
Publications of the Institute
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy
Volume 8

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume 8

Abū Naṣr
Muḥammad ibn Muḥammad
al-Fārābī
(d. 339/950)

Texts and Studies
Collected and Reprinted

II

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume
8

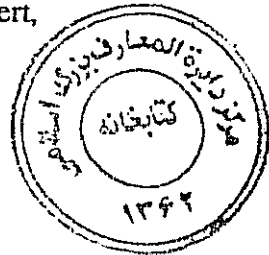
ABŪ NAṢR
MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD
AL-FĀRĀBĪ
(d. 339/950)

TEXTS AND STUDIES

II

Collected and reprinted
by
Fuat Sezgin

in collaboration with
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,
Eckhard Neubauer



1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

BBR9

.78

vol. 7-10

v. 3

100 copies printed

ISSN 1437-5125

ISBN 3-8298-6012-9 (al-Fārābī, Texts and Studies, Vol. I-V)

ISBN 3-8298-6008-0 (al-Fārābī, Texts and Studies, Vol. II)

© 1999

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften

Beethovenstrasse 32, D-60325 Frankfurt am Main

Federal Republic of Germany

Printed in Germany by

Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

TABLE OF CONTENTS

<p>Horten, Max (Ed.): <i>Das Buch der Ringsteine</i> [Risālat al-Fuṣūṣ] <i>Fārābī's. Mit Auszügen aus dem Kommentar des Emīr Ismā'īl el-Ḥoseinī el Fārānī.</i> <i>Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete</i> (Strassburg) 18. 1904-05. pp. 257-300; 20. 1907. pp. 16-48; 303-354; 28. 1914. pp. 113-146 [new subtitle: <i>Die philosophischen Ansichten des Emīr Ismā'īl el-Ḥoseinī el Fārānī</i>; all published].</p>	1
<p>al-Bustānī, Fu'ād Afrām: <i>al-Fārābī wa-Tūmās Mūrūs</i> [Thomas Morus] <i>au al-madīna al-fādila wa-jazīrat al-tūbī</i> ["Utopia"]. <i>al-Mashriq</i> (Beirut) 26. 1928. pp. 26-34.</p>	165
<p>Hamui, Roberto: <i>La filosofia di Alfarabi.</i> <i>Rivista di Filosofia neo-scolastica</i> (Milan) 20. 1928. pp. 54-88.</p>	174
<p>[Gilson, Etienne:] <i>Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant.</i> [Includes an edition of the Latin translation of the <i>Risāla fi l-'aql.</i>] <i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age</i> (Paris) 4. 1929. pp. 5-149.</p>	209
<p>Massignon, Louis: <i>Notes sur le texte originale arabe du De intellectu d'al Farabi.</i> <i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age</i> (Paris) 4. 1929. pp. 151-158.</p>	355
<p>'Abd al-Rāziq, Muṣṭafā: <i>Al-hakīm Abū Naṣr al-Fārābī.</i> <i>Majallat al-Majma' al-'Imī al-'Arabī</i> (Damascus) 12. 1932. pp. 385-397.</p>	364
<p>Blumberg, Harry: <i>Alfarabi's Five Chapters on Logic.</i> <i>Proceedings of the American Academy for Jewish Research</i> (New York) 6. 1934-35. pp. 115-121.</p>	377

Birkenmajer, Alexander: <i>Eine wiedergefundene Übersetzung Gerhards von Cremona.</i> Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. 1. Halbband. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittel- alters. Texte und Untersuchungen. Supplementband III,1.) Münster 1935. pp. 472-481.	384
Efros, Israel: <i>Palquera's Reshit Hokmah and Alfarabi's Ihsā' al 'ulum.</i> The Jewish Quarterly Review (Philadelphia) N.S. 25. 1934- 35. pp. 227-235.	395

Das Buch der Ringsteine Fârâbî's. Mit Auszügen
aus dem Kommentar des Emîr Ismâ'il el Hoseini
el Fârâni.

Von *M. Horten*.

Die vorliegende Veröffentlichung bildet die Grundlage für eine Arbeit über Al-Fârâbî, die 1904 in den *Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen*, herausgegeben von Dr. CL. BÄUMKER und Dr. G. FREIH. v. HERTLING in Münster i. W. (bei ASCHENDORFF) erschienen ist.

Es schien ratsam, den Text Fârâbî's, den zum ersten Male DIETERICI in *Alfârâbis philosophische Abhandlungen*, Leiden (BRILL) 1890, Nr. 6¹⁾ herausgegeben hat, hier nochmals zu veröffentlichen, weil sich bei der Hinzuziehung neuer Handschriften so viele Verschiedenheiten herausstellten, dass sie nicht gut in den Anmerkungen einer Uebersetzung untergebracht werden konnten.

Aus dem Werke Ismâ'il's wurden nicht nur solche Stücke ausgewählt, die zur Erläuterung der oft rätselhaften philosophischen Gedanken dienen, sondern auch solche, die besondere terminologische Schwierigkeiten boten oder lexikalische Neuigkeiten enthalten.

Es gereicht mir zu besonderer Freude, auch an dieser Stelle meinem verehrten Lehrer Herrn Prof. Dr. PRYM für seine Ratschläge und sein stets bereites, freundlichstes Entgegenkommen meinen besten Dank auszusprechen.

1) Deutsche Uebersetzung ebd. 1892.

Einleitung.

Von den für unseren am Schluss dieser Arbeit folgenden kritischen Apparat verwerteten Handschriften — nämlich: a = Brit. Mus. Or. 425. b = Leiden Warn. 1002, c = Wien, N. F. 301, Text, d = Berlin Peterm. III, 466, e = Berlin Landb. 368, f = Leiden Warn. 1050 und g = Wien, N. F. 301, Kommentar — konnte Codex a nur insoweit benutzt werden, als er in der Ausgabe DIETERICI'S enthalten ist. Eine weitere, achte Handschrift der *fussûs* besitzt die Biblioteca Ambrosiana in Mailand;¹⁾ sie wurde mir aber leider von der dortigen Bibliotheks-Verwaltung nicht zur Verfügung gestellt.

Für die Wahl der Lesarten war als allgemeiner Grundsatz anzuwenden: ursprünglich ist das, dessen spätere Entfernung leichter verständlich ist als seine Einschlebung; daher wurde das philosophisch, grammatisch und eventuell graphisch Schwierigere, das sprachlich Ungewohntere, das Kürzere, Konzisere gewählt und das Terminologische nicht-technischen Ausdrücken vorgezogen.

Im einzelnen ist über die benutzten Handschriften und ihre Abhängigkeitsbeziehungen Folgendes zu bemerken.

I. Zu Cod. d.

Fol. 20^v—29^r dieser Berliner Handschrift wurden 1484, Montag den 19. Januar abgeschlossen, wie das Datum fol. 29^r angibt (20 *du-l-higga* 888). Sie enthalten die in Frage stehende Schrift Al-Fârâbî's in folgender Reihenfolge:

fol. 20^v—24^v, 9 = S. 66 (bei DIETERICI)—76, 7 *kamâ*

fol. 24^v, 9—26^r, 11 = S. 79, 13 *wa'idâ*—82, 23

¹⁾ Cfr. *Biblioteca italiana*, Bd. 94 S. 342 (1839, *segnato* & 118 Nr. 312 a) *fussuss non già quello di Mohyeddin ibn Arabi* [BROCKELM. I 442 Nr. 12] *intitolato fussuss, cioè le pietre dell'anello, ma del filosofo Faryabi (= Al-Fârâbî).*

- fol. 26^r, 11—27^v, 11 = S. 76, 7—79, 13
 fol. 27^v, 11—28^v, 17 neuer Text
 fol. 28^v, 17—29^r, 11 = S. 83
 fol. 28^v, 17 = 26^r, 11 = S. 82, 23 Ende.

Setzen wir für den dem Abschreiber vorliegenden Text dieselbe Breite und Länge (21 Zeilen) voraus, so brach derselbe fol. 24^v, 9 ab, indem er aus Versehen 3 Seiten weiter in derselben Seitenhöhe neu einsetzte abzuschreiben — 26^r, 11. In diesem Zusammenhange brach er wiederum, wie 24^v, 9, mitten im Satze ab und holte die drei überschlagenen Seiten nach — 27^v, 11. Ohne den fol. 26^r, 11 (= 82, 23) unvollendet gelassenen Satz fertig zu schreiben, fügt er *min es-sakli-l-awwali*¹⁾ d. h. aus seiner ersten Vorlage (vulgärarabisch *sakl* = *hamm* »Ding«) an 27^v, 11 = 79, 13 (nach *dālīka*) ein in seiner zweiten Vorlage nicht vorhandenes Stück = fol. 27^v, 11—28^v, 17 an; doch wohl deshalb, weil er es in der ersten, wenn nicht nach 79, 13, — weil es dort den Sinn stört, — so doch in der Nähe dieser Zeilen vorfand. Innerhalb der ersten Einschiegung 24^v, 9—26^r, 11 entsteht somit eine zweite 26^r, 11—27^v, 11 und innerhalb dieser eine dritte, indem aus einer anderen Vorlage ein Stück eingesetzt wird 27^v, 11—28^v, 17. Die erste wird also erst 28^v, 17 zu Ende geführt. Dem Gedankenzusammenhange nach stellen sich die Teile wie folgt:

- fol. 20^v—24^v, 9 Mitte des Satzes
 fol. 26^r, 11—27^v, 11 3 Seiten = 1¹/₂ fol.
 fol. 24^v, 9—26^r, 11 Mitte des Satzes
 fol. 27^v, 11—28^v, 17
 fol. 26^r, 11 + Ende des Satzes in
 fol. 28^r, 17
 fol. 28^v, 17 Ende—29^r, 11.

