

## A Filosofia Primeira – Alkindī

EDIÇÃO DO TEXTO ÁRABE, TRADUÇÃO E NOTAS:

MIGUEL ATTIE FILHO E SAFA A. C. JUBRAN\*

Alkindī (IX d.C./ III H.), o primeiro filósofo de língua árabe, nasceu e recebeu sua primeira formação em Kufa, completando-a em Bagdá. O califa Alma'mūn integrou-o à *Casa da Sabedoria*, recém fundada, e seu sucessor Almu'tašim – para quem é endereçada a *Filosofia Primeira* – fez de Alkindī o preceptor de seu filho Aḥmad. Nesse período de intensa atividade de recepção de obras filosóficas e científicas vindas de fontes persas, indianas e, notadamente, gregas, Alkindī trabalhou junto aos tradutores, encarregado de monitorar e controlar as traduções. Embora seja difícil estabelecer a exata medida de suas intervenções no processo de apropriação de conceitos da filosofia e das ciências dos antigos, o próprio texto de Alkindī não deixa de ser um indicador bastante seguro da ampla dimensão de seu trabalho lingüístico e filosófico. O texto por ele escrito – que ora apresentamos em suas duas primeiras partes – está em consonância, portanto, com a recepção da filosofia no mundo árabo-islâmico. Particularmente, liga-se à filosofia de Aristóteles ao menos sob dois aspectos: o primeiro diz respeito à terminologia utilizada para expressar os conceitos da metafísica – ícone de dificuldades para as línguas da filosofia –; o segundo aspecto diz respeito ao próprio conteúdo da filosofia, reconduzida por Alkindī para unir-se às fontes de meditação do saber revelado. Embo-

2006

ANO III

3

ra os caminhos da *Metafísica* de Aristóteles encontrem na pena de Alkindī mais certezas do que talvez o próprio Estagirita poderia supor, o vocabulário da filosofia primeira segue inicialmente um itinerário de apresentação quase didática de seus significados para, logo em seguida ser alçado por Alkindī à condição geométrica, construindo a partir deles certezas que a razão, em lógica da retorção, assegura e confirma. Assim, esse foi um dos meios pelos quais o chamado “filósofo dos árabes” abriu caminhos para que a filosofia, razão universal, fosse expressa em língua árabe.



## A Filosofia Primeira Alkindī

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso,  
pois não há êxito a não ser em Deus

O livro de Alkindī para o Mu‘tassim Bi-Llah a respeito da Filosofia Primeira

Que Deus prolongue tua permanência, ó filho dos mais elevados dos príncipes e das mais largas felicidades, filho daqueles que são guiados pelo fortúnio nesta moradia mundana e na moradia eterna. Que Deus te ornamente com todas as vestes da virtude e te purifique de todas as máculas do vício.<sup>1</sup>

O grau mais elevado das artes humanas e, destas, a de lugar mais nobre é a Filosofia, cuja definição é “a ciência das coisas em suas verdades [essenciais]<sup>2</sup> na medida da capacidade do homem” pois, o propósito do filósofo, em sua ciência, é chegar à verdade e, em sua obra, agir por meio da verdade. [No entanto], isto não é uma atividade sem fim, pois quando chegamos à verdade, estancamos, e a atividade cessa.

Ora, não encontramos o que buscamos da verdade sem uma causa, e a verdade é a causa da existência e da estabilidade de toda coisa, porque tudo aquilo que tem factualidade<sup>3</sup> tem

<sup>1</sup> Para esta edição, usamos o texto que consta em *Ouvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindi*. Vol II Métaphysique et Cosmologie par Roshdi Rashed et Jean Jolivet. Leiden: Brill, 1998. O a tradução foi também cotejada com o texto em espanhol de Ramón Guerero, R., Tornero Poveda, E. *Obras filosóficas de Al-Kindi*. Madrid: Ed. Coloquio, 1986.

<sup>2</sup> Dois termos próximos se intercalam nesta introdução: *haqq* e *haqīqah*. Os dois podem ser traduzidos por “verdade”, embora ao primeiro caiba também o sentido de “verdadeiro, justo”. No vocabulário da *falsafah*, *haqīqah* é um dos termos com os quais se designa a essência da coisa, aquilo que ela é. Se não fosse o jogo lingüístico que Alkindi faz nesta abertura, não seria preciso acrescentar o termo “essencial”, que fazemos justamente para distinguir entre os dois termos em questão.

<sup>3</sup> Esse é um outro termo próprio à metafísica de língua árabe. Trata-se do termo *'inniyyah*. A vocalização aplicada na fixação do texto indica a substantivação da partícula enfática *'inna*. Geralmente essa partícula não se traduz, mas quando se faz, ela é rendida por “é certo, de fato, etc”. Por essa razão, aplicamos a substantivação indicada. Não se trata de *'anniyah*, termo derivado de *'anā* que pode ser traduzido por “ipseidade”, um outro nome do amplo conjunto dos nomes que designam a essência da coisa. Seu contraste imediato é com o termo *huwiyyah*, melhor traduzido por “identidade”. Assim, no caso de tratar-se do termo *'anniyah*, a questão metafísica alude, inicialmente, àquilo que é dado, que é de fato. O vocabulário latino adotou geralmente os termos “*ecceitas*” e “*haecceitas*”. Embora os dicionários tragam ambos como sinônimos, a distinção da vocalização árabe pode indicar que “*ecceitas*” tivesse sido usado para *'anniyah*, na medida em que “*ecce / eis aī*”rende o sentido que é dado primariamente pelo termo árabe. Assim faz sentido que a primeira questão “*é?*” seja a pergunta para se saber se há algo a respeito do qual se possa indagar as outras três. Do mesmo modo, faz sentido que “*haecceidade*” pode ter traduzido *'anniyah*, enquanto rende a noção da “*istidade*”, daquilo que é próprio à coisa. Falar a respeito do que é a coisa pressupõe, pois, que antes de tudo, seja. A distinção entre essência e existência é, aqui, recuperada.

uma verdade [essencial]. Assim, a verdade necessariamente é existente para as factuais existentes. E a filosofia mais nobre, e de lugar mais elevado, é a Filosofia Primeira, isto é, a ciência da verdade primeira, que é a causa de toda verdade. Por isso, o filósofo mais nobre e completo deve ser a pessoa que abarca esta mais nobre ciência, porque conhecer a causa é mais nobre do que conhecer o efeito, visto que só conhecemos por completo, tudo aquilo que conhecemos, quando abarcamos o conhecimento de sua causa.

Com efeito, toda causa ou é material<sup>4</sup>, ou é formal, ou é agente – isto é, aquilo a partir do que provém o princípio do movimento – ou é final – isto é, aquilo por cuja razão algo é. Assim,

<sup>4</sup> Literalmente “elemental” *‘unṣūran*. A matéria elemental diz respeito aos quatro elementos do mundo sublunar – água, terra, fogo e ar – em contraste com a matéria do mundo supralunar. Mantivemos “material” para se manter próxima à noção referido, isto é, às quatro causas aristotélicas.

<sup>5</sup> O *hal*, que é uma partícula interrogativa necessária na língua árabe, pela qual perguntas cujas respostas podem ser “sim” ou “não”, aparece isoladamente no texto. Tais perguntas, na língua portuguesa se fazem apenas com uma mudança de entonação, o que as diferencia dos enunciados afirmativos, como em “ele é” e “ele é (?)”. Por isso, aqui optou-se em traduzir a partícula por “é?”.

as questões científicas são quatro, tal como já as definimos em outros lugares dos nossos enunciados filosóficos: “é?”<sup>5</sup>, “o que é?”, “qual é?”, e “por que é?”. Quanto ao “é?”, este investiga a respeito da facticidade, e nada mais. Agora, como toda facticidade tem um gênero, então, o “o que é?” investiga a respeito de seu gênero. O “qual é?” investi-

ga sua diferença. O “o que é?” e o “qual é?”, em conjunto, investigam a respeito de sua espécie e, o “por que é?” procura sua causa final, uma vez que é uma investigação da causa absoluta.

É evidente que quando abarcamos a ciência de sua matéria, conhecemos seu gênero; e quando abarcamos a ciência de sua forma, então, conhecemos sua espécie. Ora, na ciência da espécie está a ciência da diferença. Portanto, ao abarcarmos a ciência de sua matéria, de sua forma e de sua causa final, então, conheceremos sua definição – e todo definido tem sua verdade [essencial] em sua definição. É justamente por isso que a ciência da causa primeira foi chamada de Filosofia Primeira, pois tudo o que está na Filosofia, está contido na ciência que se tem daquela. Por isso, ela é a primeira em nobreza, a primeira em gênero, a primeira na gradação do que diz respeito àquilo que é cientificamente mais certo, e é a primeira no tempo, pois ela [a causa primeira] é a causa do tempo<sup>6</sup>.

