستقيمةً ولا مركّبةً من مستقيماتٍ ذواتِ زوايا، بل ولا من قِسِيّ ذواتِ زوايا.

أمّا أوّلاً فلأنّ مثلَ هذه الحركةِ لايجوزُ أن تكونَ قسريّةً، بل تكونُ طبيعيّةً. فان كانت مستقيمةً طبيعيّةً وجب أن تطلبَ جهةً فتسكنَ فيها.

وأمّا ثانياً فانّ الحركةَ المستقيمةَ لايمكنُ أن تذهبَ في جهتها إلى غير النهاية، فانّه قد بيّن في الطبيعيّات أنّ أبعادَ الكلّ محدودةٌ. ولا أيضاً يمكنُ أن يتّصل حركتان على زاويةٍ البتة، ولا على خطّ واحدٍ. ويجبُ أن يكونَ البرهانُ عليه هكذىٰ، نقولُ: إذا افترض عند الزاوية وطرفِ الخطّ للمسافةِ حدٌّ بالفعل، فانّ الجسمَ المتحرّكَ يُوصفُ بانّه قد وصل الى الحدّ بالفعل. وأيضاً فانّ القوّةَ المحركةَ إلى ماهناك توصفُ بانّها مُوصِلةٌ بالفعل. ثمّ هذا ليس يبقىٰ عند حركة المتحرّك إلى جهةٍ أُخرىٰ، بل يزولُ وصفُ الجسم بأنّه حاصلٌ في ذلك الحدّ،

ووصفُ الموصِل بأنّه موصلٌ.

فامّا الجسمُ فيجوزُ أن يكونَ عدمُ مواصلتِه لذلک الحدّ ينقطعُ قليلاً قليلاً، ويجوزُ أن يكونَ دفعةً، يُوصَفُ بأنّه غير موصل إن رجع إلى خطّه.

وأمّا القوّة القسريّة او الطبيعيّة الموصلة إليه فانّه يُوصَفُ دفعةً بعدمِ هذاالوصفِ، وذلک بأنّه ليس بين كونه مُوصِلاً إلى الحدّ بالفعل وبين عدمِ هذاالوصفِ واسطةٌ: بل يتّصفُ بكونه مُقرّراً للجسم فيه ومُوصلاً اليه في آنٍ، وتزولُ هذه الصفةُ عن القوّة في آنٍ. فاذاً إنّما يحدثُ الوصولُ للجسمِ والاتّصاف بانّه موصل للقوّة في آنٍ، وتزول هذه الصفة عن القوّة في آنٍ. ولا يجوزُ أن يكونَ الآنانِ آناً واحداً، لا نّه لا يمكنُ أن يكون كونُه مُوصلاً وصيرورتُه غير موصل معاً، فاذاً هما في آنين.

وقد صح أنّ بين كلّ آنين زماناً فهو زمانُ السكون. وعلّةُ ذلک السكونِ هو أمّا في القوّة القسريّة، فبقاؤها ما بقيت إلى أن تعود إليها الطّبيعةُ. ولا يجوز أيضاً أن يكون علّتُها في الحركاتِ القسريّة القوّةَ الطّبيعيّةَ إذا عاوقتِ القسريّةَ فتمانعا وتقاوما حدث من فعلهما المختلف تسكينٌ. وأمّا في غير القسرية فالعلّةُ هي الطبيعةُ او الارادةُ. فقد صحّ إذاً أنّ الحركاتِ المستقيمةَ لا تبقىٰ واحدةً بالاتّصالِ، ولا المستديرات ذوات الزوايا. فالحركةُ الواحدةُ الدائمةُ الاتّصال لا مستقيمةٌ ولا مزاواة [ولا مستديرة من زوايا]، فتكونُ المستديرة التامّة الاستدارة.

[فصل ٣٩]

في أنّ الفاعل القريب للحركة الأُولىٰ نفس، وأنّ السماء حيوان مطيع للّه عزّ اسمه

وإذ قد بيّنا أنّ لكلّ حركة محرّكاً فلهذه الحركة محرّک. ولا يجوز أن يكون محرّک هذه الحركة قوّة طبيعيّة. فانّا قد بيّنا في الطبيعيّات وأشرنا إليه في هذا الكتاب أيضاً أنّ الحركةَ لا يجوزُ أن تكون طبيعيّةً للجسم، والجسم على حالته

الطبيعيّة، إذ كان كلّ حركة بالطبع مفارقةما بالطبع لحالة، والحالة التى تفارق بالطبع هى حالة غيرطبيعيّة لامحالة.

فظاهرٌ أنّ كلّ حركة فهى عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ، ولو كان شيءٌ من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيءٌ من الحركاتِ باطلَ الذات مع بقاءالطبيعة، بل الحركةُ إنّما تقتضيها الطبيعةُ لوجودِ حالٍ غيرطبيعيّةٍ. إمّا فى الكيف، كما إذا سخّن الماء بالقسر. وإمّا بالكم، كما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مرضيّاً. وإمّا فى المكان، كما اذانقلت المَدَرة إلى حيزّ الهوا، وكذلک إذا كانت الحركةُ تكونُ فى مقولة أُخرىٰ.

والعلّةُ فى تجدّد حركة بعد حركة تجدّدَ الحال غير الطبيعيّة وتقدّرُ البعد عن الغاية. فاذا كان الأمر على هذه الصفةِ لم تكن حركة مستديرة عن طبيعةٍ، وإلاّ كانت عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ إلى حالةٍ طبيعيّةٍ، إذا وصلت إليها سكنته ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلک الحالة غيرالطبيعيّة؛ لأنّ الطبيعة ليست تفعل بالاختيار، بل على سبيل تسخير وسبيل مايلزمها بالذات.

فان كانت الطبيعةُ تحرّک على الاستدارة فهى تحرّک لامحالة، إمّا عن أين غير طبيعىّ، او وضع غيرطبيعىّ هرباً طبيعيّاً عنه، وكلّ هربٍ طبيعىّ عن شيء فمحالٌ أن يكون هو بعينه قصداً طبيعيّاً اليه. والحركةُ المستديرةُ تفارقُ كلَّ نقطةٍ وتتركُها، وتقصدُ فى تركها ذلک كلّ نقطة، وليست تهرب عن شيءٍ إلاّو تقصدُه، فليست إذًا الحركةُ المستديرةُ طبيعيّةً.

[فصل ٤٠]

فى أنّ حركة السمآءِ مع أنّها نفسانيّة كيف يقال إنّها طبيعيّةٌ

واعلم أنّ حركة السماء نفسانيّةٌ إلاّ انّها بالطبع، اى ليس وجودها فى جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعةٍ أُخرىٰ لجسمها، فانّ الشيءَ المحرّک لها، وإن لم يكن قوّةً طبيعيّةً، فانّه شيءٌ طبيعىّ لذلک الجسم، غيرُ غريب عنه، فكأنّه طبيعيّةٌ.

وأيضاً فانّ كلّ قوّةٍ فانّما تحرّكُ بتوسّطِ الميل، والميل هو المعنى الذى يحسّ فى الجسم المتحرّك، وإن سكن قسراً أحسّ ذلك الميل فيه كأنه يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة؛ فهو غيرُ الحركة لامحالة، وغيرُ القوّة المحرّكة: لأنّ القوّة المحرّكة تكونُ موجودةً عند إتمامها الحركة ولايكونُ الميل موجوداً.

فهكذا أيضاً الحركة الأُولى، فانّ محرّكها لايزالُ يحدثُ فى جسمها ميلاً بعد ميل، وذلك الميلُ لايمتنعُ أن يُسمّىٰ طبيعةً لأنّه ليس بنفس، ولامن خارج، ولاله إرادةٌ او اختيار، ولايمكنه أن لايتحرّك، او أن يتحرّك إلى غير جهة محدودة، ولا هو مع ذلك مضادٌ لمقتضىٰ طبيعةِ ذلك الجسم الغريب.

فان سمّيت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: إنّ الفلك يتحرّك بالطبيعة، إلاّ أنّ طبيعتَهُ فيض عن نفس يتجدّد بحسب تصوّر النفس. فقد بان أنّ الفلك ليس مبدأ حركة طبيعيّة، وقدبان أنّه ليس قسراً، فهى عن إرادةٍ لامحالة.

[فصل ٤١]

فى أنّه لايجوزُ أن يكونَ المحرّك الأقرب للسماويات عقلاً مجرّداً عن المادّة صريحاً

فنقول: ولايجوزُ أن يكونَ مبدأ حركته القريبُ قوّةً عقلية صرفة لاتتغيرُ ولاتتخيّل الجزئيّات البتّة، وكأنّا قدأشرنا إلى جمل ممّايُعينُ فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدّمة من هذا الكتاب، إذ أوضحنا أنّ الحركةَ معنىً متجدّدٌ، وكلّ جزء منه فائت لاثبات له.

ولايجوز أن يكون عن معنىً ثابتٍ البتة وحده. فان كان معنىً ثابتاً فيجبُ أن يلحقه ضروبٌ من تبدّل الا حوال.

أمّا إن كانتِ الحركةُعن طبيعةٍ فيجبُ أن يكون كلّحركة تتجدّد فيهفلتجدّدِ قربٍ وبعدٍ منالنهاية. وأمّا عن الثابتِ من جهةِ ماهو ثابتٌ فلايكونُ إلاّثابتاً.

وأمّا إن كانت عن ارادةٍ فيجبُ أن تكونَ عن إرادةٍ متجدّدةٍ جزئيّةٍ، فانّ

الارادةَ الكلّيّةَ نسبتُها إلى كلّ جزءٍ من الحركةِ نسبةٌ واحـدةٌ، فـلايجبُ أن تـتعيّن منها هذه الحركةُ دون هذه ، وإلاّ إن كانت لذاتـها علّة لهـذه الحـركة لم يـجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علّة لهذه الحـركة بسببِ حـركةٍ قـبلها او بـعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود، والمعدومُ لايكونُ موجباً لموجـود، نـعم قـد تكون الأعدام علّةً للاعدام. وأمّا أن يُوجِبَ المعدومُ شيئاً فهذا لايمكنُ.

وإن كانت علة لامور تتجدد، فالسؤالُ في تجدّدها ثابتٌ، فـان كـان تـجدّداً طبيعيّاً لزم المحالُ الذى قدمّناه، وإن كان إراديّاً فالسؤال فى اراديّتها ثـابت. وإن كان إراديّاً يتبدّل بحسبِ تصوّراتٍ متجدّدةٍ فهو يثبتُ الذى نريده.

فقد بان أنّ الارادة العقليّة الواحدة لاتوجبُ البتّة حـركةً، ولكنّه قـديمكنُ أن ينتقل العقل من معقولٍ إلى معقولٍ إذا لم يكن عقلاً من كلّ جهة بالفعل، ويمكنُ أن يعقل الجزئىّ تحت النّوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلاً بنوع كلّى، على ما اشرنا إليه.

فيجوزُ إذاً أن يتوهّم وجود عقل يعقل الحركة الكلّية، ويـريدها، ثـم يـعقل انتقالاً من حدّ حركة إلى حدّ حركة، ويأخذ تلك الجزئيّات بنوع معقول، على مـا أوضحناه. وعلى مامن شأننا أن نبرهنَ عليه فى الكتب من أنّ حركةً مـن كـذا إلى كذا ثمّ من كذا إلى كذا، يعنى من مبدأ مّاكلّياً إلى طرف آخر كلّى بمقدار مّامرسوم كلّى. وكذلك حتّى تفنى الدائرةُ، فلايبعد أن يتوهّم أن تجدّدَ الحـركة يـتبعُ تـجدّدَ هذا المعقول.

فنقولُ: ولا على هذا السبيل يمكنُ أن يتمّ أمر الحركة المستديرة، فانّ هذا التأثير علىهذا الوجه يكونُ صادراً عنالارادة الكلّية، وإن كانت على سبيل تجدّد وانتقال، والارادةُ الكلّيةُ كيف كانت فانّماهى بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها.

وأمّا هذه الحركةُ التى مـن هاهنا بـعينه إلى هناك بـعينه فـليست أولى أن تصدر عن تلك الارادةِ من هذه الحركة الّتى من هناك إلى حدٍ ثالثٍ.

فنسبةُ جميع أجزاء الحركة المتساوية فى الجزئيّة إلى واحدٍ واحدٍ من تلك الارادة العقليّة المنتقلة واحدةٌ، وكلّ شيءٍ نسبتُه إلى مبدئه ولانسبته واحدةٌ فانّه بَعُدَ عن مبدئه بامكانٍ، ولم يتميز ترجّحُ وجوده عن لا وجوده. وكلّ مالم يجب عن علّة فانّه لايكون. لأنّ نفس إمكانه يكونُ قبل الوجود موجوداً، فيحتاجُ إلى تجدّدِ رجحانٍ لوجوده يُخرجُه عن الامكان الذى كان قبل.

وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الحركة من «ا» إلى «ب» لزمت عن إرادة عقليّة، والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أُخرىٰ عقليّة، دون أن يلزم عن كلّ واحدة من تلك الارادات غير مالزم من الاخرى وليس فى شيءٍ من الارادات تعيّن، لا الالف، ولا الباء، ولاالجيم. وإلاّ صارت نفسانيّة جزئيّة.

وإذا لم تتعيّن تلك الحدود فى العقل، بل كانت حدوداً كليّةً فقط، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولىٰ من الّتى من «ب» إلى «ج».

ومع هذا كلّه فانّ العقل لايمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلاّ مشاركاً للحسّ والتخيّل، ولايمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة و أجزاء الانتقال فيما نعقله دائرةً معاً.

فاذن على الأحوال كلّها لاغنىً عن قوةٍ نفسانيّة تكون هى المبدأ القريب للحركة، وإن كنّالانمنعُ أن يكونَ هناك قوّةٌ عقليّةٌ تنتقلُ هذا الانتقال العقلىّ بعد استناده إلى شبهِ تخيّل، أمّا القوّةُ العقليّةُ مجرّدةٌ عن جميع أصناف التغيّر فتكون حاضرة المعقول دائماً.

فاذا كان الأمر على هذا، فالفلكُ متحرّكٌ بالنفس، والنفسُ مبدأ حركته القريبة الجزئيّة، وتلك النفسُ متجدّدةُ التصوّر والارادة؛ وهى متوهّمةٌ، اى لها إدركٌ للمتغيّرات والجزئيات، وإرادةٌ لامُور جزئيّة بأعيانها، وهى كمالُ جسم الفلك وصورتُه؛ وإن كانت لاهكذا، بل قائمة بنفسها من كلّ وجه، لكانت عقلاً محضاً لايتغيّر ولاينتقل ولايخالطه ما بالقوّة.

[فصل ٤٢]

فى أنّ أىّ الاجسام مستعدّة للحياة وأيّها ليست بمستعدّة

فقد صحّ من هذه الجهة أنّ الفلك حيوان. ويشبه أن تكون طبيعة الأجسام كلّها مهيّأة للحياة، إلاّ أن يكون الجسم مضاداً بصورته لجسم آخر، فيكون التضادُّ مانعاً عن قبول النفس؛ ولهذا فانّ الأُسطقسات لاحياة لها ألبتّة. فاذا امتزجت وأخذت تبعد عن التضادّ أخذت تستفيد الحياة. فأوّل ماتستفيد تستفيد حياة التغذّى والنموّ والتوليد. ثم إذازاد انكسار الضديّة فيها باعتدال المزاج احدث حياة النطق. فأولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذى لاضدّله أصلاً، فيجب أن يكون فاعلها ناطقاً، اى ذانفسٍ مميّزةٍ ناطقةٍ.

ولايبعدُ أن يكون جرماً حسّاساً ليصحّ له التوهّم، ويكون إحساسه لا على نحو إحساسنا الانفعاليّ، بل أقرب إلى طبيعة التوهّم الذى لولا ذلك لما صحّ له أن يريد الحركة.

ثمّ من المحال أن تكون الأجرام الفاسدة تنال الحياة، وتكون الأجرام الالٰهيّة ميّتة الجواهر.

[فصل ٤٣]

فى أنّ قبل النفس للفلك محرّكاً لانهاية لقوّته، وهو برىءٌ عن المادّة الجسمانيّة والانقسام، وأنّه لايجوز أن يكون مدبّر السماء قوّة متناهية، ولاقوّة غير متناهية، تَحُلُّ جسماً متناهياً

ولأنّ الحركة المستديرة دائمة فلايجوز أن يتمّ دوام الحركة المستديرة بهذه القوّة النفسانيّة وحدها. ولنقدّم لذلك مقدّمتين: إحداهما انّه لايمكن أن يكون لجسم من الاجسام قوّة غير متناهية. والثانية أنّه لايمكنُ أن تكون قوّة متناهية يصدرعنها فعل غيرمتناه.

أمّا المطلوبُ الاوّلُ فيجبُ أن يحقّق برهانه على هذه السبيل فنقول: إنّ

كلّ قوّة فی جسم فانّها قابلة للاتنینیّة والقسمة تبعاً للجسم، فاذا توهّمت منقسمة فامّا أن یقوی قسمه علی جمیع ماتقوی علیه الکلّ من الأمر غیر المتناهی علی النسق الآخذ من الوقت المعیّن فیکون بعض القوّة [مساویة لتمام القوّة فی مایصدرُ عنها من الفعل، وهذا محال. وامّا أن یقوی علی بعض من النسق فیکون ذلک البعضُ متناهیاً لامحالة. وکذلک مایقوی علیه منه القسم الثانی. ومجموع القوّتین یقوی علی مجموع مایقوی علیه کلُ واحدة منهما. وهومتناه، لأنّه مجموع الممتناهیین. فیکون القوّة] المفروضة غیر متناهیة. وهذا خلف، فیجب أن نفهمه. لامایقال: کلّ واحد من الجزئین إن قوی علی غیر المتناهی یضاعف غیرالمتناهی، فانّه لامانع عن تضاعف غیر المتناهی فی المستقبل.

وأمّا المطلوبُ الثانی فهو کالظاهر، لأنّ القوة یقالُ لها متناهیةٌ وغیرمتناهیةٌ؛ لابذاتها و بالکم، بل بالقیاس إلی مدّة مایصدر عنها [او عدّة مایصدرعنها او شدّة مایصدرعنها] فان کانتِ القوّةُ المتناهیةُ معناها أنّ فعلها من الجهاتِ المذکورة متناهٍ، وکان فعله متناهیاً من هذه الجهات فهو قوّةٌ متناهیةٌ، لأنّ القوّة تقدر بالفعل، وبالعکس. وکذلک ماکان فعله غیر متناهٍ. فهو ذوقوّة غیرمتناهیة، ولو کانت متناهیة لکانت نسبتها إلی متناهیةٍ أقلّ منها نسبة فعلها إلی فعلها.

فقد بان و وضح أنّ لهذه الحرکة محرّکاً غیرمتناهی القوّة وانّه مباین الذات لکلّ جرم، فاذن هذا المحرّک هو غیرالنفس الذی هو کمال للفلک و قابل للتغیّر، لأنّها قوّة جسمانیّة، وهذاالمحرّک لایمکن أن یکون کمالاً لجسم ولا قوّةً فی جسم.

[فصل ۴۴]

فی أنّ المحرّک الاوّل کیف یحرّک، وأنّه یحرّک علی سبیل التشوق الی الاقتداء بامره لا إلی اکتساب المشوق بالفعل

ولا یجوز أن یکون تحریکه للفلک علی نحو تحریک القوّة الفاعلة

للحركة بالارادة، فقد عرفنا حال تلك القوّة؛ فبقى أن يكونَ تحريكُه على نحو آخر. ولأنّه قوّةٌ غيرُ متناهيةٍ فلايجوز أن يُحَرِّك بأن يتحرّك بوجهٍ من الوجوه، والاّ فلها مادّةٌ بوجه من الوجوه قابلةٌ للتغيّر، وهى جسمانيّة؛ فتحريكها كما يُحَرِّك المعشوق من غير أن يتحرك. فهى قوّة خير بالذات، وأزل بالذات، معشوق بالذات. ينال منها الكلُّ الأزليّة والبقاء تشبهاًبه.

ولنجعل لهذا الفرض مبدأ آخر فنقول: قدصحّ أنّ حركة الفلك إراديّة و حيوانيّة؛ وكلّ حركة غير قسريّة فهى إلى أمرّما وتشوق أمرّما، حتى الطبيعة أيضاً، فان معشوق الطبيعة أمر طبيعىّ، وهو الكمال الذاتىّ للجسم، إمّا فى صورته، وإمّا فى أينه ووضعه.

ومعشوقُ الارادةِ أمرٌ أرادىّ، إمّا إرادة لمطلوب حسّىّ، كالذّة، او وهمىّ خيالىّ، كالغلبة؛ اوظنّى، وهوالخير المظنون؛ اوعقلى، وهو الخير الحقيقىّ. فطالبُ اللّذة هوالشهوة، وطالب الغلبة هوالغضب، وطالب الخير المظنون هوالظنّ، وطالب الخير الحقيقىّ هوالعقل، ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذى لايتغيّر ولاينفعل، فانّه لايستحيل إلى حالٍ غير ملائمة فيرجعُ إلى حالٍ ملائمة فيلتذّ اوينتقم من مخيّل له فيغضب، وعلى أنّ كلّ حركة إلى لذيذ او غلبة فهى متناهية؛ وأيضاً فانّ اكثر المظنون لايبقى مظنوناً سرمداً.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركةِ اختياراً و ارادةً لخير حقيقىّ. فلايخلو ذلك الخير: إمّا أن يكون ممّا يُنالُ بالحركة فيتوصل إليه، اويكون خيراً ليس جوهره ممّا ينال بوجهٍ بل هومباينٌ.

ولايجوزُ أن يكونَ ذلك الخيرُ من كمالاتِ الجوهر المتحرّك، فيناله بالحركة، وإلاّ لانقطعتِ الحركةُ. ولايجوزُ أن يكونَ يتحركُ ليفعل فعلاً يكتسبُ بذلك الفعل كمالاً، كما من شأننا أن نجود لنمدَحَ، و نُحسِنَ الأفعال ليحدُثَ لنا

ملكةٌ فاضلةٌ، اونصير خيّرينَ،

وذلک أنّ المفعول يكتسب كماله من فاعله، فمحالٌ أن يعود فيكمِّل جوهر فاعله، فانّ كمال المعلول أخسّ من كمال العلّة الفاعلة، والأخسّ لا يكسبُ الأشرفَ والأكملَ كمالاً. بل عسىٰ أن يهيّء الأخسُّ للأفضل والأشرف آلته ومادّته حتّىٰ يُوجِدَ هو في بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأمّا نحن فانّ المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقيّ، بل مظنونٌ، والملكة الفاضلة التي نحصّلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدّها ويهيّء لها. وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمّل لأنفس الناس، وهو العقل الفعّال او جوهر آخر يشبهه.

وعلى هذا فانّ الحرارة المعتدلة ليست سبباً لوجود القوى النفسانيّة، ولكن مهيّء للمادّة، إذلا موجد، وكلا منافي الموجد. ثمّ بالحملة إذا كان الفعل مهيّئاً ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند حصوله.

فبقي أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أن ينال؛ وكلّ خير هذا شأنه فانّما يطلبُ العقلُ التشبّهَ به بمقدار الامكان. والتشبّه به هو تعقّل ذاته في كمالها الأبديّ، ليصير مثله، في أن يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الابديّ على أكمل مايكون لجوهر الشيء في أحواله ولوازمه كمالاً لذلک..

فما كان يمكنُ أن يحصل كماله الأقصى له في أوّل الأمر تمّ تشبّهُه به بالثبات، وما كان لا يمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أوّل الأمر تمّ تشبّهه به بالحركة.

وتحقيق هذا أنّ الجرم السماويّ يستمدُّ القوّة غير المتناهية بما يعقل من الأوّل ويسنح عليه من نوره وقوّته دائماً، فلايكون له قوّة غير متناهية، بل للمعقول الذي يسنح عليه نوره وقوّته. وهو، أعني الجرم السماويّ، في جوهره على كماله الأقصىٰ. إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوّة. وكذلک في كمه وكيفه، إلاّ في

وضعه اوأينه، فانّه ليس أن يكون على وضع اوأين أولى بجوهره من وضع او ايـن آخر له فى حيزّه، فانّه ليس شيء من أجزاء مـدارفلك اوكـوكب أولىٰ بـأن يكون ملاقياً له او لجزئه من جزء آخر. فمتى كان فى جزء بالفعل فـهو فـى جـزء آخـر بالقوّة، فقد عرض لجوهر الفلك مابالقوّة من جهة وضعه واينه.

والتشّبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائماً، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوىّ بالعدد، فـحفظه بـالنوع والتعـاقب، فصارت الحركة حافظة لمايـمكن مـن هذا الكمال، ومـبدؤها الشوقُ الى التشّبه بـالخير الأقصى فى البقاء على الكمال الأكـمل بـحسب الممكن. ومـبدأ هذا الشوق هو مايعقل منه، فعلى هذا النحو يحرّك العِلّةُ الأولىٰ جرم السماء.