1) Diese Worte können weder zum vorhergehenden noch zum folgenden Texte gezogen werden, sind also Glosse des ungebildeten Abschreibers, was zur Erläuterung der Uebersetzung dienen möge. Das Wort *sakl* (heutige Aussprache *sikl*) bezeichnet alles, was der Redende gerade in Händen hat oder überhaupt bezeichnen will.

Diese verwickelten Einschachtelungen ermöglichen es, eine Vermutung über die Stellung des neuen Textes in der ersten Vorlage des Abschreibers von Cod. d aufzustellen. An beiden Stellen, zwischen denen er steht, vor 82, 23 und nach 79, 13 befindet er sich dem Inhalte nach nicht an seiner Stelle. Diese ist vielmehr fol. 24^v, 12. Der Schreiber vollzog also, seine zweite Vorlage abschreibend, die Umstellung 24^v, 9—26^r, 11. Dann bemerkte er, nachdem er 26^r, 11—27^v, 11 nachgetragen hatte, in der ersten Vorlage, nicht weit vom Ende des nachgetragenen Stückes entfernt, einen neuen Abschnitt, den er hier, also nicht genau der Stelle seiner Vorlage entsprechend, anfügte. Setzt man für diese die gleiche Länge der Zeilen wie für Cod. d voraus, so käme 24^v, 12 (79, 16) drei Zeilen unter 27^v, 11 zu stehen. Da also der fragliche Abschnitt nicht mehr 24^v, 12 eingesetzt werden konnte, so wurde er 27, 11 d. h. nur drei Zeilen von seinem Orte entfernt aufgenommen. Danach greift der Schreiber wieder zurück auf das Ende der ersten Einschubung 26^r, 11 = 28^v, 17 = 82, 23 und führt den Text zu Ende.

In seiner ersten Vorlage war also die Reihenfolge der Teile:

fol. 20^v—24^v, 9

fol. 26^r, 11—27^v, 11

fol. 24^v, 9—24^v, 12

fol. 27^v, 11—28^v, 17

fol. 24^v, 12—26, 11

fol. 28^v, 17 Mitte (a = 26, 11 = 82, 23)

fol. 28^v, 17 Ende—29ⁱ, 15,

in seiner zweiten Vorlage:

fol. 20^v—24^v, 9

fol. 26^r, 11—27^v, 11

fol. 24^v, 9—26^r, 11

fol. 28^v, 17—29, 15.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, dass der Abschreiber selbst seinen Text nicht verstand, dass er aber

andererseits bemüht war, alles, was er in seinen Vorlagen fand, wiederzugeben. Die Schrift ist im ganzen nicht un- deutlich; die Vokale fehlen, die diakritischen Punkte sind selten und manchmal findet sich ein Punkt über anstatt unter dem Buchstaben. Die Abschnitte sind bis 68, 9 durch kleine Kreise angedeutet. Einen Titel hatte der ursprüngliche Text nicht. Eine zweite Hand (blassere Tinte) schrieb mit den Worten (fol. 20^v) *risâla libn sina rahimahu-llâh* die Abhandlung Avicenna zu. Von einer dritten Hand wurden diese Worte durchstrichen und ersetzt durch *risâla li Fârâbî*. fol. 20^r findet sich in gewandteren Schriftzügen, also von vierter Hand die Aufschrift *risâlatu-Fârâbî mashûr bi-fuṣūṣ*. Die Tradition von d (= e) kannte also diesen Titel nicht und dem entspricht es, wenn 80, 18 d und 82, 5 e die Abschnitte mit *faṣl*, *fuṣūl*, und 79, 16 mit *qawl* bezeichnet werden. Es wäre möglich, dass sich aus dem älteren Titel *fuṣūl* der jüngere *fuṣūṣ* gebildet hätte. Dieser besagt nach der Auffassung Ismâ'il's, der ihn in seinen Vorlagen bereits vorfand, dass die Substanzen (f. fol. 2^r, 3), das wahrhaft Seiende, in den Worten (*muṣūṣ*) des Philosophen so enthalten seien wie Perlen, die in Gold gefasst sind (*fuṣūṣ*).

Mit e bildet d eine Texttradition, wie es sich in den typischen Lesarten zeigt, die beide gegen alle übrigen gemeinsam haben. z. B.

71, 7 Sur. 13, 28 u. *an takûn*

71, 20. 21. 72, 9. 68, 7 *fajatakattar*

68, 16. 20. 67, 12. 22—23. 81, 17.

69, 18 u. 19 *wuḡûb*.

68, 9—11.

Neben diesen Uebereinstimmungen treten uns z. B. 67, 22—23. 81, 17. 83, 9 deutliche Differenzen entgegen, die uns dazu führen, jeder der beiden Handschriften einen eigenen Wert zuzugestehn, wie unter e des näheren ausgeführt wird.

Die Beziehungen zu f (890/1485) sind insofern schwierig zu bestimmen, als die tatsächlichen Anhaltspunkte sich zu

widersprechen scheinen. Der Vorzug einiger Lesarten von d ist so deutlich (z. B. 82, 17 *tabṭun* und 83, 7 *ed-dawâ*), dass Ismâ'îl sie in seinen Text hätte aufnehmen müssen, wenn sie ihm bekannt gewesen wären. Dennoch sind einzelne Andeutungen vorhanden, die eine solche Bekanntschaft nahelegen. 83, 5 haben die Vorlagen, denen f vertraut, nicht das Wort *wamabâdihâ*, das mit d-e auch g und c als Text enthalten. Dennoch findet sich dieses Wort an dieser Stelle, wenn auch so, dass es absichtlich als nicht zum Texte gehörig gekennzeichnet ist. Ähnlich verhält sich die Sachlage 80, 8—9, indem g und f übereinstimmen in der Auslassung der betreffenden Worte, die sie jedoch beide in ihren Kommentar aufnehmen. Das Gleiche gilt von 77, 22 *mine-l-ma'ânî* und 73, 7. Es bleiben also folgende Erklärungsmöglichkeiten. f hat d gekannt, jedoch in einer fehlerhaften Redaktion, in der die unzweifelhaft besseren Lesarten verschwunden waren; oder eine solche Bekanntschaft liegt nicht vor, und dann wäre anzunehmen, dass diese Lesarten von f einer fremden, d verwandten Tradition entstammen, die auch 75, 17 und 68, 16 im Kommentar erscheint.

Für b liess sich eine Abhängigkeit von d nicht nachweisen; dagegen waren einzelne Spuren einer solchen für g und c und vielleicht a vorhanden, die später besprochen werden.

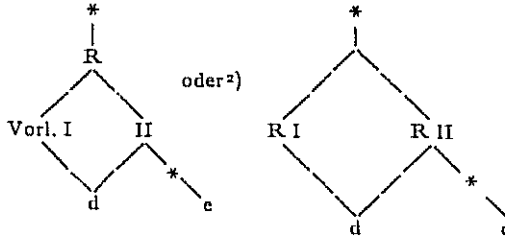
Für die Autorität der Tradition d sprechen einige unzweifelhaft richtige Lesarten: 82, 18 (cfr. 68, 17). 83, 7. 73, 7 *mudrak*, auf das sich das folgende *'anhu* bezieht (von f in den Kommentar aufgenommen), 76, 6. 77, 19, wahrscheinlich auch 73, 9 (*'an* fehlt). 69, 9. 75, 4. 76, 1 *taṣabbaha*. 78, 16. *sababîn wa* 83, 3. 77, 2 wird mit *ju'raf* eine für den Sûfiten (den *'arif*) mögliche Erkenntnis ausgesprochen, während das *idrâk* (f, g, b, c *judrak*) betreffs Gottes auszuschliessen ist.

Wo Licht ist, ist auch Schatten. Die Fehler von d bestehen zunächst in Auslassungen, die durch ein Homöo-

teleuton veranlasst wurden 79, 1/2 *el-hagg*; 70, 10—11 *li-mulāim*; 76, 3/4 *istidādan*; 74, 14/15 *el-ih̄tijār*. Ferner in Hinzufügungen, die glossatorischen Charakter haben: 76, 20. 66, 20. 67, 21 *daḥala*. 77, 8. 67, 12. 70, 8 *falaisa dālika*. Neben diesem finden sich Verschreibungen 68, 21 'an anstatt 'au; 71, 2 *el-bāni* für *et-tāni*; 71, 17; 69, 1; eine Zusammenziehung zweier Worte 70, 18; eine Umstellung 71, 16; Veränderung von Worten, die auf Beseitigung einer philosophischen Schwierigkeit abzielt 73, 19 *gauhar* für *gauba*. Der Text 78, 17—18 könnte in d Einschreibung oder in f, g, c, b Auslassung auf Grund des Homöoteleuton *jakūn* sein.

Der Schreiber d gibt uns folglich einen Text, der bereits in seiner Vorlage eine kritische Redaktion erfahren hatte. Eine spätere Hand radierte 81, 14/15 die für einen Anhänger 'Alī's anstössigen Worte Abū Bekr und 'Omar aus und schrieb an ihre Stelle beide Male *sulṭān*.)

Damit stellen sich die Quellen von d wie folgt (R = Redaktion):



2. Zu Cod. c.

Die Berliner Handschrift e stellt einen d nahe verwandten Text dar, der jedoch nur folgende Teile enthält:

fol. 93—95^r, 4 unten = 66, 4—72, 12

fol. 95^r, 4 unten—96^v = 79, 16—83, 17.

1) Fol. 100 finden sich die Jahreszahlen 800 und 4, die Zehner sind nicht zu lesen. AHLWARDT schätzt ca. 880 d. H. = 1475.