Com efeito, a verdade requer que não censuremos ninguém que tenha motivado, para nós, os menores e mais pífios benefícios. Ora, como poderíamos fazê-lo, então, com aqueles que nos motivaram grandes benefícios, verdadeiros [e] consideráveis? Afinal, ainda que não

tenham conseguido alcançar alguma parte da verdade, eles são nossa linhagem, e são nossos companheiros, na medida em que nos beneficiaram com os frutos de seu pensamento,

que se tornaram para nós, caminhos e instrumentos que levam a numerosos conhecimentos, cuja verdade [essencial] eles não puderam alcançar. Sobretudo, porque é evidente para nós e para os destacados filósofos de outras línguas que nos precederam, que nenhuma pessoa obteve a verdade – no tanto que a verdade exige – apenas por seu próprio esforço de investigação, e

<sup>6</sup> Isto é, a causa primeira do tempo.

sequer todos eles juntos a conhecem plenamente. Ao contrário, ou cada um deles não obteve nada dela, ou apenas obteve uma pequena parte em relação a [tudo] o que a verdade exige. Assim, se for reunido o pouco do que cada um deles obteve da verdade, então, se coleta uma porção valorosa. Por isso, devemos ampliar o nosso agradecimento àqueles que tenham nos trazido o mínimo da verdade – e ainda mais àqueles que tenham nos trazido o muito da verdade – por terem compartilhado conosco os frutos de seu pensamento e nos facilitado o acesso às questões verdadeiras obscuras, nos beneficiando com as premissas que nos facilitam os caminhos da verdade. Pois, se eles não tivessem existido, não teríamos reunido – mesmo com toda intensa investigação durante nossa [vida] – esses fundamentos verdadeiros, por meio dos quais, chegamos ao termo de nossas obscuras questões.

Isso somente foi reunido em épocas passadas, época após época, até este nosso tempo, com intensa investigação, e inerente perseverança, ao custo de [muito] cansaço. Por mais que durasse, por mais intensa que fosse sua investigação, por mais sutil que fosse sua análise e por mais dedicação que tivesse, não seria possível reunir no tempo [de vida] de um só homem, o mesmo que aqueles conseguiram em um período muito superior ao seu, com esforço semelhante, com intensa investigação, com sutil especulação e com grande tenacidade. Aristóteles, o mais destacado entre os gregos na Filosofia, disse: “devemos agradecer aos pais daqueles que nos trouxeram algo da verdade, tanto quanto a estes, pois aqueles foram o meio destes, pois aqueles foram a causa da geração destes e, portanto, foram a causa pela qual obtivemos a verdade”. Ora, que belo dito!

Não devemos nos envergonhar de admirar a verdade, nem de obtê-la seja lá de onde vier, ainda que tenha vindo de povos bem distantes de nós e de comunidades tão diferentes, pois não há nada mais fundamental do que a verdade para quem busca a verdade, pois esta não despreza e nem diminui quem a profere e nem quem a traz. Ninguém é aviltado pela verdade, ao contrário, todos são enobrecidos pela verdade. Se pretendemos dar completude à nossa espécie – já que a verdade está nisso – então é bom adotarmos neste livro, o que tem sido nosso hábito em todos os temas: trazer aquilo que foi dito pelos antigos, num enunciado completo, de acordo com os meios mais diretos e pelo procedimento mais fácil para quem quer adotar esse caminho, complementando aquilo que eles não disseram, num enunciado completo, seguindo o costume da língua e o uso do tempo [atual], na medida de nossa capacidade, apesar da deficiência que pode vir a ocorrer devido à impossibilidade de nos estendermos num discurso que solucionasse os nós complexos e ambíguos.

Tomamos o cuidado de evitar as más interpretações que muitos de nosso tempo [fazem] em nome da especulação. Uma gente que é estranha à verdade – ainda que tenham sido coroados, sem merecimento, com as coroas da verdade – em razão da compreensão estreita que eles tem dos métodos da verdade, e por seu escasso conhecimento do que é digno daqueles que detém a majestade da opinião e que fazem esforços pelo bem geral, inclusive pelo deles.

Isso acontece em razão da inveja instalada em suas almas bestiais<sup>7</sup>, eclipsadas pela treva de seus véus, que os impedem de ver seu pensamento à luz da verdade; e por rebaixarem aqueles que tem as virtudes humanas – que eles [próprios] não conseguiram obter, ficando delas muito afastado – como se fossem inimigos impertinentes e maléficos, usurpando e ocupando seus postos, erguidos sem merecimento, mas apenas para dominar e traficar a fé. Eles, os destituídos de toda fé. Pois, quem trafica algo o vende, e quem vende algo não o tem. Logo, quem trafica a fé, não a tem.

É certo que carece da fé quem se opõe tenazmente à obtenção da ciência das coisas em suas verdades [essenciais]. A isto se dá o nome de descrença, pois, na ciência das coisas em suas verdades [essenciais] está a ciência da soberaneidade, a ciência da unicidade, a ciência da

virtude e a totalidade da ciência de tudo o que é útil – e o caminho até ela – o afastamento e o resguardo de tudo o que é prejudicial. Adquirir isso tudo é o que os autênticos enviados trouxeram da parte de Deus – que seja exaltada sua louvação – pois aquilo que os autênticos enviados trouxeram – que as orações de Deus estejam com eles – foi por meio da resolução da sobe-

raneidade de Deus, apenas para aderirmos às virtudes aprovadas por Ele, e para abandonarmos os vícios que, em si mesmos, são opostos às virtudes, e para que preferíssemos estas.

É necessário, portanto, tomarmos posse dessa preciosidade junto aos que detêm a verdade e buscá-la com todo empenho, por tudo aquilo que já adiantamos e pelo que diremos agora: adquiri-la é necessário, segundo as [próprias] palavras de seus adversários, pois, inevitavelmente ele têm de dizer se adquiri-las é ou não é necessário. Pois bem, se disserem que é necessário, eles terão que buscá-la e, se disserem que não é necessário, terão que fornecer a causa disso, e demonstrar. Ora, o fornecimento da causa e da demonstração faz parte da aquisição da ciência das coisas em suas verdades [essenciais]. Por suas próprias palavras, portanto, é necessário que procurem tal aquisição e a tomem. Assim, estarem dispostos e a tomarem lhes é necessário.

[Quanto] a nós, pedimos Àquele que vê todos os nossos segredos, que é conhecedor de nosso empenho em estabelecer o argumento de sua soberaneidade e evidenciar sua unicidade e defende-Lo de seus adversários, os incrédulos, por meio de argumentos que derrubem sua descrença, desvelando os véus que escondem suas infâmias e denunciam suas vergonhas, por [seguirem] seitas destrutíveis. Que sejamos protegidos – assim como aqueles que seguem nossos caminhos – pela fortaleza de Sua glória inquebrantável, que sejamos revestidos com Sua armadura protetora; que Ele nos dê a ajuda de suas espadas penetrantes e o apoio de Sua força vitoriosa, para que possamos alcançar a finalidade de nosso intento, fazendo triunfar a verdade, sustentando o [que for] autêntico. E que alcancemos, enfim, o grau daqueles cujos intentos Ele aceita e cujas ações Ele aprova, conce-

<sup>7</sup> O termo *bahīmiyyah* é um qualitativo derivado da raiz que significa “besta, quadrúpede”, enfim, “animal” em oposição ao humano. O termo surge no texto em seu sentido depreciante, negativo, sem nenhuma semelhança com o sentido positivo que tal significante pode adquirir em língua portuguesa.

dendo-lhes o êxito e a vitória contra os oponentes, descrentes de Sua graça, desviados do caminho da verdade que é abençoado por Ele.

Completemos, agora, essa parte com o apoio do Protetor das belas ações e Acolhedor das boas obras.

## Segunda Parte

### Primeiro Segmento

#### A Respeito da Filosofia Primeira

Posto que, aquilo que era necessário antecipar, o fizemos no prefácio deste nosso livro, prossigamos, então, com o que naturalmente lhe segue. Dizemos, pois: a existência humana são duas existências. Uma delas é mais próxima de nós e mais distante da natureza, [isto é,] a existência dos sentidos que temos desde que nascemos e que tem [também] o gênero geral<sup>8</sup> ao qual pertencemos, assim como muitos [outros] além de nós – quero dizer, o vivente geral, pertencente ao conjunto dos animais. Assim, nossa existência pelos sentidos – quando o sentido encontra seu sensível – é instantânea e sem esforço; ela é instável em razão do dissipar daquilo que encontramos, por sua fluidez e por sua mudança em cada estado, de acordo com uma das espécies dos movimentos: disparidade da quantidade conforme “mais” e “menos; “igualdade” e “desigualdade”; alteração da qualidade conforme a “semelhança” e “dessemelhança”; “mais intenso” e “mais fraco”. Assim, ela [existência pelos sentidos] está incessantemente num dissipar constante e numa mudança ininterrupta, [embora] seja ela quem estabilize suas formas na formativa, conduzindo-as à memória sendo, assim, similarizadas e concebidas na alma do vivente. Dessa maneira, isto – mesmo não tendo estabilidade na natureza e dela estando distante, portanto, oculta – está muito próximo do sensível, em razão de seu existir no sentido, quando o sentido se depara com ele<sup>9</sup>. Todo sensível é sempre dotado de *hylé*. Logo, o sensível é sempre corpo e [percebido] por meio de um corpo.