وقد اتضح لك أنّ الفيلسوف إذا قـال: إنّ الفلك مـتحرك بـطبعه فـماذا يعنى، اوقال: إنّه متحرك بالنفس فماذا يعنى، او قال: متحرك بـقوّة غير مـتناهية تُحَرّك كمايحرّك المعشوق فماذا يعنى، وأنّه ليس فى أقواله تناقض ولااختلاف.

[فصل ٤٥]

فى أنّ لكلّ فلكٍ جزئى محرّكاً أوّلاً مفارقاً، قبل نفسه، يحرّك على أنّه معشوق، وأنّ المحرّك الأوّل للكلّ مبدأ لجميع ذلك

ثم أنت تعلمُ أنّ جوهر هذا الخير المعشوق واحدٌ، ولايـمكنُ أن يكون هذا المحرك الذى لجملة السماء فوقَ واحدٍ؛ وإن كان لكلّ كـرةٍ مـن كـراتِ السماء محرّك قريبٌ يخصّه، ومشوقٌ معشوقٌ يخصّه، على مايراه الفيلسوف والاسكندر وثامسطيوس وعلماء المشّائين، فـانّهم إنّـما يـنفون الكثرة عن مـحرّكِ الكلّ، ويثبتونَ الكثرةَ للمحرّكات المفارقة وغير المفارقة، التى تخصّ واحداً واحداً منها.

فيجعلون أوّل المفارقات الخاصّة محرّكَ الكرة الأُولىٰ؛ وهو عند من تقدّم «بطلميوس» كرة الثوابت، وعندمن اقتدىٰ بالعلوم التى ظهرت لبطلميوس كـرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة؛ وبعد ذلك مـحرّك الكرة التى تـلى الأُولىٰ

بحسب اختلاف الرأيين، وكذلك هَلُمَّ جَرّاً.

فهؤلاء يرون أنّ محرّك الكلّ شيء واحد، ولكلّ كرة بعد ذلك محرّك خاص. والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحرّكة على ماكان ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة.

والاسكندرُ يُصَرِّحُ ويقولُ في رسالته في «مبادى الكلّ»: إنّ محرّك جملةِ السماء واحدٌ، لايجوزُ أن يكونَ عدداً كثيراً، وإنّ لكلِ كرةٍ محرّكاً ومشوقاً يخصّانه.

وثامسطيوس يصرّحُ ويقولُ ماهذا معناه: إنّ الأشبه والأحقّ وجودُ مبدأ حركة خاصّة لكلّ فلك على أنّه فيه، ووجودُ مبدأ حركة خاصة له على أنّه معشوق مفارق.

ثمّ القياسُ يُوجِبُ هذا، فانّه قدصحّ لنا بصناعةِ «المجسطى» أنّ حركات الكرات السماويّة كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطؤ، فيجب أن يكون لكلّ حركة محرّكٌ غير الذى للآخر ومشوّقٌ غير الذى للآخر، وإلاّ لما اختلفت الجهاتُ ولما اختلفت السرعةُ والبطؤ؛ وقد بيّنا أنّ هذه المشوّقات خيرات محضة مفارقة للمادّة. وإن كانتِ الحركاتُ والكرات كلّها تشترك في الشوق إلى المبدأ الأوّل، فتشترك في دوام الحركة واستدارتها.

[فصل ٤٦]

في إبطالِ رأى من ظنّ أنّ اختلاف حركات السّماء لأجل ماتحت السّماء

ولنحقّق هذا المعنى بزيادة تحقيق، فنقول: إنّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر إذيقول: إنّ الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكونَ للعناية بالأُمور الكائنة الفاسدة التّي تحت فلك القمر ــ وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أنّ حركات السماوات لايجوز أن تكون لأجل شيء غيرذواتها، ولايجوز أن تكون لأجل معلولاتها ــ أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين، فقالوا: إنّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت فلك القمر، ولكن للتشبّه بالخير المحض والشوق إليه. وأمّا اختلاف الحركات كان ليختلف مايكون من كلّ واحدمنها في عالم

الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاءُ الأنواع. كما أنّ رجلاً خيّراً لوأراد أن يمضى فى حاجته سمتَ موضع، واعترض له اليه طريقان: أحدهما يختصّ بوصوله إلى الموضع الذى فيه قضاءُ وطره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق، وجب فى حكم خيريّته أن يقصد الطريق الثانى، وإن لم يكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلك حركة كلّ فلك إنما هى ليبقى على كماله الأخير دائماً، لكنّ الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأوّل مانقول لهؤلاء: أنّه إن أمكن أن يحدث للأجرام السّماويّة فى حركتها قصدمًا لأجل شىء معلول، ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتّىٰ يقول قائل: إنّ السكون كان يتمُّ لهابه خيريّة تخصّها، والحركة كانت لاتضرّها فى الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر اوأعسر، فاختارت الأنفع.

فان كانتِ العلّةُ المانعةُ عن أن تصير حركتها لنفع الغير، استحالةَ قصدِها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلةُ موجودةٌ فى نفس قصد اختيارِ الجهةِ. وإن لم يمنع هذه العلّة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصدَالحركة، وكذلك الحالُ فى قصدالسرعة والبطو، فليس ذلك على ترتيبِ القوّة والضعف فى الأفلاك، بسبب تقدّم بعضهاعلى بعض فى العلووالسفل، حتّى ينسب اليه، بل ذلك مختلف.

ونقولُ بالجملة: لايجوزُ أن يكون عنها شىء لأجل الكائنات: لاقصد حركة، ولاقصد جهة من حركة، ولاتقدير سرعة وبطؤ، بل ولاقصد فعل البتّة، لأنّ كلّ قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود: ولأنّ كلّ ماكان من أجله شىءٌ آخر فهو أتمُّ وجوداً من الآخر.

ولا يجوزُ أن يستفاد الوجود الأكمل من الشىء الأخسّ، ولايكون البتة إلى معلول قصدٌ صادق غيرمظنون، وإلاّ كان القصدُ معطياً ومفيداً لوجود ماهو اكمل وجوداً منه.

وإنّما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيّئاً له ويفيد وجوده شيءٌ آخر، مثل الطبيب للصحّة. فالطبيب لا يعطى الصحّة، بل يهيّء لها المادّة والآلة، وإنّما يفيد الصحّة مبدأ أجلّ من الطبيب، وهو الذى يعطى المادّة جميع صورها وذاته أشرف من المادّة. وربما كان القاصد مخطئاً فى قصده اذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلايكون القصد لاجله فى الطبع بل بالخطأ.

ولأنّ هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق فيه، وفيه شبهة وشكوك لاتنحلّ إلاّ بالكلام المشبع. فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إنّ كلّ قصدٍ فله مقصودٌ، والعقلىُّ منه هو الذى يكونُ وجودُ المقصود عن القاصد أولىٰ بالقاصد مِنْ لاوجوده عنه، وإلاّ فهو هذرٌ.

والشيء الذى هو أولى بالشيء فانّه يفيده كمالاً مّا؛ ان كان بالحقيقة فحقيقيّاً وان كان بالظنّ فظنيّاً. مثل استحقاق المدح، وظهور القدرة، وبقاء الذكر، فهذه وما اشبهها كمالات ظنيّة. والربح، والسلامة، ورضاالله، وحسن معاد الآخرة. وهذه وماشبهها كمالات حقيقيّة لاتتمُّ بالقاصد وحده.

فاذن كلّ قصدٍ ليس عبثاً فانّه يفيد كمالاً مّا لقاصده، لولم يقصده لم يكن ذلك الكمال. والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فانّ فيه لذةً اوراحةً اوغيرذلك.

ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلّة يفيد العلّة كمالاً لم يكن. وانّ المواضع التى يظنُّ فيها أنّ المعلول أفاد علّته كمالاً مواضعُ كاذبةٌ اومحرّفة؛ وقدبيّنا ذلك وأوضحناه وحلّلنا الشكوكَ فيه.

فان قال قائل: إنّ الخيريّة توجب هذا، فانّ الخير يفيد الخير.

قيل له: أمّا أوّلاً فهذا موجبه النقصُ وطلبُ الكمال، والنقصُ وطلبُ الكمال لما هو عدم شريّةٌ، ليس خيريّةً.

وأمّا ثانياً فانّ الخيريّة لاتخلو: إمّا ان تكونَ صحيحةً موجودةً دون هذا القصد، ولامدخلَ لوجود هذا القصد فى وجودها، فيكون كونُ هذا القصد

ولاكونُه عن الخيريّة واحداً، فلاتكون الخيريّةُ تُوجِبُه، وحاله تكون كسائر لوازم الخيريّة التى تلزمها بذاتها لاعن قصد؛ وإمّا ان يكون بهذا القصد يتمُ الخيريّة وتقوّم، فيكون هذا القصد علّةً لاستكمال الخيريّة وقوامها، لامعلولاً لها.

وإن قال قائل: إنّ ذلک للتشبه بالعلّة الاوُلىٰ فى أنّ خيريّته متعديةٌ.

فنقول: إنّ هذا فى ظاهر الأمر مقبول وفى الحقيقة مردود، فانّ التشبه به فى أن لايقصد شيئاً، بل بأن يتفرّد بالذات، فانّه على هذه الصفة اتّفاقاً من جماعة اهل العلم. وأمّا استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبّه به.

وان قال قائل: إنّه كما قديجوز أن يستفيد الجرم السماوىّ بالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعل له مقصود. فكذلک ساير أفاعيلها.

فالجواب: أنّ الحركة ليست تستفيد كمالاً وخيراً، وإلاّ لانقطعت عنده، بل هى نفس الكمال الذى أشرنا اليه، وهواستثباتُ نوع مّمايمكن أن يكون للجرم السماوىّ بالفعل. فهذه الحركة لاتشبه ساير الحركات التى تطلب كمالاً خارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرّک عنها بذاتها؛ لانّها نفس استبقاء الاوضاع والايون على التعاقب، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

وإن قال قائل: هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذى فيها. فانّا سنذكر بعدُ، مايزيلُ هذا الاشكال ويُعرّفُ أنّ عناية البارى بالكلّ على أىّ سبيل هى، وأنّ عناية كلّ علّة بما بعدها على أىّ سبيل هى، وأنّ الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادى الاُوَل والأسباب الثانية.

فقد اتّضح بما أوضحناه أنّه لايجوزُ أن يكون شىءٌ من العلل يستكمل بالمعلول بالذات، إلاّ بالعرض، اويقصد فعل ما فعله معلوله، وإن كان يرضى به ويعلمه. بل كما أنّ الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لالِيبرّد غيره، ولكن يلزمه أن يبرّد غيره والنارتتسخنُ بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لالتسخّن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخّن غيرها. والقوّةَ الشهوانيّة تشتهى لذّةَ الجماع ليندفع الفضل وتتمُ

لها اللذّة، لاليكون عنها ولدٌ، ولكن يلزمها ولد. والصحّةهى صحّةٌ بجوهرها وذاتها، لالان ينتفع المريضُ، لكن يلزمهانفعُ المريض كذلک فى العلل المتقدّمة.

فاذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماوّية إنّما اشتركت فى الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترکٍ؛ وإنّما اختلفتْ، لأنّ مباديَها المعشوقةَ المتشوّقَ إليها قدتختلفُ بعد ذلک الأوّل.

وليس إذا اشكل علينا أنّه كيف وجب عن كلّ تشوق حركةٌ بهذه الحال فيجبُ أن يؤثر ذلک فيما علمنا من أنّ الحركاتِ مختلفةٌ لاختلاف المتشوّقات.

[فصل ۴۷]

فى أنّ المشوّقات التى ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام

ولكن بقى علينا شىءٌ، وهو أنّه يمكن أن تتوهَّم المشوّقات المختلفة اجساماً، لاعقولاً مفارقة، حتّى يكونَ مثلاً الجسم الذى هوأخسُّ متشبّهاً بالجسمِ الذى هوأقدمُ وأشرفُ.

فنقول: هذا محالٌ، وذلک لأنّ التشبّهَ به يوجب مثلَ حركتِه وجهتها والغاية التى تؤمُّها. فان أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فانّما يوجب الضعف فى الفعل لاالمخالفة فى الفعل حتى يكون هذا الى جهة وذاک إلى أُخرىٰ. ولايمكن ان يقال: إنّ السبب فى هذه المخالفة طبيعة ذلک الجسم كأنّ طبيعة ذلک الجسم تعاند أن يتحرک من «ا» الى «ب» ولاتعاند أن يتحرک من «ب» الى «ا»، فان هذا محال، لأنّ الجسم بماهو جسم لايوجب هذا، والطبيعة بماهى طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعى من غيروضع مخصوص. ولوكانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكان النقل عنه قسراً، فدخل فى حركة الفلک معنى قسرى.

ثمّ وجودُ كلّ جزء من أجزاء الفلک على كلّ نسبة محتملٌ فى طبيعة الفلک، فليس يجب انّه إذا ازيل جزء من جهة جاز وإن ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناک طبيعة تفعل حركة فتجيب الى تلک الجهة

ولاتجيب الى جهة أُخرىٰ ان عيقت عن جهتها، وقد قلنا إنّ مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة، ولاأيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه، فليس إذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له إلى أيّ جهة كانت.

وأيضاً لايجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن يريد تلك الجهة لامحالة إلاّ أن يكون الغرض في الحركة مختصاً بتلك الجهة، لأنّ الارادة تبع للغرض وليس الغرض تبعاً للارادة. فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض، فاذن لامانع من جهة الجسميّة ولامن جهة الطبيعة ولامن جهة النفس إلاّ اختلاف الغرض، والقسر أبعد الجميع عن الامكان.

فاذن لوكان الغرض تشبّهاً بعد الاول بجسم من السماويّة لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً او اسرع منه في كثير من المواضع. وكذلك إن كان الغرض لمحرّك هذا الفلك التشبّه بمحرك ذلك الفلك.

فبقي أنّ الغرض لكلّ فلك تشبّهٌ بشيء غيرجواهر الافلاك من موادّها وأنفسها. ومحالٌ أن يكون بالعنصريّات ومايتولّد عنها، ولاأجسام ولاأنفس غيرهذه. فبقي أن يكون لكلّ واحد منها شوقُ تشبّهٍ بجوهر عقليّ مفارق يخصّه. [وتكون العلّة الأُولىٰ متشوق الجميع بالاشتراك. فهذا معنى قول القدماء: إنّ للكلّ محرّكاً واحداً معشوقاً، وإنّ لكلّ كرةٍ محرّكاً يخصّها ومعشوقاً يخصّها]. فيكون إذن لكلّ فلكٍ نفسٌ محرّكة تعقل الخير، وله بسبب الجسم تخيّلٌ، اىْ تصوّرٌ للجزئيّات وإرادةٌ للجزئيّات، ويكون مايعقله من الاول ومايعقله من المبدأ الذي يخصّه القريب منه مبدأ تشوّقه إلى التحرّك، ويكون لكلّ فلكٍ عقلٌ مفارقٌ، نسبتهُ إلى نفسهِ نسبةُ العقل الفعّال إلى أنفسنا، وإنّه مثالٌ كلّيٌّ عقليٌّ لنوع فعله. فهو يتشبّه به.

فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد الحركات. فان كانت الأفلاك المتحيّرة انّما الغرض في كرات كلّ كوكبٍ منها حركة الكوكب كانت

المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات. وإنّ عددها على مايراه المتأخّرون عشرةٌ بعد الأوّل: أوّلها العقل المحرّك الذى لايتحرّك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصىٰ، ثمّ الذى هو مثله لكرة الثوابت، ثمّ الذى هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتّىٰ ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضىّ ونحن نسمّيه العقل الفعّال.

فان لم يكن كذلك، بل كان كلّ كرة متحرّكة لها حكم فى حركة نفسها، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً. وكان على مذهب الفيلسوف قريباً من خمسين فمافوقه، وآخرها العقل الفعّال. وقدعلمت من كلا منا فى الرّياضيّات مبلغ ماظفرنا به من عددها.

وإن كان لكلّ حركة عقل مفارق فيجب أن يحصى الحركات.

أمّا على رأى بطلميوس الموضوع على أنّ كرة التدوير تخرق الكرة الحاملة، فالكوكب يخرق التدوير بما عنده كرة تدوير، او أنّ الكوكب نفسه يخرق الفلك فى ما لم يوضع له فلك تدوير كالشمس على غالب ظنّ بطلميوس.

وأمّا على رأى الفيلسوف، وهو أنّ لكلّ كوكب فلكاً يخصّه بحركته من غير أن يخرق الفلك كوكبه بل يثبت فيه، فالفلك ينقله، لأنّ فلك التدوير يستدير على نفسه، فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل فلك التدوير البتة، بل ينتقل الحامل له. وليس هذا المذهب بضعيفٍ، ولاالهيئةُ تبطلُ به. وإن كانت الحركات يزداد عددها به.

فاذا أُحصِيَتِ الحركاتُ على المذهبين كان عدد العقول المفارقة عددها. وعلى المذهب الأوّل تكون العقول المفارقة بعددٍ دون هذا العدد بكثير. والأقربُ الى القياس هو مذهب الفيلسوف، وتبقى الشبهة فى الثوابت وتعظم، ولايبعد أن تنحلّ. ونحن لانتعرضُ لذلك فيطول بنا الكلام.

[فصل ۴۸]

فی أنّ حرکة الأفلاک وضعیّة لامکانیّة وحرکة الکواکب مکانیّة إن کانت متحرکة بذاتها

وممّا یلیق أن نقرنه بهذا أن ندلّ علی أنّ الحرکة السماویّة فی أیّ مقولة، وأنّ التزام الفلک الداخل حرکة مافوقه علی أیّ جهة، فنقول: إنّ الحرکات السماویّة علی قسمین حرکة الجرم علی مرکز خارج عنه، وحرکة الجرم علی مرکز فیه. ومعلومٌ أنّ حرکة الجرم علی مرکز خارج عنه هو علی استبدال الأمکنة، فهی حرکة أینیّة. وأمّا الأُخریٰ فهی حرکة وضعیّة لاغیر ولیست حرکة أینیّة. ومقولة الوضع قدیقع فیها حرکة، کما یقع فی الکم والکیف، إلاّ أنّ الأوائل لم تذکره. والفیلسوف إذا عدّ فی السماع الطبیعی المقولات التی یقع فیها الحرکة لم یتعرّض للوضع.

وقدسنح لی فی ما اختصّ به من الرأی أنّ هذه الحرکة لیست أینیّةً، ولکنّها وضعیّةٌ:

أمّا أنّها لیست بأینیّةٍ، فلأنّ الأین نسبة الشیء الی مکانه، والحرکة فی الأین هو استبدال هذه النسبة. وقدیجوز أن یتحرک الجرم مستدیراً علی نفسه، وإن لم یکن فی مکان. فقد صحّ أنّ الجرم الأقصی هذا شأنه، فکیف یمکن أن یتحرک حرکة مکانیّة مالیس فی مکان، وإن کان فی مکان فلایفارق مکانه.

وأمّا أنّها وضعیّةٌ، فلانّ المتحرک بها وإن کان فی أین مّا ومکانٍ فلیس یفارق أینه ولامکانه، ولایستبدل به؛ بل یستبدل أجزاء النسبة إلی أجزاء أینه إن کان له أین؛ اوجهاته إن لم یکن له این، بل جهات، فیکون المتغیّر هذه النسبة، لاأین. وهذه النسبة تسمّیٰ وضعاً. فاذن هذه الحرکة فی الوضع، لافی الاین.

وامّا أنّ فی الوضع نسبة أجزاء الجسم بعضها إلی بعض فی جهاتها، او نسبة أجزائه الی أجزاء مکانه، فأمرٌ مبیّنٌ فی المنطق. فهذه مسألةٌ وحلّها.

[فصل ٤٩]

فى أنّ الأفلاک الداخلة فى الحرکة الاولىٰ کیف تتبعها

وأمّا المسألة الثانية فانّ قوماً يظنّون أنّ الفلک الداخل يحدث فيه تحريک من الخارج، ويحفظ حرکته نفسها معذلک لقوّةٍ تنفذُ فيها من الخارج، فتکون حرکتهُ من الخارج، لاقسريّةً، لأنّها يبقى مکانها، ولاطبيعيّةً، لأنّها ليست عنها.

وهذا منهم غلط، بل الفلک الداخل لايتحرّکُ البتة عن الخارج بحرکةٍ تحدثُ فيه؛ بل بالعرض: کحرکة الراکب فى السفينة تحرّکه السفينة وهو ساکن، وحرکة راکب السفينة بنفسه مخالفة لجهتها، مع اتباعه حرکة السفينة، فيکون اتّباعه لحرکة السفينة، لالحرکةٍ حدثت فيه من السفينة، بل لحرکة مکانيّة، وإنّما الحرکةُ الحقيقيةُ فيه حرکتهُ الأُخرىٰ بالعرض، اى لأجل حرکة مکانه، او کحرکة کرةٍ مهندمة فى کرةٍ تحرکه الخارجةُ. والداخلةُ لاتستبدلُ مکاناً إلاّ وضعاً.

وهکذا الحال فى حرکات الافلاک الداخلة بسبب الخارجة، وذلک لايمکن إلاّ على وجهين، وقدوجدا. وهما أنّه إمّا أن تکون مراکزها مختلفةً، فيکون الداخل واقعاً فى جانبٍ من الخارج، فاذا انتقل ذلک الجانب نقله بالعرض، وهويصحّ أن يکون ساکناً فيه. وتصوّر هذا المعنىٰ من لبنةٍ قدقُوّر بعضهُا تقويراً أميل على جانبٍ، وعلى الاستدارة، وقد أُخذَ وسطُ اللبنة وتوهّم أنّ اللبنة تُدارُ على مرکز نفسها. والتقويرا ودع جرماً مهندماً فيه يدارُ على مرکز آخر، وهذا للمتحيرات.

وإمّا أن تکون مَحاورُها مختلفةً، فيلزم قطبا الداخل نقطتين من الخارج، فيلزم من ذلک التلازمُ فى جميع الأجزاء، إلاّ أن يتحرّک الداخلُ حرکتَها الخاصّةَ. وهذه لکرة الثوابت.

[فصل ٥٠]

فى أنّ النار كيف تتبع الفلك فى الحركة فى جميع الأجزاء إلاّ أن يتحرك الداخل

وامّا حركةُ الأثير، أعنى فلكَ النار فى فلك القمر، فليس لأنّ فلك القمر ينقله مع نفسه إليه ولا يدفعه، فانّ المستدير يتحرّك مماسّاً لما فيه لا دافعاً له، لأنّ الدافع يجب أن يطلب نفوذاً فى جرم المدفوع ليدفعه، والمستدير لا يمكنه ذلك، ولكنّ سطح فلك القمر من داخل مكانٌ طبيعىّ يشتاق الهوا بالطبع. فكلّ جزء من أجزاء النار يشتاق منه شيئاً معيّناً إليه يتحرك ويتعين له بالقرب فهو بالشوق يلازمه، فاذا زال وهو ملازم بالطبع زال معه. فتلك الحركة ليست قسريّةً ولا أيضاً طبيعيّةً مطلقةً، لانّها لا تكون عن طبيعة النار وحدها، بل عن طبيعتها وطبيعة مكانها.

وهذا الفصل غريب عن غرضنا هذا، إلاّ أنّه نافعٌ ومنبّهٌ على ما استعمله من حركة الوضع، وذلك على نسب الأجرام السماويّة بعضها إلى بعض فى تلازم الحركة.

فلنعد إلى الغرض ولنقل: إنّ قوماً من الأفاضل جعلوا الكوكبَ فى كرته الكليّة كالقلب وجعلوا النفس تفيض منه فى الكرات الجزئيّة وتحرك حركات مختلفة بحسب حركات الحيوان، إلاّ فى تلك الثوابت، فانّهم زعموا أنّ القوة المحركة تسنح على الكواكب من كراتها. فكأنّ الكرة قلب والكواكب فيها أعضاءٌ. أعضاءٌ.

ويكون عندهم لكلّ كرةٍ كليّةٍ نفسٌ واحدةٌ لها وضع، فلزم هذه الطريقة أيضاً أن تكون المتشوقات لا بعدد الكرات الجزئيّة، بل بعدد الكرات الكليّة. ومعنى قولى «كرة كليّة» مثل كرة زحل المحركة لزحل، وإن كانت تتجزّىٰ إلى كراتٍ تجزّى الحيوان إلى اعضائه.

[فصل ٥١]

فى أن أجسام الفلك مختلفة الأنواع وكلّ نفس تخالف الأُخرىٰ فى النوع، وكلّ عقل يخالف الآخر فى النوع

وقد عرض للأوائل اختلافٌ فى طبيعة الجرم السماويّ، فبعضهم يرى أنّ تلك الطبيعة واحدة بالنوع فيها وتختلف بالشخص. والمحصّلون على أنّ الطبيعة الخامسة جنسيّة، وتحتها أنواع، وكلُّ نوع منها فى شخص واحدٍ، لكماله، فكلّ كرةٍ نوعٌ، وكلُّ كوكبٍ نوعٌ، ولولا ذلك لما افترقتْ فى أمكنتها، وفى حركتها، او فى وضعها.