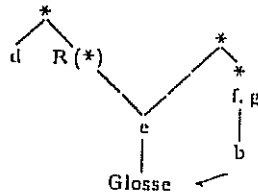
2) Für den Fall, dass beide Vorlagen auf derselben Redaktion beruhen.

Für seine engen Beziehungen zu d mögen noch folgende Uebereinstimmungen als Beweis dienen: 80, 3. 12. 15. 18. 21 (*gâhira* fehlt). Doch die Verschiedenheiten sind anderseits der Art, dass sie nicht leicht durch fehlerhaftes Abschreiben zu erklären sind. Neben 81, 17—18 und 83, 9, die bereits erwähnt sind, seien noch genannt: 67, 22—23; 69, 20; 70, 1; 69, 13 (*fî* fehlt); 71, 19; 70, 13; 72, 9 *fihâ*; 80, 21; 80, 8 wie f, b; 82, 5; 83, 14 *gâlib*; 82, 13—14; 70, 11 *wa-l-'adâ* (d *wa-l-alam*). Worte wurden ausgelassen 66, 9; 71, 2. Eine Dittographie findet sich 80, 9—10 (und 80, 23). Eine eigene Lesart ist z. B. 79, 21 vorhanden (auch 66, 11). Auf eine kritische, von d unterschiedene Redaktion weisen hin 79, 23; 66, 6 (77, 7); 71, 9.

Eine freilich nur indirekte Verwandtschaft mit f, b, g und c werden durch 83, 14; 80, 8 nahegelegt.

82, 9 weist e *bâtil* auf, das in d Glosse ist.

Eine spätere Hand fügte 69, 1 als Erklärung zu *tâni* am Rande *bâqî* hinzu, was wahrscheinlich aus b (auf Grund von Komm. f) entnommen ist. Demnach stellen sich die Vorlagen für e:



3. Zu Cod. f.

Die Leidener Handschrift Warner 1050 enthält einen ersten von Ismâ'il selbst geschriebenen Entwurf, der am 23 Gumâda II 890(?)¹⁾ = 7. Juli 1485 abgeschlossen ist. Die Arbeit war veranlasst durch den persischen Fürsten Haider,²⁾ der in Ardebil mit Hilfe von Türkenstämmen herrschte.

1) Die Einer der Zahl sind unlesbar.

2) *abu-l-mu'azzar bahâdur hân* ist Titel persischer Fürsten, die seit

Er gehörte dem Hause der Šafawis an, die ihren Stamm-
baum auf 'Alī zurückführen. Als er seine Macht auszu-
dehnen und seinem Schwager Ja'qūb, dem Sohne Ḥasan's
Besorgnisse zu erregen begann, zog dieser im Bunde mit
den Šāhen von Širwān gegen ihn zu Felde. Es kam 893
= 1488 zu einer Schlacht, in der Ḥaider fiel. Bis 896 =
1491 herrschte Ja'qūb über das eroberte Gebiet, und unter
ihm verfasste Ismā'īl eine zweite Ausgabe seines Werkes,
die er nun dem (Cod. g, fol. 18^r, 17) 'abū-l-muṣaffar sulṭān
Ja'qūb behādūr ḥān widmete, indem er die persischen Titel
seines früheren Gebieters auf den Nichtperser übertrug.
Die Abfassungszeit von f ist also vor 893 und nach An-
fang des Jahres 890 anzusetzen.

Die Handschrift enthält:

fol. 1—8^r = 66, 4—13 *el-lāzime*

fol. 9^r—59^r = 70, 17—83, 17.

Grösse 16¹/₂ × 11¹/₂ und 12 × 7.

Die Zeilenzahl der ersten 9 Blätter schwankt zwischen
11 und 14, die übrigen enthalten 15 und weisen deutlichere
Schriftzüge auf. Die Vokale fehlen; die diakritischen Punkte
sind äusserst selten und vielfach erst von zweiter Hand
hinzugefügt. f bildet mit g, c und besonders a, b einen
von d und e charakteristisch verschiedenen Typus, wie
schon das zweite Wort 66; 4 zeigt und sich durch das
ganze Buch hindurch auf Schritt und Tritt verfolgen lässt.
Die Einteilung in *fuṣūḥ* stimmt, abgesehen von den 72, 18.
22; 73, 1. 9; 80, 2 hinzugefügten, mit der Ausgabe DIET-
ERICI'S überein. Der Text wurde vom Kommentar durch
Ueberstreichen unterschieden und zwar von fol. 9 an in
sehr sorgfältiger Weise, sodass sogar ein mitten im
Kommentar stehendes *wa* besonders als Text gekenn-
zeichnet wird.

908 = 1502 auf Münzen nachgewiesen sind (cfr. R. ST. POOLE, *Catalogue
of Persian coins*, London 1887).

Ismâ'il stellte seine Ausgabe auf Grund einer breiten handschriftlichen Basis her.

I. d, e dürfte ihm in etwas veränderter Redaktion bekannt sein (73, 7 und 83, 5).

II. Zu 75, 17 erwähnt er als Lesart »einiger Handschriften« *fil-hiss el-mustarik*, welches nicht die Tradition d, e noch die einer anderen dieser Arbeit zu Grunde liegenden Handschrift ist. Dasselbe gilt von 68, 16 Komm. *g wa bâtin min haif hurwa* (d, e *min haif la hurwa*) und 77, 23 *wal-qadar* (andere *wal-taqdir*). Ich möchte am liebsten in diesen drei abweichenden Lesarten einen und denselben Typus erblicken.

III. Einer von diesen beiden verschiedenen Gruppe entnimmt f seine charakteristischen Lesarten, die aus den bei d angeführten Beispielen bekannt sind. Hinzugefügt seien noch 73, 6 *zahala*; 72, 17 = 20.

4. Zu Cod. b.

Direkt von f, wenn auch nicht gerade von dem Autograph Ismâ'il's ist die Leidener Handschrift b abhängig (Warner 1002, fol. 1^v ff — 9^r, 11), die auf 9 Blättern $17\frac{1}{2} \times 12\frac{1}{2}$ und 13×8 , zu 21 Zeilen die Seite, in vokalloser aber vielfach mit diakritischen Punkten versehener, deutlicher Schrift unsere Abhandlung ohne vorgesetzten Titel bringt. Für die Sorgfalt, die der Abschreiber darauf verwandte, nicht in seine Abschrift hinüberzunehmen, was nicht als Text in seiner Vorlage bezeichnet war, zeugen zwei Versehen, die darin bestehen, dass aus dem Kommentar ein dem Texte folgendes Wort abgeschrieben, aber wieder durchstrichen wurde. 75, 21 findet sich in dieser Weise nach *el-mudrak: el-musâhad* und 79, 18 nach *quwwatihî: wa 'ilwi* abgeschrieben, dann aber durchstrichen. Insoweit es gestattet ist diese Sorgfalt als eine durchgängige vorauszusetzen, kann gesagt werden, dass diejenigen Texte, die in b fehlen, auch in seiner unmittelbaren Vorlage nicht

als Text bezeichnet waren und umgekehrt. Auf diesem Wege gelangen Lesearten in b hinein, die ursprünglich dem Kommentar angehören und solche, die ursprünglich zum Texte zu rechnen sind, fehlen. Z. B. ist Komm. 70, 20 zum Text geworden (*jakrakuku*); 66, 7 *takūn*; 70, 17 *bil-lāhi tā'āla*; 71, 22 *murakkab*; 73, 6 *turuq* und *el fānija*; 73, 7 *huwa el mudrak*; 74, 10 *es-gāhir*; 75, 13 *el-hiss*; 75, 15 *kadālika*; 76, 2 *fajara*; 76, 5 *el-'aql*; 76, 10 *idrāk*; 79, 20 *ḥafā'uhu* = DIETERICI *haqā'uhu*; 81, 11. 14 *kaun*; 82, 1, 3 '*an el-lawāhiq*; 82, 5. 14 *hāgibin*.¹⁾ Ein Teil des Textes ist zum Ausfall gekommen, abgesehen von 74, 3—7, in folgenden Fällen, deren Zahl sich leicht vermehren liesse, 72, 11. 21; 76, 3; 77, 9; 82, 5. Es zeigen diese Fälle, dass der Abschreiber, der seiner Vorlage sklavisch folgt, auch rein irrthümlicher Weise nicht als Text bezeichnete Worte auslässt, die zum Verständnisse des Gedankens erforderlich sind. Dies Verhältnis liegt bezüglich f vor in 75, 21; 77, 22; 81, 20—21. 23. Wenn in dieser Weise durch Auslassungen aus einem richtigen Texte ein fehlerhafter entsteht, so werden in anderen Fällen wirkliche Fehler der Vorlage abgeschrieben 69, 1 *bāgi*. 75, 12 wird aus *min bain* das graphisch verwandte *marratein* und 76, 3 auf Grund falscher Interpretation eines unpunktirten (f) oder Abschreiben eines falsch punktirten Textes *hādītun* aus *gādībun*; 75, 22 '*alaihi*. Andere Worte las e 77, 7 und eine andere Wortform 75, 23 und 22.

5. Zu Cod. a.

Eng verwandt mit b, jedoch durch eine andere Vermittelung als die für b auf f zurückgehend ist Cod. a im Brit. Mus.

Insoweit es erlaubt ist, für a eine gleiche Sorgfalt wie für b vorauszusetzen, haben folgende Schlüsse Berechtigung:

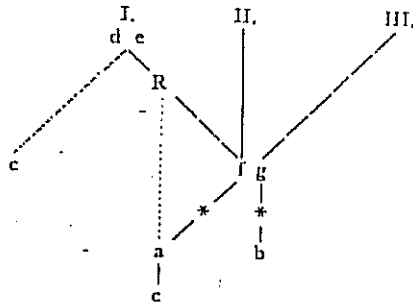
1. Die Vorlage von a war nicht Cod. f, sondern eine Vermittelung, die lässiger war in der Textbezeichnung:

1) Auf Grund von g seien hinzugefügt 67, 5. 19; 68, 2. 11—12. 17.