A outra [existência] é mais próxima da natureza e mais distante de nós: é a existência do intelecto. Na verdade, o que há na existência são duas existências: existência sensível e existência intelectual, na medida em que as coisas são universais e particulares. Por “universal” quero dizer os gêneros em relação às espécies, e as espécies em relação aos indivíduos; e por “particulares”, quero dizer os indivíduos em relação às espécies. Os indivíduos particulares hílcos incidem nos sentidos. Quanto aos gêneros e às espécies, [estes] não incidem nos

<sup>8</sup> O termo *‘āmm* adquire aqui o sentido de universal, mais próximo a *kulliy* e não propriamente o sentido de “comum”, mais próximo a *muštarak*.

<sup>9</sup> A passagem em questão faz referência ao modo pelo qual os sentidos externos apreendem as formas dos sensíveis, a partir dos existentes que se encontram diante dos órgãos sensoriais. Ainda que tais existentes sejam, em seguida, suprimidos do face-a-face, suas formas são fixadas na faculdade formativa e na memória. O tema é amplamente desenvolvido por Ibn-Sīnā no Capítulo IV do *Livro da Alma*.



sentidos, sendo inexistentes [quanto] à existência sensível. Antes, estão numa das faculdades da alma como um todo – quero dizer a humana –, [faculdade] chamada “intelecto humano”. Ora, visto que os indivíduos são existentes [para os] sentidos, então, tudo aquilo que é similarizado<sup>10</sup> na alma provém dos sensíveis, isto em razão da faculdade que utiliza os sentidos.

Agora, quanto a cada intenção específica e quanto ao que está acima da espécie, ora [isto] não é similarizado para a alma, porque todos os símiles são sensíveis. Antes, [isto] é assentido na alma, verificado e certificado por meio do assentimento dos princípios intelectuais inteligidos necessariamente, tal como “é – não é” são, por definição, inadmissíveis a uma coisa, a não ser que seja por meio de uma variação<sup>11</sup>. Então, necessariamente, esta é uma exist

<sup>10</sup> Os termos que aparecem ao longo do texto, derivados da raiz *mtl* são assim traduzidos: *miṭāl* por “símiles”; *miṭl* por “símile”; *tamattala* por “similarizar”. Modernamente o termo poderia ser traduzido por “representação” e seus derivados. No entanto, esse termo é mais apropriado ao vocabulário da filosofia moderna que, na maior parte das vezes, implica a separação entre sujeito e objeto, noção ausente no presente texto de Alkindī.

<sup>11</sup> Indica-se, aqui, o princípio de não-contradição da lógica de Aristóteles, no qual, uma coisa não pode ser e não ser simultaneamente sob o mesmo aspecto.

tência não-sensível para a alma, que não precisa de um termo médio e nem se configura na alma para isso, um símile; visto que isto não tem símile, na medida em que não é nem cor, nem sabor, nem odor e nem tangível. Ao contrário, isto é uma percepção não similarizável. Ora, tudo aquilo que é hílico é similarizável. O sentido universal o similariza na alma [assim como] tudo aquilo que não é hílico mas que pode existir com o hílico, tal como a figura que existe pela cor, visto ser ela o limite da cor. Ora, isso acontece por meio do sentido visual que encontra a figura, na medida em que esta é o limite do percebido por

meio do sentido visual. Poder-se-ia pensar que o [não-hílico] se similarizasse na alma através da busca do sentido universal, e que sua similarização na alma do homem estivesse agregada, agregando-se ao símile colorido, tal como o agregado que se agrega à cor, estando no limite do colorido. Assim, a existência do limite – que é a figura – é uma existência intelectual que ocorre por meio do sentido, sem que verdadeiramente seja sentida. Por essa razão, tudo aquilo que não tem *hylé*, mas que existe com a *hylé*, pensar-se-ia similarizado na alma, ao passo que é apenas inteligido com o sensível, e não por similarização.

Quanto às que não têm matéria e não se vinculam à matéria, ora, estas não são, em absoluto, similarizadas na alma – e sequer cogitamos que sejam similarizadas. Antes, as admitimos porque tal exigência se faz necessária, tal como quando dizemos: não há fora do corpo do universo “nem vácuo e nem pleno” – quero dizer, não há nem vacuidade e nem corpo. Esse enunciado não tem similarização na alma porque “nem vácuo e nem pleno” é algo que o sentido não percebe, e tampouco está agregado ao sentido, de modo que a alma tivesse um símile dele – ou que se conjecturasse que ele [próprio] tivesse um símile. Antes, isto é algo que o intelecto constata, necessariamente, por meio das premissas anteriores.

Com efeito, quanto à investigação a esse respeito, dizemos: o “vácuo” significa um lugar no qual não há nada locado. Ora, lugar e locado são complementares, um não precede o outro, pois, se há lugar, necessariamente há um locado, e se há um locado, necessariamente



há um lugar. Logo, não é possível que haja um lugar sem um locado. Ora, como demos a “vácuo” o significado de um lugar sem um locado, não é possível, portanto, que o vácuo tenha uma existência absoluta. Ademais, dizemos: na medida em que “pleno” é um corpo, então, ou o corpo do universo seria infinito em quantidade, ou seria finito em quantidade. Com efeito, não é possível que ele seja algo infinito em ato, como explicaremos um pouco mais à frente. Assim, não sendo possível que o corpo do universo seja infinito em quantidade, além do corpo do universo não [pode] haver pleno, pois se além dele houvesse [algo] pleno, esse pleno seria, portanto, um corpo. Ora, se houvesse além desse pleno, um [outro] pleno, e além de cada pleno, um [outro] pleno, então o pleno iria ao infinito, sendo necessário que o corpo fosse infinito em quantidade e, portanto, que “o infinito” fosse necessário em ato. Ora, o infinito em ato é irrealizável. Logo, além do corpo do universo não há pleno, na medida em que não há corpo além dele, e tampouco vácuo além dele, como [já] explicamos.

Com efeito, essa é uma necessidade imperativa e não há uma forma para isso que esteja na alma, antes trata-se, necessariamente, de uma existência intelectual. Desse modo, aquele que investigar as coisas que estão acima da natureza – quero dizer aquelas que não possuem *hylé* e nem estão justapostas à matéria – não encontrará símiles delas na alma, antes as encontrará por meio das investigações intelectuais<sup>12</sup>. Por isso, guarda esta introdução – e que Deus preserve todas as tuas virtudes e te proteja de todos os vícios – para que ela seja um guia reto para as demais verdades e um luzeiro que desvele, aos olhos do teu intelecto, a escuridão da ignorância e a penumbra das incertezas.

Desse modo, por meio dessas duas vias, de um lado a verdade [se mostra] fácil e, de outro lado, difícil. Pois, aquele que busca similarizar o inteligível para, por meio disso, encontrá-lo; ainda que seja lúcido quanto ao intelecto, ele estará cego em vista disso, do mesmo modo como falha o olho dos morcegos para absorver os indivíduos que se manifestam claramente para nós sob os raios do sol. É por causa disso que muitos especuladores se confundem no que diz respeito às coisas que estão acima da natureza pois, na investigação que fazem, buscam similarizá-las na alma, na medida em que estão habituados ao sentido, tal como a criança. Ora, o ensinamento só é fácil quanto às [coisas] habituais. Prova disso é a rapidez dos que aprendem sermões, epístolas, poesia e histórias, isto é, narrativa. Isso se dá em razão de estarem habituados à narração e às lendas desde sua criação. [Igualmente se confundem] quanto às coisas naturais, visto que usam [nesse caso] a pesquisa matemática, ao passo que isso somente deveria [ser usado] naquilo que não tem matéria, pois a matéria é um sujeito para a afecção. Logo, é móvel. Agora, [como] a natureza é uma causa primeira para tudo que se move [ou] que está em repouso, conseqüentemente, tudo o que é natural possui matéria. Portanto, não é possível que se utilize a pesquisa matemática na existência das coisas naturais, posto que

<sup>12</sup> As duas referências “formas e símiles” na alma, dizem respeito às formas apreendidas pelos sentidos ou produzidas pela imaginação. A forma “infinito” e as demais que são mencionadas como parte do estudo da metafísica são formas intelectuais, portanto sem símiles.

ela é própria àquilo que não tem matéria. Ora, sendo assim – que a pesquisa [matemática] diz respeito ao que não é natural – então, quem a utiliza na investigação das [coisas] naturais, é um grosso e falta com a verdade.

Por isso é necessário que todo investigador – em qualquer uma das ciências – investigue primeiramente a causa sob a qual está colocada aquela ciência. Assim, se investigarmos qual é a causa das [disposições] naturais, encontraremos a causa de todo movimento – como já havíamos dito nos princípios da [ciência] da natureza. Logo, o natural é tudo o que é móvel e, conseqüentemente, a ciência das naturalidades é a ciência de tudo o que é móvel. Assim sendo, aquilo que está acima das naturalidades é imóvel, pois não é possível que haja algo que seja a causa da geração de sua essência, como explicaremos logo em seguida. Portanto, a causa do movimento não é um movimento e, tampouco, a causa do que é móvel é um móvel e, por conseguinte, aquilo que está acima das naturalidades não é móvel. Logo, fica evidenciado que a ciência daquilo que está acima das naturalidades é a ciência daquilo que não se move.