وقد عرض شبه هذا الاختلاف فى الأنفس المحرّكة لها: فقومٌ جعلوها من نوع الأنفس النطقية التى لنا، وهذا بعيد غاية البعد. وقومٌ جعلوها نوعاً آخر، لكن هى فيما بينهما لاتختلفُ بالنوع، بل تختلف بالشرف والدنوّ. وكذلك جعلوا العقول المفارقة كلّها نوعاً واحداً وتختلفُ بالشرف والدنوّ، وزعموا أنّه ليس يجب أن يكون كلّ نقصان بدخول الضدّ. فاستعانوا فى ذلك بأمثلة جزئيّة. وقد غرّهم فى ذلك كلامُ الاسكندر بأنّها مختلفة فى النوع ولكن لااختلافاً بعيداً؛ وهذا القول فى أوّله تصريح باختلافها، وليس فى آخره نقضٌ لذلك؛ فانّ المختلفات فى النوع منها متقاربة، مثل الأحمر والأخضر، ومنها متباعدة، مثل الأحمر والأقتم.

ولكن الحقّ هو أنّ هذه معانٍ، والمعانى لاتختلف فى استحقاق أن يكون هذا علةً وهذا معلولاً، وهذا علّة لشيء لذاته كذا، وهذا علّة لشيء مخالف لذلك، وكلّ واحد منهما علة لذاته وجوهره، على مانوضحه. إلاّ وفيها اختلاف معنويّ وهو المباينة النوعية. والمتّفقات فى المعنى ولامادّة ولافعل ولاانفعال لاتختلف أيضاً فى الشرف والدناءة بسبب ما اتفقت فيه من المعنى، بل بسبب آخر فى ذاتها. ولايجوز أن يكون بسبب عارض، فانّ بعض هذه لامادّة لها ولاتنفعل. ثم إن

كان بسبب عارض في بعض الأجزاء او في الكلّ كانت الذوات متّفقةً في الشرف والدنائة، ومختلفةً بلواحق وعوارض يشرف بعضها على بعض. وكلامنا ليس في هذا النوع من التفاوت، بل فيما كان ذاتيّاً.

وإذا كان التفاوتُ في جواهرها، وجواهرُها معانٍ، كان التّفاوت بمعان جوهريّة، وهذا بعينه يوجبُ مباينةَ الأنواع. فقولُ هؤلاء «إنّها مثماثلةٌ في النوع ومختلفةٌ في العلوّ والدنوّ» متناقض. بل الحقّ يكون لكلّ واحد منها نوع على حدة كليّ عقليّ ومثال عقليّ لوجود مفرد مخصوص.

وليست إذا كانت هذه الموجوداتُ متّفقةً في أنّها لاأجسامٌ، يوجبُ ذلك اتّفاقَها في النوع، وإن اتّفقت، بعدَ كونها لاأجسامٌ، في أنّها عقولٌ ومفارقةٌ للأجسام. كما انّ الأعراضَ متفقةٌ أيضاً في أنّها لاأجسامٌ، ولا يوجبُ ذلك اتّفاقَها في النوع، وإن اتفقت، بعدَ أنّها لا أجسامٌ، في أنّها محسوسةٌ وغيرُ مفارقةٍ. بل كما أنّ الموجودات الجسمانية الغير المفارقة مختلفة الأنواع، كذلك الموجوداتُ الغيرُ الجسمانيّة المفارقة يجوز أن تكونَ مختلفةَ الأنواع، وليستِ العقليّةُ لها إلاّ أنّها مفارقةٌ، كما المحسوسةُ أنّها مواصلة.

[فيجب أن تعلم أنّ المبدأ الأول وإن كان عقلاً فلا شريك له في نوعه. وكذلك لكلّ واحد من المبادى المفارقة بعده]، ويجب أن تعلم أنّ الجوهريّة والعقليّة ليس يقال عليها على سبيل الجنس، بل على سبيل التقدّم والتأخّر. وقد شرح الفرق بين الأمرين في كتب المنطق؛ وأن تعلم أنّه ليس يوجب كون الشيء غيرَ مقول عليها قول الجنس أن لايكون الجوهر جنساً لغيرها، فانّ الشيء قد يكون جنساً بالقياس إلى أشياء وغير جنس بالقياس الى أشياء أُخر.

[فصل ٥٢]

في تعريف جرم الكلّ ونفس الكلّ وأنّها بالقوّة من وجه وعقل الكلّ وانّه بالفعل دائماً

واعلم أنّ اسم السماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة،كأنّهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر، لأنّه أصغر نسبةً إلى العالم السماوىّ من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان إلى بدنه. ثمّ إذا قيل: «حيوان» لم يدخل تلك الحصاة فى جملته. ولم يمنع عدمه الحياة أن يكون الجسم الذى يحويه حيّاً. والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدأ الأوّل كشىء واحد حىّ، له نفس عقليّة، وله عقل مفارق يفيض عليه.

وربما قالوا: «كلّ» للسماء الأُولىٰ، فانّ كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيه جرم الكلّ، وحركته حركة الكلّ. فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به جملة العقول المفارقة كأنّها شىء واحدٌ، ونفس الكلّ ويعنون به جملة الأنفس المحرّكة للسماويات كأنّها شىء واحد. وتارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصىٰ التى هى أولى بالتشويق بعد الخير المحض، ونفس الكلّ ويعنون بهالنفس المختصّة بتحريك ذلك الجسم.

فاشرف الموجودات بعد الأوّل تعالى شأنه عقل الكلّ، ثمّ يليه نفس الكلّ، وعقل الكلّ هو بالفعل دائماً لايشوبه ما بالقوّة. ونفس الكلّ، لأنّه محرك يعرض له أن يكون بالقوّة دائماً، وقد عرفت كيف ذلك. وقد يصحّ لنا، بما نُبيّنُه بعدُ، أنّ طبيعة الاجرام الفاسدة وموضوعها حادثة عن جرم الكلّ، فيسمّون ذلك طبيعة الكلّ، ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصّه.

فيكون مراتب الصور: عقل الكلّ، ونفس الكلّ، وطبيعة الكلّ: ومراتب الأجسام: الجسم الأثيرىّ السماوىّ، والجسم الاسطقسىّ الأرضىّ، والأجسام المتكونة. وسيتضح لنا فيما يستقبل أنّ أوّل الموجودات عن الموجود الحقّ هو عقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ، ثمّ جرم الكلّ، ثمّ طبيعة الكلّ.

1. ’Aqssām al-‘Ulūm al-‘Aqlīya

(Epístola sobre a divisão das ciências intelectuais)

Constantinopla, pp. 71-72

﴿ الرسالة الخامسة ﴾

﴿ فى اقسام العلوم العقلية ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ملهم الصواب * ومنورالالباب * وواهب العقل * والمتكفل بالعدل * وصلواته على المصطفين من انبيائه خصوصا محمدا النبي وآله ﴿ وبعد ﴾ فقد التمست منى ان اشير الى اقسام العلوم العقلية اشارة تجمع الى الايجاز الكمال * والى البيان الاكمال * والى التحقيق التقريب * والى التنويب الترتيب * فبادرت الى مساعدتك ونزلت عند اقتراحك ولم اتعد شرطك و لاتجاوزت مقالك واستعنت بمن ضمن للمجاهدين فيه الهدايه * واولى اولياء المخلصين الرعايه * واياه اسأل التوفيق * لسواء الطريق *

﴿ فصل فى ماهية الحكمة ﴾

الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ماعليه الوجود كله فى نفسه وما عليه الواجب مما ينبغى ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية

﴿ فصل فى اول اقسام الحكمة ﴾

الحكمة تنقسم الى قسم نظرى مجرد وقسم عملى · والقسم النظرى هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لايتعلق وجودها بفعل الانسان ويكون المقصود انما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة · و القسم العملى هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى امر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير منه فلا يكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لاجل عمل فغاية النظرى هو الحق وغاية العملى هو الخير

﴿ فصل فى اقسام الحكمة النظرية ﴾

اقسام الحكمة النظرية ثلاثة · العلم الاسفل ويسمى العلم الطبيعى · والعلم الاوسط ويسمى العلم الرياضى · والعلم الاعلى ويسمى العلم الالهى وانما كانت اقسامه هذه الاقسام لان الامور التى يبحث عنها اما ان تكون امورا حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة مثل اجرام الفلك والعناصر الاربعة وما يتكون منها وما يوجد من الاحوال خاصا بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشور والبلى والقوى والكيفيات التى عنها تصدر هذه الاحوال وسائر ما يشبهها فهذا قسم واما ان تكون امورا وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بهما مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية ومثل العدد وخواصه فانك تفهم الكرة من غير ان تحتاج فى تفهمها الى فهم انها من خشب او ذهب او فضة ولا تفهم الانسان الا وتحتاج الى ان تفهم ان صورته من لحم وعظم وكذلك تفهم التقعير من غير حاجة الى فهم الشئ الذى فيه التقعير · ولا تفهم الفطوسة الا مع حاجة الى فهم الشئ الذى فيه الفطوسة ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقعير والاحديداب لا توجد الا فيما يحملها من الاجرام

الواقعة

الواقعة فى الحركة فهذا قسم ثان و اما ان تكون امورا لا وجودها ولا حدودها مفتقرين الى المادة و الحركة · اما من الذوات فمثل ذات الاحد الحق رب العالمين و اما من الصفات فمثل الهوية و الوحدة و الكثرة و العلة و المعلول و الجزئية و الكلية و التمامية و النقصان وما اشبه هذه المعانى · و لما كانت الموجودات على هذه الاقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على اقسام ثلاثة و العلم الخاص بالقسم الاول يسمى طبيعيا و العلم الخاص بالقسم الثانى يسمى رياضيا و العلم الخاص بالقسم الثالث يسمى الهيا

﴿ فصل فى اقسام الحكمة العملية ﴾

لما كان تدبير الانسان اما ان يكون خاصا بشخص واحد و اما ان يكون غير خاص بشخص واحد و الذى يكون غير خاص هو الذى انما يتم بالشركة و الشركة اما بحسب اجتماع منزلى علوى و اما بحسب اجتماع مدنى كانت العلوم العملية ثلاثة · واحد منها خاص بالقسم الاول ويعرف به ان الانسان كيف ينبغى ان يكون اخلاقه وافعاله حتى تكون حياته الاولى والاخرى سعيدة ويشتمل عليه كتاب ارسطاطاليس فى الاخلاق · والثانى منها خاص بالقسم الثانى ويعرف منه ان الانسان كيف ينبغى ان يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية الى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب اروئس فى تدبير المنزل وكتب فيه لقوم آخرين غيره · والثالث منها خاص بالقسم الثالث ويعرف به اصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب افلاطون وارسطو فى السياسة وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما فى النواميس والفلاسفة لا تريد ناموس ما تظنه العامة ان الناموس هو الحيلة والخديعة بل الناموس عندهم هو

2. Al-Kindī. Fi l-falsafa al-'ūla

(Sobre a filosofia primeira)

Ed. M. Abū Riḍa. Rasā'l al-Kindī al-falsafīyya,

Cairo, 1950, pp. 102-105

ومن أوجب الحق ألاّ نذمّ من كان أحدَ أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر[1] أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدّية ؛ فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سُبُلا وآلات مؤدّية إلى علم كثير مما قصرواعن[2] نيل حقيقته ، و[لا]سيما إذ هو بيّنٌ عندناوعند المبرّزين من المتفلسفين قَبْلَنامن غيرأهل لساننا أنه لم يَنَلْ الحقَّ — بما يستأهل الحقُّ — أحدٌ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط[بـ]ـه جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم يَنَلْ منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحقُّ . فإذا جُمع يسيرُ ما نال كل واحد من النائلين الحقَّ منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدرٌ جليل .

فينبغى أن يعظم شكرُنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى[3] بكثير من الحق ، إذْ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقّية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهِّلة لنا سُبُلَ الحق ؛ فإنهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمعْ لنا ، مع شدّة البحث فى مُدَدِنا كلها ، هذه الأوائلُ الحقّية[4] التى بها تخرّجنا[5] إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية[6] ؛ فان ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب و إيثار التعب فى ذلك .

وغيرُ ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد ، و إن اتسعت مُدّتُه ، واشتدّ بحثُه ، ولَطُف نظرُه ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك[7] من شدة البحث و إلطاف النظر و إيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

(١) فى الأصل غير منقوطة ، فجائز أن تكون أكبر أو أكثر .
(٢) فى الأصل : من .
(٣) فى الأصل : أتا .
(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها : الحفية ؛ تمشيا مع الفكرة .
(٥) يمكن أن نضبطها : تخرُّجُنا ؛ أو تخرَّجْنا ؛ والمعنى مفهوم فى الحالين .
(٦) على هذه الكلمة نقطة واحدة ، رجحت لى قراءتها : الخفية ، وهو ما يلائم

فأما أرسطوطالس ، مُبَرِّز اليونانيين فى الفلسفة ، فقال : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قال فى ذلك !

وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، و إنْ أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا][1] ، فانه لاشيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغى][2] بخسُ الحق ، ولا تصغيرٌ بقائله ولا بالآتى به ؛ ولا أحد يخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

فحَسَنٌ بنا — إذْ كُنا حراصاً على تتميم نوعنا ، إذْ الحق فى ذلك[3] — أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتِنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تامًّا ، على أقصد سُبُله وأسهلها سلوكا على أبنا، هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، و بقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا فى ذلك ؛ من الانحصار عن الاتساع فى القول المحلل لعقد العويص الملتبسة[4] ، توقّيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا، من أهل الغربة عن الحق ، و إنْ تتوّجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ؛ لضيق فِطَنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو[5] الجلالة فى الرأى ، والاجتهادِ[6] فى

(١) زدتها إكمالا للتقابل فى الكلام .
(٢) زدتها ، لأنى أشعر أن الكلام ناقص ، حتى فى المواضع التالية مباشرة ؛ والكلام غير منقوط قطعا كاملا ، فالقراءة اجتهادية .
(٣) يجوز أنه قد سقط كلام هنا ، أو أن هنا كلاما وضع فى غير موضعه مثل جملة : « إذ الحق فى ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز ، خصوصا وأن قوله : أن نلزم ، يصلح جوابا لقوله : فحسن . وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : فحسن بنا ، أو بعد كلمة : نوعنا . وإنى إلى افتراض سقوط كلام أميل ؛ لأن بعض رسائل هذا المخطوط قد صحح بزيادات موضحة مكملة فى مواضع كثيرة ؛ أما فى رسالة الفلسفة الأولى فلا تجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط فى ملء الفجوات ، ما دام المعنى الإجمالى واضحا .
(٤) هكذا فى الأصل ، ولم أغير شيئا من النص ، لأنه مفهوم كما هو .
(٥) فى الأصل : ذو ، وقد صححتها طبقا لما يلى .

الأنفاع[1] العامة الكلَّ الشاملة لهم ، ولدَرانة[2] الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بِسَدَف[3] سجوفه أبصارَ فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الوائرة[4] ، ذبًّا عن كراسيهم المزوَّرة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس[5] والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجر بشىء باعه ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، وحق أن يتعرّى[6] من الدين من عاند قُنْيةَ علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً .

لأن فى علم الأشياء بحقائقها علمَ الربوبية ، وعلمَ الوحدانية ، وعلمَ الفضيلة وجملةَ علمِ كل نافع والسبيل إليه ، والبعدَ عن كل ضار والاحتراسَ منه ؛ واقتناءُ هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحدَه ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وتركِ الرذائل المضادّة للفضائل فى ذواتها ، وإيثارها[7] .

فواجبٌ إذَنْ التمسكُ بهذه القنية النفيسة عند ذوى الحق وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادّين لها اقتناؤها[1] : وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها[2] يجب أو لا يجب .

فإن قالوا إنه يجب وجب طلبُها عليهم .

وإن قالوا إنها لا تجب[3] وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يُعْطوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قُنْيَة علم الأشياء بحقائقها .

فواجبٌ إذَنْ طلبُ هذه القُنْيَة بألسنتهم ؛ والتمسُّكُ بها اضطرار[4] عليهم .

فنحن نسأل المطّلعَ على سرائرنا ، والعالمَ اجتهادَنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبِّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف[5] فضائحهم المخبرة عن عورات نحلهم المُرْدية ، أن يحوطَنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزّه الذى لا يُرام ، وأن يُلبسنا سرابيل جُنَّته الواقية ، ويهب لنا نصرةَ غروب[6] أسلحته النافذة ، والتأييدَ بعزّ قوّته الغالبة ، حتى يبلّغنا بذلك نهاية نيّتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلّغنا بذلك درجةَ من ارتضى نيّته ، وقبل فعلَه ، ووهب له المَلَح[7] والظفرَ على أضداده الكافرين بنعمته والجاحدين[8] عن سبيل الحق المرتضاة عنده .

ونكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات .

---

(١) غير منقوطة ؛ وقد قرأتها اجتهاداً ؛ على أن تكون جمع نفع ؛ ولعله يقصد أن القوم يتهافتون على المنافع العادية التى ليست شأن العلماء .

(٢) هكذا تبدو الكلمة ؛ وأميل إلى اعتبارها معطوفة على كلا : لضيق . وفى اللغة درن الجلد والثوب يدرن درنا ، وأدرن أيضا بمعنى انسخ وتلطخ

(٣) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .

(٤) هكذا فى الأصل . والمقصود : الجريئة المعتدية . والوائر هو الذى يصيب غيره بظلم موجع . والأصل لا يهمّ باظهار الهمزات

(٥) فى الأصل : للتراس .

(٦) فى الأصل : يتعرا .

(٧) غير منقوطة فى الأصل . وهى فى رأيى معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف الكلمة آثارها . وفى هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة

---

(١) و (٢) فى الأصل : اقتناها .

(٣) هكذا فى الأصل ، ويحسن أن تكون العبارة : وإن قالوا إنه لا يجب ... الخ .

(٤) هكذا فى الأصل ، وهى فى هذه الحالة خبر لكلمة التمسك ؛ والجملة كلها عطف على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطرار هو : اضطراراً ؛ وإذن تكون كلمة ، وتكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب .

(٥) يمكن أيضا أن تقرأ فى الأصل : سجوف .

(٦) غرب السلاح حدّه .

(٧) هكذا فى الأصل ، والقياس ، بتحريك اللام ، وكذلك

3. Al-Fārābī. Iḥsa' al-'ulūm

(Catálogo das ciências)

2. ed. - Madrid - Granada, pp. 87-89

والخامس النظر في الاجسام المركبة عن الاسطقسات وان منها ما هى متشابهة الاجزاء فان المتشابهة الاجزاء منها ما هى اجزاء ركبت منها المختلفة الاجزاء مثل اللحم والعظم ومنها ما ليس يكون جزا اصلا لجسم طبيعى مختلف الاجزاء [1] مثل الملح والذهب والفضة ثم النظر فيما تشترك فيه الاجسام المركبة المتشابهة [2] الاجزاء كلها كانت اجزاء مختلفة الاجزاء ام غير اجزاء مختلفة [3] وهذا في المقالة الرابعة من كتاب الاثار العلوية

والسادس وهو في كتاب المعادن النظر في الاجسام [4] المركبة المتشابهة الاجزاء التى ليست اجزاء المختلفة الاجزاء وهى الاجسام المعدنية والحجارة [5] واصنافها واصناف الاشياء المعدنية وما يخص كل نوع منها

1 C. الاجزاء اصلا. — 2 C. فيما تشترك المركبة كلها ثم النظر. — 3 Desde مختلفة falta en C. hasta el fin de la línea siguiente. — 4 C. النظر فيما تشترك فيه الاجسام. — 5 C. كالحجارة.

والسابع [1] وهو في كتاب النبات النظر [1] فيما تشترك فيه انواع النبات وما يخص كل واحد منها وهو احد جزئى النظر في المركبة المختلفة الاجزاء.

والثامن وهو [2] في كتاب الحيوان وكتاب النفس النظر [2] فيما تشترك فيه انواع الحيوان وما يخص كل نوع منها وهو الجزء الثانى من النظر في المركبة المختلفة الاجزاء

فيعطى العلم الطبيعى في كل نوع من هذه الاجسام مباديها الاربعة واعراضها التابعة لتلك المبادى

فهذا هو جملة ما في العلم الطبيعى واجزاؤه وجملة ما في كل واحد من اجزائه

القول في علم الالاهى

وهو [3] كله في كتابه فيما بعد الطبيعة والعلم [3] الالاهى ينقسم الى ثلاثة اجزاء جزء يفحص عن [f° 42] الموجودات

1 C. النظر. — 2 C. النظر. — 3 Falta en C.

والاشياء التى تعرض لها بما هى موجدات والثانى يفحص عن مبادى البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهى التى ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص مثل المنطق والهندسة والعدد وباقى العلوم الاخر الجزئية التى تشاكل هذه العلوم فيحفص عن مبادى علم المنطق ومبادى علوم التعاليم ومبادى العلم الطبيعى ويلتمس تصحيحها وتعريف خواصها ويحصى الظنون الفاسدة التى كانت وقعت للقدماء في مبادى هذه العلوم مثل ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح انها جواهر وانها مفارقة والظنون التى تشاكل هذه في مبادى ساير العلوم فيفسخها [1] ويبين انها فاسدة .

والجزء الثالث يفحص فيه عن الموجودات التى ليست باجسام ولا في اجسام فيفحص عنها اولا هل هى موجودة ام لا فيبرهن انها موجودة ثم يفحص عنها

[1] C. فينقحها.

هل هى كثيرة ام لا فيبين انها كثيرة ثم يفحص عنها هل هى متناهية ام لا فيبرهن انها متناهية ثم يفحص هل مراتبها في الكمال واحدة ام مراتبها متفاضلة فيبرهن انها متفاضلة في الكمال ثم يبرهن انها على كثرتها ترتقى من عند انقصها الى الاكمل فالاكمل الى ان تنتهى في اخر ذلك الى كامل [1] لا يمكن ان يكون شى هو اكمل منه ولا يمكن ان يكون شى هو اصلا في مثل مرتبتة وجوده لا ند [2] له ولا ضد والى اول لا يمكن ان يوجد قبله اول والى متقدم لا يمكن ان يكون شى اقدم منه والى موجود لا يمكن ان يكون استفاد وجوده عن شى اخر [3] اصلا وان ذلك الموجود هو الازلى والمتقدم [4] على الاطلاق وحده

ويبين ان ساير الموجودات متاخرة عنه في الوجود [5] وانه هو الواحد الاول الذى افاد كل واحد سواه الوحدة

[1] C. كامل ما. — [2] C. نظير لا. — [3] C. Falta esta palabra. — [4] C. والمتقدم الاول الذى افاد كل واحد سواه الوجود. — [5] C. Añade: وانه هو ذلك الواحد هو الاول

4. Šifā'. Lógica I, Introdução

Ed. do Cairo, p. 12

[الفصل الثانى]

(ب) فصل فى التنبيه على العلوم والمنطق

فنقول : إنّ الغرضَ فى الفلسفة أنْ يُوقَف على حقائقِ الأشياءِ كلِّها على قدر مايمكن الإنسان أن يقف عليه. والأشياء الموجودةُ إما أشياء موجودةٌ ليس وجودُها باختيارنا وفعلِنا ، و إما أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا . ومعرفة الأمور التى من القسم الأول تسمى فلسفةً نظرية ، ومعرفة الأمور التى من القسم الثانى تسمى فلسفةً عملية. والفلسفة النظرية إنما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط ، والفلسفة العملية إنما الغاية فيها تكميل النفس ، لا بأن تعلم فقط ، بل بأن تعلم مايُعْمَل به فتَعْمَل . فالنظريةُ غايتُها اعتقادُ رأيٍ ليس بعمل ، والعملية غايتُها معرفة رأى هو فى عمل ؛ فالنظرية أولى بأن تُنْسب إلى الرأى .