71, 6 (a allein!); 72, 6. 8 in f 15^v, 10 von späterer Hand *gâjati-l-halâ'iq* punktiert; 75, 8 *qad*; 78, 20 *haqâ'uhu*; 77, 3; 75, 21; 81, 11 und 23, wo a einen Fehler von f, nicht e wiedergibt; 82, 15.

2. Die Vorlage für a war eine andere Rezension als die von b benutzte. 77, 3; 75, 21; 76, 5; 80, 8—9; 77, 22 bis 23; 67, 19; 68, 3; 70, 20; 78, 9; 76, 1—2; 68, 18. 22.

Uebereinstimmungen, die durch eine Beziehung von a zu c (aber auch von d, e zu c) erklärt werden können, sind 68, 3; 75, 8; 77, 22; 78, 9; 80, 8—9; 83, 5. Mit b findet sich 76, 5 eine jedoch nur unsichere Uebereinstimmung. Daher könnte man diese Verwandtschaften wiedergeben in folgendem Schema:



6. Zu Cod. c.

Während a und b sich dadurch deutlich als abhängig von f, g kennzeichnen, dass sie Teile des Kommentars als Text enthalten, gibt die Wiener Handschrift c den blossen Text, dem neben g noch andere Vorlagen zugrunde liegen. Er wurde am 9. Ramadân 1108, 1. April 1697 (g Mai-Juni 1697) vollendet.

74, 12 hat c eine für d und a charakteristische Lesart, ebenso 78, 9.

Abweichend von a ist 71, 6; 77, 18.

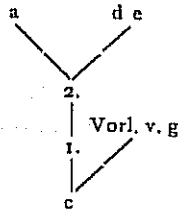
79, 3 und 78, 4—5 hat c mit d gegen alle anderen Hss gemeinsam.

80, 2 gehören a, e, c zusammen (*mulâbis*) gegen d, f, g, b (*lâbis*).

Weiter steht im Gegensatz zu d 78, 17—18; 77, 15.

Auch aus Komm. g sind einzelne Worte versehentlich in den Text gekommen 66, 7; 77, 15; andere ausgefallen 79, 4; 77, 19; 67, 21; 82, 3.

c folgt der Vorlage von g auch in Erweiterungen (78, 7; 81, 14—15) und Fehlern (80, 16; 79, 12 *id*), neben denen jedoch auch Abweichungen zu verzeichnen sind 66, 21; 67, 5; 72, 17—18; 80, 2; 83, 2. Zu den Abschnitten von g, die mit b übereinstimmen (68, 4; 68, 5; 68, 15. 11 mehr als f), fügt c noch 73, 19. 20 und 79, 4 hinzu. Seine unmittelbare Vorlage war eine Handschrift (1.) des Gelehrten Aqsaqqâlzâda, die ihrerseits eine Kopie (2.) des Exemplares Saijid as'ad's war. Demnach stellt sich die Abhängigkeit von c wie folgt:



7. Zu Cod. g.

Die auf c folgenden Seiten derselben Handschrift bringen von derselben Hand geschrieben das Werk des Emīr Ismā'īl el-ḥoseini el gâzâni(sic!), wie eine erste Hand als Glosse hinzufügt, des Schülers von Gelal (ed-dīn) ed-dawwânī (BROCKELM. II, 217), auf Grund eines Autographs, das Ismā'īl Freitag den 25. Rebī' et-ṭâni 896 = 6. März 1491¹⁾ vollendete und dem Sultân Ja'qûb abu-l-muzaffar behâdur ḥân widmete, der in demselben Jahre starb. Diese zweite

1) Der Wochentag stimmt nicht mit der betr. Angabe in den chronologischen Tabellen WÜSTENFELD'S.

Auflage weist im Vergleich zur ersten (f) eine Menge sachlicher Verschiedenheiten auf, die dem textkritischen Apparate angefügt sind. Vorliegende Handschrift wurde von Serrâg Zâda im Monat *du-l-qa'da* 1108 = Mai-Juni 1697 beendet. Beim Abschreiben entstanden durch ungenaue Textbezeichnung folgende Verschiebungen, von denen einige auch auf die Vorlage zurückgehen dürften. Was in f Text ist, wurde in g Kommentar in 71, 3 *kađâlika*; 71, 10 'an *el-haqq*; 78, 2 *ma'lûm*; 78, 22 *đâlika* (DIETERICI *tilka*); 80, 5 *mi'tadila*; 80, 7; 83, 3 *a'na*.

Was in f Kommentar ist wurde in g Text 71, 16 *ka-đâlika*; 75, 21; 83, 2. 5; 78, 21 *elladi*; 76, 21; 77, 15 *đâlika*. 77, 15 *fajusâhad* wurde in Uebereinstimmung mit d in den Kommentar verwiesen. Eine gleiche Uebereinstimmung liegt 77, 21 *el-lauh* (cfr. c), 77, 18 *kullun minhumâ* (cfr. c), 83, 5 *mabâđihâ* und 79, 3 (cfr. c) vor. Typisch für g, c sind 69, 9 *makâna*; 69, 6 *unfuđ*; 71, 10 'an *el-haqq* als Komm.; 75, 4; 78, 14; 79, 12; 80, 16. Ein Versehen von g liegt 72, 7 und 77, 18 vor. Es ergibt sich daraus, dass der Abschreiber neben dem Autograph auch diejenigen Handschriften berücksichtigte, aus denen er zwei Monate vorher den Text c hergestellt hatte. Dennoch findet sich auch bei ihm Individuelles 78, 6 *asbâb*.

Daraus ergeben sich für die Wahl der Lesarten folgende Grundsätze. a hat eine von f, g verschiedene Autorität, wogegen f und b wohl nur als eine zu rechnen sind. c, g legen eine Stimme in die Wagschale; diese wiegt jedoch nicht mehr als f, b + a. d, e bilden eine besondere Gruppe. Da nun a seinen eigenen Wert nicht aus einer fremden Tradition, sondern aus d, e entnimmt, so gehen alle 7 Hss auf zwei Grundtypen d, e—f, g zurück, denen nur noch ein dritter entgegensteht, den wir in f an drei Stellen auftauchen sehen. 75, 17 bringt er die Lesart *fil-hissi-l-muštariki* d. h. den inneren Sinn, den Avicenna später

als Weiterbildung von Fârâbî's ungenannter Kraft (cap. 42) aufstellte, indem die (vorstellende) Phantasie (*hajâl*) die Funktion des Gedächtnisses, der *muşawware* 74, 1, übernahm. Nach dieser dritten Texttradition tritt der Gemeinsinn als etwas Bekanntes auf, was dem Vorhergehenden widerspricht; die folgenden Worte »zwischen der inneren und äusseren Wahrnehmung (dem Inneren und Aeusseren)« ist nicht verständlich, wenn *hiss* gelesen wurde, denn der Gemeinsinn gehört zu den inneren Sinnen. Es fordert vielmehr die Lesung *hadd*. Für den Gemeinsinn bliebe ferner im Systeme Fârâbî's neben den 73, 22—74, 2 aufgeführten Funktionen keine verfügbar. Die *muşawware* hat vielmehr seine Stelle inne. In der auf Avicenna folgenden Zeit ist *hiss* das an dieser Stelle verständlichere und daher seine Einschlebung erklärlich, während *hadd* befremdend war und daher leicht entfernt werden konnte. Der Umstand, dass sich die ursprüngliche Lesart (*hadd*) an dieser Stelle trotz ungünstiger Bedingungen in allen¹⁾ überlieferten Hss treu erhalten hat, spricht für ein günstiges Urteil über die Tradition arabischer Texte.

Auch die 68, 16 erscheinende Lesart dieser dritten Tradition erweckt kein grösseres Vertrauen, da sie eine Korruption von d, e zu sein scheint, welche die schwierigere Lesung haben. Damit könnte man diese dritte, fremde Ueberlieferung als eine kritisch-philosophisch sekundär beeinflusste ansehen, deren Verlust für die Herstellung des Textes nicht zu bedauern ist. Diese letztere hat demnach auf folgenden Grundsätzen zu fussen. Als besser wird im allgemeinen das gelten müssen, worin f, a + d, e gegen g, c oder g, c + d, e gegen f, a übereinstimmen. Im Grunde stehen sich, da g, c auf einer Kombination von f, a und d, e beruht, nur zwei Typen: d, e und f, g gegenüber. Welches ist der ursprünglichere?,

1) In g findet sich *hiss*, aber auf radiertem Text und im Widerspruch mit dem folgenden Kommentar.

das war die Frage, die bei der rein philologisch-kritisch abwägenden Arbeit der Textherstellung in jedem einzelnen Falle nach den eingangs aufgestellten Kriterien zu entscheiden versucht wurde.

Auf diesem Wege wurde ein Text eruiert, der im XV. und vielleicht auch XIV. Jahrhundert in den Philosophenschulen bekannt war. Es sind jedoch manche, dem Bereiche der inneren Kritik angehörige Anzeichen vorhanden, die darauf hinweisen, dass das Werk Fârâbî's, trotz treuer Ueberlieferung des ersten Bestandteiles, im Lauf der Zeit im Ideenkreise Gazâlî's sich bewegende Erweiterungen erfahren habe, und zwar in den Capp. 46—59, vielleicht auch 43 und 44, sodass für die Darstellung der Philosophie Fârâbî's mit Sicherheit nur die Capp. 1—42 zu verwenden sind.