A existência demonstrativa não deve ser [aplicada] na percepção de tudo aquilo que é estudado porque não existe demonstração para tudo o que é estudado intelectualmente – na medida em que não há demonstração para todas as coisas. Logo, a demonstração é para certas coisas, não havendo demonstração da demonstração pois, se para cada demonstração houvesse uma [outra] demonstração, isso não teria fim e, de modo algum, haveria algo que tivesse existência [no intelecto], porque aquilo que não alcança a ciência dos seus princípios não é conhecido e, assim, não haveria ciência de maneira nenhuma. Pois, se desejamos conhecer o que é “homem” – que é vivente, racional e mortal – e não conhecermos o que é “vivente”, “racional” e “mortal”, então não conheceremos o que é “homem”.

Do mesmo modo, não devemos aplicar as persuasões nas ciências matemáticas, antes a demonstração. Pois, se usarmos a persuasão na ciência matemática, estaríamos no âmbito conjectural, não científico. Do mesmo modo, [deve-se] discriminar cada teoria [por] sua existência característica, que não é a existência de uma outra. É também por causa disso que muitos teóricos perdem-se com respeito às coisas discriminadas, pois entre eles há os que tem o costume de aplicarem a persuasão; outros têm o costume dos símiles; outros tem o costume dos relatos testemunhais; outros tem o costume do sentido; e outros deles tem o costume da demonstração, uma vez que forem incapazes de discriminar [as coisas] estudadas; outros querem se utilizar de [tudo] isso quanto à existência do que é estudado, seja porque são incapazes de conhecer os métodos do que se estuda, seja porque adoram multiplicar o caminho da verdade.

Ora, em tudo aquilo que é estudado, devemos aspirar ao que é necessário, não aplicando a persuasão na ciência matemática; e tampouco o sensorial e a similarização na ciência divina; nem [meras] coletâneas de idéias nos princípios da [ciência] natural; nem a demonstração na retórica e nem, nos princípios da demonstração, uma [outra] demonstração. Se guardarmos essas condições, torna-se fácil o estudo proposto, ao passo que se

as transgredimos, nos desviamos dos nossos objetivos buscados, ficando difícil para nós encontrar aquilo que pretendíamos.

Bem, uma vez propostas tais recomendações, devemos adiantar as normas que necessitamos utilizar nesta arte. Dizemos, pois: o eterno é aquele que não necessita, de modo algum, daquilo que não seja ele [mesmo], pois, em vista de sua identidade, nada precede a geração do eterno. Assim, o eterno não tem sua sustentação a partir de um outro além dele. Logo, o eterno não tem causa e, portanto, não tem substrato e nem atributo<sup>13</sup>, não tem agente e nem causa [final] – quero dizer a razão pela qual ele seria, pois não há causas anteriores que não seja esta. Assim, o eterno não tem gênero, pois, se ele tivesse um gênero, então ele seria espécie, ao passo que a espécie é composta de seu gênero que recebe [a espécie] a partir de uma diferença que está só nela, [assim como recebe] outras além dela. Agora [se o eterno] tivesse um substrato – que é o gênero receptor em razão de sua forma [específica] e de outras formas além dela – e um predicado, que é sua própria forma à exclusão de outra, então, [o eterno] teria um substrato e um atributo. Ora, mas já explicamos que ele não tem substrato e nem atributo. Isso não seria possível, um absurdo. Portanto, o eterno não tem gênero.

<sup>13</sup> De outro modo, nem sujeito e nem predicado.

Com efeito, o eterno não se corrompe, na medida em que a corrupção é a mudança do atributo e não do suporte primordial. Agora, quanto ao suporte primordial – que é o “é” – este não muda, porque a corrupção daquilo que é corrompido não se faz na “eissização” de sua “idade”, mas tudo aquilo que muda somente muda por meio do contrário que estiver mais próximo. Quero dizer, aquilo que estiver com ele num único gênero, tal como o calor é modificado pelo frio – e não por uma contrariedade mais remota, como se o calor [fosse modificado] pelo seco, pelo doce, pelo comprimento, e outros assim. Ora, os contrários próximos são de um único gênero. Logo, o que é corrompido possui um gênero e, se o eterno fosse corrompido, então ele teria gênero – ao passo que ele não tem gênero –, o que é contraditório e impossível. Logo, não é possível que o eterno se corrompa.

Agora, a alteração é uma mudança. Assim, o eterno não se altera porque ele não muda, e tampouco passa da incompletude para o acabamento, pois o “passar” é uma certa alteração. Desse modo, não falta acabamento ao eterno, visto que ele não se altera. O acabado é aquele ao qual está relacionado um estado estável, ao passo que o incompleto é aquele que não possui um estado estável, por meio do qual ele seria excelente. Logo, não é possível que o eterno seja incompleto, porque não é possível, de modo algum que ele se altere em direção [a um estado] mais excelente do que o seu – e tampouco mais incompleto. Logo, o eterno é, necessariamente, acabado. Agora, visto que o corpo tem gênero e espécies, e que o eterno não tem gênero, então, o corpo não é o eterno.

Que digamos agora, então, que não é possível que haja um corpo eterno – e menos ainda um outro além dele – que tenha quantidade ou qualidade e que seja infinito em ato, pois, cer-

tamente, somente há “infinito” em potência. Aliás, digo que, entre as premissas primordiais, verdadeiras e inteligíveis, imediatas está:

- que são iguais todos os corpos nos quais não há nenhuma coisa maior do que outra;
- que as distâncias que há entre os limites de [corpos] iguais, são iguais em ato e em potência;
- que aquilo que possui finitude não é infinito
- que para todos os corpos iguais, se for acrescentado a um deles, um [outro] corpo, aquele se amplia, ficando maior do que era antes de lhe ter sido acrescido tal corpo;
- que se forem reunidos dois corpos de grandeza finita, o corpo engendrado a partir de ambos será de grandeza finita – isto também é necessário para toda grandeza e para tudo o que possui grandeza;
- que a menor de cada uma de duas coisas do mesmo gênero mede a maior delas, ou mede uma parte dela.

Assim, se de um corpo finito, fosse seccionado um corpo de grandeza finita, então, o que restaria [do primeiro] seria ou de grandeza finita ou de grandeza infinita. Agora, se aquilo que restasse fosse de grandeza finita, quando lhe fosse acrescentado àquilo que dele fora seccionado – que era de grandeza finita – então, o corpo engendrado a partir da junção desses dois seria de grandeza finita. Ora, isso que haveria a partir dos dois seria [o mesmo] que aquilo que era de grandeza infinita – antes de lhe ter sido seccionado algo. Logo, ele seria finito e infinito, o que é um disparate, impossível.

Agora, se aquilo que restasse fosse de grandeza infinita, então, quando lhe fosse acrescido aquilo que dele fora tomado, então, ou ele tornar-se-ia maior do que era antes de ter lhe sido acrescido [algo], ou ficaria igual. Ora, se ele ficasse maior do que era [antes], então, aquilo que era infinito, ter-se-ia tornado maior do que o infinito. Bem, [disseramos] que a menor de duas coisas mede a maior delas, ou uma parte dela. Assim, o menor de dois corpos que fossem infinitos, mediria o maior deles, ou mediria uma parte dele. Agora, desde que ele o medisse, então, este mediria, sem dúvida, uma parte daquele, pois o menor deles é igual a alguma [parte] do maior. Ora, [disseramos] que duas coisas iguais são aquelas cujas distâncias entre suas finitudes são idênticas e única. Portanto, ambas possuiriam finitude – pois os corpos iguais que não são idênticos são aqueles aos quais se computa um corpo único, numericamente um, enquanto suas finitudes são distintas por meio da quantidade e da qualidade ou [ambas] ao mesmo tempo – e seriam, ambas, finitas. Desse modo, aquela [parte] menor infinita seria finita, o que é um disparate, impossível, não sendo nenhuma das duas maior do que a outra.

Agora, se ele [o que restasse] não ficasse maior do que era antes de lhe ter sido acrescido [o que fora seccionado], então ter-se-ia acrescido um corpo a [outro] corpo sem que ele tivesse se ampliado em nada. Tal junção ter-se-ia tornado igual a ele sozinho – ao passo que ele

sozinho seria uma parte daquele em que se juntaram as duas partes. Ora, a parte seria tal como o todo, e isto é um disparate, impossível. Desse modo, ficou claro que não é possível que haja um corpo infinito. E, por meio dessa condução, esclareceu-se que não é possível que alguma coisa que tenha quantidades seja infinita em ato.

Ora, o tempo é uma quantidade. Logo, não é possível que haja um tempo infinito em ato. O tempo possui, pois, um princípio finito. E mais, também as coisas que são atributos no finito são, necessariamente, finitas. Pois, todo atributo no corpo – seja um “quanto”, um lugar, um movimento ou um tempo, aquilo que é desmembrado pelo movimento – assim como o conjunto de tudo aquilo que é atributo num corpo em ato também é, pois, finito, visto que o corpo é finito. Portanto, o corpo do universo é finito, e todos atributos que nele estão, também o são. Ora, uma vez que, por meio da estimativa, sempre é possível acrescentar [algo] ao corpo do universo, – a estimar [algo] maior do que ele, e depois, sempre algo [ainda] maior, pois a condução é infinita sob o aspecto da possibilidade – então ele, em potência, é infinito. Pois, a potência nada mais é do que a possibilidade de que haja a coisa que se diz estar em potência. Assim, tudo aquilo no qual há infinito em potência é, também infinito em potência, inclusive o movimento e o tempo. Logo, isso que é infinito somente o é em potência. Agora, quanto ao ato, não é possível que haja coisa alguma infinita, como já adiantamos.