والأشياء الموجودةُ فى الأعيان التى ليس وجودُها باختيارنا وفعلنا هى بالقسمة الأولى على قسمين : أحدهما الأمور التى تخالط الحركة ، والثانى الأمورُ التى لاتخالط الحركة ، مثل العقل والبارى . والأمور التى تخالط الحركة على ضربين : فإنها إما أن تكون لا وجود لها إلا بحيث يجوز أن تخالط الحركة ، مثل الإنسانية والتربيع ، وما شابه ذلك ، و إما أن يكون لها وجود من دون ذلك . فالموجودات التى لاوجود لها إلا بحيث يجوز عليها مخالطة الحركة على قسمين : فإنها إما أنْ تكون ،

(٢) والمنطق : وفى المنطق د ، م (٣) الفلسفة : الحكمة هـ (٤) الإنسان : الإنسان س || الموجودة : + فى الأعيان ع || موجودة : + فى الأعيان ع ، ن ، هـ ، ى (٥) وإما... وفعلنا : ساقطة من ن (٦) فلسفة : حكمة هـ (٧) فلسفة : حكمة هـ ؛ ساقطة من د ، ا ، م || والفلسفة : والحكمة هـ (٨) والفلسفة : والحكمة هـ (٩) فالنظرية : والنظرية د ، ع ، م ، ى (١٠) فالنظرية : والنظرية م (١١) باختيارنا وفعلنا : باختيارنا وفعلنا ى (١٢) والبارى : + تعالى ن || والأمور : وجل الأمور د ا || ضربين : قسمين ب ج ، س ، ع ، ع ، هـ ، ى || فإنها : ساقطة من ن ، هـ (١٤) يجوز : + عليها هـ (١٥) فالموجودات : والموجودات م (١٦) فإنها : ساقطة من د ، ع ، ن

لا فى القوام ولا فى الوهم ، يصح عليها أن تُجَرَّد عن مادة مُعَيَّنة ، كصورة الإنسانية والفَرَسية ، و إما أن تكون يصح عليها ذلك فى الوهم دون القوام ، مثل التربيع ، فإنه لا يُحْوِج تصوُّرُه إلى أن يُخَصّ بنوع مادة ، أو يُلْتَفَت إلى حال حركة . وأما الأمور التى يصح أن تخالط الحركة ، ولها وجود دون ذلك ، فهى مثل الهوية ، والوحدة ، والكثرة ، والعلّية . فتكون الأمور التى يصح عليها أن تجرَّد عن الحركة ، إما أن تكون صحتُها صحةَ الوجوب ، و إما ألا تكون صحتُها صحةَ الوجوب ، بل تكون بحيث لايمتنع لها ذلك ، مثل حال الوحدة ، والهوية ، والعلية ، والعدد الذى هو الكثرة . وهذه فإما أنْ يُنْظَرَ إليها من حيث هى هى ، فلا يفارق ذلك النظرُ النظرَ إليها من حيث هى مجردة ، فإنها تكون من جملة النظر الذى يكون فى الأشياء ، لا من حيث هى فى مادة ، إذ هى ، من حيث هى هى ، لا فى مادة ؛ و إمّا أن يُنظر إليها من حيث عَرَضَ لها عرضٌ لا يكون فى الوجود إلا فى المادة . وهذا على قسمين : إمّا أن يكون ذلك العرض لا يصح توهمه أن يكون إلا مع نسبة إلى المادة النوعية والحركة ، مثل النظر فى الواحد ، من حيث هو نارٌ أو هواء ، وفى الكثير ، من حيث هو أُسْطُقسات ، وفى العلة ، من حيث هى مثلا حرارة أو برودة ، وفى الجوهر العقلى ، من حيث هو نفس ، أى مبدأ حركة بدنٍ ، و إنْ كان يجوز مفارقته بذاته . و إمّا أنْ يكون ذلك العرض — و إنْ كان لا يَعْرِض إلا مع نسبة إلى مادة ومخالطة حركة — فإنه قد تُتَوَهَّمُ أحوالُه وتُسْتَبانُ من غير نظرٍ فى المادة المعيَّنة والحركة النظرَ المذكورَ ، مثل الجمع والتفريق ، والضرب والقسمة ، والتجذير والتكعيب ، وسائر الأحوال التى تَلْحَق العدد ؛ فإنّ ذلك يلحق العدد وهو فى أوهام الناس ، أو فى موجودات

(٢) الإنسانية : الإنسان س || ذلك : + أى فى الوجود بالفعل ن || القوام : القيام س (٤) يصح : ويصح م || ذلك : + كذلك ى (٥) والوحدة : والواحدة د (٧) مثل حال : أى مثل ع || حال : ساقطة من هـ (٨) فإما : إما ى (١٠) الذى : التى هـ ، ى (١٣) أن يكون : ساقطة من ن || والحركة : بالحركة ى (١٤) نار أو هواء : نار وهواء ع ، ى (١٧) فإنه : ساقطة من ن (١٨) تستبان : نسبانه م || النظر : والنظر ن

5. Sifā'. Edição do Cairo, p. 4

بحصول العلم التصوّرى والتصديق بأمور ليست هى هى بأنها أعمالنا وأحوالنا ، فتكون الغاية فيها حصول رأى واعتقاد ليس رأياً واعتقاداً فى كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل .

وأن العملية هى التى يطلب فيها أولًا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوّرى والتصديق بأمور هى هى بأنها أعمالنا ، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق .

ونُذكر أن النظرية تنحصر فى أقسام ثلاثة هى : الطبيعيـــة ، والتعليمية ، والإلهية .

وأن الطبيعية موضوعها الأجسام من جهة ما هى متحركة وساكنة ، وبحثها عن العوارض التى تعرض لها بالذات من هذه الجهة .

وأن التعليمية موضوعها إما ما هو كم مجرد عن المـادة بالذات، وإما ما هو ذو كم . والمبحوث عنه فيها أحوال تعرض للكم بما هو كم . ولا يؤخذ فى حدودها نوع مادة ، ولا قوة حركة .

وأن الإلهية تبحث عن الأمور المفارقة للمـادة بالقوام والحد . وقد سمعت أيضا أن الإلهى هو الذى يبحث فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعى والتعليمى وما يتعلق بهما ، وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله تعالى جده .

---

(١) بحصول : لحصول ب ، جـ ، د ، ص ، ط ، ظا (٢) الغاية : العلم ط (٥) ليحصل : يحصل جـ ، ص ، ط ، م (٧) تنحصر : منحصر جـ ؛ منحصرة ص ، ط || هى : فى جـ ، م (١٢) يؤخذ : يوجد م (١٥) فيه : ساقطة من ب || الأولى : الأول ط ، ظا || للوجود : للوجود ص (١٦) مسبب : سبب جـ (١٧) جده : ساقطة من ب .

6. Šifā'. Edição do Cairo, p. 15

أخص هى مسائل فى العلم الأعلى ، مثل مبادئ الطب فى الطبيعى ، والمساحى فى الهندسة ، فيعرض إذن فى هذا العلم أن يتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التى تبحث عن أحوال الجزئيات الموجودة . فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود ، والأمور التى هى له كالأقسام والأنواع ، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه ، وكذلك فى غير ذلك . وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ، فنبحث عنه ونقرر حاله . فتكون إذن مسائل هذا العلم فى أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول، وبعضها فى عوارض الموجود، وبعضها فى مبادئ العلوم الجزئية.

فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة وهو الفلسفة الأولى، لأنه العلم بأول الأمور فى الوجود ، وهو العلة الأولى وأول الأمور فى العموم ، وهو الوجود والوحدة . وهو أيضا الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم ؛ فإنها أفضل علم أى اليقين، بأفضل المعلوم أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده. وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل . وهو أيضا المعرفة بالله ، وله حد العلم الإلهى الذى هو أنه علم بالأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود . إذ الموجود بما هو موجود ومبادئه وعوارضه ليس شىء منها ، كما اتضح، إلا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها . وإن بحث فى هذا العلم عما لا يتقدم المادة ، فإنما يبحث فيه عن معنى . ذلك المعنى غير محتاج الوجود إلى المادة ، بل الأمور المبحوث عنها فيه هى على أقسام أربعة : فبعضها بريئة عن المادة وعلائق

(٢) إذن : ساقطة من ب ، ص ، م (٣) الجزئيات : جزئيات ص ، م || الموجودة : الموجود ص ، م (٦) كالمبدأ : وكالمبدأ ب ، م ، وكالمبدأ ط (١٠) الوجود وهو : الموجود وهو ط (١١) على ... أفضل : ساقطة من م (١٢) وبالأسباب : والأسباب م (١٣) بالله : + تعالى ج (١٤) المفارقة : والمفارقة ط
(١٥) متقدم الوجود : متقدما ص ، م (١٨) على : ساقطة من ج ، ص ، ط ، م .

7. Šifā'. Edição do Cairo, p. 13

بما هو واحد ، والكثير بما هو كثير ، والموافق والمخالف ، والضد وغير ذلك ، فبعضها يستعملها استعمالا فقط ، وبعضها إنما يأخذ حدودها ، ولا يتكلم فى نحو وجودها . وليست عوارض خاصة لشىء من موضوعات هذه العلوم الجزئية ، وليست من الأمور التى يكون وجودها إلا وجود الصفات للذوات ولا أيضا هى من الصفات التى تكون لكل شىء . فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شىء ولا يجوز أن يختص أيضا بمقولة ولا يمكن أن يكون من عوارض شىء إلا الموجود بما هو موجود .

فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه ، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا . ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن إثباته ، حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه لاستحالة أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته فى العلم الذى هو موضوعه بل تسليم إنيته وماهيته فقط . فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ؛ ومَطَالِبُه الأمور التى تلحقه بما هو موجود من غير شرط .

وبعض هذه أمور هى له كالأنواع : كالجوهر والكم والكيف ؛ فإنه ليس يحتاج الموجود فى أن ينقسم إليها ، إلى انقسام قبلها ، حاجة الجوهر إلى انقسامات ، حتى يلزمه الانقسام إلى الإنسان وغير الإنسان . وبعض هذه كالعوارض الخاصة ، مثل الواحد والكثير ، والقوة والفعل ، والكلى والجزئى ؛ والممكن والواجب ، فإنه ليس يحتاج الموجود فى قبول هذه الأعراض والاستعداد لها إلى أن يتخصص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك .

---

(٢) إنما : + هى ج ، ص ، ط (٦) يختص : يخصص ص (٧) عوارض : + مخصوصة ط || شىء : بشىء ج ، ط || موجود : الموجود ط (٨) فظاهر : ظهر ج ، ص ، ط (٩) وأنه : فإنه ج || لما : كما ط (١٠) بإيضاح : إيضاح م (١١) فى العلم : للعلم ب ، م (١٤) أمور : الأمور ج ، ص ، ط .

8. Īšarāt. Edição Donya, vol. II

pp. 343-346

أقربها من الاعتدال الممكن ، مزاج الإنسان ، لتستوكره نفسه الناطقة .

والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية — فضلا عن الإنسانية — ليس هو مزاج الأعضاء ، بل هو مزاج الأرواح التى تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى . فهى أول شىء تتعلق النفوس به . ا

ثم إن تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح ، وإكمالها الشخصى والنوعى ، أولا : إلى عضو يحصر تلك الأرواح ، ويمنعها عن التفرق ، هو القلب .

ثم إلى عضو : يغذيها ، هو الكبد .

وإلى عضو : يعدها لأن تصير مبدأ للحس والحركة ، هو الدماغ .

ثم إلى سائر الأعضاء : عضواً بعد عضو ، بحسب حاجاتها فى أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهى إلى الجلد الآمر وغيره .

فيتم بجميع ذلك ، التشخيص ، على التفصيل المذكور فى كتب الطب ؛

فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ، ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور :

النمط الثالث

فى النفس الأرضية والسماوية *

الفصل الأول

تنبيه

(١) ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحًا ، بل

* إنما فصل النفس إلى الأرضية والسماوية ؛ لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أول لجسم طبيعى .

أما الكمال الأول : فقد مر بيانه .

وأما الجسم ههنا : فبمعنى الجنس ، لا المادة .

وأما الطبيعى : فما يقابل الصناعى .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك ، فتتحصل النفس الأرضية ، متناولة للنفوس النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، هو أن نقول — بعد قولنا : لجسم طبيعى — آلى ، ذى حياة بالقوة .

ومعناه : كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها — بتوسطها وغير توسطها — ما يصدر من أفاعيل الحياة ، التى هى التغذى ، والنمو ، والتوليد ، والإدراك ، والحركة الإرادية ، والنطق .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك ، فتتحصل النفس السماوية هو أن نقول — بعد قولنا : لجسم طبيعى — ذى إدراك وحركة تتبعان تعقلا كليًا حاصلا بالفعل .

(١) أقول : يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية ، بأن الإنسان الكامل الإدراك ، وغير كامله ، الذى يختل إدراكه : إما بالحواس الظاهرة ، كالنائم ؛ وإما

وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر . حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا يعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره .

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة العقل والهيأة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة ، لا تبصر أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة

بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً ، كالسكران ؛ بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة — لا يغفل عن وجود ذاته .

ثم زاد إيضاحاً ، بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته ، وهو أن يتوهم أنه خلق ، أول خلقه ؛ حتى لا يكون له تذكر أصلا . واشترط كونه « صحيح العقل » ليتنبه لذاته ؛ وكونه « صحيح الهيأة » لئلا يؤذيه مرض ، فيدرك حالا لذاته غير ذاته ؛ وكونه « بحيث لا يبصر أجزاءه » لئلا يدرك الجملة ، فيحكم بأنه هى ؛ و « لا تتلامس أعضاؤه » لئلا يحس بأعضائه ؛ بل المنفرجة ومعلقة فى هواء طلق — بفتح الطاء ، وسكون اللام — أى غير محسوس بكيفية غريبة فيه ، من حر أو برد . يقال يوم طلق ، وليلة طلقة ، إذا لم يكن فيه حر ولا قر ، ولا شيء يؤذى .

وإنما اشترط كون الهواء طلقاً ، لئلا يحس بشيء خارج عن جسده أيضاً ، فإن الإنسان فى مثل الحالة المذكورة ، يغفل عن كل شيء ، كأعضائه الظاهرة والباطنة ، وككونه جسما ذا أبعاد ، وكحواسه وقواه ، وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً ، إلا عن ثبوت ذاته فقط .

فإذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها ، هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أن

ومعلقة لحظة ما ، فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء ، إلا عن ثبوت أنيّتها .

الفصل الثانى

تنبيه

(١) بماذا تدرك حينئذ ، وقبله ، وبعده ، ذاتك؟ وما المدرِك من ذاتك ؟ أترى المدرِك منك أحدَ مشاعرك ؟ أم عقلك ، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فإن كان عقلك ، وقوة غير مشاعرك بها تدرك ؛ أفبوسط تدرك؟ أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر

مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم ، أو يثبت بحجة أو برهان .

وقول الفاضل الشارح : [إن الشيخ لم يبين أن هذه القضية أولية ، أو برهانية ، ثم حكمه عليها بأنها برهانية ، ثم تحمله فى إقامة البرهان عليها ، ثم تزييفه لبراهينه] خبط كلها ، لا فائدة فى الاشتغال بها .

(١) أقول : يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه ، لا بقوة غير نفسه ، ولا بتوسط شيء آخر . وذلك بالبحث عن المدرك عند الغرض المذكور ، بل فى جميع أحوال الإدراك ما هو؟ ، وكذلك المدرَك .

وبدأ بالمدرك ، وقسمه إلى المشاعر الظاهرة ، وإلى الباطنة كالعقل وغيره .

وقسم الباطنة إلى :

ما يدرك بوسط . أو بغير وسط .

وإلى ما يدرك بنفسه ، أو بقوة شيء آخر غيره .

وبيّن أن الإدراك فى الفرض المذكور ، لم يكن بقوة أخرى ، ولا بتوسط شيء آخر ، لأن المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره .

فى ذلك – حينئذ – إلى وسط ؛ فإنه لا وسط . فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى ، وإلى وسط . فإنه لا وسط. فبقى أن يكون بمشاعرك ، أو بباطنك بلا وسط . ثم انظر .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك ؟ لا ؛ فإنك إن انسلخت عنه ، وتبدل عليك ، كنت أنت أنت ، أو هو ما تدركه بلمسك أيضًا ، وليس أيضًا إلا من ظواهر أعضائك؟ لا ؛ فإن حالها ما سلف . ومع ذلك

فبقى أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة ، أو الباطنة ، بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة .

(١) أقول : يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فبحث عن المدرك وقسمه إلى أن يكون :

إما محسوساً .

أو غير محسوس .

وإن كان محسوساً ، فهو إما :

جزء من البدن .

أو كله .

وإن كان جزءاً ، فهو إما :

شىء من ظواهر أعضائه .

فقد كنا فى الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها ، فبيّن أنه ليس مدرَكك حينئذ عضوًا من أعضائك ، كقلب أو دماغ . وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ؛ ولا مدرَكك جملة من حيث هو جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، ومما نُبهت عليه . فمدرَكك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت . فمدرَكك ليس من عداد ما تدركه حسًّا بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره .

أو شىء من بواطنها .

وهذه أربعة أقسام .

ثم أبطل أن يكون المدرَك شيئاً من ظواهر البدن ، بوجهين :

أحدهما : أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه ، لكان هو هو ، ولكان مدركاً لذاته .

والثانى : أن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس ، وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس ، وعما تدركه الحواس ؛ مع أنه مدرك لذاته .

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة ، بأنها لا تدرك إلا بالتشريح ، وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح ، وعما يوجبه التشريح .

وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن ، بأنه حين يمتحن نفسه ، يجد نفسه مدركاً لذاته ، غافلا عن تفاصيل أعضائه ؛ وبأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التى يكون كل واحد منها غير المركب ، وكان الإنسان فى الفرض المذكور غافلا عما يغايره .

9. Al-Najāt. Ed. M. Fajrī, Beirut, 1305/1985

pp. 261-262

فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل، فيكون واحدا بالتركيب والاجتماع، وإما أن لا يكون. وإن لم تكن بالفعل، وكانت بالقوة، فهو متصل وواحد بالاتصال. وإن لم تكن ولا بالقوة، فهو واحد بالعدد على الاطلاق. والكثير يكون كثيراً على الاطلاق، وهو العدد المقابل للواحد، وهو ما وجد فيه واحد. وليس بالواحد في الحدّ من جهة ما هو فيه، أي يوجد واحد، ليس هو وحده فيه. وهذا مبدأ عنه يأخذ الحساب في البحث. وقد يكون الكثير كثيراً بالاضافة، وهو الذي يترتب بازائه القليل. وأقل العدد اثنان. والمشابهة اتحاد في الكيفية، والمساواة اتحاد في الكمية، والمجانسة اتحد في الجنس، والمشاكلة اتحاد في النوع، والموازاة اتحاد في وضع الأجزاء، والمطابقة اتحاد في الأطراف، والهوهو اتحاد بين اثنين جعلا اثنين في الوضع. فبصير بينهما اتحد بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين مما قيل. ويقابل كل واحد منها من باب الكثير الخلاف والتقابل والتضادّ.

المقالة الثانية من الإلهيات

في بيان معاني الواجب ومعاني الممكن

إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال. وإن الممكن الوجود هو الذي حتى فرض غير موجود أو موجوداً، لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه. فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود، وإن كان قد يُعنى بممكن الوجود ما هو في القوة. ويقال الممكن على كل صحيح الوجود، وقد فُصِّل ذلك في المنطق(١). ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، وقد لا يكون بذاته. أما الذي هو واجب الوجود بذاته، فهو الذي لذاته لا لشيء آخر، أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه. وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض الثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوّة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة.

---

(١) راجع أعلاه، ص ٥٦ وما يلي.

في أن الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره وأن الواجب بغيره ممكن

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل، إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله، فلا يكون وجوب وجوده بغيره، وهو أن لا يبقى وجوب وجوده. فلا يكون وجوب وجوده بذاته. وكل ما هو واجب الوجود بغيره، فإنه ممكن الوجود بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة. والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء، التي لها نسبة وإضافة. ثم وجوب الوجود إذ يتقرر باعتبار هذه النسبة، فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، أو مقتضياً لامكان الوجود، أو مقتضياً لامتناع الوجود. ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره. ولا أن يكون موجوداً معاً. وأما أن لا يكون موجوداً معاً، فإن ما لم يكن موجوداً معاً هو غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، ولتؤخر الكلام في هذا. وأما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود، فقد قلنا إن ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار ايقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود.

في أن ما لم يجب لم يوجد

فقد بان أن كل واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته. وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته، فإنه إن حصل وجوده كان واجباً الوجود بغيره. لأنه لا يخلو إما أن يصح له وجود بالفعل، وإما أن لا يصح له وجود بالفعل. ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل، وإلا كان ممتنع الوجود. فبقي أن يصح له وجود بالفعل، فحينئذ إما أن يجب وجوده، وإما أن لا يجب وجوده. وما لم يجب وجوده، فهو بعد ممكن الوجود، لم يتميز

وجوده عن عدمه، وقد فرض أن حاله قبل وجود ممكن الوجود، والآن هو بحاله كما كان. فإن وضع أن حالاً تجددت فلنسأل عن تلك الحال الثابت: هل هي ممكنة الوجود أو واجبة الوجود؟ فإن كانت ممكنة الوجود فإن تلك الحال، كانت قبل أيضاً موجودة، على ممكنها، فلم يتجدد حاله. وإن وجب وجودها، وهي موجبة للأول، فقد وجب هذا الأول وجود حالة. وليست تلك الحالة إلا خروجه إلى الوجود. فخروجه إلى الوجود وجب. وأيضاً فإن كل ممكن الوجود، فإما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما. فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود، لا ممكنة الوجود. وإن كان بسبب، فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهذا محال. فيجب إذاً أن يكون وجوده مع وجود السبب. فكل ممكن الوجود بذاته، فهو إذاً يكون واجب الوجود بغيره.

في كمال وحدانية واجب الوجود وأن كل متلازمين في الوجود متكافئين فيه فلهما علّة خارجة عنهما

ولا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد، ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه. ولا يجوز أن يكون شيآن اثنان ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته بالآخر. فقد بان أن واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره، ولا يجوز أن يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالآخر، حتى يكون (أ) واجب الوجود (بب) لا بذاته، (وب) واجب الوجود (بأ) لا بذاته، وجملتهما واجب وجود واحد. وذلك لأن اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايفين. ولكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته، فكل واحد منهما ممكن الوجود بذاته. ولكل ممكن الوجود بذاته علّة في وجوده أقدم منه، لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول، وإن لم يكن في الزمان، فلكل واحد منهما في الذات شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته. وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر، على ما وصفنا،

10. Šifā'. Edição do Cairo, p. 31

على أنا لا ننكر أن يقع بهذا أو ما يشبهه ، مع فساد مأخذه ، تنبيه بوجه ما على الشيء ، ونقول : إن معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران فى الأنفس ، وهما معنيان . فالموجود والمثبت والمحصل أسماء مترادفة على معنى واحد ، ولا نشك فى أن معناها قد حصل فى نفس من يقرأ هذا الكتاب .

والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر فى اللغات كلها ، فإن لكل أمرٍ حقيقة هو بها ما هو ، فالمثلث حقيقة أنه مثلث ، وللبياض حقيقة أنه بياض ، وذلك هو الذى ربما سميناه الوجود الخاص ، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتى . فإن لفظ الوجود يدل به أيضا على معانى كثيرة ، منها الحقيقة التى عليها الشيء ، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء .

ونرجع فنقول : إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هى ماهيته ، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذى يرادف الإثبات ، وذلك لأنك إذا قلت : حقيقة كذا موجودة إما فى الأعيان ، أو فى الأنفس ، أو مطلقا بعمها جميعا ، كان لهذا معنى محصل مفهوم . ولو قلت : إن حقيقة كذا ، حقيقة كذا ، أو أن حقيقة كذا حقيقة ، لكان حشوا من الكلام غير مفيد . ولو قلت : إن حقيقة كذا شيء ، لكان أيضا قولا غير مفيد ما يجهل ؛ وأقل إفادة منه أن تقول : إن الحقيقة شيء ، إلا أن يعنى بالشيء ، الموجود ؛ كأنك قلت : إن حقيقة كذا حقيقة موجودة . وأما إذا قلت : حقيقة آ شيء ما ، وحقيقة بَ شيء آخر ، فإنما صح هذا وأفاد . لأنك تضمر فى نفسك أنه شيء آخر مخصوص مخالف

(١) يقع ... مع : ساقطة من م | يشبهه : يشبه ط ، م (٣) فالموجود : والموجود ب (١٢) الأنفس : النفس ب (١٣) يعمها : يعمهما ب ، ج ، ص ، ط (١٧) ما : ساقطة من ج (١٨) صح : يصح ص ، ط | وأفاد : فأفاد م .

11. Išarāt. pp. 154-155

الفصل العاشر

إشارة

إلى الذاتى المقوم

(١) اعلم أن كل شيء له ماهية فإنه إنما يتحقق موجوداً فى الأعيان ، أو متصوراً فى الأذهان بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه .

(٢) وإذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً أحد الوجودين وغير مقوم به .

(٣) فالوجود معنى مضاف إلى حقيقته لازم ، او غير لازم .

(٤) وأسباب وجوده أيضاً غير أسباب ماهيته ، مثل الإنسانية ، فإنها فى نفسها حقيقة ما ، وماهية .

ليس أنها موجودة فى الأعيان أو موجودة فى الأذهان ، مقوماً لها بل مضافاً إليها .