رسالة الفصوص لابي نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان
الغرابي

بِاسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

1) [66] الامور الموجودة قَبَلْنَا لَكُلِّ مِنْهَا ماهیة وهویة و لیست ماهیته هویته ولا داخله فی هویته ولو كانت ماهیة الانسان هویته لكان تصورک ماهیة الانسان تصور الهویة فکنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان فعلمت وجوده و لكان کل تصور یستدعی تصدیقا

ولا الهویة داخله فی ماهیة هذه الاشیاء وآل لكان مقوما لا یستكمل تصور الباهیة وونه و یستحیل رفعه عن الباهیة توهمها و لكان قیاس الهویة من الانسان قیاس الجسیمیة و الحیوانیة

1) Die Zahlen beziehen sich auf die Ausgabe DIETERICI'S.

وكان كما أنّ من يفهم الانسان انسانا لا يشك في افة جسم
او حيوان اذا فهم الجسم والحيوان كذلك لا يشك في انه هوية
وموجود وليس كذلك بل يشك ما لم يقم جس او دليل
فالوجود والهوية لها بيتا من الموجودات ليس من المقومات
فهو من العوارض او اللزمات وبالجملة من جملة اللواحق التي
تكون بعد الباهية وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن ذاته
ويلزمه واما ان يلحقه عن غيره ومحال ان يكون الذي لا وجود
له يلزمه شيء يتبعه في الوجود فحال ان تكون الباهية يلزمها
شيء حاصل الا بعد حصولها ولا يجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد
الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه
فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق للباهية عن نفسها
اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذي اذا
حصل عرضت له اشياء يستبها هو فان الملزوم المقتضى لل لازم¹⁾
علة لها يتبعه ويلزمه والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت
وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود [67] مما تقتضيه
الباهية فيبا وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون اذا
المبدأ الذي عنه الوجود غير الباهية وذلك لان كل لازم ومقتضى
وعارض فاما من نفس الشيء واما من غيره واذا لم تكن الهوية
للباهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها
فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات فهويته من غيره
ويُنْتَهَى الى مبدأ لا ماهية له مباينة
للهوية

اللازم 1)

٢ الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها وألا لم توجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة وتجب بشرط مبدئها وتمتنع بشرط لا مبدئها فهي في حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة واجبة ضرورةً وكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

٣ الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذى عن الذات قبل (١) الامر الذى ليس عن الذات للماهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم

٤ كَلَّ ماهية مقولة على كثيرين وليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لها كانت ماهيتها بمفرد (٢) فذلك من غيرها فوجودها معلول

٥ كَلَّ واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاستحالت تلك الماهية لغير ذلك الواحد فان لم يكن كونه ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهي بسبب معلولة

٤ الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس فان دخل ففي آتيته اعنى ان طبيعة الجنس (٣) لا تتقوم بالفصل بل المقوم بالفصل هو الحصول في الاعيان ذاتا فوجوده قائم بذلك الفصل كالحَيوان* مطلقا انما يصير [68] موجودا بان يكون ناطقا او اعجم لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بآته ناطق

الجنس تتقوم بالفعل Var. (٣) لمفرد (٢) قبل بالذات d, e (١)
بذلك الفصل كالحَيوان

٧ وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصل فلو كان لكان الفصل مقوماً له موجوداً وكان داخلاً في ماهيته أن ماهية الوجود نفسه

وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والآل لكان معلولاً وهذا أيضاً برهان على الدعوى الأولى وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً والآل لكان كل جزء منه إما واجب الوجود فكثير واجب الوجود وإما غير واجب الوجود وهي أقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة أبعد من الوجود

٨ واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له فلا حد له واجب الوجود لا جنس له فلا فصل له ولا نوع له فلا قد له واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا مشارك في الموضوع له فلا ضد له

واجب الوجود لا موضوع له فلا عوارض له فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر

واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعله بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرةً بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدة

هو الحق وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن^١ من حيث لا هو فخذ من بطونه إلى ظهوره يظهر ويبطن

١) g, n, b وباطن من حيث هو ظاهر

٩ كل ما عُرف سببه من حيث يوجبه فقد عُرف واذا رُتبت الاسباب انتهت واخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب فكل كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريّة الاول^١) ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخله في الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب الذى عنده شخصا ف شخصا بغير نهاية فعالم عليه بعد ذاته هو الكلى الثانى لا نهاية له ولا حد وهناك الامر

١٠ [69] علمه الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا مَنْ هُنَاكَ يَجْرَى الْقَلَمُ فِي اللّوْحِ جَرِيًا مِنْهَا يَهَيَّا إِلَى الْقِيَامَةِ اِذَا كَانَ مَرْتَعًا^٢) بصرك ذلك الجنب ومدائك من ذلك الفرات كنت في طيب ثم تدهش

١١ انفذ الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سألت عنها فهي قريب اظلت الاحدية فكان قلما اظلت الكلية فكان لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق

١٢ امتنع ما لا بتناهى لا في كلى كل شيء بل في الخلق وما له نظامه ووجب في الامر فهناك الغير المتناهى كم شئت

١٣ لحظت الاحدية فكانت قدرة فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجرى به القلم على اللوح فينكثر الوحدة حيث يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى وَيُلْقَى الرُّوحَ وَالْكَلِمَةَ وَهَنَّاكَ عَالَمِ الامر يليها العرش والكرسى والسموات وما فيها كل يُسْتَبَحُّ^٣)

١) ظاهريته الاولى ٢) Oder مرفع

٣) d الابتداء ٤) Sûre 17, 46; 13, 14; 62, 1; 64, 1.

بِحَبْدِهِ ثُمَّ يَدُورُ عَلَى الْمَبْدَأِ وَهَنَّاكَ عَالَمِ الْخَلْقِ يُلْتَقَتُ مِنْهُ إِلَى
عَالَمِ الْأَمْرِ وَيَأْتُونَهُ كُلُّ فَرْدًا

١٤ لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ولك
ان تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود الحصى وتعلم انه لا بد
من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات
فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود
فانت نازل تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود
ان هذا هذا سَنَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ
لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ^١

١٥ [7٥] اذا عرفت الحق اولا عرفت الحق وعرفت ما ليس
بحق وان عرفت الباطل اولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق
فانظر الى الحق فانك لا تحب الاقليات بل توجه وجهك

١٦ اليس قد استبان لك ان الواجب الحق لا ينقسم قولا على
كثيرين فلا يشارك فدا ولا يقابل ضدًا ولا يتجزى^٢ مقدارًا ولا
حدًا ولا تختلف ماهية^(x) وهوية^(y) ولا يتغاير ظاهرية وباطنية
فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثله ضمائر كذا لا تجده
الا مبينا له فهذا منه فدع هذا اليه فقد غارتته

١٧ كآ ادراك فاما ان يكون لهلائم او لغير ملائم بل مناقر^٣
او لها ليس بهلائم ولا مناقر^٣ اللذة ادراك الملائم الانى ادراك
المناقر^٣ إن لكل ادراك كبا لا ولذته ادراكه للشهوة ما يستطيعه
وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حس ما يعد له ولها هو

1) Sûre 41, 53 2) Statt يتجزى 3) Cod. مناقر

اعلى الحق^١ وخصوصا الحق بالذات كآل كمال من هذه
معشوق درآكٓ

١٨ ان النفس البطيئة كمالها عرفان الحق الاول بادراكها
فعرانها للحق الاول بريئة^٢ قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة
القصى

١٩ كل مدرك منسبه من جهة ما يدركه تشبه التقبل والاتصال
فالنفس البطيئة ستخالط معنى من اللذة الخفية^٣ على ضرب
من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها فاذا رجعت الى
ذاتها قالت لها آف

٢٠ ما كل ما يلى اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة
يفطن لها بل قد يعاف اليس المبرور يستخبث الحلو ويستبشعه
اليس من به جوع بوليوس يعاف الطعام ويدوب بدنه جوعا
ما كل متقلب في سبب مؤلم يحس به اليس الخدير لا يوليه
احراق النار ولا اجساد الزمهير

٢١ ما حال المبرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج [7١]
ومن به جوع بوليوس اذا استفرغ عن معدته الأذى والخدير
اذا سرت قوة الحس في جارحته اليس الاول يستلذ الحلو
استلذ اذا اليس الثانى يقلقه الجوع اقلقا اليس الثالث ينهكه
الآلم انها كما كذلك اذا كشف عنك غطاءك قَبَصْرَكَ آلْيَوْمَ
حَدِيدًا^٤

1) روح الانسانية a
2) بزيئة
3) Sûre 6, 76
4) الحقيقة
5) والت لها آف
6) Sûre 50, 21

٣٢ انّ لك منك غطاء فظلا عن لباسك من البدن فأجهد
ان تتجرّد فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره فان البت فويل
لك وان سلبت فظوبى وَحُسْنُ مآبٍ لَكَ^١) وانت في بدنك كاتك
لست في بدنك وكاتك في صُقْع الملكوت فتبرى ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر^٢) فَأَتَّخِذْ لَكَ عِنْدَ الْحَقِّ
عَهْدًا^٣) الى ان تَأْتِيَهُ قَرُونًا^٤)

٣٣ ما تقول في الذى عند الحق عن الحق وهنالك صورة
العشق فهو معشوق لذاته وان لم يُعَشَقْ لذيد عند ذاته
وان لم يُلْحَقْ ثم وجوده فوق التنام فتفضل لِيُسَمِّحَ
على الإلتنام

٣٤ من شاهد الحق لزمه لزوما او تركه عجزا ولا منزلة بين
هاتين المنزلتين الا منزلة الخمول ومن تركه عجزا فقد اقام
عذرا وهو متجذّب فيشرق ويتربّع فيلحق وهو لا يُضِيعُ أجر
الحسنيين^٥)