Pois bem, sendo que isso é necessário, ficou evidente que não é possível que haja um tempo infinito em ato para ele [corpo do universo]. Assim, o tempo é o tempo do corpo do universo, quero dizer, sua duração. Assim, se o tempo é finito, certamente a factualidade do corpo é finita, na medida em que o tempo não é um existente [em si] – e tampouco há corpo sem tempo – porque o tempo é apenas a contagem do movimento. Quero dizer, que ele é uma duração que conta o movimento. Assim, se houver movimento haverá tempo e, se não houver movimento, não haverá tempo.

Agora, o movimento somente é movimento do corpo. Logo, se há corpo há movimento, do contrário não haverá movimento. Com efeito, o movimento é uma certa mudança. A mudança de lugar das partes do corpo e de seu centro, ou unicamente de todas as partes do corpo é o movimento local. A mudança do lugar que se dá nos limites do corpo – seja pela aproximação ou pelo distanciamento ao seu centro – é o desenvolvimento e o definimento. A mudança de suas qualidades – os atributos e nada mais – é a alteração. A mudança de sua substância é a geração e a corrupção. Ora, toda mudança é quem enumera a contagem da duração do corpo. Logo, toda mudança pertence àquilo que é dotado de tempo.

Assim, se há movimento há, necessariamente, corpo. E, se há corpo é forçosamente necessário ou que haja movimento ou que não haja movimento. Agora, se houvesse corpo e não houvesse movimento, então, ou não haveria movimento de maneira nenhuma, ou não haveria mas poderia haver. Agora, se não houvesse movimento de maneira nenhuma, então, o movimento não existiria; mas como [quando] o corpo existe, existe [o movimento], então isso seria

um disparate, impossível. Logo, não é possível de maneira alguma que um corpo exista sem que haja movimento. Ora, se há a possibilidade de que, existindo o corpo, o movimento exista, então, forçosamente, o movimento existe em alguma [parte] dos corpos, na medida em que é possível a essa coisa existir em alguma [parte] das essências daquela substância – tal como a arte de escrever existe como possibilidade para Muhammad embora não esteja nele em ato e, conseqüentemente, ela existe em alguma parte da substância do homem, quero dizer de outros humanos. Desse modo, o movimento existe, necessariamente, em alguma [parte] dos corpos. Portanto, incondicionalmente, ele [movimento] existe no corpo. Logo, necessária e incondicionalmente, ele existe no corpo. Assim, [se] o corpo existe, o movimento existe. Chegou-se a dizer que não haveria movimento quando o corpo existisse. Ora, [nesse caso] dar-se-ia, então, que existindo o corpo, não haveria [movimento] para um corpo existente. Ora, isso é um absurdo, um disparate e não é possível ! Logo, não é possível que haja corpo sem movimento. Portanto, quando há corpo, necessariamente, há movimento.

Chegou-se a conjecturar ter sido possível que, inicialmente, o corpo do universo teria estado em repouso e, havendo a possibilidade de mover-se, moveu-se. Essa, necessariamente, é uma opinião enganada porque se, inicialmente, o corpo do universo tivesse estado em repouso e, em seguida, tivesse se movido, seria inevitável, então, [ou] que o corpo do universo tivesse sido engendrado a partir do que não é, ou que não terminasse. Agora, se ele tivesse sido engendrado a partir do que não é, então, sua “identização” – “é” – teria sido a partir do “não é”. Ora, tal identificação teria sido um movimento – como já adiantamos quando, ao descrevermos o movimento [afirmamos] que uma das espécies do movimento é a geração. Ora, se o corpo não precede [o que] é sua essência, então a geração do corpo não precede o movimento, de modo algum. Todavia, fora dito [antes] que, inicialmente, haveria ele [corpo] sem movimento. Logo, ele seria, e não haveria movimento; e ele, não seria, e não haveria movimento; o que é um disparate, impossível. Portanto, se o corpo tivesse sido engendrado a partir do que não é, não seria possível que ele tivesse precedido o movimento.

Agora, se fosse [o caso] de o corpo ter estado num repouso que não terminasse e, depois, ter se movido, porque lhe era possível mover-se, então, o corpo do universo – [num estado] que não terminasse – teria se alterado do repouso em ato para o movimento em ato. Ora, mas aquilo que está [num estado] que não termina não se altera, como já explicamos anteriormente; ao passo que ele [corpo] teria se alterado e não teria se alterado, o que é um disparate, impossível. Portanto, não é possível que o corpo do universo tivesse estado num repouso em ato que não terminasse e que, depois, tivesse se alterado para mover-se em ato. Afinal, o movimento existe nele e, conseqüentemente, ele não [pode ter] precedido o movimento, de maneira nenhuma. Assim, pois, se há movimento, necessariamente haverá corpo; e se há corpo, necessariamente haverá movimento.



Já foi antecipado que o tempo não precede o movimento. Logo, necessariamente, o tempo não precede o corpo, na medida em que não há tempo a não ser por meio de um movimento, nem há corpo sem que haja movimento, e tampouco há movimento que não seja com um corpo. [Ademais] não há corpo sem extensão, na medida em que a extensão que nele está é [sua] identidade – quero dizer que aquilo que está nele é o “o que [é]” – nem há extensão de um corpo que não seja com um movimento, visto que o corpo sempre é concomitante a um movimento, como já se evidenciou. Logo, a duração do corpo, sempre inerente ao corpo, conta o movimento do corpo, [também] sempre inerente ao corpo. Portanto, jamais o corpo precede o tempo. Logo, o corpo, o movimento e o tempo jamais precedem uns aos outros.

Agora, tendo ficado evidente que não é possível que haja um tempo infinito para ele [corpo], na medida em que não é possível que haja uma quantidade – ou [algo] que possua uma quantidade – que seja infinita em ato, então, todo tempo possui uma finitude em ato. Ora, se o corpo não precede o tempo, então não é possível que o corpo do universo seja infinito em sua facticidade. Logo, a facticidade do corpo do universo, necessariamente, é finita. Portanto, não é possível que o corpo do universo não termine.

Bem, depois de isso ter ficado evidenciado, explique-mo-lo por meio de um outro enunciado, acrescentando mestria aos teóricos que estão engajados nessa via. Dizemos, pois: no âmbito da mudança está a composição e a sintetização, pois, tal é a reunião e a organização das coisas. Ora, o corpo é uma substância longa, larga e profunda, ou seja, ele é dotado de três dimensões. Assim, ele é um composto a partir da substância, que é seu gênero, e a partir do longo, do largo e do profundo, que são sua diferença. Ele é, pois, “o composto”, a partir de uma *hylé* e de uma forma. Ora, como a composição é a mudança daquele estado que é não-composição, então a composição é um movimento. Logo, se não houver movimento não há composição. Ora, o corpo é um composto e, portanto, se não houver movimento não haverá corpo. Portanto, o corpo e o movimento não precedem um ao outro.

Agora, por meio do movimento, há o tempo, na medida em que o movimento é uma mudança, e a mudança é a contagem da duração daquilo que muda. Portanto, o movimento é quem enumera a duração do que muda. Logo, o tempo é uma duração enumerada do movimento. Como adiantamos, todo corpo tem uma duração, isto é, aquilo que nele é sua facticidade – quero dizer, aquilo que nele é “o que [é]”. Ora, o corpo não precede o movimento, como evidenciamos. Portanto, o corpo não precede a duração enumerada do movimento. Logo, o corpo, o movimento e o tempo não precedem uns aos outros quanto à facticidade, pois, quanto à ela – facticidade – são eles concomitantes. Assim, se o tempo possui finitude em ato, então a facticidade do corpo possui, necessariamente, finitude em ato – caso a composição e a sintetização forem uma certa mudança; mas, se a composição e a sintetização não forem uma certa mudança, então, essa conclusão não se faz necessária.

Que evidenciemos agora, de um outro modo, então, que não é possível haver para ele [corpo do universo] um tempo infinito em ato, nem em seu passado e nem em seu porvir. Dizemos, pois: se



antes de cada intervalo de tempo há um [outro] intervalo, chegaremos a um intervalo de tempo sem que haja [outro] intervalo antes dele – quero dizer, a uma duração seccionada sem que haja, antes dela, [outra] duração seccionada. Não é possível haver outra coisa que não seja isso, senão, a cada intervalo de tempo, suceder-se-ia ao infinito [outro] intervalo e, assim, jamais chegaríamos a um tempo dado – pois [do contrários] a duração desde uma anterioridade infinita até esse tempo dado seria igual à duração desse tempo determinado, remontando a tempos até o infinito. Agora, se [o intervalo] partindo do infinito até um tempo definido fosse conhecido, então, a partir desse tempo conhecido até o infinito no âmbito do tempo, [o intervalo] seria conhecido e, assim, o infinito seria finito, o que é um disparate, impossível.