---

(١) أقول : الماهية مشتقة عما هو ، وهى ما به يجاب عن السؤال بما هو ، والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة ، دون البسائط . ويدل عليه ذكر الأجزاء ، وإنما خص البيان بالمركبات ، لأنه يريد بيان القسم الأول من الذاتيات التى يعرفها الجمهور .

(٢) يعنى بالوجودين الخارجى والذهنى . والشيء قد تكون حقيقته هو الوجود الخاص به ، وهو واجب الوجود لذاته ، وقد لايكون ، وهو ما عداه ؛ لكنه إذا أخذ موجوداً كان الوجود مقوماً له من حيث هو كذلك .

(٣) الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده . وغير اللازم لما لايدوم .

(٤) أقول : أسباب الوجود هى الفاعل ، والغاية ، والموضوع .

وأسباب الماهية : الجنس والفصل . من حيث الوجود فى العقل . والمادة والصورة من

ولو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها فى النفس ، خالياً عما هو جزؤها المقوم فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية فى النفس وجود ، ويقع الشك فى أنها هل لها فى الأعيان وجود ، أم لا ؟

أما الإنسان فعسى أن لا يقع فى وجوده شك ، لا بسبب مفهومه بل بسبب الإحساس بجزئياته .

ولك أن تجد مثالا لغرضنا فى معان أخر .

(٥) فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية فى التصور ، وإن لم تخطر فى البال مفصلة .

(٦) كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال ، لكنها إذا أخطرت بالبال تمثلت .

حيث الوجود فى الخارج .

(٥) المركبات التى لاتوجد أجزاؤها متمايزة فللإنسان أن يتصورها وأن يميز بين أجزائها ويفصلها ، ويلاحظ كل واحد منها وحدة منفردة عن غيره ؛ وذلك لقوته المميزة.

فالتفاته بالقصد الأول ، إلى التصور الأول ، وإن كان مشروطاً بحضور الأجزاء معه بالقصد الثانى ، كما يكون عليه فى الوجود ، مغاير لالتفاته بالقصد الأول إلى صور الأجزاء المفصلة المتمايزة ، الحاصلة عنده ، بحسب تصرفه فى المتصور الأول

وقد يكون الأول حاضراً بالفعل ملتفتاً إليه بالقصد الأول من دون أن يكون الثانى معه كذلك ؛ وإن كان الأول لايتم إلا وأن يكون الثانى حاصلامعه بحيث يكون له أن يحضرها متى شاء ؛ ويلتفت إليها بقصد مستأنف والتفات مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التى لايلتفت إليها الذهن بالفعل وله أن يلتفت إليها متى شاء .

فقوله : [فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية فى التصور] إشارة إلى حضور المتصور الأول مع أجزائه ، كما ذكره فى أول الفصل بقوله : [إن كل شيء له ماهية ، فإنه إنما يتصور مع حضور أجزائها] .

وقوله : [وإن لم تخطر بالبال مفصلة] إشارة إلى التصور التفصيلى الثانى الذى ذكرناه.

(٦) إشارة إلى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة بعض الملتفت إليها .

فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه .

12. Šifā'. pp. 257-258

[الفصل الأول]

(١) فصل

فى أقسام العلل وأحوالها

قد تكلمنا فى أمر الجواهر والأعراض ، وفى اعتبار التقدم والتأخر فيها ، وفى معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية . فبالحرى أن نتكلم الآن فى العلة والمعلول ، فإنهما أيضا من اللواحق التى تلحق الموجود بما هو موجود .

والعلل كما سمعت ، صورة وعنصر وفاعل وغاية. فنقول: إنا نعنى بالعلة الصورية ، العلة التى هى جزء من قوام الشىء ، يكون الشىء بها هو ما هو بالفعل ؛ و بالعنصرية العلة التى هى جزء من قوام الشىء ، يكون بها الشىء هو ما هو بالقوة ، وتستقر فيها قوة وجوده ؛ و بالفاعل ، العلة التى تفيد وجودا مباينا لذاتها ، أى لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلا لما يستفيد منها وجود شىء يتصور بها ، حتى يكون فى ذاتها قوة وجوده إلا بالعرض ، ومع ذلك فيجب ألا يكون ذلك الوجود من أجله من جهة ما هو فاعل ، بل إن كان ولا بد فباعتبار آخر ، وذلك لأن الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط ، كما يعنيه الطبيعيون ، بل مبدأ الوجود ومفيده ، مثل البارى للعالم ؛ وأما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات ؛ فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات مبدأ حركة ؛ ونعنى بالغاية ، العلة التى لأجلها يحصل وجود شىء مباين لها

---

(١) فصل : الفصل الأول ط ؛ ساقطة من د (٤) الجواهر : الجوهر ب || اعتبار : ساقطة من ص || فيها : ساقطة من ح (٥) فى العلة : فى الدلية ح ، ص ، ط (٧) سمعت : سمعته ب ، قلنا ط ، م || فنقول : والعلل ح ، د ، ص ، م || إنا : إنما ح ، د (٨) يكون الشىء بها : يكون به الشىء د ، م : يكون بها الشىء ب ، ح ، ص ، ط || وبالعنصرية : وبالعنصر ب ، ح ، ص ، ط ، م (٩) هى جزء من قوام الشىء : ساقطة م || بها : به د (١٠) لذاتها : لذاته ح || أى لا تكون ذاتها : ليس يكون ذاته ح (١١) بها : به ب ، ج || حتى : وحتى ب ، د ، م || ذاتها : ذاته ب ، ح ، د ، ط ، م (١٢) من جهة : من جهته ب ، د ، ط (١٦) العلة : ساقطة من د .

وقد يظهر أنه لا علة خارجة عن هذه ، فنقول . إن السبب للشيء لا يخلو إما أن يكون داخلا فى قوامه وجزءا من وجوده، أو لا يكون . فإن كان داخلا فى قوامه وجزءا من وجوده فإما أن يكون الجزء الذى ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل ، بل أن يكون بالقوة فقط ، ويسمى هيولى ؛ أو يكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته بالفعل ، وهو الصورة . وأما إن لم يكن جزءا من وجوده فإما أن يكون ما هو لأجله، أو لا يكون . فإن كان ما هو لأجله ، فهو الغاية ؛ وإن لم يكن ما هو لأجله ، فلا يخلو إما أن يكون وجوده منه بألا يكون هو فيه إلا بالعرض ، وهو فاعله ، أو يكون وجوده منه بأن يكون هو فيه ، وهو أيضا عنصره أو موضوعه .

فتكون المبادئ إذن كلها من جهة خمسة ، ومن جهة أربعة . لأنك إن أخذت العنصر الذى هو قابل ، وليس جزءا من الشيء ، غير العنصر الذى هو جزء ، كانت خمسة. وإن أخذت كليهما شيئا واحدا ، لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد ، كانت أربعة. ويجب ألا تأخذ العنصر بمعنى القابل الذى هو جزء ، مبدأ للصورة بل للمركب . إنما القابل يكون مبدأ بالعرض ، لأنه إنما يتقوم أولا بالصورة بالفعل ، وذاته باعتبار ذاته فقط تكون بالقوة ، والشيء الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، لا يكون مبدأ ألبتة. ولكنه إنما يكون مبدأ بالعرض ، فإن العرض يحتاج إلى أن يكون قد حصل الموضوع له بالفعل، ثم صار سببا لقوامه، سواء كان العرض لازما فتكون الأولية بالذات ، أو زائلا فتكون الأولية بالذات و بالزمان . فهذه هى أنواع العلل . وإذا كان الموضوع علة لعرض يقيمه ، فليس ذلك على النوع الذى يكون فيه الموضوع علة للمركب ، بل هو نوع آخر .

---

(١) هذه : هذا ﻫ ، د || السبب : + المطلق د (٢ — ٣) أولا يكون . . . . وبجوده : ساقطة من د (٥ — ٦) فإما أن يكون . . . فلا يخلو : فإما أن يكون ما لأجله وهو الغاية ، أو لا يكون ما هو لأجله فلا يخلو م (٧ — ٨) إلا يكون . . . وهو أيضا : بأن يكون فيه ، فهو أيضا ط (٩) إن : إذا ب ، ﻫ ، ط ، م (١٢) بالعرض : للعرض م (١٤) والشيء الذى هو بالقوة : ساقطة من ط || هو : ساقطة من د (١٥) بالعرض : للعرض ب ، د ، س ، ط ، م (١٦ — ١٧) أو زائلا . . . بالذات : ساقطة من ط (١٧) الموضوع : للوضوع ط (١٨) يقيمه : لقيمه د .

13. Al-Najāt. Ed. M. Fajrī, pp. 313-314

لازمتين لذاته، فالسؤال في لزومهما ثابت، حتى تكونا في ذاته، فيكون ذاته منقسماً بالمعنى. وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده.

فبيّن أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة. وهو أول العقول المفارقة التي عددناها. ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق. ولكن لقائل أن يقول: إنه لا يمتنع أن يكون الحادث عن الأول صورة مادية، لكنها يلزم عنها وجود مادتها، فنقول: إن هذا يوجب أن تكون الأشياء التي بعد هذه الصورة وهذه المادة ثالثة في درجة المعلولات، وأن يكون وجودها بتوسّط المادة، فتكون المادة سبباً لوجود صور الأجسام الكثيرة في العالم وقواها. وهذا محال، إذ المادة وجودها أنها قابلة فقط، وليست سبباً لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول. فإن كان شيء من المواد ليس هكذا، فليس هو مادة إلا باشتراك الاسم، فيكون إن كان الشيء المفروض ثانياً ليس على صفة المادة باشتراك الاسم، فالمعلول الأول لا يكون نسبته إليه على أنه صورة في مادّة إلا باشتراك الاسم. فإن كان هذا الثاني من جهة توجد عنه هذه المادة، ومن جهة أخرى توجد عنه صورة شيء آخر، حتى لا تكون الصورة الأخرى موجودة بتوسّط المادة، كانت الصورة الماديّة تفعل فعلاً، لا يحتاج فيه إلى المادة. وكل شيء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادة، فذاته أولاً غنية عن المادة، فتكون الصورة الماديّة غنية عن المادة. وبالجملة فإن الصورة المادية، وإن كانت علة للمادة، في أن تخرجها إلى الفعل وتكملها، فإن للمادة تأثيراً في وجودها، وهو تخصيصها وتعيينها. وإن كان مبدأ الوجود من غير المادة، كما قد علمت، فتكون لا محالة كل واحدة منهما علة للأخرى في شيء وليستا من جهة واحدة، ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلّق بالمادة بوجه من الوجوه. وكذلك قد سلف منا القول أن المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط، بل الصورة كجزء العلّة. وإذا كان كذلك، فليس يمكن أن نجعل الصورة من كل وجه علّة للمادة مستغنية بنفسها. فبيّن أنه لا يجوز أن يكون

المعلول الأول صورة مادية، ولا أن يكون مادة أظهر، فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً، بل عقلاً. وأنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة، فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق، لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً، إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حدّ نفسه، وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون عن الأول بغيره واسطة، فهي كائنة عنه بواسطة. وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة، فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد. فبالحري أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة، كيف كانت. ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة، إلا على ما أقول: إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنه عقل، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ضرورة. فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حدّ نفسها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته، وعقله الأول. وليست الكثرة له عن الأول، فإن امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده. ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته، كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول. ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحدٍ ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية، ليست في أول وجوده أو داخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفةٌ أو معلول، ويكن ذلك أيضاً واحداً، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء، فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته.

فيجب إذاً أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معاً عن المعلومات الأولى. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لا امكان كثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط: وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذاً موجودة معاً عن الأول، بل يجب أن يكون اعلاها هو الموجود الأول عنه. ثم يتلوه عقل وعقل، ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي

النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون امكان وجوده هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع، لأجل التثليث المذكور فيه. والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته. وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهي النفس. وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى، المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوة فيما يعقل الأول، يلزم عنه عقل. وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيها، أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن امكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك. وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبّر أنفسنا. وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية، حتى يكون تحت كل مفارق مفارق، فانا نقول إنه لزم وجود كثرة عن العقول، فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة. وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة، فتلزم كثرته هذه المعلولات، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً.

في برهان آخر على اثبات العقل المفارق

ولنبتدىء لبيان هذا المعنى بياناً آخر فنقول: إن الأفلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأول من جهة كثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصّل كل فلك إلى صورته ومادته، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول. ولا أيضاً يجوز أن يكون كل جرم متقدّم منها علة للمتأخر، وذلك لأن الجرم، بما هو جرم، لا يجوز أن يكون مبدأ جرم، وبماله قوة نفسانية لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أخرى. وذلك لأنا بيّنا أن كل نفس لكل فلك، فهي كماله وصورته، فليس جوهراً مفارقاً وإلا لكان عقلاً لا نفساً، وكان لا يحرّك البتة إلا على سبيل تشويق، وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير، ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم. وقد ساقنا النظر إلى اثبات هذه

الأحوال لأنفس الأفلاك، كما علمت. وإذا كان الأمر على [illegible]
تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها، إلا بوساطة أجسامها. فإن صور الأجسام وكمالاتها على صنفين: إما صور قوامها بمواد تلك الأجسام، فكما أن قوامها بمواد تلك الأجسام، فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلك الأجسام، ولهذا السبب فإن النار لا تسخن حرارتها أي شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها أو من جسمها بحال، والشمس لا تضيء كل شيء، بل ما كان مقابلاً لجرمها. وإما صور قوامها بذاتها، لا بمواد الأجسام، كالأنفس. ثم كل نفس فانما جعلت خاصة بجسم، بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم، لكانت نفس كل شيء، لا نفس ذلك الجسم فقط.

فقد بان على الوجوه كلها أن القوى السمائية المتعلقة بأجسامها لا تفعل إلا بوساطة جسمها. ومحال أن تفعل بوساطة الجسم نفساً، لان الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس. فإن كانت تفعل نفساً بغير توسط الجسم، فلها انفراد قوام من دون الجسم، واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم. وهذا غير الأمر الذي نحن في ذكره. وإن لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماوياً، لأن النفس متقدّمة على الجسم في المرتبة والكمال. فإن وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء وأثر، من غير أن يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه، ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم، فنحن لا نمنع هذا. وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد، ونجعل صدور ما بعده عنه. ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك إياه، والصائر صورة خاصة به، والكائن على الجهة التي حدّثنا عنها حين أثبتنا هذه النفس. فقد بان ووضح أن للأفلاك مبادىء غير جرمانية وغير صور الأجسام وإن كل فلك يختص بمبدأ منها، والجميع مشترك في مبدأ واحد.

في طريق ثالث للبرهنة على العقول المفارقة

ومما لا شك فيه أن ههنا عقولاً بسيطة مفارقة، وتحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد بل تبقى، وقد تبيّن ذلك في العلوم الطبيعية،

14. Šifā'. Seção sexta da física

Ed. Ján Bakoš, Prague, p. 15

الموضوع فان كان كل نفس موجودة لا فى موضوع فكل نفس جوهر وان كانت نفس ما قائمة بذاتها والبواقى[1] كل واحد منها فى هيولى وليست فى موضوع ٥ فكل[2] نفس جوهر وان[3] كانت[3] نفس ما قائمة فى موضوع وهى مع ذلك جزء من المركب فهى عرض وجميع هذا[4] كمال فلم يتبين لنا[5] بعد ان النفس جوهر او ليس بجوهر من وضعنا انها كمال وغلط من ظن ٥ ان هذا يكفيه فى ان يجعلها[6] جوهرا كالصورة فنقول انا اذا عرفنا ان النفس كمال باى بيان وتفصيل فصلنا الكمال لم يكن[7] بعد عرفنا النفس وماهيتها[8] بل عرفناها[9] من حيث هى نفس واسم النفس ليس يقع عليها ٥ من حيث[10] جوهرها بل من حيث هى مدبرة للابدان ٥ ومقيسة[11] اليها فلذلك يؤخذ البدن فى حدها كما يؤخذ مثلا البناء[12] فى حد البانى[13] وان كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو انسان ولذلك صار النظر فى النفس من العلم الطبيعى لان النظر فى النفس من حيث هى نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة بل يجب ان نفرد[14] لتعرفنا ذات النفس بحثا اخر ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما اشكل علينا وقوعها فى اى مقولة تقع[15] فيها[16] فان من عرف وفهم ذات الشىء[17] فعرض على نفسه طبيعة امر ذاتى له[18] لم يشكل عليه وجوده له[19] كما اوضحناه[20] فى المنطق لكن الكمال على وجهين كمال اول وكمال ثان فالكمال الاول هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف والكمال الثانى هو[21] امر من الامور التى تتبع[22] نوع[23] الشىء من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف وكالتمييز والروية والاحساس[24] والحركة[24] للانسان فان هذه كمالات لا محالة[25] للنوع لكن[26] ليست اولية[27] فانه ٥ ليس[28] يحتاج النوع فى ان يصير هو ما هو بالفعل الى حصول هذه الاشياء له بالفعل بل اذا حصل له مبدا هذه الاشياء بالفعل حتى[29] صار[30] له[31] هذه

[1] BI والباقى ; [2] T وكل ; [3—3] I فان كان ; [4] I ذلك ; [5] B اما ; [6] TPP₁ يجعله ; [7] PP₁ نكن ; [8] TI ومهيتها , PP₁ وماهيته ; [9] PP₁ عرفناه ; [10] I حيث هو ; [11] BIPP₁ ومقيس ; [12] TBP البنا ; [13] B البالى ; [14] B نفرد , TI يفرد ; [15] BI نقع , T يقع ; [16] BTI فيه ; [17] B النفس ; [18] I deest ; [19] I deest ; [20] I اوضحنا ; [21] I هى ; [22] BIPP₁ نتبع , T يبيع , recte تتبع ; [23] T وجود نوع ; [24—24] BI والحركة والا حساس ; [25] T محة ; [26] I لكنه ; [27] PP₁ اولى ; [28] T ليست ; [29] P deest ;

الاشياء بالقوة بعد ما لم تكن[1] بالقوة الا بقوة بعيدة تحتاج[2] الى ان يحصل قبلها شىء حتى تصير[3] بالحقيقة بالقوة[4] صار حينئذ[5] الحيوان حيوانا بالفعل فالنفس كمال اول ولان الكمال كمال للشىء[6] فالنفس[7] كمال[7] الشىء[8] وهذا الشىء هو الجسم ويجب ان يؤخذ[9] الجسم بالمعنى الجنسى[10] لا[11] بالمعنى[12] المادى[11] كما علمت فى صناعة البرهان وليس هذا الجسم الذى النفس كماله كل جسم فانها ليست كمال الجسم الصناعى كالسرير والكرسى وغيرهما[13] ٥ بل كمال الجسم الطبيعى ولا كل جسم طبيعى فليس النفس كمال نار[14] ولا ارض[14] ولا[15] هواء[15] بل هى فى عالمنا كمال جسم طبيعى تصدر[16] عنه كمالاته الثانية بالات يستعين[17] بها فى افعال الحيوة[18] التى اولها التغذى والنمو فالنفس التى نجدها هى[19] كمال اول لجسم طبيعى آلى له ان يفعل افعال الحيوة[20] لكنه قد يتشكك فى هذا الموضع باشياء من ذلك ان لقائل[21] ان يقول ان[22] هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية فانها تفعل[23] بلا[24] الات[24] وان تركتم ذكر الالات واقتصرتم على ذكر الحيوة لم يغنكم ذلك شيئا فان الحيوة التى لها ليس هو[25] التغذى والنمو ولا ايضا ٥ الحس وانتم تعنون بالحيوة التى فى الحد هذا وان عنيتم بالحيوة ما للنفس الفلكية من الادراك مثلا والتصور العقلى او[26] التحريك[26] لغاية ارادية اخرجتم النبات من جملة ما يكون له نفس وايضا ان كان التغذى حيوة[27] فلم لا تسمون[28] النبات حيوانا وايضا لقائل[29] ان يقول ما الذى احوجكم الى ان تثبتوا نفسا ولم لم[30] يكفكم ان تقولوا ان الحيوة[31] نفسها

[1] BTIPP₁ يكن , recte تكن ; [2] BIPP₁ يحتاج , T يحتاج , recte تحتاج ; [3] P يصير , B يصير , TIP₁ يصير , recte تصير ; [4] I deest ; [5] TI ح ; [6] I لشىء , BPP₁ الشىء ; [7—7] P₁ deest ; [8] IP لشىء , P₁ deest ; [9] I يوجد , B يوحد , PP₁ يوخذ ; [10] PP₁ الجنسى المساوى ; [11—11] PP₁ deest ; [12] BI deest ; [13] BIPP₁ وغيره ; [14—14] PP₁ ارض ولا نار ; [15—15] BIPP₁ deest ; [16] BP يصدر , TI يصدر ; [17] B يستعين , PP₁ يستعين , I نستعين ; [18] B الحياة ; [19] I deest ; [20] BP₁ الحياة ; [21] BIPP₁ لقايل ; [22] T deest ; [23] IP نفعل , B يفعل ; [24—24] B بل الالات ; [25] P هى super هو scriptum est ; [26—26] BIPP₁ والتحريك ; [27] P₁ حياة ; [28] B يسمون , T يسمون

15. ʻUyūn al-Ḥikma

(As fontes da sabdoria)

Ed. A. Badawi, pp. 40-41

فهذه هى القوى المشتركة للحيوانات الكاملة من حيث هى حيوانات كاملة . وكلها كمالات أجسامٍ على سبيل تصوّر تلك الأجسام بها . فلذلك لا تتمّ أفعالها إلاّ بالأجسام . وتختلف بحسب الأجسام : أمّا المدركة فيعرض لها إذا انفعلت آلتها أن لا تدرك ، أو تدرك قليلاً ، أو تدرك لا على ما ينبغى — كما أن البصر إمّا أن لا يرى ، أو يرى رؤية ضعيفة ؛ أو يرى غير الموجود موجوداً أو خلاف ما عليه الموجود بحسب انفعال الآلة . ويعرض لها أنها لا تحسّ بالكيفية التى فى آلتها ، إذ لا آلة لها إلى آلتها ؛ وإنما تدرك بالآلة ؛ ويعرض لها أن لا تدرك فعلها لأنه لا آلة لها إلى فعلها ؛ ويعرض لها أن لا تدرك ذاتها لأنه لا آلة لها إلى ذاتها ؛ ويعرض لها أنها إذا انفعلت عن محسوس قوى لم يحس بالضعيف أثره ، لأنها إنما تدرك بانفعال آلةٍ . وإذا اشتد الانفعال ثبت الأثر . وإذا ثبت الأثر لم يتمّ انتعاش غيره معه . ويعرض لها أن البدن إذا أخذ يضعف بعد سنّ الوقوف أن يضعف جميعها فى كل شخص ، فلا يكون ولا شخص واحد تسلم فيه القوة الحساسيّة . فاذن هذه كلّها بدنية ؛ وكذلك المحرّكة ، وذلك فيها أظهر لأن وجودها بحركة آلات فيها ، ولا وجود لها من حيث هى كذلك ذا فعلٍ خاص .

< الفصل السادس عشر : فى الإنسان >

ومن الحيوان الإنسانُ : يختص بنفسٍ إنسانية تسمّى نفساً ناطقة ، إذ كان أشهر أفعالها وأوّل آثارها الخاصّة بها النطق . وليس يعنى بقولهم : نفس ناطقة — أنها مبدأ المنطق فقط ، بل جعل هذا اللفظ [١٥] لقباً لذاتها .

ولها خواص : منها ما هو من باب الإدراك ، ومنها ما هو من باب الفعل ، ومنها ما هو من باب الانفعال . فأمّا الذى لها من باب الفعل فى البدن والانفعال

ففعل ليس يصدر عن مجرّد ذاتها . وأما الإدراك الخاصّ ففعلٌ يصدر عن مجرّد ذاتها من غير حاجة إلى البدن . ولنفسّرْ كل واحدٍ من هذه :

فأما الأفعال التى تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنيّة : فالتعقّل والروية فى الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يُفعل ومالا ينبغى أن يُفعل بحسب الاختيار . ويتعلق بهذا الباب استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالملاحة والفلاحة والصباغة والنجارة .

وأما الانفعالات فأحوالٌ تتبع استعدادات تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة ، كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء والرحمة والرأفة والأنفة وغير ذلك .