٣٥ صلّت السماء بدورانها والارض برحانها والباء بسيلانه
والبطر بهطلانه وقد تُصَلّى له ولا تشعر
وَلِدِكُرِّ اللّٰه اَكْبَر

٣٦ ان الروح الذى لك من جوهر عالم الامر لا يتشكل بصورة
ولا يتخلّق بخلق ولا يتعيّن لإشارة ولا يتردّد بين حركة
وسكون فلذلك يدرك المعدوم الذى فات والمنتظر الذى هو
آتٍ ويتشبّع من^٦) الملكوت وبنشقش من خاتم الجبروت

1) Sûre 13, 28 2) I Cor. 2, 9; Jerem. 9, 15. Einfluss seines christlichen Lehrers 3) Sûre 2, 74; 19, 81. 90 4) Sûre 19, 83. 95 5) Sûre 9, 121; 11, 117 6) Codd. في

٢٧ انت من جوهرين احدهما مشكّل مصوّر مكَيّف مقدّر متحرّك ساكن متكيّز منقسم والثاني مبين للآل في هذه الصفات غير [72] مشارك له في حقيقة الذات ينال العقل ويعرض عنه الوهم فقد جُمعت من عالم الخلق ومن عالم الامر لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك

٢٨ النبوة تختص في روحها بقوة قدسية تُدعى لها غريزة عالم الخلق الاكبر كما تُدعى لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتأتى بمعجزات خارجة عن الحيلة^١ والعادة ولا تصدأ مرآتها عن انتقاشها في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي الرسل^٢ فتُبَلِّغ مِنَّا عند اللذ

٢٩ الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية^٣ ليست كالواحد فيها نقوش او صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فينتطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة والروح (النبوية) البشرية تعاشرها في النوم

٣٠ ان الانسان لينقسم الى سرّ وعلن اما علنه فهذا الجسم الحسوس باعضائه وامشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودلّ التشريح على باطنه واما سرّه فقوى روحه

٣١ ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسبين قسم موكل بالعبء وقسم موكل بالادراك والعبء ثلاثة اقسام نشائي وحيواني وانساني والادراك قسمان حيواني وانساني

عبادية 3) Säre 22, 74; 35, 1 2) جبلة 1)

وهذه الاتسام الخمس موجودة في الانسان ويشترك في كثير منها غيره

٣٢ العبد النشأ في غرضي حفظ الشخص وتنبئته وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد وقد سُلِّطَ عليها احدى قوى روح الانسان وقوم يستونها القوة النباتية ولا حاجة لنا الى شرحها العبد الحيوانى جذب النافع ويقتضيه الشهوة ودفع الضار ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب [73] وهذه من قوى روح الانسان

العبد الانسانى اختيار الجميل والنافع في المقصد المعبور اليه بالحيرة العاجلة وسد فاقة السفه على العدل ويهدى اليه عقل يفيد التجارب ويؤتيه العشرة ويقلده التأديب بعد صحة من العقل الاصيل

٣٣ الادراك يناسب الانتقاش وكما ان الشمع يكون اجنبيا عن الحاتم حتى اذا عانقه معانقه ضامه زحل عنه بمعرفة ومشاكله صورة كذلك المدرك يكون اجنبيا عن المدرك واذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة كالحس يأخذ من الحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وان غاب الحسوس الادراك الحيوانى اما في الظاهر واما في الباطن والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التى هى المشاعر والادراك الباطن من الحيوان للوهم وحوله

٣٤ كل حس من الحواس الظاهرة ينفث من الحسوس مثل

بنا ٢ د)

كيفية فان كان الحسوس قوتياً خلف فيه صورته كالبصر اذا
 حدى الشمس تبدل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم
 الشمس بقى فيه ذلك الاثر زماناً وربما استولى على غريزة
 الحذقة فانفسدها وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي
 باشرة طنين متعب مدّةً وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا
 فى اللبس اظهر

٣٥ البصر مرآة يتشخّح فيها خيال المبصر ما دام يجاذبه فاذا
 زال ولم يكن قوتياً انسلخ

السمع جوبة يتموّج فيها الهواء المنفلت عن متصاكين
 على شكله فيسمع

اللبس عضو معتدل يحسّ بها يحدث فيه من استحالة
 بسبب ملابح موثّر وكذلك حال الشمّ والذوق

٣٦ ان وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبائل لاصطياد ما يقتضيه
 الحس من الصور ومن ذلك قوّة تسمى [74] مصوّرة وقد رُتبت
 فى مقدّم الدماغ وهى التى تستثبت صور الحسوسات بعد
 زوالها عن مسامحة الحواس او ملاقاتها فتزول عن الحس وتبقى
 فيها وقوّة تسمى وهما وهى التى تدرك من الحسوس ما
 لا يحسّ مثله القوّة التى فى الشاة اذا تشخّح صورة الذئب فى
 حاسة الشاة فتشجّت عداوته ورداءته فيه ان كانت الحاسة
 لا تدرك ذلك وقوّة تسمى حافظة وهى خزانة ما يدركه الوهم كما
 ان المصوّرة خزانة ما يدركه الحس وقوّة تسمى مفكّرة وهى
 التى تتسلط على الودائع فى خزائى المصوّرة والحافظة فتخلط

بعضها ببعض وتفضل بعضها عن البعض وانما تستى مفكرة
اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها الوهم ستبت
متخيلة

٣٧ الحس لا يدرك صرف المعنى بل خلطا ولا يستثبته بعد
زوال الحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف
انسان بل انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع
وغير ذلك ولو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسانية
لشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه
الصورة اذا فارقه الحسوس ولا يدرك الصورة الا في المادة والآ
مع علائق المادة

٣٨ الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه
يستثبته بعد زوال الحسوس فان الوهم والتخيل ايضا لا يحضران
في الباطن صورة انسانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج
مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول
ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة
اخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية
المخلوطة الماخوذة عن الحس وان فارق الحسوس

٣٩ الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحدته
وحقيقته منقوضا^{١)} عنه اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث
يشترك فيه الكثرة وذلك [75] بقوة لها تستى العقل النظرى
وهذه الروح كبراة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه
المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الاشباح

١) منقوضا c, B, 1)

في البرايا الصقبلة اذا لم يُفَسد صقالها بَطَبَعٍ ولم تُعْرَضْ
بجهة صقالها عن الجانب الاعلى مشتغلة¹⁾ ببا تحتها من
الشهوة والغضب والحس والتخيّل فاذا اعرضت عن هذه
وتوجّهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى واتصلت
باللذة العلياء

٤٠ الروح القدسية لا تشغلها جهة تحتها عن جهة فوقه ولا
يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ويتعدى تأثيرها عن
بدنها الى اجسام العالم وما فيه وتقبل المعقولات من الروح
الملكوتية بلا تعليم من الناس

٤١ الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن
الظاهر واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت
من الظاهر الى مشعر غابت عن الاخر واذا جنحت من الباطن
الى قوّة غابت عن الاخرى فلذلك البصر يخبل²⁾ بالسمع والخوف
يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكر يصدّ
عن الذكر والتذكر يصرف عن التفكير والروح القدسية لا
يشغلها شان عن شان

٤٢ في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوّة هي مجمع
تأدية الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها ترسم صور
آلة [تتحرك بالجملة]³⁾ فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت
حتى يحس كحظ مستقيم او كحظ مستدير من غير ان يكون
كذلك الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها وان هذه القوّة ايضا
مكان لتقرر الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة

1) شُغِلَ 2) يَخْتَلُّ 3) Vermutlich Glosse

هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من داخل فما تصور فيها حصل مشاهدا فان امتنها الحس الظاهر تعطلت عن [76] الباطن واذا عطلها الظاهر تمكن منها الباطن الذى لا يهدأ فتشجح فيها مُثُل ما يحصل¹⁾ فى الباطن حتى يصير مشاهدا كما فى النوم ولربما جذب الباطن جاذبٌ جدٌ فى شغله فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين اما ان يعدل العقل حركته ويفتأ غلبانه واما ان يعجز عنه فيعزب عن جواره فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل فى الخيال قوة يُتأثر بها²⁾ فى هذه المرآة فيتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار امر او تمكن خوف فيسبع اصواتاً ويُبصر اشخاصا وهذا التسلط رتبها قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شىء من الملكوت الاعلى فاخبر بالغيب كما يلوح فى النوم عند هدوئ والحواس وسكون المشاعر فيرى الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرويا بحالها فلم يُحتج الى عبارة ورتبها انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرتى نفسه الى امور تجانسه فحينئذ يُحتج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعتبر يستخرج به الاصل من الفرع

٤٣ ليس من شأن الحسوس من حيث هو محسوس ان يُعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول ان يُحس ولن يستتم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها تتشجح صورة الحسوس

١) d يجول ٢) مباشرتها; vgl. unten S. 289, Z. 9 f.