Além disso, se não se chegasse a um tempo definido –[mas] se fosse alcançando um tempo antes dele, e outro e mais outro antes desse tempo e, assim, sem ter fim– e se aquilo que fosse infinito não estivesse desmembrado, espaçado, sem que se chegasse ao final, então, de maneira alguma, o que fosse infinito estaria desmembrado no tempo, de modo a [permitir] que se chegasse a um tempo definido. Ora, existe a chegada a um tempo definido. Portanto, o tempo não é anterior ao infinito. Ao contrário, necessariamente, ele se dá a partir de uma finitude. Logo, a duração do corpo não é infinita. Ora, e como não é possível que haja um corpo sem duração, então, a factualidade que o corpo possui não é infinita. Logo, a factualidade do corpo é finita, sendo impeditivo, pois, que haja um corpo que não termine.

Agora, não é possível que o porvir do tempo seja infinito em ato, pois se era impeditivo que fosse infinito do tempo passado para um tempo definido – como adiantamos – e como os tempos são sucedâneos, tempo após tempo, então toda vez que se acrescenta um tempo a um tempo finito definido, a soma do tempo definido com o que lhe foi acrescentado [também] é definida. Afinal, se a soma não viesse a ser [algo] definido, então, uma coisa definida em quantidade teria sido acrescentada a uma outra coisa definida em quantidade e o somatório de ambas teria sido algo infinito em quantidade. Ora, o tempo faz parte da quantidade ininterrupta. Quero dizer, ele tem um intervalo comum [entre] seu passado e o [seu] porvir – e o intervalo comum é “o instante” – que é a finitude última do tempo passado e a finitude primeira do tempo por vir. Em vista disso, para cada tempo definido há duas finitudes: a finitude primeira e a finitude última. Se os dois tempos definidos se conectam por meio dessa única finitude comum a ambos, então, a finitude de cada um dos dois permanece definida, conhecida. Ora, fora dito que a soma de dois tempos definidos [seria indefinida]. Assim, ele [tempo] teria indefinição de finitudes e teria definição de finitudes, o que é um disparate, impossível. Portanto, não é possível que de qualquer modo que se acrescente ao tempo definido um [outro] tempo definido, a soma seja indefinida, pois, à medida que se acrescenta, ao tempo definido, um [outro] tempo definido, seu todo tem um limite último definido. Por isso, não é possível que o tempo do porvir para ele [corpo do universo] seja infinito em ato.

Que encerremos agora, pois, essa segunda parte.

يمكن إن زيد- ما زيد- على الزمن المحدود زمان محدود أن تكون الجملة لا محدودة،  
وكلما زيد على الزمن المحدود زمان محدود، فكله محدود النهاية من آخره. فليس يمكن  
أن يكون الزمان الآتي لا نهاية له بالفعل.

فلنكمل الآن هذا الفن الثاني.



فنقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً، إلى أن ننتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. ولا يمكن غير ذلك، فإن أمكن غير ذلك فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية، فإذا لا ينتهي إلى زمن مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في القدم منه إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض متصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية له. وإن كان من لا نهاية إلى الزمن محدود، معلوماً، فإن "من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان"، معلومٌ: فيكون إذا لا متناهٍ متناهيًا، وهذا خلف لا يمكن. وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى يُنتهي إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله، وكذلك بلا نهاية، وما لا نهاية له لا تُقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها. فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمن محدود بته، والانتهاؤ إلى زمن محدود موجودٌ. فليس الزمان مقبلاً من لا نهاية بل من نهاية اضطراراً. فليست مدة الجرم بلا نهاية، وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها؛ فإنية الجرم متناهية. فممتنع أن يكون جرم لم يزل.

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل، لأنه إن كان الزمان الماضي إلى زمن محدود ممتعاً أن يكون بلا نهاية له كما قدمنا والأزمنة متتالية، زمان بعد زمان؛ فإنه كلما زيد على الزمان المتناهي المحدود زمان، كانت جملة الزمان المحدود الميزد عليه محدوداً. فإن لم تصر الجملة محدودة فقد زيد شيء محدود الكمية على شيء محدود الكمية، فاجتمع منهما شيء لا نهاية له في الكمية. والزمان من الكمية المتصلة، أعني أن له فصلاً مشتركاً للماضي منه والآتي. وفصله المشترك هو "الآن" الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة، ونهاية الزمان الآتي الأولى. ولكل زمان محدود فهاتان: نهاية أولى، ونهاية آخرة، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة، لهما، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة. وقد كان قيل: إنه تصير جملة الزمانين المحدودة، > لا محدودة < فهي لا محدودة النهايات وهي محدودة النهايات؛ وهذا خلف لا يمكن. فليس

فإذاً قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له، إذ لا يمكن أن تكون أو ذو كمية، لا نهاية له بالفعل. فكل زمان فذو نهاية بالفعل؛ والجرم لا يسبق الزمان، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له لإتيته؛ فأنية جرم الكل متناهية اضطراراً. فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل.

ونبين ذلك بقول آخر، بعد أن اتضح بما قلنا، يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتولجها. فنقول: إن من التبدل التركيب والائتلاف، لأن ذلك جمع أشياء ونظمها. والجرم جوهر طويل عريض عميق، أي ذو أبعاد ثلاثة، فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه، ومن الطويل العريض العميق الذي هو فصله. وهو المركب من هيولى وصورة. والتركيب يبذل الحال التي هي لا تركيب، والتركيب حركة، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب. والجرم مركب، فإن لم تكن حركة لم يكن جرم، فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً.

وبالحركة الزمان، لأن الحركة تبدل، والتبدل عدد مدة التبدل؛ فالحركة عادة مدة التبدل؛ والزمان مدة تعدّها الحركة، ولكل جرم مدة، كما قدمنا، أي ما هو فيه إتيّة، أعني ما هو فيه هو ما. والجرم لا يسبق الحركة، كما أوضحنا: فالجرم لا يسبق مدة تعدّها الحركة. فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية، فهي معاً في الإنية، فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل، فأنية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً، إن كان التركيب والتأليف تبدلاً ما؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ما، فليست هذه النتيجة بواجبة.

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتیه.

وقد قيل إن الحركة لا تكون إذا كان الجرم موجوداً، فهي إذن تكون إذا كان الجرم موجوداً؛ لا تكون إذا كان الجرم موجوداً. وهذا محال وخلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة، فإذاً متى كان جرم كانت حركة اضطراراً.

وقد يُظن أنه يمكن أن يكون جرم الكل ساكناً أو لا، كان ممكناً أن يتحرك ثم تحرك، وهذا ظن كاذب اضطراراً، لأن جرم الكل إن كان أولاً ساكناً ثم تحرك، فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كوناً عن ليس أو لم يزل. فإن كان كوناً عن ليس فإن تهويه أيساً عن ليس، يكون، فتهويه حركة، كما قدمنا، حيث صنفنا الحركة، أن أحد أنواع الحركة هو الكون. فإذا لم يسبق الجرم كان ذاته، فإذا لم يسبق كون الجرم الحركة بتة. وقد قيل: أنه أولاً ولا حركة. فهو ولا حركة، ولم يكن ولا حركة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن، إن كان الجرم كوناً عن ليس، أن يسبق الحركة. فإن كان الجرم لم يزل ساكناً ثم تحرك، لأنه كان ممكناً له أن يتحرك، فقد استحال جرم الكل - الذي لم يزل - من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل. والذي لم يزل لا يستحيل، كما قدمنا بيان ذلك. فهو إذن مستحيل لا مستحيل، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ساكناً بالفعل، ثم استحال متحركاً بالفعل، والحركة فيه موجودة، فإذاً لم يسبق الحركة بتة.

فإذاً إن كانت حركة كان جرم اضطراراً، وإن كان جرم كانت حركة اضطراراً. وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة، فالزمان لأسبق الجرم اضطراراً. إذ لا زمان إلا بحركة. وإذ لا جرم إلا وحركة، ولا حركة إلا وجرم، ولا جرم إلا بلا مدة، إذ المدة هي ما هو فيه هوية، أعني ما هو فيه هو ما <هو>، ولا مدة جرم إلا وحركة، إذ الجرم مع حركته أبداً، كما قد اتضح. فمدة الجرم اللازمة للجرم أبداً تعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً؛ فالجرم لا يسبق الزمان أبداً، فالجرم والحركة والزمان، لا يسبق بعضها بعضاً أبداً.

بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له. من ذلك الحركة والزمان، فإذا الذي لا نهاية له إنما هو في القوة. فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما قدمنا.

وإذ ذلك واجب، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له؛ والزمان زمان جرم الكل، أعني مدته. فإن كان الزمان متناهيًا فإن إثية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بموجود، ولا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة - أعني أنها مدة تعدها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان.

والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة، وإلا لم تكن حركة. والحركة هي تبدل ما، فتبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه، أو كل أجزاء الجرم فقط، هو الحركة المكانية، وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته، إما بالقرب من مركزه، وإما بالبعد منه، هو الربو والاضمحلال، وتبدل كميّاته المحمولة فقط هو الاستحالة، وتبدل جوهره هو الكون والفساد. وكل تبدل فهو عاّد عدد مدة الجرم، فكل تبدل فهو لدى الزمان، فإن كانت حركة كان جرم اضطراراً، وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً، أولاً تكون حركة. فإن كان جرم لم تكن حركة، فإما ألا تكون حركة بته، وإما ألا تكون، وممكن أن تكون. فإن لم تكن بته فالحركة ليست بموجودة، إذ الجرم موجود، وهي موجودة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون - إن كان جرم موجوداً - لا حركة بته. وإن كان - إذا كان جرم موجوداً - ممكناً أن تكون حركة موجودة، فإن الحركة بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام: لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذوات جوهره: كالكتابة موجودة بالإمكان لمحمد وليست فيه بالفعل، إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان، أعني في آخر من الناس. فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام، فهي موجودة في الجرم المطلق، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق. فإذا الجرم موجود فالحركة موجودة.

العظم؛ والذي كان عنهما هو الذي كان - قبل أن يفصل منه شيء - لا متناهي العظم، فهو إذن متناه لا متناه، وهذا خلف لا يمكن.

فإن كان الباقي لا متناهي العظم، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه، صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه، أو مساوياً له. فإن كان أعظم مما كان، فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له. وأصغر الشئين يعد أعظمهما أو يعد بعضه، فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه. وإن كان يعده فهو يعد بعضه لا محالة، فأصغرهما مساو بعض أعظمهما؛ والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة؛ فهما إذن ذوا نهايات، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي يعدها جرم واحد عدداً واحداً. وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معاً. فهما متناهيان، فالذي لا نهاية له، الأصغر، متناه، وهذا خلف لا يمكن. فليس أحدهما أعظم من الآخر.

وإن كان ليس بأعظم مما قبل أن يزداد عليه، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ فلم يزد شيئاً، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده، وهو وحده جزء له، ولجزئيه اللذين اجتمعا. فالجزء مثل الكل. هذا خلف لا يمكن، فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له. وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل.

والزمان كمية، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل، والزمان ذو أول متناه، والأشياء أيضاً المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً، فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان - الذي هو مفصول بالحركة - وجملة كل محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضاً، إن الجرم متناه، فجرم الكل متناه، وكل محمول فيه بعد أيضاً. وأن جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة: بأن نتوهم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائماً، فإنه لا نهاية له في التزديد من جهة الإمكان. فهو بالقوة بلا نهاية، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان أن يكون الشيء المقول بالقوة. فكل ما في الذي لا نهاية له



جنس واحد، فللفاسد جنس، فإن فسد الأزلي فله جنس، وهو لا جنس له: هذا خلف لا يمكن.  
فالأزلي لا يمكن أن يفسد.

والاستحالة تبدل. فالأزلي لا يستحيل لأنه لا يتبدل، ولا ينتقل من النقص إلى التمام،  
فالانتقال استحالة ما؛ فالأزلي لا ينتقص إلى تمام، لأنه لا يستحيل، والتمام هو الذي تنسب له  
حال ثابتة يكون بها فاضلاً، والناقص هو الذي لا حال له ثابتة يكون بها فاضلاً. فالأزلي لا  
يمكن أن يكون ناقصاً؛ لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلاً. لأنه لا يمكن أن  
يستحيل إلى أفضل منه، ولا إلى أنقص منه بتة. فالأزلي تام اضطراراً. وإذ الجرم ذو جنس  
وأنواع، والأزلي لا جنس له، فالجرم <غير> الأزلي.

فلنقل الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم أزلي، ولا غيره، مما له كمية أو كيفية، ولا نهاية له  
بالفعل، وأن "لا نهاية" له إنما هو في القوة، فأقول: إن من المقدمات الأولى الحقية المعقولة بلا  
توسط:

- أن كل الأجرام، التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية؛
- والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة؛
- وذو النهاية ليس لا نهاية <له>؛
- وكل الأجرام المتساوية، إذا زيد على واحد منها جرم، كان أعظمها، وكان أعظم مما  
كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم؛
- وكل جرمين متناهيي الصغر إذا جمعا، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم؛ وهذا  
واجب أيضاً في كل عظم، وفي كل ذي عظم؛
- وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين يعد الأكبر منهما أو يعد بعضه.

فإن كان جرم لا نهاية له، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم، فإن الباقي منه  
إما أن يكون متناهي العظم، وإما لا متناهي العظم. فإن كان الباقي منه متناهي العظم،  
فإنه إذا زيد عليه المفضول منه، المتناهي العظم، كان الجرم الكائن عنهما جميعاً متناهي

خاص غير وجود الآخر. ولذلك مثل أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية، لأن منهم من جرى على طلب عادة الإقناع، وبعضهم جرى على عادة الأمثال، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار، وبعضهم جرى على عادة الحس، وبعضهم جرى على عادة البرهان لما قصرُوا عن تمييز المطلوبات، وبعضهم أراد استعمال ذلك في وجود مطلوبه، أما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات، وإما لعشق الكثير من سبل الحق.

فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهاناً، ولا في أوائل البرهان برهاناً، فإننا نحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة؛ وإن حاللنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا.

فإذا تقدمت هذه الوصايا فينبغي أن نقدم القوانين التي نحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة، فنقول: إن الأزلي هو الذي لم يجب، <ما> ليس هو مطلقاً، فالأزلي لا قبل كونها لهويته، فالأزلي هو لا قوامه من غيره. فالأزلي لا علة له، فالأزلي لا موضوع له، ولا محمول، ولا فاعل، ولا سبب، أعني ما من أجله كان، لأن العلة المقدمة ليست غير هذه. فالأزلي لا جنس له، لأنه إن كان له جنس فهو نوع؛ والنوع مركب من جنسه القائم له ولغيره، ومن فصل ليس في غيره، فله موضوع. هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره، ومحمول. هو الصورة الخاصة له دون غيره؛ فله موضوع ومحمول. وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له، وهذا محال لا يمكن؛ فالأزلي لا جنس له.

فالأزلي لا يفسد، لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول، لا الحامل الأول. فأما الحامل الأول الذي هو الأيس فليس يتبدل. لأن الفاسد ليس فساده بتأيس أيسيته، وكل متبدل فإنما تبدله بضده الأقرب - أعني الذي معه في جنس واحد، كالحرارة المتبدلة بالبرودة - لا بالأبعد من المقابلة - كالحرارة بالبيس أو بالحلاوة أو بالطول، أو ما كان ذلك. والأضداد المتقاربة هي

البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس. ولهذا العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة، إذ استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس، على قدر عاداتهم للحس. مثل الصبي، فإن التعليم إنما يكون سهلاً في المعتادات. ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل، أو الشعر أو القصص، أي ما كان حديثاً، لعادتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء. وفي الأشياء الطبيعية إذا استعملوا الفحص التعليمي. لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لا هوى له، لأن الهوى موضوع الانفعال فهي متحركة، والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن، فإذا كل طبيعي فذو هوى، فإذا لم يكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضي، إذ هي خاصة ما لا هوى له؛ فإذا هي كذلك، فالفحص بما على ما ليس بطبيعي. فمن استعملها في البحث عن الطبيعيات حاد وعدم الحق.

فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً عن ما علة الواقع تحت ذلك العلم. فإننا إن بحثنا ما علة الطباع، الذي هو علة الأشياء الطبيعية، وجدناه - كما قلنا في أوائل الطبيعة - هي علة كل حركة، إذا فالطبيعي هو كل متحرك. فإذا علم الطبيعيات هو علم كل متحرك. فإذا ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته، كما سنين بعد قليل. فإذا ليس علة الحركة حركة، ولا علة المتحرك متحرك. فإذا ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك. فإذا قد وضع أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك.

وقد ينبغي ألا نطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان، لأنه ليس كل شيء برهان، إذ البرهان بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان؛ لأن هذا يكون بلا نهاية. إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود بته، لأن ما لا ينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا يكون علماً بالته؛ لأننا إن رمنا علم "ما الإنسان"، الذي هو الحي الناطق الميت، ولم نعلم ما الحي وما الناطق وما الميت، فليس نعلم ما الإنسان إذاً.

وكذلك ينبغي ألا نطلب الإقناعات في العلوم الرياضية بل البرهان، فإننا إن إستعملنا الإقناع في العلم الرياضي كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية. وكذلك لكل نظري تمييزي وجود

فأما اللاتي لا هيولى لها، ولا تقارب الهيولى، فليس تتمثل في النفس بتة، ولا نظن أنها تتمثل، وإنما نقر بها لما يُوجب ذلك اضطراراً، كقولنا: إن جسم الكل ليس خارجاً منه "خلاء ولا ملاء"، أعني لا فراغ ولا جسم. وهذا القول لا يتمثل في النفس: لأن "لا خلاء ولا ملاء" شيء لم يدركه الحس، ولا لحق الحس، فيكون له في النفس مثال، أو يُظن له مثال، وإنما هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التي تقدّم.