وأما الذى يخصها — وهو الإدراك — فهو التصوّر للمعانى الكلية . وبنا حاجة أن نصوّر لك كيفية هذا الإدراك فنقول : إن كل واحدٍ من أشخاص الناس مثلاً هو إنسان ، لكن له أحوال وأوصاف ليست داخلةً فى أنه إنسان ، ولا يتعسّر هو منها فى الوجود مثل حدّه فى قدّه ولونه وشكله والملموس منه وسائر ذلك — فإن تلك كلها ، وإن كانت إنسانية ، فليست بشرط فى أنه إنسان ، وإلا لتساوى فيها كلها أشخاص الناس كلهم . ومع ذلك فإنّا نعقل أن هناك شيئاً هو الإنسان . وبئس ما قال منْ قال : إن الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة ! فانّك لا تجد جملتين بحالةٍ واحدة . وهذه الأحوال الغريبة تلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها صورتها : فان كلّ واحدٍ من أشخاص الناس تتفق له مادةٌ على مزاجٍ واستعدادٍ خاصّ . وكذلك يتفق له وقتٌ وزمانٌ وأسباب أخرى تعاون على إلحاق هذه الأحوال للماهيات من جهة موادّها . ثم الحسّ — إذا أدرك الإنسان — فإنه تنطبع فيه صورةٌ ما للإنسان [١٥ ب] من حيث هى مخالطة هذه الأعراض والأحوال الجسمانية . ولا سبيل لها إلى أن ترتسم فيها مجرّد ماهية

16. Šifā'. Seção sexta da física

Ed. Ján Bakoš, pp. 46-51

هذا الذئب[1] مهروب عنه وان هذا الولد هو[2] المعطوف[3] ۰عليه ويشبه ان تكون[4] هى[5] ايضا[6] المتصرفة فى المتخيلات تركيبا وتفصيلا ثم القوة الحافظة الذاكرة وهى قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ[7] ما تدركه[8] القوة الوهمية من المعانى الغير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية[9] ونسبة القوة الحافظة الى القوة ۰الوهمية كنسبة القوة التى تسمى خيالا الى الحس المشترك[10] ونسبة تلك القوة الى المعانى كنسبة هذه القوة الى الصور المحسوسة فهذه هى قوى النفس الحيوانية واما النفس الناطقة الانسانية فتنقسم[11] قواها الى قوة عاملة وقوة عالمة ۰وكل واحدة[12] من القوتين تسمى عقلا[13] باشتراك الاسم او تشابهه فالعاملة قوة هى مبدا محرك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة[14] بالروية[15] على مقتضى اراء تخصها[16] اصطلاحية[17] ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية[18] واعتبار ۰بالقياس الى القوة الحيوانية[18] المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس الى نفسها فاعتبارها بحسب[19] القياس[20] الى القوة الحيوانية النزوعية هو[21] القبيل الذى يحدث منه[22] فيها هيئات تخص[23] الانسان يتهيأ بها بسرعة[24] فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما اشبه ذلك واعتبارها الذى بحسب القياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة[25] ۰هو القبيل الذى تنحاز[26] اليه اذا اشتغلت باستنباط التدابير[27] فى الامور الكائنة[28] الفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية واعتبارها الذى بحسب

---

[1] IPP_1 الذيب , B الدب ; [2] I deest ; [3] I معطوف ; [4] P نكون , BTI يكون , P_1 تكون ; [5] P_1 deest , I هو ; [6] P_1 ايضا هى ; [7] B يحفظ , P يحفظ , I يحفظ , T يحفظ , P_1 تحفظ ; [8] BP يدركه , TI يدركه , P_1 تدركه ; [9] B الحربيه , P الحزوية ; [10] $BIPP_1$ deest ; [11] B فيقسم , P فيقسم , I فينقسم , T فينقسم , P_1 فتنقسم ; [12] I واحد ; [13] B عقل ; [14] B الحاصيه , P الحاصة , I الخاصه , P_1 T الخاصة ; [15] B بالرويه , TI بالروية , P_1 بالرويّة , P بالروية ; [16] B يخصها , P يخصّها , TI يخصها , P_1 تخصُها ; [17] B اصطلاحيه , PP_1 صلاحية ; [18–18] T in margine , P_1 deest ; [19] B deest ; [20] B بالقياس ; [21] B هى ; [22] BI منها ; [23] BP يحص , I يخص , T يخصّ , P_1 تخصُّ ; [24] I لسرعه , PP_1 لسرعة ; [25] BI او المتوهمة ; [26] B يحار , PP_1 ينحار , TI ينحاز , recte تنحاز ; [27] B التدبير ; [28] P الكائنه , $TBIP_1$ الكائنة .

القياس الى نفسها هو القبيل الذى تتولد[1] فيه بين العقل[2] العملى والعقل النظرى الاراء التى تتعلق[3] بالاعمال وتستفيض[4] ذائعة[5] مشهورة مثل ان الكذب قبيح والظلم قبيح لا على سبيل التبرهن وما اشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال[6] عن الاوليات العقلية المخصة فى كتب المنطق وان[7] كانت اذا برهن عليها صارت من العقلية ايضا على ما عرفت فى كتب المنطق[7] وهذه القوة ۰تجب[8] ان تتسلط[9] على سائر[10] قوى البدن على حسب ما توجبه[11] احكام القوة الاخرى التى نذكرها حتى لا تنفعل[12] عنها البتة بل تنفعل[13] تلك[14] عنها وتكون[15] مقموعة[16] دونها لئلا[17] تحدث[18] فيها عن البدن هيئات[19] انقيادية مستفادة من الامور الطبيعية وهى[20] التى تسمى[21] اخلاقا رذيلة[22] بل[23] يجب ان تكون[24] غير منفعلة ۰البتة وغير منقادة بل متسلطة فتكون[25] لها اخلاق فضيلة[26] وقد يجوز ان تنسب[27] الاخلاق الى القوى البدنية ايضا ولكن ان كانت هى الغالبة تكون[28] لها هيئة فعلية ولهذا ۰العقل[29] هيئة[30] انفعالية وليسم كل هيئة خلقا فيكون شيء واحد يحدث منه[31] خلق فى هذا وخلق فى ذلك وان[32] كانت هى المغلوبة تكون[33] لها هيئة انفعالية ولذلك هيئة فعلية غير

---

[1] P نتولد , $BITP_1$ يتولد , recte تتولد ; [2] I العقلى ; [3] TP_1 نتعلق , BI يتعلق , P تتعلق ; [4] B وستمص , I وستفيض , P وستفيض , T ويستفيض , P_1 وتَستفيضُ ; [5] P دابعة ; [6] P الانفصال , BP_1 الانفصال , I لانفصال , T للانفصال ; BTI ذايعة , P_1 ذايعه ; [7–7] P_1 deest ; [8] BP يجب , TI يجب , P_1 تَجبُ ; [9] BP يسلط , TI يسلط , P_1 يتسلط ; [10] omnes mss. سابر ; [11] B يوجبه , P يوجبه , TIP_1 يوجبه , recte توجبه ; تتَسلط ; [12] BP يفعل , IP_1 ينفعل , T ينفعل , recte تنفعل ; [13] BP يفعل , P_1 ينفعل , TI ينفعل ; [14] PP_1 ذلك ; [15] IP ويكون , BT ويكون , P_1 وتكون ; [16] T متبوعة , BPP_1 مقموعة ; [17] I لئلا , T لئلاّ , PP_1 لئلاً , B ليلا ; [18] P يحدث , $BTIP_1$ يحدث , recte تحدث ; [19] T هيئاة ; [20] BIP_1 هى ; [21] BP يسمى , I يسمى , TP_1 تسمى ; [22] B رذيلية ; [23] B deest ; [24] BIP يكون , T يكون , P_1 تكون ; [25] P رذيليّة , P_1 رَذيليّة ; [26] B فضيليه , P فضيلة , P_1 فضيلّة , I فضيلية ; [27] P ينسب , B ينسب , TIP_1 ينسب , recte تنسب ; [28] BP يكون , TIP_1 يكون , recte تكون ; [29] T sic in textu, super linea الفعل ; [30] T قوة ; [31] BI منها ; [32] BI فان ; [33] BPP_1 يكون ; BTI فيكون , P_1 فَتَكونُ , فكون

غريبة فيكون ذلك ايضا هيئتين وخلقين او يكون الخلق واحدا له نسبتان وانما كانت الاخلاق التى فينا منسوبة الى هذه القوة لان النفس الانسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس الى جنبتين جنبة[1] هى تحته وجنبة هى فوقه وله بحسب كل جنبة قوه بها تنتظم[2] العلاقة بينه وبين تلك الجنبة فهذه القوة العملية هى القوة ٭التى لها[3] لاجل العلاقة الى الجنبة التى دونها وهو البدن وسياسته واما القوة النظرية فهى القوة التى لها[4] لاجل العلاقة الى الجنبة التى فوقها[5] لتنفعل[6] وتستفيد[7] منها وتقبل[8] عنها فكان للنفس منا[9] وجهين[10] وجه الى البدن ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه الى المبادئ العالية ويجب ان يكون هذا الوجه دائم[11] القبول عما هناك والتاثر منه فمن الجهة السفلية تتولد[12] الاخلاق ومن الجهة الفوقانية تتولد[13] العلوم فهذه هى القوة ٭العملية واما القوة النظرية فهى قوة من شانها ان تنطبع[14] بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فاخذها لصورتها[15] ٭فى نفسها اسهل وان لم تكن[16] فانها تصير[17] مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها من[18] علائق[19] المادة شىء وسنوضح كيفية هذا من بعد وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصور نسب[20] مختلفة وذلك لان الشىء الذى من شانه ان يقبل شيئا قد يكون بالقوة قابلا له[21] وقد يكون بالفعل قابلا له والقوة يقال على ثلثة معان بالتقديم والتاخير فيقال[22] قوة للاستعداد ٭المطلق الذى لا يكون خرج منه[23] بالفعل[23] شىء ولا ايضا حصل ما به يخرج كقوة الطفل على الكتابة ويقال[24] قوة لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل

[1] B deest ; [2] B ىىطم , P ىنظم , I ىنتظم , T ينتظم , P_1 تنتظم ; [3] BI له ; [4] BI له ; [5] B فوقه ; [6] P لىنفعل , B لىنفعل , TIP_1 لينفعل , recte لتنفعل ; [7] P وىستفيد , B وىستفيد , TIP_1 ويستفيد , recte وتستفيد ; [8] BP وىقبل , TI ويقبل , P_1 وتقبل ; [9] BP_1 منها ; [10] PP_1 وجهان ; [11] IP_1 دايم , P دائم ; [12] B ىىولد , P ىتولد , TI يتولد , P_1 تتولد ; [13] BP ىتولد , TI يتولد , P_1 تتولد ; [14] B ىىطبع , P ىىطبع , TI ينطبع , P_1 تَنْطبعَ ; [15] T بصورتها ; [16] BP ىكن , TI يكن , P_1 تكن ; [17] B ىصىر , I يصير , TPP_1 تصير ; [18] B عن ; [19] omnes mss. علايق ; [20] B نسه , I نسبة ; [21] I deest ; [22] T فيق ; [23–23] PP_1 بالفعل منه ; [24] T ويق , B وقد ىقال ;

للشىء الا ما يمكنه[1] به ان يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبى الذى ترعرع وعرف الدواة والقلم ٭وبسائط[2] الحروف على الكتابة ويقال قوة[3] لهذا الاستعداد اذا[4] تم بالالة[5] وحدث مع الالة ايضا كمال الاستعداد[4] ٭بان يكون[6] له ان يفعل متى شاء بلا حاجة[7] الى الاكتساب[8] بل يكفيه ان يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب والقوة الاولى تسمى مطلقة وهيولانية والقوة الثانية ٭تسمى[9] قوة ممكنة والقوة الثالثة تسمى[10] كمال القوة فالقوة النظرية اذن تارة تكون[11] نسبتها[12] الى الصور[13] المجردة التى ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة وذلك حين ما[14] تكون[15] هذه القوة التى[16] للنفس لم تقبل[17] بعد شيئا[18] من الكمال الذى بحسبها وحينئذ[19] تسمى[20] عقلا هيولانيا وهذه[21] القوة التى تسمى عقلا هيولانيا[21] موجودة لكل شخص من النوع وانما سميت هيولانية تشبيها اياها باستعداد الهيولى الاولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور وهى موضوعة لكل ٭صورة وتارة تكون[22] نسبة ما بالقوة الممكنة[23] وهى ان تكون[24] القوة الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات[25] الاولى التى يتوصل منها وبها[26] الى المعقولات الثانية[27] اعنى بالمعقولات الاولى المقدمات التى يقع[28] بها التصديق لا باكتساب ولا بان يشعر المصدق بها انه كان يجوز له ان يخلو[29] عن التصديق بها وقتا البتة مثل اعتقادنا بان الكل اعظم من الجزء[30] وان الاشياء المتساوية[31] لشىء واحد بعينه متساوية فما دام انما حصل[32] فيه من معنى ما بالفعل هذا القدر بعد فانه يسمى عقلا

[1] I كان ىمكنه , B كان يمكنه ; [2] omnes mss وبسايط ; [3] B قوله ; [4–4] P_1 deest ; [5] T بالألة , I بالة ; [6] P_1 تكون ; [7] P_1 جارحه ? ; [8] T اكتساب ; [9] BP ىسمى , T يسمى , IP_1 تسمى ; [10] BP ىسمى , T يسمى , IP_1 تسمى ; [11] P ىكون , B يكون , I نسبتها يكون , TP_1 تكون ; [12] I deest ; [13] PP_1 الصورة ; [14] BI deest ; [15] P ىكون , BTI يكون , P_1 تكون ; [16] I التى تسمى ? ; [17] BIP ىقبل , T يقبل , P_1 تقبل ; [18] T شىء ; [19] TI وح ; [20] BIP ىسمى , TP_1 يسمى , recte تسمى ; [21–21] B deest , T in margine ; [22] $BIPP_1$ deest , T يكون , recte تكون ; [23] B الملكيه , I الملكية الممكنة ; [24] P ىكون , BTI يكون , P_1 تَكُونَ ; [25] IP_1 bis ; [26] PP_1 deest ; [27] B السانيه ? ; [28] BIP ىقع , T تقع , P_1 يقع ; [29] B ىحلو , P_1 يخلوا ; [30] P الحزو ; [31] IPP_1 المساوية , B المسساويه , T المتساوية ; [32] TI يحصل ;

بالملكة[1] ويجوز ان يسمى هذا عقلا[1] بالفعل بالقياس الى الاولى لان القوة الاولى ليس لها ان تعقل[2] شيئا بالفعل[3] واما هذه فان لها ان تعقل[4] اذا اخذت تبحث[5] بالفعل وتارة تكون[6] نسبة ما بالقوة الكمالية وهوان يكون حصل فيها ايضا[7] الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الاولية الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل بل كانها عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصور[8] بالفعل فعقلها وعقل انه قد عقلها وسمى عقلا بالفعل لانه عقل يعقل متى شاء بلا تكلّف اكتساب وان كان[9] يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما بعده وتارة[10] تكون[11] النسبة نسبة[10] ما بالفعل المطلق وهوان تكون[12] الصورة[13] المعقولة[14] حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل فيعقلها[15] بالفعل[16] ويعقل انه يعقلها بالفعل[15] فيكون ما حصل له حينئذ[17] يسمى[18] عقلا مستفادا وانما سمى عقلا مستفادا لانه سيتضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائما[19] بالفعل وانه اذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى[20] بالفعل[20] نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون[21] مستفادة من خارج فهذه ايضا مراتب القوى التى تسمى عقولا[22] نظرية[22] وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيوانى والنوع الانسانى منه[23] وهناك تكون[24] القوة الانسانية قد تشبهت بالمبادئ الاولى[25] للوجود كله فاعتبر الان وانظر[26] الى حال هذه القوى كيف يرؤس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا فانك تجد العقل المستفاد رئيسا ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل العملى يخدم جميع

[1—1] P_1 deest ; [2] B يعقل , TI يعقل , PP_1 تعقل ; [3] P_1 deest ; [4] BIP يعقل , T يعقل , P_1 تعقل ; [5] BP يبحث , TI يبحث , P_1 تبحث ; [6] IP يكون , BT يكون , P_1 تكون ; [7] PP_1 ابصار ; [8] T الصّورة ; [9] I deest ; [10—10] P_1 bis ; [11] P يكون , BI يكون , TP_1 تكون ; [12] P يكون , BTI يكون , P_1 تكون ; [13] BI الصور ; [14] PP_1 المعقولة له ; [15—15] P deest ; [16] I deest ; [17] TI ح , P حينئذ , BP حينيذ ; [18] $BIPP_1$ deest , T يسمى ; [19] BIP_1 دائما ; [20—20] I deest ; [21] P يكون , BTI يكون , P_1 تكون ; [22—22] I عقلا نظريا ; [23] P deest ; [24] P يكون , BTI يكون , P_1 تكون ; [25] $BIPP_1$ الاولية ; [26] I فانظر ;

هذه[1] لان العلاقة[2] البدنية كما سيتضح بعد لاجل تكميل العقل النظرى وتزكيته وتطهيره والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل[3] العملى يخدمه الوهم والوهم تخدمه[4] قوتان قوة بعده وقوة قبله فالقوة التى بعده هى القوة التى تحفظ[5] ما اداه الوهم اليها[6] اى الذاكرة والقوة التى قبله هى جميع القوى الحيوانية ثم المتخيلة تخدمها[7] قوتان مختلفتا[8] الماخذين فالقوة النزوعية[9] تخدمها[10] بالايتمار[11] لانها تبعثها[12] على التحريك نوعا من البعث والقوة الخيالية[13] تخدمها[14—11] بعرضها[15] الصور المخزونة فيها المهيأة لقبول التركيب والتفصيل ثم هذان رئيسان لطائفتين[16] اما القوة الخيالية فتخدمها[17] فنطاسيا[18] وفنطاسيا[19] تخدمها[20] الحواس الخمس واما القوة النزوعية فتخدمها[21] الشهوة والغضب والشهوة والغضب[22] تخدمهما[23] القوة المحركة فى العضل فههنا[24] تفنى القوى[25] الحيوانية ثم القوى[26] الحيوانية تخدمها[27] النباتية واولها[28] وراسها المولدة ثم النامية تخدم[29] المولدة ثم الغاذية تخدمها[30] جميعا ثم القوى الطبيعية الاربع تخدم[31] هذه والهاضمة منها[32] تخدمها[33] الماسكة من جهة والجاذبة

[1] $BIPP_1$ هذا ; [2] PP_1 العلاقية ; [3] B العقلى ; [4] P يخدمه , P_1 يخدمه , BTI يخدمه , recte تخدمه ; [5] B يحفظ , P يحفظ , I يحفظ , T يحفظه , P_1 تحفظ ; [6] TPP_1 deest , BI اليه , recte اليها ? ; [7] BP يخدمها , TI يخدمها , P_1 تخدمُهَا ; [8] I مختلفتى ; [9] P_1 النزوعيه المصوره الخياليّه ; [10] B يخدمها , P يخدمها , TI يخدمها , P_1 تخدمها ; [11—11] P_1 deest ; [12] B يبعثها , TI يبعثها , P تبعثها ; [13] P المصورة الخياليه ; [14] B يخدمها , TI يخدمها , P تخدمها ; [15] PP_1 لعرضها ; [16] B لطايفتين , IPP_1 لطايفتين , T لطائفتين ; [17] BP فيخدمها , TI فيخدمها , P_1 فتخدمها ; [18] B بنطاسيا , TI بنطاسيا , PP_1 فنطاسيا ; [19] B وبنطاسيا , I وبنطاسيا , T وبنطاسيا , PP_1 وفنطاسيا ; [20] B يخدمها , IP يخدمها , T يخدمها , P_1 تخدمها ; [21] B فيخدمها , P فيخدمها , TI فيخدمها , P_1 فتخدمها ; [22] B deest ; [23] B يخدمها , TI يخدمها , PP_1 يخدمهما , recte تخدمهما ; [24] T فهيهنا , PP_1 فهاهنا ; [25] B للقوى , $TIPP_1$ القوة , recte القوى ? ; [26] I القوة ; [27] B يخدمها , TI يخدمها , PP_1 تخدمها ; [28] TPP_1 فاولها ; [29] B يخدم , T يخدم , IPP_1 تخدم ; [30] B يخدمها , P يخدمها , TI يخدمها , P_1 تخدمُها ; [31] BP يخدم , T يخدم , IP_1 تخدم ; [32] P_1 deest ; [33] B يخدمها , T يخدمها , IPP_1 تخدمها ;

17. Kitāb al-ḥurūf (O livro das letras)

tradução do texto árabe

RECHERCHES
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE L'INSTITUT DE LETTRES ORIENTALES DE BEYROUTH
SÉRIE I : PENSÉE ARABE ET MUSULMANE

Tome XLVI

ALFARABI'S

BOOK OF LETTERS

(KITĀB AL-ḤURŪF)

Commentary on Aristotle's *Metaphysics*

Arabic Text, Edited with Introduction and Notes

BY

MUHSIN MAHDI

DAR EL-MASHREQ PUBLISHERS
(IMPRIMERIE CATHOLIQUE)
BEIRUT, 1969

كتاب الحروف

وكلّ مستغن عن غيره في وجوده أو فعله أو في شيء آخر ممّا هو له أو به أو عنه ، يقال إنّه « بذاته » .

(٧٩) وهذه اللفظة وما تصرّف وتشكّل منها — أعني « الذات » و « ما بذاته » و « ذات الشيء » — ليست مشهورة عند الجمهور وإنّما هي ألفاظ يتداولها الفلاسفة وأهل العلوم النظريّة . والجمهور يستعملون مكانها[١٥] قولنا « بنفسه » . فإنّهم يقولون « زيد بنفسه قام بالحرب » يعنون بلا معين ، ويقولون « زيد هو بنفسه » أي[١٦] بذاته لا بغيره ، أي مستغن عن غيره في كلّ ما يفعله .

‹الفصل الخامس عشر : الموجود›

(٨٠) الموجود في لسان جمهور العرب هو أوّلا اسم مشتقّ من الوجود والوجدان . وهو يُستعمَل عندهم مطلَقا ومقيَّدا ، أمّا مطلَقا ففي مثل قولهم « وجدتُ الضالّة » و« طلبتُ كذا حتّى وجدتُه » ، وأمّا مقيَّدا ففي مثل قولهم « وجدتُ زيدا كريما » أو « لئيما » . فالموجود المستعمَل عندهم على الإطلاق قد يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان وأن يُتمكَّن منه في ما يراد منه ويكون معرضا لما يُلتمَس منه . فإنّما يعنون بقولهم « وجدتُ الضالّة » و « وجدتُ ما كنتُ فقدتُه » أنّي علمتُ مكانه وتمكّنتُ ممّا ألتمسُ منه متى شئتُ . وقد يعنون به أن يصير الشيء معلوما . وأمّا الذي يُستعمَل مقيَّدا في مثل قولهم « وجدتُ زيدا كريما » أو « لئيما » فإنّما يعنون به عرفتُ[١] زيدا كريما أو لئيما لا غير . وقد يستعمل العرب مكان هذه اللفظة في الدلالة على هذه المعاني « صادفتُ » و « لقيتُ »[٢] ، ومكان الموجود « المصادَف » و « الملقى » .

(٨١) وتُستعمَل في ألسنة سائر الأمم عند الدلالة على هذه المعاني التي تدلّ عليها هذه اللفظة في العربيّة وفي الأمكنة التي يستعمل فيها جمهور العرب هذه اللفظة لفظةٌ معروفة عند كلّ أمّة من أولئك الأمم يدلّون بها على هذه المعاني

(١٥) مكان مها م .
(١٦) التي (هـ) م .
(١) عرفنا م .
(٢) والقيت م .

بأعيانها ، وهي بالفارسيّة « يافت »[٣] وفي السغديّة « ڤيرد »[٤] — يعنون به الوجود والوجدان — و « يافته »[٣] و « ڤيردو »[٣] — يعنون به الموجود . وفي كلّ واحد من باقي الألسنة لفظة من نظير ما في الفارسيّة والسغديّة ، مثل اليونانيّة والسريانيّة وغيرها .

(٨٢) ثمّ في سائر الألسنة — مثل الفارسيّة والسريانيّة والسغديّة — لفظة يستعملونها في الدلالة على الأشياء كلّها ، لا يخصّون بها شيئا دون شيء . ويستعملونها في الدلالة على رباط الخبر بالمخبَر عنه ، وهو الذي يربط[٥] المحمول بالموضوع متى كان المحمول اسما أو أرادوا أن يكون المحمول مرتبطا بالموضوع ارتباطا بالإطلاق من غير ذكر زمان . وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطا في زمان محصّل ماض أو مستقبل استعملوا الكَلِم الوجوديّة ، وهي كان أو يكون أو سيكون أو الآن[٦] . وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطا به من غير تصريح بزمان أصلا نطقوا[٧] بتلك اللفظة ، وهي بالفارسيّة « هست »[٣] وفي اليونانيّة « استين » وفي السغديّة « استي »[٨] وفي سائر الألسنة ألفاظ أخر مكان هذه . وهذه الألفاظ كما قلنا تُستعمَل في مكانين كما قلنا . وهذه كلّها غير مشتقّة في شيء من هذه الألسنة ، بل هي مثالات أول وليست لها مصادر ولا تصاريف . ولكن إذا أرادوا أن يعملوها مصادر اشتقّوا منها ألفاظ‹ا› أخر مكان هذه ، وهذه الألفاظ يستعملونها مصادر ، مثل « الإنسان » الذي هو مثال أوّل في العربيّة ولا مصدر له ولا تصريف ، ولكن إذا أرادوا أن يعملوا منها مصدرا قالوا « الإنسانيّة » مشتقّا من « الإنسان » . وكذلك[٩] تعمل سائر الألسنة بتلك اللفظة ؛ مثل ما في الفارسيّة ، فإنّهم إذا أرادوا أن يعملوا « هست »[٣] مصدر‹ا› قالوا « هستي »[٨] ، فإنّ هذا الشكل[١٠] يدلّ على مصادر ما ليس له تصاريف من الألفاظ عندهم ، كما يقولون « مردم » — وهو الإنسان — ‹و›« مردمي »[٨] — وهو الإنسانيّة .