نشجتا مستعجبا للواحق غريبة ولن يُستتم الإدراك العقلي
بالآة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص¹⁾ والعام المشترك
فيه لا يتقرر في منقسم بل الروح الانسانية التي تتلقى المعقولات
بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز ولا متكّن في وهم ولا
يُدرك بالحس لانه من حيز الامر

٤٤ الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرفه فيما
هو من عالم الامر. وما هو فوق الخلق والامر فهو يُجَب عن
الحس والعقل [77] وليس حجاب غير انكشافه كالشمس لو انتقبت
يسيرا لاستعلنت كثيرا

٤٥ الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بل تعرف²⁾ بصفاتها
و غاية السبيل اليها الاستبصار بان لا سبيل اليها -
تعالى عما يصفه الجاهلون

٤٦ للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى
الناس فاما ذواتها الحقيقية فامرية وانما يلاقبها من القوى
البشرية الروح الانسانية القدسية فاذا تخاطبا انجذب الحس
الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لها من الملك صورة بحسب
ما يمتثلها فترى ملكا على غير صورته وتسبع كلامه بعد ما
هو. وَحَى والوحى لَوَح من مراد الملك للروح الانساني بلا واسطة
وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يران به تصوير ما
يتضمنه باطن الخطاب في باطن الخطاب ليصير مثله فاذا
عجز الخطاب عن مس باطن الخطاب بباطنه مس الخاتم
الشعب فيجعله مثل نفسه اتخذ بين الباطنين سفيرا من

1) محسوس d 2) يدرك; cfr. 82, 17

الظاهرين فكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان الخاطب
روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاق الشمس على
الماء الصافي فانتقش منه لكن المنتقش في الروح من شأنه
ان يشجح الى الحس الباطن اذا كان قويا فينتطبع في القوة
المذكورة فيشاهد فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه
ويتلقى وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه
اصواتا مسموعة فيكون الملك والوحى يتأدى الى قواه المدركة
من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش والموحى اليه
شبه العشى ثم يسرى¹⁾ عنه

٤٧ لا تظن ان القلم آلة جهادية او اللوح بسيط او الكتابة
نقش مرتوم بل القلم ملك روحانى واللوح ملك روحانى والكتابة
تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما فى الامر²⁾ ويستودعه اللوح
بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من
اللوحة اما القضاء [78] فيشتمل على مضمون امره الواحد
والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم³⁾ ومنها يشجح
الى الملائكة التى فى السموات ثم يفيض الى الملائكة التى فى
الأرضين ثم يحصل المقدر فى الوجود

٤٨ كل ما لم يكن فكان فله سبب ولن يكون البعدوم سببا
لحصوله فى الوجود

والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا
ويُنْتَهى الى مبدئه يترتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه
بها فلن نجد فى عالم الكون طبعا حادثا او اختيارا حادثا

1) d add. يرى 2) d add. من المعانى 3) Sûre 15, 21

الا عن سبب ويرتقى الى مسبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئا فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية وتستند تلك الاسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء يتبعث عن الامر وكلُّ شيء بِقَدَرٍ¹⁾

٤٩ فان ظنَّ ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استُكشِفَ عن اختياره وهل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يحسبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث سبب ومُحْدِث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومُحْدِثٍ احده فاما ان يكون²⁾ ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا باختيار فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب وجود الكل وترتيبه على ما هو عليه فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فتبين من هذا ان كل كائن من خير او شر يستند [79] الى الاسباب المنبثثة عن الارادة الازلية

هـ كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء عام كالانسان والعام لا يقع عليه رُوِيَّة ولا يُصَدَّ بحاسة اما الشيء الخاص فاما ان يُدْرَك بالاستدلال او بغير الاستدلال وأسم

1) Sûre 54, 49

2) d add. فلا هو نفسه

هو او غيره فان كان هو نفسه فلا يخلو اما ان يكون

المشاهدة يقع على ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال فان الاستدلال على الغائب والغائب ينال بالاستدلال وما لا يُستدلّ عليه ويُحكّم مع ذلك بإتيته بلا شك فليس بغائب فكل موجود ليس بغائب فهو شاهد فادراك الشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة وملاقة واما من غير مباشرة وملاقة وهذا هو الرؤية والحق الاول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك باستدلال فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلّى لغيره مُغنياً عن الاستدلال وكان بلا مباشرة ولا مباسّة كان مرتباً لذلك الغير حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً او مذوقاً او غير ذلك واذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوّة هذا الادراك في عضو البصر الذي يكون بعد المبعث لم يبعد ان يكون تعالى مرتباً يوم القيامة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا محاذاة تعالى عما يُشركون

تفسير قوله فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر كآل شيء يخفى فاما لسقوط حاله في الوجود حتى يكون وجوده وجوداً ضعيفاً مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة قوته وعجز قوّة المدرك عنه ولكون حظه من وجوده قوياً مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمتها انت حسيراً وخفى شكله عليها كثيراً واما ان يكون لستر والستر اما مباين كالحائط يحول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التي غشيتها فهي خفية فيها وكذلك لسائر الامور [80] المحسوسة فالعقل يحتاج

الى قشرها عنها حتى يخلص الى حاقٍ كنهها والملاصق مثل
الثوب اللابس وهو في حكم المباين
والملاصق والمباين يُخْفِيَان لتوقيفهما الادراك عندهما
لانهما اقرب الى المدرك

اه الموضوع يُخْفِي الحقيقة الجَدِّيَّة لما يتبع انفعالاته من
اللواحق الغريبة كالنطفة التي تكنسى صورة الانسانية فاذا كانت
كثيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجتة حسن الصورة وان
كانت يابسة قليلة كان بالضد وكذلك يتبع طباعها المختلفة
احوال غريبة مختلفة

هـ القرب مكاني ومعنوي والحق غير مكاني¹⁾ والمعنوي اما
اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل الماهية الاول
الحق لا يناسب شيئاً في الماهية فليس لشيء اليه نسبة اقرب
وابعد في الماهية واتصال الوجود لا يقتضى قربا اقرب من
قربه وكيف وهو مبدأ كآ وجود ومُعْطِيه وان فعل بواسطة
فالبواسطة²⁾ واسطة وهو اقرب من الواسطة فلا خفاء بالحق
الاول من قبل ساتر ملاصق او مباين قد تنزه الحق الاول
عن مخالطة الموضوع وتقْدَس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق
الغريبة فما به لَبَس مَّا فِي ذاته³⁾

هـ لا وجود اكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود
فهو في ذاته ظهور ولشدّة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر
كالشمس تُظْهِر كُلَّ خَفِيٍّ وَتُسْتَبْطِنُ لَا عَنْ خَفَاء

1) Codd. g, f وعبد مكاني; ob durch Homöoteleuton ausgefallen wie vielleicht auch S. 288, N. 2? 2) فللبواسطة

3) لَبَس فِي ذاته

تفسير الفصل (١) الذى بعده

لا كثرة في هويّة ذات الحق ولا اختلاط بل تفرّد بلا غواش
ومن هناك ظاهرية وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته ولكن
من ذاته من حيث وحدتها فهي من حيث ظاهرية ظاهرة
وهي بالحقيقة تظهر بذاتها ومن ظهورها يظهر كل شيء
فيظهر مرة اخرى لكل شيء بكل شيء وهو ظهور بالآيات
وبعد ظهوره بالذات فظاهرية الثانية تتصل بالكثرة وتنبعث
[81] من ظاهرية الاولى التي هي الوحدة

٥٤ لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن
قدرته من جهة تلك الامور كما ندرك نحن الاشياء الحسوسة
من جهة حضورها وتأثيرها فينا فتكون هي الاسباب لعالية
الحق بل يجب ان يُعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدّست
اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية فلحظ من القدرة
المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره
ان يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحق
الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بآته ينال
رحمته وعلمه بان ثوابه (٢) غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا
اذا دخل الجنة لم يُعده الى النار ولا يوجب هذا قبلية ولا
بعديّة في الزمان بل يوجب القبليّة والبعديّة التي بالذات
وقبل يقال على وجوه ويقال قبل بالزمان كالشبح قبل الصبي
ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الآخر ذوته وهو يوجد
دون الآخر مثل الواحد للثنيين ويقال قبل بالترتيب كالصق

بأته ثواب ٢، ١) g, 2) الفص ١، g, f Codd. 1)

الأول قبل الثاني إذا أخذت من جهة القبلة ويقال قبل بالشرف مثل أبو بكر قبل عمر ويقال قَبْلُ بالذات واستحقاق الوجود مثل إرادة الله وكون الشيء فانهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله قَع في الزمان لكنه يتأخر في حقيقة الذات لأنك تقول أراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فإن الله * لا أولا كان الشيء ثم أراد الله وهذا هو القبل بالذات¹⁾

هـ ليس عليه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعليه بالكُلِّ صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهيتين فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيب ترتقى به الى الذات يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة ما واذا اعتُبر الحق ذاتا وصفات كان الكل في وحدة فأذا الكل متمثل في قدرته وعليه * ومنها يحصل حقيقة الكل مُفَرَّزة²⁾ ثم يكتسى الموات فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احديّة ذاته

تفسير الفصل الذي بعده هو الحق

يقال حق للقول البطابق للخبر عنه ويقال حق للخبر عنه اذا طابق القول ويقال حق للموجود الحاصل ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه والأول تعالى حق من جهة الخبر عنه

1*) Nur in d, e 2*) d مَفَرَّة الكل مَفَرَّة

حَقٌّ مِنْ جِهَةِ الْوُجُودِ حَقٌّ مِنْ جِهَةِ آتِهِ لَا سَبِيلَ لِلْبَطْلَانِ
إِلَيْهِ لَكِنَّا إِذَا قَلْنَا لَهُ آتَهُ حَقٌّ فَلَاتَهُ الْوَاجِبَ الَّذِي لَا يَجَالِطُهُ
بَطْلَانٌ وَبِهِ يَجِبُ وَجُودُ كُلِّ بَاطِلٍ إِلَّا كُلَّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ
بَاطِلٌ