وذلك أن نقول في البحث عن ذلك: أن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه. والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً، فإن كان مكان، كان متمكناً اضطراراً وإن كان متمكن كان مكان اضطراراً، فليس إذن يُمكن أن يكون مكان بلا متمكن. ونعني بخلاء مكاناً بلا متمكن، فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود. ثم نقول: والملاء إذا كان هو جسماً؛ فإما أن يكون جسم الكل لا نهاية له في الكمية، وإما أن يكون متناهي الكمية. وليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له بالفعل كما سنبين بعد قليل؛ فليس يمكن أن يكون جسم الكل لا نهاية له في الكمية. فليس بعد جسم الكل ملاء، لأنه إن كان بعده ملاء، كان ذلك الملاء جسماً، فإن كان ذلك الملاء بعده ملاء، وبعد كل ملاء ملاء، كان ملاء بلا نهاية، فوجب جسم بلا نهاية في الكمية، فوجب "لا نهاية بالفعل"، و"لا نهاية" بالفعل ممتنع أن يكون. فإذن جسم الكل ملاء بعده، لأنه لا جسم بعده، ولا خلاء بعده، كما بينا.

فهذا واجب اضطراراً، وليست له صورة في النفس، إنما هو وجود عقلي اضطراري. فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة، أعني التي لا هيولى لها، ولا تقارب الهيولى، فلن يجد لها مثلاً في النفس، بل يجدها بالأبحاث العقلية. فاحفظ - حفظ الله عليك جميع الفضائل، وصانك عن جميع الرذائل - هذه المقدمة، لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق، وشهاباً حاسراً عن عين عقلك ظلمة الجهل وكدر الخيرات.

فإنها بهاتين المسألتين كان الحق من جهة سهلاً، ومن جهة عسيراً. لأن من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل، عُمي عنه كعشا عين الوطواط عن نيل الأشخاص

والأقل، والتساوي وغير التساوي، وتغايُر الكيفية فيه بالتشبيه وغير التشبيه، والأشد والأضعف، فهو الدهر في زوالٍ دائمٍ، وتبدلٍ غير منفصلٍ؛ وهو الذي يثبت صورته في المصوّر فيؤديها إلى الحفظ، فهو متمثل ومتصور في نفس الحي، فهو - وإن كان لا ثبات له في الطبيعة، فبُعْدَ عندها، وخفي لذلك - فهو قريب من الحاس جداً، لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس إياه. والمحسوس كله ذو هيولى أبداً، فالمحسوس أبداً جرم، وبالجرم:

والآخرُ أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا، وهو وجود العقل. وبحق ما كان الوجود وجودين: وجود حسي، ووجود عقلي، إذ الأشياء كلية وجزئية. أعني بالكلية الأجناسَ للأنواع، والأنواعَ للأشخاص؛ وأعني بالجزئية الأشخاصَ للأنواع. والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسيّاً، بل تحت قوة من قوى النفس التامة، أعني الإنسانية، هي المسماة العقل الإنساني. وإذ الحواس واجدة الأشخاص، فكل متمثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس:

فأما كل معنى نوعي، وما فوق النوع فليس متمثل للنفس، لأن المثلَ كلها محسوسة، بل مصدق في النفس، محقق متيقن بصدق الأوتل العقلية المعقولة اضطراراً، كهو لا هو غير صادقين في شيء بعينه ليسبغيريّ. فإن هذا وجود للنفس لا حسي، اضطراريّ، لا يحتاج إلى موَسِّط؛ وليس يتمثل لهذا مثال في النفس، لأنه لا مثال، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس، بل إدراك لا مثاليّ. وكل ما كان هيولانياً فإنه مثالي، يمثله الحس الكلي في النفس. وكل ما هو لا هيولاني، وقد يوجد مع الهيولاني كالشكل الموجود باللون إذ هو نهاية اللون: فيعرض بالحس البصري أن يوجد الشكل، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصري. وقد يُظن أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلي له، وتمثله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللوني، كاللاحقة التي تلحق اللون، أنه نهاية الملون فوجود النهاية - التي هي الشكل - وجود عقلي عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة. فلذلك كل اللاتي لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى، قد يظن أنها تمثل في النفس، وأما تعقل مع المحسوس لا يتمثل:

فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا، ولما نحن قائلون الآن، وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا: إن إقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا إنه يجب، وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها. فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم.

فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهادنا في تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذبّ المعاندين له، والكافرين به، عن ذلك، بالحجج القامعة لكفرهم، والهاتكة لسُجوف فضائحهم، المخيرة عن عورات نحلهم المردية، وأن يحوطنا ومن سلك سبيلنا، بحصن عزه الذي لا يرام، وأن يُلبسنا سراويل جنته الواقية، ويهب لنا نُصرة غروب أسلحته النافذة، والتأييد بعز قوته الغالبة حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته وقبل فعله، ووهب له الفلج والظفر على أضداده الكافرين نعمته، والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده.

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولي الخيرات، وقابل الحسنات.

## الفن الثاني

### وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

فإذ قدّمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا، فلنتلّ ذلك بما يتلوه تلوّاً طبيعياً. فنقول إن الوجود الإنساني وجودان: أحدهما أقرب منّا وأبعد عند الطبيعة، وهو وجود الحواس التي هي لنا، منذ بدء نشوئنا، وللجنس العام لنا، والكثير من غيرنا، أعني الحي العام لجميع الحيوان. فإن وجودنا بالحواس، عند مباشرة الحس محسوسة، بلا زمان ولا مؤونة؛ وهو غير ثابت لزوال ما نباشر، وسيلانه، وتبدله في كل حال، بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر

وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق، من أين أتى. وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق. وليس يُخسُّ الحق، ولا يصغر بقائله، ولا بالآتي به، ولا أحد يُخسُّ بالحق؛ بل كان يشرفه الحق. فحسن بنا - إذا كنا حراساً على تميم نوعنا، إذ الحق في ذلك - أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا. من إحصار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا، مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار إن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص المتبسة.

توقياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربية عن الحق، وإن يتوَجَّحوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنتهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل، الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسُدْفِ سُجوفه أبصارَ فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصرُوا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرئة الواترة، ذَبَّاً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين.

وبحق أن يتعري من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً، لأن في علم الأشياء بحقائقها الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، وإيثارها.



العلة الأولى "الفلسفة الأولى"، إذ جميع باقي الفلسفة منطوق في علمها. وإذن هي أولى بالشرف، وأولى بالجنس، وأولى بالترتيب من جهة الشيء، الأيقن علمية، وأولى بالزمان إذ هي علة الزمان.

ومن أوجب الحق ألا نُدُّم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديدة؟ فإنهم - وإن قصرُوا عن بعض الحق - فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرُوا عن نيل حقيقته. <ولا> وسيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا، من غير أهل لساننا، إنه لم ينل الحق - بما يستأهل الحق - أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً، وإما نال منه شيئاً يسيراً، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق. فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من النائلين من الحق منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدرٌ جليلٌ. فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلاً عما أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا الحقيفة الخفية، مما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق. فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا، مع شدة البحث في مُدَدِنَا كلها، هذه الأوائل الحقية التي بها تخرَّجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية.

فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة، عصراً بعد عصرٍ، إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب، وإيثار التعب في ذلك. وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد - وإن اتسعت مدته واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الدأب - ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث والإطاف النظر وإيثار الدأب في إضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة. فأما أرسطوطاليس، مبرِّز اليونانيين في الفلسفة فقال: "ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق، إذ كانوا سبب كونهم، فضلاً عنهم، إذ هم سبيلهم. وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق." فما أحسن ما قال في ذلك.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ

### كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك يا بن ذرا السادات، وعُرا السعادات، الذين من استمسك بهديهم سَعِدَ في دار الدنيا، ودار الأبد، وزَيْنِكَ بجميع ملابس الفضيلة وطهرِكَ من جميع طبع الرذيلة.

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدُّها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق؛ لا الفعل سرمداً، لأننا نمسك، وبنصرم الفعل إذا انتهينا إلى الحق.

ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وعلة وجود كل شيء وثباته الحق. لأن كل ما له إثنية له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود إذاً لأنيات موجودة. وأشرف الفلسفة وأعلها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا أحطنا بعلم علته.

لأن كل علة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وإما فاعلة - أعني ما منه مبدأ الحركة - وإما متممة، أعني ما من أجله كان الشيء؛ والمطالب العلمية أربعة، كما حددنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفية: إما هل، وإما ما، وإما أي، وإما لِمَ، فأما "هل" فإنها باحثة عن الإثنية فقط؛ فأما كل إثنية لها جنس، فإن الـ "ما" تبحث عن جنسها، و"أي" تبحث عن فصلها، و"ما" و"أي" تبحثان عن نوعها؛ و"لِمَ" عن علتها التمامية. إذ هي باحثة عن العلة المطلقة.

ويبين أننا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها. وفي علم النوع علم الفصل. فإذا أحطنا بعلم عنصرها، وصورتها، وعلتها التمامية، فقد أحطنا بعلم حدِّها. وكل محدود فحقيقته في حدِّه. فبحق ما سمِّي علم