(٣) م (ﻫ) .
(٤) م (« ڤ » ﻫ) .
(٥) يرتبط (ﻫ) م .
(٦) + في بيان الوجود الرابطي (عنوان أضيف في الحاشية) م .
(٧) نطقوه (« ز » ﻫ) م .
(٨) م (« ي » ﻫ) .
(٩) ولذلك (ﻫ) م .
(١٠) الشيء م .

[١٥ ظ] (٨٣) وليس في العربيّة منذ أوّل وضعها لفظة[١١] / تقوم مقام «هست»[٣] في الفارسيّة ولا مقام «استين»[٣] في اليونانيّة ولا مقام نظائر هاتين اللفظتين في سائر الألسنة. وهذه يُحتاج إليها ضرورة في العلوم النظريّة وفي صناعة المنطق. فلمّا انتقلت الفلسفة إلى العرب واحتاجت الفلاسفة الذين يتكلّمون بالعربيّة ويجعلون عبارتهم عن[١٢] المعاني التي في الفلسفة وفي المنطق بلسان العرب، ولم يجدوا في لغة العرب منذ أوّل ما وُضعت لفظة ينقلوا بها[١٣] الأمكنة التي تُستعمَل فيها «استين»[٣] في اليونانيّة و «هست»[٣] بالفارسيّة فيجعلوها تقوم مقام هذه الألفاظ في الأمكنة التي يستعملها فيها سائر الأمم، فبعضهم رأى أن يستعمل لفظة «هو» مكان «هست» بالفارسيّة و«استين»[٣] باليونانيّة. فإنّ هذه اللفظة قد تُستعمَل في العربيّة كناية في مثل قولهم «هو يفعل» و«هو فَعَل». وربّما استعملوا ‹«هو»› في العربيّة في بعض الأمكنة التي يستعمل فيها سائر أهل الألسنة تلك اللفظة المذكورة. وذلك مثل قولنا «هذا هو زيد»، فإنّ لفظة «هو» بعيد جدّا في العربيّة أن[١٤] يكونوا قد استعملوها[١٤] ههنا كناية. كذلك «هذا هو ذاك الذي رأيتُه» و «هذا هو المتكلّم يوم كذا وكذا» و «هذا هو الشاعر»، وكذلك «زيد هو[١٥] عادل» وأشباه ذلك. فاستعملوا «هو» في العربيّة مكان «هست»[٣] في الفارسيّة في جميع الأمكنة التي يستعمل الفرس فيها لفظة «هست». وجعلوا المصدر منه «الهُويّة»، [١٦]فإنّ هذا الشكل في العربيّة هو شكل مصدر كلّ اسم كان مثالا[١٧] أوّلا ولم يكن له تصريف، مثل «الإنسانيّة» من «الإنسان» و «الحماريّة» من «الحمار» و «الرجوليّة» من «الرجل»[١٦]. ورأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك[١٨] الألفاظ بدل[١٩] الهو لفظة الموجود،

---

(١١) م (مكرّرة في أوّل ١٥ ظ).
(١٢) من م.
(١٣) + الى م.
(١٤) يكون قد (ه) يستعملون (ه، عدا «ن») م.
(١٥) وهو م.
(١٦) م (ح، صح).
(١٧) مثاله م.
(١٨) ذلك (ه) م.
(١٩) بل م.

وهو لفظة مشتقّة ولها تصاريف. وجعلوا مكان الهويّة لفظة الوجود[٢٠]، واستعملوا الكلِم الكائنة منها كلّما[٢١] وجوديّة روابط في القضايا التي محمولاتها أسماء، مكان كان ويكون وسيكون. واستعملوا لفظة الموجود[٢٢] في المكانين، في الدلالة على الأشياء كلّها وفي أن يُربّط الاسم المحمول بالموضوع حيث يُقصَد أن لا يُذكَر في القضيّة زمان، وهذان المكانان هما اللذان فيهما «هست»[٣] بالفارسيّة و «استين»[٢٣] باليونانيّة. واستعملوا الوجود في العربيّة حيث تُستعمَل «هستي»[٨] بالفارسيّة، واستعملوا وُجد ويوجَد وسيوجَد مكان كان ويكون وسيكون.

(٨٤) ولأنّ لفظة الموجود وهي أوّل ما وُضعت في العربيّة مشتقّة، [٢٤]وكلّ مشتقّ[٢٤] فإنّه يخيّل ببِنْيَته في ما يدلّ عليه موضوعا لم يصرَّح به ومعنى المصدر الذي [٢٥]منه اشتُقّ[٢٥] في ذلك الموضوع، فلذلك صارت لفظة الموجود تخيّل في كلّ شيء معنى في موضوع لم يصرَّح بـه — وذلك المعنى هو المدلول عليه بلفظ‹ة› الوجود — حتّى تخيّل وجودا في موضوع لم يصرَّح به، ‹و›فُهم أنّ الوجود كالعرض في موضوع. أو تخيّل أيضا فيه أنّه كائن عن إنسان، إذ كانت هذه اللفظة منقولة من المعاني التي يوقع عليها الجمهور هذه اللفظة — وهي التي للدلالة[٢٦] عليها وُضعت من أوّل ما وُضعت — وكانت معاني[٢٧] كائنة عن[١٢] الإنسان إلى شيء آخر، إمّا إنسان أو غيره، كقولنا «وجدتُ الضالّة» و «طلبتُ كذا» ‹أو› «وجدتُه» و «وجدتُ زيدا كريما» أو «لئيما»، فإنّ هذه كلّها تدلّ على [٢٨]معان كائنة عن[٢٨] إنسان إلى آخر.

(٨٥) وينبغي أن تعلم أنّ هذه اللفظة إذا استُعملت في العلوم النظريّة التي بالعربيّة مكان «هست»[٣] بالفارسيّة فينبغي أن لا يخيَّل معنى الاشتقاق ولا أنّه

(٢٠) الموجود م.
(٢١) كلها م.
(٢٢) الوجود م.
(٢٣) استين (هـ، عدا «ة») م.
(٢٤) وكلمه مشتقه (هـ) م.
(٢٥) به (هـ) اسبق (هـ) م.
(٢٦) الدلاله م.
(٢٧) مكانى (هـ) م.
(٢٨) مكان كلما من م.

كائن عن إنسان إلى آخر ، بل تُستعمَل على أنّها لفظة شكلها شكل مشتقّ من غير أن تدلّ ‹على ما يدلّ› عليه المشتقّ ، بل أنّ معناه معنى مثال أوّل غير دالّ على موضوع أصلا ولا على مفعول[٢٩] تعدّى إليه فعل فاعل ، بل يُستعمَل في العربيّة دالاّ على ما تدلّ عليه «هست»[٣] في الفارسيّة و«استين»[٣] في اليونانيّة . وتُستعمَل على مثال ما نستعمل قولنا « شيء » . فإنّ لفظة الشيء إذا كانت [٣٠]مثالا أوّلا[٣٠] لم يُفهَم منه موضوع ولا فُهم أنّه كائن عن إنسان إلى آخر ، بل إنّما يُفهَم منه ما يعمّ ما يدلّ عليه المشتقّ / والمثال ا‹لأ›وّل ، وما هو كائن عن [١٦ و] إنسان إلى آخر[٣١] أو غير كائن . وتُستعمَل لفظة الوجود[٢٠] مصدرا ، لكن ينبغي أن يُتحرَّز من أن يُتخيَّل أنّ معناه هو كائن عن إنسان إلى آخر — وهو ‹ما› كان هذا المصدر يدلّ عليه عند جمهور[٣٢] العرب من أوّل ما وُضع — ولكن يُستعمَل على مثال ما نستعمل قولنا في العربيّة « الجمود » وأشباه ذلك ما بِنْيَته بنية[٣٣] الوجود في العربيّة ممّا ليس يدلّ على كونه عن إنسان إلى آخر .

(٨٦) ولأنّ هذه اللفظة بحيث ما هي عربيّة وبِنْيَتها[٣٤] عندهم هذه البنية صارت مغلطة جدّا ، رأى قوم أن يتجنّبوا[٣٥] استعمالها واستعملوا مكانها قولنا « هو » ومكان الوجودِ « الهُوِيّة » . ولأنّ لفظة « هو » ليست باسم ولا كلمة في العربيّة ، ولذلك لا يمكن فيها أن نعمل منها مصدرا أصلا ، وكان يُحتاج في الدلالة على هذه المعاني التي يُلتمَس أن يُدَلّ عليها في العلوم النظريّة إلى اسم ، وكان يُحتاج إلى أن يُعمَل[٣٦] منه مثل « الرجل » و « الرجوليّة » و « الإنسان » و « الإنسانيّة » ، رأى قوم أن يتجنّبوها[٣٧] ويستعملوا الموجود مكان « هو » والوجود مكان الهُويّة . وأمّا أنا فإنّي أرى أنّ الإنسان

(٢٩) معقول م .
(٣٠) مثال (ه) اول م .
(٣١) + الذى م .
(٣٢) الجمهور (ه) م .
(٣٣) مهيه (ه) م .
(٣٤) ومنها م .
(٣٥) يتخيلوا (ه) م .
(٣٦) يجعل (« جـ » ه) م .
(٣٧) يتخيلوها (ه) م .

له أن يستعمل أيّهما شاء . ولكن إن يستعمل لفظة « هو » فينبغي أن يستعملها على أنّها اسم لا أداة — و« الهُويّة » ، المصدر المعمول الآخر[٣٨]، جار وإن لم يُستعمَل — تُركّب مبنيّة[٣٩] في جميع الأمكنة على طرف واحد[٣٨] ، على مثال ما توجد عليه كثير من الأسماء العربيّة التي تُركّب مبنيّة على طرف واحد آخر. وأمّا المصدر الكائن منها وهو « الهُويّة » فينبغي أن يُستعمَل اسما كاملا ويُستعمَل فيه الطرف الأوّل والأطراف الأخيرة كلّها . ‹و›إذا استُعملت[٤٠] لفظة الموجود استُعملت على أنّها مثال أوّل وإن كان شكلها شكل مشتقّ ، ولا يُفهَم منها ما تخيّله نظائرها من المشتقّات ولا من التي تُفهمها هذه اللفظة إذا استُعملت[٤٠] في الأمكنة التي يستعملها فيها جمهور العرب وعلى وضعها الأوّل ، لا موضوعا ولا معنى في موضوع ولا أنّه كائن عن[١٢] الإنسان إلى آخر ، بل على العموم وكيف اتّفق ، بل تُستعمَل منقولة عن تلك المعاني مجرّدة عن التي توهمها هناك وتُستعمَل ‹على مثال ما نستعمل› قولنا « شيء » .

(٨٧) فنحن الآن نحصي معنى هذه اللفظة إذا استُعملت في العلوم النظريّة على النحو الذي ذكرنا أنّه ينبغي أن تُستعمَل عليه .

(٨٨) الموجود لفظ مشترك يقال على جميع المقولات — وهي التي تقال على مشار إليه — ، ويقال على كلّ مشار إليه ، كان في موضوع أو لا في موضوع . والأفضل أن ‹يقال› إنّه اسم لجنس ‹جنس› من الأجناس العالية على أنّه ليست له دلالة[٤١] على ذاته ، ثمّ يقال على كلّ ما تحت كلّ واحد منها على أنّه اسم لجنسه العالي ، ‹و›يقال على جميع أنواعه بتواطؤ[٤٢] — مثل اسم العين ، فإنّه اسم لأنواع كثيرة ويقال عليها باشتراك — ، ثمّ يقال على كلّ ما تحت نوع نوع بتواطؤ على أنّه اسم أوّل لذلك النوع ، ثم لكلّ ما تحت ذلك النوع على أنّه يقال عليها بتواطؤ . وقد يمكن أن يقال إنّه اسم يقال باشتراك

(٣٨) + ه م .
(٣٩) مبلبل (ه) م .
(٤٠) م (ح ، صح) .
(٤١) دال م .
(٤٢) بتواطأ م .

على العموم على جميع جنس جنس من الأجناس ، ثمّ هو اسم لواحد[٤٣] ‹واحد› ممّا تحته يقال عليه بالخصوص . وقد تلزم هنا شنعة ما ، فلذلك آثرنا ذلك الأوّل ، إلاّ أن يكون بنوع من الإضافة . وقد يقال على كلّ قضيّة كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس كما فُهم ، وبالجملة على كلّ متصوَّر ومتخيَّل في النفس وعلى كلّ معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس . وهذا معنى أنّه صادق ، فإنّ الصادق والموجود مترادفان . وقد يقال على الشيء « إنّه موجود » ويُعنى به أنّه منحاز بماهيّة ما خارج النفس سواء تُصُوِّر في النفس أو لم يُتصوَّر . والماهيّة والذات قد تكون منقسمة وقد تكون غير منقسمة . فما كانت ماهيّته منقسمة فإنّ التي يقال إنّها ماهيّته ثلاثة ، إحد‹ا›ها جملته التي هي غير ملخَّصة ، والثاني‹ة› الملخَّصة بأجزائها التي بها قوامها ، والثالثة جزء جزء من أجزاء الجملة كلّ واحد بجملته[٤٤] على ح‹ي›اله . فجملته ما دلّ عليه اسمه ، / والملخَّصة بأجزائها [١٦ ظ] ما دلّ عليه حدّه ، وجزء جزء من أجزائها جنس وفصل كلٌّ واحد على حياله أو مادّة وصورة كلٌّ واحدة على حيالها . وكلّ واحدة من هذه الثلاثة يسمّى ‹ا›ماهيّة والذات . وبالجملة فإنّما يسمّى الماهيّة كلّ ما للشيء ، صحّ أن يجاب به في جواب « ‹ما› هو هذا الشيء » أو في جواب المسؤول عنه بعلامة ما أخرى — فإنّ كلّ مسؤول عنه « ما هو[٤٥] » فهو معلوم بعلامة ليست هي ذاته ولا ماهيّته المطلوبة فيه بحرف ما . فقد يجاب عنه بجنسه ، وقد يجاب عنه بفصله أو بمادّته أو بصورته ، وقد يجاب عنه بحدّه ، وكلّ واحد منها فهو ماهيّته المنقسمة . ‹و›تنقسم إلى أجزاء . فإن كان ‹ماهيّة› كلّ واحد من أجزائها ‹منقسمة› ، فتنقسم أيضا إلى أجزاء[٤٦] ، ‹حتّى تنقسم› إلى أجزاء ليس واحد منها ينقسم ، فتكون ماهيّة كلّ واحد منها غير منقسمة .

(٨٩) فالموجود إذن يقال على ثلاثة معان : على المقولات كلّها ، وعلى ما يقال عليه الصادق ، وعلى ما هو منحاز بماهيّة ما خارج النفس تُصُوِّرت

(٤٣) الواحد م .
(٤٤) فجملته (هـ) م .
(٤٥) + مسئول م .
(٤٦) + لسين (هـ) م .

أو لم تُتصوَّر. وأمّا ما ينقسم حتّى تكون له جملة وملخَّص تلك الجملة فإنّ الموجود والوجود يختلفان فيه ، فيكون الموجود هو بالجملة — وهي ذات الماهيّة — والوجود هو ماهيّة ذلك الشيء الملخَّصة أو جزء جزء من أجزاء الجملة إمّا جنسه وإمّا فصله ، وفصله إذ كان أخصّ به فهو أحرى أن يكون وجوده الذي يخصّه . ووجود ما هو صادق فهو[١٥] إضافة مّا للمعقولات إلى ما هو خارج النفس . والموصوف بجنس جنس من الأجناس العالية فوجوده هو جنسه ، وأيضا هو داخل في معنى الوجود الذي هو الماهيّة أو جزء ماهيّة ، فإنّ جنسه هو جزء ماهيّته وهو ماهيّة مّا به ، وإنّما يكون ذلك في ‹ما› ماهيّته منقسمة . وكلّ ما كانت ماهيّته غير منقسمة فهو إمّا أن يكون موجودا لا يوجد وإمّا أن يكون معنى وجوده وأنّه موجود شيئا واحدا ، ويكون أنّه وجود وأنّه موجود معنى واحدا بعينه . فالموجود المقول على جنس جنس من الأجناس العالية فإنّ الوجود والموجود فيها معنى واحد بعينه . وكذلك ما ليس في موضوع ولا موضوع لشيء أصلا فإنّه أبدا بسيط الماهيّة ، فإنّ وجوده وأنّه موجود شيء واحد بعينه .

(٩٠) وظاهر أنّ كلّ واحد من المقولات التي تقال على مشار إليه هي منحازة بماهيّة مّا خارج النفس من قبل أن تُعقَل منقسمة أو غير منقسمة . وهي[١٥] مع ذلك صادقة بعد أن تُعقَل ، إذ كانت إذا عُقلت وتُصُوِّرت تكون معقولات ما هو خارج النفس . فيجتمع فيها أنّها موجودات بتينك الجهتين الأخريين . فيحصل أن تكون ترتقي معاني الموجود الى معنيين : إلى أنّه صادق وإلى أنّ له ماهيّة مّا خارج النفس .

(٩١) وظاهر أنّ كلّ صادق فهو منحاز بماهيّة مّا خارج النفس . والمنحاز بماهيّة مّا خارج النفس هو أعمّ من الصادق . لأن[٤٧] ‹ما هو› منحاز بماهيّة مّا خارج النفس إنّما يصير صادقا إذا حصل متصوَّرا في النفس ، وهو من قبل أن يُتصوَّر منحاز بماهيّة مّا خارج النفس وليس يُعَدّ صادقا — وإنّما معنى الصادق هو أن يكون المتصوَّر هو بعينه خارج النفس كما تُصُوِّر — وإنّما يحصل

(٤٧) لانه م .

الصدق في المتصوَّر بإضافته إلى خارج النفس ، وكذلك الكذب فيه . فالصادق بما هو صادق هو بالإضافة إلى ما هو منحاز بماهيّة ما خارج النفس . والمنحاز بماهيّة ما على الإطلاق من غير أن يُشرَط فيه هو أعمّ من الذي هو منحاز بماهيّة ‹ما› خارج النفس . فإنّ الشيء قد ينحاز بماهيّة متصوَّرة فقط ولا تكون هي بعينها خارج النفس ، أو كانت منها أشياء معقولة / متصوَّرة ومتخيَّلة ليست [١٧ و] بصادقة ، كقولنا [٤٨]« القُطر مشارك للضلع »[٤٨] وكقولنا « الخلاء » ، فإنّ الخلاء له ماهيّة ما ، وذلك أنّا قد نسأل عن الخلاء « ما هو » ويجاب فيه بما يليق أن يجاب في جواب « ما هو الخلاء » ويكون ذلك قولا شارحا لاسمه وما يشرح الاسم فهو ماهيّة ما ‹وليست› خارج النفس .

(٩٢) وينبغي[٤٩] أن تعلم ما هي[٥٠] الأشياء التي لها ماهيّات خارج النفس ، فتحصل إذن[٥١] على المعقولات ، وعلى ما عليها تقال ، وعلى ما عنها استفادت ماهيّاتها وهي مادّتها . فلذلك إذا قلنا في الشيء « إنّه موجود » و « هو[٥٢] موجود » فينبغي أن يُسأل القائل لذلك أيّ المعنيين عنى ، هل أراد أنّ ما يُعقَل منه صادق أو أراد أنّ له ماهيّة ما [٥٣]خارج النفس بوجه ما[٥٣] من الوجوه . وما له ماهيّة ‹ما› خارج النفس ، وإن كان عاما ، فإنّه يقال بالتقديم والتأخير على ترتيب . وهو أنّ ما كان أكمل ماهيّة ومستغنيا في أن يحصل ماهيّة عن باقيها ، وباقيها فيحتاج في أن يحصل ماهيّة ‹و›في أن يُعقَل إلى هذه المقولة ، هي أحرى أن تكون ‹وأن يقال› فيها إنّها موجودة من باقيها . ثمّ ما كان من هذه المقولة محتاج في أن يحصل ماهيّة إلى[٥٤] فصل أو جنس من هذه المقولة كان أنقص ماهيّة من ذلك الذي هو من هذه المقولة سبب لأن يحصل ماهيّة . فما كان ممّا في هذه المقولة سببا لأن تحصل به ماهيّة شيء منها كان أكمل ماهيّة وأحرى أن

---

(٤٨) العطر مسارك للقطع م .
(٤٩) + مقولة الوجود بالتشكيك (عنوان أضيف في الحاشية) م .
(٥٠) هو م .
(٥١) اذا م (ولعلّها « عندئذ » أو « حينئذ ») .
(٥٢) وهل م .
(٥٣) م (مكرّرة) .
(٥٤) أو م .

يسمّى موجودا . ولا يزال هكذا يرتقي في هذه المقولة إلى الأكمل فالأكمل ماهيّة إلى أن يحصل فيها ما هو أكمل ماهيّة ولا يوجد في هذه المقولة ما هو أكمل منها ، كان ذلك واحدا أو أكثر من واحد . فيكون ذلك الواحد وتلك الأشياء هي أحرى أن يقال « إنّه موجود » من الباقية . فإن صودف شيء خارج عن هذه المقولات كلّها هو المسبّب في أن يحصل ماهيّة ما هو أقدم شيء في هذه المقولة ، كان ذلك ‹هو السبب في ماهيّة› باقي ما في هذه المقولة ، ويكون ما في هذه المقولة هو السبب في ماهيّة باقي المقولات الأخر . فتكون الموجودات التي يُعنى بالموجود فيها ما له ماهيّة خارج النفس مرتّبة بهذا الترتيب .

(٩٣) والموجود[٥٥] الذي يُعنى به ما لـه ماهيّة مّا خارج النفس ، منه موجود بالقوّة ومنه موجود بالفعل . وما هو موجود بالفعل ضربان ، ضرب غير ممكن أن لا يكون ‹بالفعل› ولا في وقت من الأوقات أصلا — فهو دائم(ا) بالفعل — ومنه ما قد كان لا بالفعل، وهو الآن بالفعل، وقد كان قبل ‹أن يكون› بالفعل [وقد كان] موجودا بالقوّة . ومعنى قولنا « موجود بالقوّة » أنّه مسدَّد ومعدّ لأن يحصل بالفعل . وما هو مسدَّد ومعدّ لأن يحصل بالفعل منه ما هو مسدَّد ومعدّ لأن يحصل بالفعل فقط من غير أن يكون تسديده[٥٦] واستعداده لذلك استعداد(ا) لأن لا يحصل بالفعل أو لأن يحصل بالفعل ولأن لا يحصل بالفعل، بل يكون استعداده استعدادا مسدَّدا نحو الفعل فقط ، ومنه ما هو مسدَّد[٥٧] ومستعدّ لأن يحصل بالفعل أو لا يحصل . فالموجود بالقوّة فإنّ قوّته تنقسم إلى هذين . ولا فرق بين أن نقول « القوّة » أو « الإمكان » . فإنّ ما هو موجود بالقوّة منه ما هو بقوّته وإمكانه مسدَّد نحو أن يحصل بالفعل فقط ، ومنه ما هو مسدَّد[٥٧] لأن / يحصل بالفعل [١٧ ظ] وألاّ يحصل ، فيكون مسدَّدا لمتقابلين . وما هو مسدَّد في ذاته لأن[٤٧] يحصل بالفعل فقط فإنّه ضربان ، ضرب معرَّض للعوائق[٥٨] الواردة من خارج ، وضرب لا عائق له أصلا ؛ وما لا عائق له أصلا من خارج من هذين فإنّه سيكون لا

(٥٥) والوجود (ه) م .
(٥٦) مسدوده م .
(٥٧) مسدود م .
(٥٨) العوايق (ه) م .

محالة يحصل بالفعل. مثل إحراق النار للحَلْفاء التي تماسّها، فإنّ النار فيها قوّة الإحراق فقط وليست هي مسدّدة لأن تحرق ولا تحرق[٥٩]، ولكن لمّا كانت معرَّضة للعوائق عن الإحراق صارت ربّما أحرقت وربّما لم تحرق. وأمّا كسوف القمر فإنّ قوّته التي هو بها مستعدّ لأ‹ن› ينكسف[٦٠]، [٦١]هو بها مسدّد لأن ينكسف[٦١] عند الاستقبال في العقدة، وغير معرَّض لعائق من خارج أصلا. فلذلك إذا قابل الشمس عند إحدى العقدتين انكسف[٦٢] لا محالة. وهذه أشياء قد لُخّصت في الفصل الثالث[٦٣] من كتاب «باري ارميناس».

(٩٤) وما هو موجود بالقوّة لم تجر عادة الجمهور فيه أن يسمّوه موجودا بل يسمّوه غير موجود ما داموا يعبّرون عنه بلفظ الموجود. وإنّما يسمّون ‹ب›لفظ الموجود ما كانت ماهيّته التي بالفعل صادقة — ولا يسمّون ما كانت ماهيّته صادقة وماهيّته[٦١] بعد بالقوّة موجودا — فإنّ هذا هو الأسبق إلى نفوسهم من لفظ ‹الموجود›. فأمّا إذا نطقوا عن أنواع ما يقال فيه على العموم إنّه موجود جعلوا العبارة عنه حين ما هو بعد ‹بالقوّة› باللفظة التي يعبّرون بها عنه وهو بالفعل، وذلك مثل «الضارب» و «القاتل» و «المضروب» و «المبنيّ» و «المقتول». فإنّهم يقولون «فلان مضروب — أو مقتول — لا محالة»، وذلك من قبل أن يُضرَب[٦٤]، إذا كان مستعدّا لأن يُضرَب[٦٤] في المستقبل. وكذلك يقولون «ما ببلاد الهند من الأشجار مرئيّة» يعنون به معرضة لأن تُرى. وكذلك يقولون «إنّ الإنسان ميّت» أو «زيد ميّت» يعنون به معرض للموت، وذلك من قبل أن يموت. فيجعلون العبارة في جزئيّات ما هو بالقوّة حينا وبالفعل حينا بألفاظ واحدة بأعيانها، ويجعلون اللفظ الدالّ على ما هو بعد بالقوّة هو بعينه اللفظ الدالّ على ما هو منه حاصل بالفعل. فاتّبع الفلاسفة في لفظ‹ة› الموجود الم‹ق›ولة على جميع هذه على العموم حذوهم في[١٢] جزئيّات ما يقال

(٥٩) + فقط م.
(٦٠) ينكشف م (هنا وفي العبارة التالية).
(٦١) م (مكرّرة).
(٦٢) انكشف (« ن » هـ) م.
(٦٣) م (ولعلّها « الثاني » أو « الرابع »).
(٦٤) يضربه (« ب » هـ) م.

عليه الموجود ‹ب›أن سمّوا ما هو منه بعد بالقوّة باسم ما هو منه بالفعل ، فسمّوه الموجود[٣٨] في الوقتين جميعا ، وفصلوا بينهما بما زادوه من شريطة القوّة والفعل ، فقالوا « موجود بالقوّة » و « موجود بالفعل » . ‹و›قد يقال « إنّه موجود لا بالقوّة » وقد يقال « إنّه غير موجود بالقوّة » ، فإليك أن تنطق عنه بأيّ العبارتين شئت . وكذلك فيما هو موجود بالقوّة ، إن شئتَ قلتَ فيه « إنّه موجود لا بالفعل » وإن شئتَ قلتَ « إنّه غير موجود[٣٨] بالفعل » .

(٩٥) و « غير الموجود » ‹و›« ما ليس بموجود » تقال ‹على› نقيض ما هو موجود ، وهو ما ليست ماهيّته خارج النفس . وذلك يُستعمَل على ما لا ماهيّة له ولا بوجه من الوجوه أصلا لا خارج النفس ولا في النفس ؛ وعلى ما له ماهيّة متصوَّرة في النفس لكنّها ليست خارج النفس ، وهو الكاذب ، فإنّ الكاذب[٦٥] قد يقال « إنّه غير موجود » . وذلك أنّ ما له ماهيّة خارج النفس سَلْبه[٦٦] قولنا « ليست له ماهيّة خارج النفس » ، وهذا مشتمل على ما له ماهيّة في النفس فقط من غير أن يكون خارج النفس وما ليست له ماهيّة خارج النفس ولا في النفس . و « غير الموجود » انّما يدلّ على هذ‹ا› السلب ، كما أنّ قولنا « ليس يوجد عادلا » [ولا] يصدق على ما يمكن فيه وعلى ما لا يمكن فيه العدل . وما ليس بصادق فهو أعمّ من الكاذب . وذلك أنّ الذي لا ماهيّة له أصلا ليس بصادق ولا كاذب — لأنّه لا اسم له ولا قول يدلّ عليه أصلا — ولا بجنس ولا بفصل ولا يُتصوَّر ولا يُتخيَّل ولا تكون عنه مسألة أصلا . وأمّا ما كان ليس بصادق وهو كاذب فإنّه يُعقَل أو يُتصوَّر أو يُتخيَّل وله ماهيّة . فإنّ[٦٧] للكاذب ماهيّة[٦٧] ما وله اسم وقد يُسأل عنه « ما هو » . مثل الخلاء ، فإنّه قد يُسأل عنه « ما هو » فيقال « هو مكان لا جسم فيه أصلا » و« يمكن أن يكون فيه جسم » أو غير ذينك ممّا يجاب به عن الخلاء وعن ما أشبهه . فإنّ هذا وما أشبهه هو كاذب وهو غير موجود . وإنّما تكون هذه مركّبة / من أشياء [١٨ و]

(٦٥) للكاذب (ه) م .
(٦٦) سيله م .
(٦٧) الكاذب قضيه (ه) م .

لكلّ واحد منها على انفراده ماهيّة صادقة . والذي له ماهيّة خارج النفس ليس يقال فيه « إنّه صادق » ما لم يُتصوَّر . فإنّه « غير موجود » إذن[٦٨] بمعنيَين مختلفَين ، فإنّ الذي ينفي[٦٩] ‹« غيرُ »› ليس هو المعنى « يوجد »[٧٠] ‹إ›لاّ باشتراك الاسم . وهذا شيء يعرض لكلّ شيئين اشتركا في اسم واحد وكان الصادق هو نفي أحدهما عن أمر ما وإيجاب الآخر ، مثل « إنّ العضو[٧١] الذي به نبصر هو عين وليس بعين » ، وكذلك[٧٢] ما أشبهه . إلاّ أنّ الصادق إنّما يقال فيه « إنّه موجود » لأجل إضافته إلى الذي له ماهيّة خارج النفس . فهو إذن بالإضافة إلى المعنى الآخر الذي يقال عليه الموجود . فأقدم ما يقال عليه الموجود هو هذا المعنى . ‹فإن› قال فيه قائل « إنّه غير موجود » يعني أنّه غير صادق ، أي كان لم يُتصوَّر بعد ، فما ينبغي أن يُستنكَر ، فإنّه ليس بممتنع .

(٩٦) والأسبق إلى النفوس في بادئ الرأي من قولنا « غير موجود » ما لا ماهيّة[٧٣] له أصلا ولا بوجه من الوجوه . ولذلك لمّا كان لا ماهيّة له أصلا ولا بوجه من الوجوه ، وكان أن يُعلَم عند الجمهور هو أن يُحَسّ ، صار ما كان غير محسوس عندهم في حدّ ما ليس بموجود . ولذلك ‹لمّا› صار أيضا ما كان أخفى في الحسّ عندهم من الأجسام مثل الهباء والهواء وما أشبهه في حدّ ما هو عندهم غير موجود[٧٤] ، صاروا يقولون في ما تلف وبطل « إنّه هباء » و « صار هباء » و « ريحا » . ولذلك يسمّون القول الكاذب أيضا ريحا ، إذ كان معناه يقال فيه إنّه غير موجود . فمن ههنا يتبيّن أنّهم يقولون على الكاذب أيضا « غير موجود » ، وإن لم يكن ذلك مشهورا في نطقهم ، إذ كانوا يعبّرون عن الكاذب بالذي يعبّرون به عمّا لا ماهيّة له أصلا ، فيقولون « إنّه ريح » كما يقولون فيما بطلت ماهيّته « إنّه صار ريحا » .

---

(٦٨) اذا كانا (ه) م .
(٦٩) ينبغي (ه) م .
(٧٠) يوجب (ه) م .
(٧١) م (ح ، صح) .
(٧٢) ولذلك م .
(٧٣) نهايه (« يـ » ه) م .
(٧٤) محسوس م .

(٩٧) ولمّا كان الأقدمون من القدماء يعملون في الفلسفة على ما يُفهَم من الألفاظ في بادئ الرأي ، وكان قولنا « غير موجود » يُفهَم عنه ببادئ الرأي ما ليست له ماهيّة أصلا ، ‹و›كان ما هو غير موجود هكذا لا يمكن أن يصير موجودا وأن يحصل عنه موجود بالفعل ، ورأو‹ا› ما يُحَسّ أشياء تحدث وتحصل بالفعل ، وكان ما يحدث يسبق إلى النفس أنّه يحدث عن غير موجود ، وكان الأسبق إلى النفس[٧٥] عن غير الموجود أنّه لا ماهيّة له أصلا ، لزم عندهم محال ، ‹إذ كان يلزم› أن يحدث موجود عن غير موجود . فاعتقد بعضهم أنّه غير موجود . ورأى بعضهم أيضا أنّ هذا يلزم عنه أيضا محال ، إذ كان يلزم أن يكون ما هو الآن موجود حادث الوجود قد كان موجودا قبل حدوثه . فأبطلوا الكون والحدوث . وقالوا إنّ الأشياء كلّها لم تزل ولا تزال وليس فيها شيء يحدث ويبطل . وأبطلوا أن يتغيّر شيء أصلا بوجه من وجوه التغيّر ، و‹قالوا إنّه› لا ينبغي أن يُعمَل على ما يظهر للحسّ ، وذلك مثل قول مالي‹س›س . وهذا المعنى فهم فاسد من قولنا « غير موجود » . فقال : كلّ ما سوى الموجود فهو غير موجود ، وما هو غير موجود فليس بشيء . وإنّما حكم على ما هو لا موجود أنّه ليس بشيء ، إذ فهم عن ما هو لا موجود ما لا ماهيّة له أصلا .

(٩٨) ولمّا لم يتميّز أيضا للطبيعيّين الأقدمين فرق ما بين الموجود بالقوّة والموجود بالفعل[٧٦] كما تبيّن[٧٧] للإلاهيّين ، شنع عندهم أن يقال في شيء واحد « إنّه موجود » و « إنّه غير موجود » ، إذ كانوا إنّما يفهمون عن « الموجود » ما له ماهيّة بالفعل فقط — فإنّ هذا هو أسبق إلى النفوس في بادئ الرأي — وعن « غير الموجود » ما لا ماهيّة له أصلا — وهذا أيضا هو الأسبق إلى النفوس في بادئ الرأي . فاعتقد كثير من المنطقيّين[٧٨] أن كلّ حادث الوجود حصل بالفعل

(٧٥) + اشارة الى مذهب الخليط (إضافة في الحاشية) م .

(٧٦) + الطبيع‹يون› لم يفرقو‹ا ما بين› الموجو‹د بالقوة› والمو‹جود› بالفع‹ل›

(إضافة في الحاشية) م .

(٧٧) يتبين (ه) م .

(٧٨) م (ه) .

فقد كان بالفعل قبل وجوده . فبعضهم قال إنّه كان متفرّقا〈ا〉 فاجتمع ، وبعضهم قال كان مجتمعا مختلطا فافترق وتميّز بعضه عن بعض ، وبعضهم قال إنّه كان عن لا موجود أصلا من كلّ الجهات . ثمّ أخذوا يحتالون في ما معنى أن يكون عن غير[٣٨] موجود أصلا ولا ماهيّة له أصلا .

(٩٩) و« الموجود بذاته » هو على عدد أقسام ما يقال « بذاته » . فمن ذلك ما ماهيّته مستغنية عن 〈باقي المقولات ولا تحتاج إلى〉 أن تتقوّم أو تحصل أو تُعقَل إليها ، وتلك هي المشار إليه الذي لا في موضوع ثمّ ما يعرّف ماهو هذا المشار إليه ، والمقابل 〈ل〉هذا هو الموجود في موضوع . ومنه ما ماهيّته مستغنية[٧٩] عن أن تحتاج إلى أن تتقوّم 〈إلى〉 نسبة[٨٠] بينه وبين غيره بوجه ما من الوجوه ، وهو الذي لا سبب أصلا لماهيّته في أن تحصل ، والمقابل لهذا هو الموجود الذي له سبب ما . وأمّا الموجود بذاته المقابل لما هو موجود بالعرض ، فإنّه ليس يكون في ما يوصف بالموجود / على الإطلاق وبالوجه الأعمّ . فإنّه ليس شيء [١٨ ظ] ماهيّته بالعرض ، بل إنّما يقال ذلك عند[٨١] مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض وعندما يضاف بعضها إلى بعض — أيّ إضافة كانت وأيّ نسبة كانت — مثل أن يكون أحدهما أو كلّ واحد منها بالآخر أو عنه أو إليه أو منه أو معه أو عنده أو منسوبا إليه نسبة أخرى — أيّ نسبة كانت . فإنّه إذا كانت ماهيّة أحده〈م〉ا أو كلّ واحد منها هي أن تكون له تلك النسبة إلى الآخر ، قيل في كلّ واحد منها « إنّه منسوب إلى الآخر بذاته » . مثل إن كانت[٨٢] ماهيّة شيء ما أن يوصف بمحمول ما فيه قيل في ذلك المحمول « إنّه محمول بذاته على ذلك الشيء » وقيل في ذلك الشيء « إنّه بذاته يوصف 〈بذلك〉 المحمول » . وكذلك إن كانت ماهيّة أمر أن يكون محمولا[٨٣] على موضوع قيل فيه « إنّه محمول بذاته على ذلك الموضوع »[٨٤] 〈وقيل في〉 ذلك الموضوع « 〈إنّه〉 بذاته يُحمَل عليه

(٧٩) مكتفيه م .
(٨٠) بشيء م .
(٨١) عنه (ه) م .
(٨٢) يكون م .
(٨٣) محمول م .
(٨٤) + بذاته (« ت » ه) على م .

ذلك المحمول » . وكذلك إن كانت ماهيّة شيء مّا توجب دائما أو في أكثر الأمر أن يوصف بأمر مّا قيل فيه «إنّه محمول عليه بذاته» . وكذلك إن كان شيء كائنا أو قوامه بأمر مّا كان سببا له . فإنّه إن كانت ماهيّته هي أن يكون عنه ، أو ماهيّة ما هو سبب أن يكون عنه ذلك الشيء ، قيل « إنّه له بذاته » . وإن لم يكن ذلك ولا في ماهيّة واحد منهما قيل « إنّه لذلك الأمر — أو فيه أو به أو عنه أو معه أو عنده — بالعرض » .

(١٠٠) المقابل للموجود[٨٥] الذي يقال بالقياس إلى آخر هو « غير الموجود » الذي يقال بالقياس إلى آخر . فإنّا نقول « زيد غير موجود عمرا » و « الحائط غير موجود إنسانا » و « السر‹ي›ر غير موجود عن الطبيعة بل عن الصنعة[٨٦] » ، نعني ليست ماهيّة السرير مستفادة عن الطبيع‹ة›[٨٧] . وكذلك في الباقي ، نعني ماهو زيد ليست ماهيّة عمرو .

(١٠١) وقد يُستعمَل الموجود في شيء آخر خارج عن هذه التي ذكرناها . وهو أنّه يُستعمَل رابطا للمحمول[٨٨] مع الموضوع في الأقاويل الجازمة الموجبة . فهذه اللفظة ومعناها تربط المحمول بالموضوع وبه يحصل إيجاب شيء لشيء . وقد يحصل هذا الصنف من تركيب الموجودات بعضها إلى[١٢] بعض ، فإنّ الموجود يدلّ على الإيجاب و« غير الموجود » يدلّ على السَّلْب . وليس يدلّ في مثل قولنا « زيد موجود عادلا » على أنّ ماهيّة أحدهما بالذات أو بالعرض ، ولا أنّ ماهيّة أحدهما أو كلاهما الخارجة عن النفس هي أن توصف بالعادل . فإنّه قد يكون هذا التركيب[٨٩] في جواب ما ليست له الآن ماهيّة خارج النفس ، فيصدق قولنا « اوميرس موجود شاعرا » . فيكون صادقا[٩٠] لأنّ ما[٩٠] يدلّ الموجود ههنا

(٨٥) + بحث العدم (عنوان أُضيف في الحاشية) م .
(٨٦) الصلعه م .
(٨٧) م (ح ، وعليها « ح ر » ، وفي النصّ « الصلعه » التي يجب أن تُقرأ « الصنعة ») .
(٨٨) + الوجود الرابطي (عنوان أُضيف في الحاشية) م .
(٨٩) + تحقيق الايجاب والسلب في الحمل الرابطي (عنوان أُضيف في الحاشية) م.
(٩٠) لانها م .

‹ليس› هو الموجود الذي تحدّ‹د›ت معانيه فيما تقدّم ، بل هو لفظة ينطوي فيها موضوع لمحمول أو محمول لموضوع ، وبالجملة شيئان رُكّبا هذا التركيب . وقد تنطوي فيها[٩١] ماهيّاتها على أنّ لكلّ واحد عند الآخر هذه النسبة فقط . وهذه اللفظة في قوّتها ماهيّتا أمرين يضاف كلّ واحد منهما إلى الآخر هذه الإضافة ، ليست ماهيّاتهما اللتان ‹يقال› إنّهما خارج النفس ، لكنّهـا ماهيّتاهما كيف اتّفقت من حيث هما مضافان هذه الإضافة التي يصير المؤلَّف منها قضيّة موجبة . فإنّ هذه اللفظة قد تُستعمَل فيما هي كاذبة وفيما هي صادقة وفيما لا ندري هل هي صادقة أو كاذبة . فإنّها إنّما تتضمّن ماهيّتها على الإطلاق من حيث هما في النفس ، سواء كانتا خارج النفس أو لم تكونا . وليس تتضمّن أيضا أمرين بأعيانهما ، بل إنّما تتضمّن موضوعا لمحمول أو محمولا لموضوع . فلا فرق بين أن يُبتدأ آ ب ‹من الموضوع إلى المحمول أو من› المحمول إلى الموضوع ، فيقال «آ موجود ب[٩٢]» أو يقال «ب موجود آ[٩٣]» . و«غير الموجود» يدلّ على سَلْب محمول عن موضوع أو موضوع يُسلَب عنه محمول ما . وليس للموجود منها[٩٤] معنى آخر غير هذا .

(١٠٢) فلذلك لمّا ظنّ قوم أنّه يُعنى بالموجود ههنا ما له ماهيّة خارج النفس ظنّوا أنّ قولنا «زيد يوجد عادلا» يوجب أن يكون زيد موجودا خارج النفس . وعلى هذا المثال ظنّوا في السَّلْب ، كقولنا «زيد ليس يوجد عادلا» . فإنّهم زعموا أنّه رَفْع ماهيّة زيد من حيث هو عادل . وأنّ الإيجاب قد كان عندهم إثبات ماهيّة زيد من حيث هو عادل . فلذلك لا يصدق الإيجاب على
[١٩ و] زيد متى كان قد مات / وبطل . وآخرون ظنّوا أنّه لا يصدق أن يقال «الإنسان موجود أبيض» ، إذ ليست ماهيّة الإنسان أن يكون أبيض . وآخرون ظنّوا أن قولنا «الإنسان موجود حيوانا» كذب ، إذ كان الحيوان قد يكون حمارا أو كلبا ،

---

(٩١) منها م .
(٩٢) ا ت آ م .
(٩٣) لا م .
(٩٤) ومنها م .

وظنّوا أنّ قولنا « الإنسان موجود حيوانا » يُعنى به ‹أنّ› الإنسان ماهيّته الحيوان الذي ينطوي فيه الحمار والكلب ، فتكون ماهيّة الإنسان ‹أن› يكون حمارا أو كلبا ، أو أن يكون الحيوان أيضا جزء‹ا› من حدّ الحمار ‹و›أن تكون ماهيّة الإنسان حماريّة مّا ، وقالوا بل الصادق أن يقال « الإنسان موجود إنسانا » و« العادل موجود عادلا » . ولم يعلموا أنّ الموجود ههنا إنّما استُعمل باشتراك ، وأنّه إنّما تنطوي فيه بالقوّة ماهيّتان اثنتان من حيث هما متصوَّرتان لها نسبة المحمول إلى الموضوع والموضوع إلى المحمول فقط لا غير ، وأنّه ليس يتضمّن[٩٥] إضافة ماهيّة خارج النفس إلى ماهيّة خارج النفس بل إضافة في النفس أحد طرفيها الموضوع والآخر المحمول[٩٦] ، ولا يتضمّن أن تكون ماهيّة أحدهما أن توصف بذلك المحمول بل إنّما يتضمّن ما قلناه فقط . وإنّما يتضمّن إضافة مّا بها يصير أحد الأمرين خبرا والآخر مخبَرا عنه موضوعا لا غير .

(١٠٣) والمؤتلف[٩٧] من الشيئين اللذين يأتلف أحدهما إلى الآخر هذا الائتلاف هو القضيّة ، وفيها يكون الصدق والكذب . فمنه موجبة ومنه سالبة . وكلّ واحد منها إمّا أن يكون معنى الوجود الرابط فيه‹م›ا بالقوّة فقط ، وهي القضايا التي محمولاتها كلِم ، وإمّا أن يكون معنى الوجود الرابط فيهما بالفعل ، وهي ‹التي› محمولاتها أسماء . ثمّ تنقسم هذه بما ينقسم الموجود على الإطلاق ، فمنه‹ا› ما فيه إيجاب هذا الموجود بالفعل دائما ، ومنها ما فيه نفي هذا الموجود دائما ، ومنها ما فيه هذا الوجود بالفعل في وقت مّا وقد كان قبل ذلك بالقوّة[٩٨] . فما كان بالقوّة فهو ما دام بالقوّة يقال فيه « إنّه قضيّة ممكنة » ، وإذا حصلت بالفعل قيل فيها « قضيّة وجوديّة » ؛ وما كان فيه إيجاب هذا الوجود دائما قيل فيه « إنّه قضيّة موجبة ضروريّة » ، وما كان فيه نفي هذا الوجود دائما قيل فيه « سالبة ضروريّة » ؛ وسائر ما قلنا في كتاب « باري ارميناس » وكتاب « القياس » .

---

(٩٥) للضمن م .
(٩٦) + خارج (ه) النفس (ه) م .
(٩٧) + الوجود الرابطي قسمان (عنوان أضيف في الحاشية) م .
(٩٨) + اقسام القضايا والروابط (عنوان أضيف في الحاشية) م .

فيكون منها ما هو « صادق ضروريّ » ومنها ما هو « كاذب ضروريّ » وهو المحال، و« كاذب وجوديّ » وهو الكاذب غير المحال ، وما هو « صادق وجوديّ » ، ثمّ ما هو « بالعرض » وما هو « بذاته » ‹و›ما هو « أوّل » وما هو « ثان » ، وسائر ما في كتاب « البرهان » . فهذه معاني الوجود في الفلسفة .

‹الفصل السادس عشر : الشيء›

(١٠٤) والشيء[1] قد يقال على كلّ ما لـه ماهيّة مّا كيف كان ، ‹كان› خارج النفس أو كان متصوّرا على أيّ جهة كان ، منقسمة أو غـير منقسمة . فإنّا إذا قلنا « هذا شيء[2] » فإنّا نعني به ما له ماهيّة مّا . فإنّ الموجود إنّما يقال على ما له ماهيّة خارج النفس ولا يقال على ماهيّة متصوّرة فقط ، فبهذا[3] يكون الشيء أعمّ من الموجود . والموجود يقال على القضيّة الصادقة ، والشيء لا يقال عليها . فإنّا لا نقول « هذه القضيّة شيء » ونحن نعني به أنّها صادقة ، بل إنّما نعني أنّ لها ماهيّة مّا . ونقول[4] « زيد موجود عادلا » ولا نقول « زيد شيء عادلا » . والمحال يقال عليه « إنّه شيء » ولا يقال عليه « إنّه موجود » . فالشيء إذن يقال على كثير ‹م›ممّا يقـال عليه المرجود وعلى أمور لا يقال عليها الموجود . وكذلك الموجود يقال على كثير ‹م›ممّا يقال عليه[5] الشيء وعلى ما لا يقال عليه الشيء .

(١٠٥) و « ليس بشيء » يُعنى به ما ليست له ماهيّة أصلا لا خارج النفس ولا في النفس . وهذا المعنى هو الذي فهم برمانيدس من « غير الموجود » ، فقال[6] « وكلّ ما هو غير موجود فليس بشيء » ، فإنّه أخذ « الموجود » على أنّه يقال بتواطؤ[7] وأخذ « غير الموجود » على أنّه يدلّ على ما لا ماهيّة له أصلا

(١) + بحث الشيء (عنوان أضيف في الحاشية) م .
(٢) الشيء م .
(٣) فى (ه) هذا م .
(٤) وهو نقول (ه) م .
(٥) عليها (ه) م .
(٦) فكك (ه = فكذلك) م .
(٧) بتواطا م .