هو باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك
فخفى وهو ظاهر من حيث ان الآثار تنسب الى صفاته وتجب
عن ذاته فتصدق بها مثل القدرة والعلم يعنى ان في القدرة
والعلم مساعا وسعة فاما الذات فهي ممتنعة فلا تطلع على
حقيقة الذات فهو باطن باعتبارنا وذلك لا من جهته وظاهر
باعتباره ومن جهته اذا اكتسبت ظلا من صفاته قطعك^١ ذلك
عن صفات البشرية وقلع عرقك عن مغرس الجسمانية فوصلت
الى ادراك الذات من حيث لا تُدرك فالتذذت بان تُدرك
ان لا تُدرك فلذلك عليك ان تأخذ من بطونه الى ظهوره
فيظهر في الافق الاعلى وعالم الربوبية ويبطن عن الافق الاسفل
وعالم البشرية

٥٤ الحد مؤلف من جنس وفصل كما يقال للانسان حيوان
ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا

٥٧ الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة مثل
الماء للجهد والغليان والخشب للكرسية والباية والثوب للسواد
والبياض

٥٨ [83] هو اول من جهة آتة منه ويصدر عنه كل وجود
لغيره وهو اول من جهة آتة اول بالوجود وهو اول من جهة
ان كل زمانى ينسب اليه يكون فقد وجد زمان لم يوجد معه

١) خلعتك

ذلك الشيء ^١ ووجد هو — معه لا فيه — هو أول لآته اذا اعتُبر
كذلك شيء كان فيه أولاً اثره وثانياً قبوله لا بالزمان هو آخر
لان الاشياء اذا نُسبت الى (١) اسبابها ومبادئها وقف عنده
المنسوب هو آخر لانه الغاية الحقيقية في كل طلب فالغاية مثل
السعادة في قولك لِمَ شربت الدواء فتقول لتغيير المزاج فيقال
ولِمَ اردت ان يتغير المزاج فتقول للصحة فيقال ولِمَ طلبت
الصحة فتقول للسعادة والخير ثم لا يُورد عليه سؤال يجب ان
يجاب عنه لان السعادة والخير يُطلب لذاته لا لغيره فالحق
الأول يتعبد له (٢) كل شيء طبعاً او ارادة بحسب طاقته على
ما يعرفه الرايون في العلم بتفصيل الجملة وكلام طويل فهو
المعشوق الأول فلذلك هو آخر كل غاية أول في الفكر آخر
في الحصول هو آخر من جهة ان كل زمانى فقد يوجد زمان
يتأخر عنه ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق هو طالب اى جالب
الكل الى النيل منه بحسبه هو غالب اى مقتدر على اعدام
العدم وسلب الباهيات ما يستحقها بنفسها من البطلان
وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

وله الحمد على ما هدانا الى

سبيله واولانا من

تفضيله

Aus Cod. Peterm. II 466 fol. 27^v, 11:

فقال العلل والمعلولات اعداد مترتبة موجودة معا والاعداد
المترتبة الموجودة معا متناهية فالعلل والمعلولات متناهية

يقبل به ٢) اليها ٣) د, ١)

أما القسم الأول وهو أن يكون فالقول فيه أنه لا بد (وإن ينتهي إلى طرف ليس بمعلول بل هو موجود جميع تلك الأشياء وبيانه أن الأمر لا يخلو من اتسام هي هذه أما أن يكون جعلتها عللا لا معلول فيها أو جعلتها معلولات لا علل فيها وكلا التسبيين ظاهر البطلان وأما أن يكون البعض عللا والبعض معلولات من الطرف فهو علة لها هو مستحق لفصله المتقدم على ما هو أبعد فيكون علة له هو أبعد منها وإذا لم يكن لها طرف خارج عن الممكنات واجب الوجود يتقدم بالفضلية والشرف وسائر أنواع التقدم فلا يكون للممكنات نسبة قُرب وبعْد ولم¹⁾ يُتميِّز في تلك الجملة شيء هو علة وشيء هو معلول هذا برهان لقولي²⁾ لطيف استخرجه بعض المتأخرين فقد ظهر ظهورا تاما عن هذا الكلام أنه لا بد أن ينتهي الأشياء إلى سبب لا سبب له وهو موجود³⁾ ما سواه ومختزعه ومبدعه جل ثناؤه وعظم أسماؤه. طريق آخر غريب العلل والمعلولات كثيرة وكل كثيرة فالواحد فيها لا أن⁴⁾ كل واحد⁵⁾ كثيرة لا يوجد فيها واحد لا تنناهي أبدا. بيانه أن كل واحد من أجزاء الكثرة لا يخلو من أن يكون واحدا أو لا يكون وإن لم يكن واحدا لم يخلُ أما أن يكون كثيرا أو لا شيئا وإن كان لا شيئا لزم أن لا يجتمع منها كثرة موجودة وإن كان كثيرا كان الكلام باقيا لاتنا نقول في هذا الكثير ما قلناه⁶⁾ في الكثير الأول فاما أن يتبادى إلى غير النهاية فيكون هذا

لأن Wohl 4) من حدّ Cod. 3) قولي Cod. 2) لم Cod. 1)

قلنا Cod. 6) Zu streichen 5)

الكثير متنه¹⁾ وهو جزء من الكثير الأول فيمكن ان يكون ما²⁾ يتناهي من الاعداد الموجودة³⁾ معا المترتبة جزءا مما لا يتناهي او يكون لا فرق بين الجزء والكل وكلاهما باطلان فحصل من هذا القول ان الواحد موجود في الكثرة لكن لا شئ من المعلولات من جملة هذه الكثرة بواحد اذ كل معلول ففيه تركيب بوجه وهو واحد بوجه لا واحد من كل وجه فاذا لم يكن في المعلولات واحد لا بد ان يكون في تلك الكثرة واحد والواحد الذي ليس بمعلول فهو العلة وهو الواحد الحق الذي يفيد سائر الاشياء الوجدانية وهذا من كلام ارسطر وهو برهان على الصانع القديم على وحدته والبراهين التي وجدناها منقولة من هولاء على اثبات وجوده فقط

وَحَدُّتَهُ⁴⁾ خاصية هذا البرهان

القول في علمه تعالى وتقدس

اعلم اولاً ان المعلوم ليس هو الصورة الموجودة من خارج وجودا عينياً لانه لو كان كذلك لكان كل موجود وجوداً عينياً معلوماً لنا والتالي محال لاننا نحكم على اشياء معدومة حكماً تصديقياً كالخلاء مثلاً فاننا نحكم عليه انه غير موجود اولم⁵⁾ يمكن الخلاء متصوراً لنا ما حكمنا عليه بشئ اثباتاً او نفياً وايضاً لو كان المعدوم لا يتصور لهما كان الكذب واقعاً في الاقوال لان قولنا هذا الكلام كذب معناه انه ليس له في الوجود الخارجى مطابق فلو كان كل متصور في الذهن معتبراً عنه بعبارة ما امرنا موجوداً في الاعيان لهما كان لقولنا ان هذا

1) Zu lesen entweder متنه غير متنه oder متنهيا 2) zu streichen

3) Cod. موجودة 4) Cod. وحدة 5) Cod. ولم

الكلام كذب معنى بل كانت الاقوال كلها صادقة ان لها مطابق في الوجود الخارجى ولم يكن في النفس اعتقاد لا مطابق له¹⁾ وهذا محال فقد تبين بيانا واضحاً ان المعلوم ليس هو الموجود في الاعيان بل ذلك معلوم بالعرض والقول في الكسوس هكذا ولا ايضا العلم اثر يحدث في حصول المعلوم في الازهان بل هو نفس حصوله في الازهان والدليل عليه²⁾ انه لو كان اثرا يحصل منه لم يخل الامر اما ان يكون لهذا الاثر حصول بنفسه ام لا فان لم يكن له حصول في الذهن لم يكن له وجود فيه فانه لا فرق بينه³⁾ وبين الحصول في الوجود واذا كان كذلك لم يحصل العلم البتة بل حال الذهن كما كان قبل لم يحدث فيه اثر ولم يتغير هو في حال. اوهينا⁴⁾ انه ليس لاثر منه حصول في الذهن وان كان لاثر حصول فيه فأتى فرق بين الحصول الاول والحصول⁵⁾ الثاني فان لم يكن العلم هو حصول الصورة الاولى بل اثراً⁶⁾ يحصل منه ولهذا الاثر ايضا حصول فيجب ان لا يكون العلم هو حصول الصورة الثانية كما لم يكن نفس حصول الصورة الاولى بل هو اثر يحصل من حصول الثانية ويتسلسل وهذا محال فبقى ان العلم هو حصول⁷⁾ صورة المعلوم⁸⁾ وهو مثال مطابق للامر الموجود وراء الذهن وهذا امر مُطَرَد في العلم القديم والعلوم⁹⁾ الحادثة ثم اعلم ان العلم ينقسم قسمين احدهما هو حادث في

1) Cod. لها 2) Cod. على 3) Fehlt im Cod. 4) Cod. اوهينا

5) Cod. حصول 6) Cod. اثر 7) Cfr. *Definitiones Dschordschāni*

ed. G. FLÜGEL, S. 161, No. 1 ff. 8) Cod. المعلوم 9) Cod. المعلوم

وجود الشيء الخارج مثل علمنا بوجود البناء^١ الى حدوثه للسواد
والبياض

والحمد لله وحده والصلوة على

نبينا محمد وآله كما هو

اهله ومستحقه

نجز تحريره في ٢٠ ذى حجة سنة ثمان

وثمانين وثمانائة

Inhaltsangabe des Textes nach Kapiteln.

- Kap. 1—6 Beweise für das Dasein Gottes:
- „ 1 Das I. Dasein und die II. Individualität stammt nicht aus dem Wesen der Dinge, folglich von Gott.
 - „ 2. 3 Das Mögliche, die geschöpfliche Wesenheit, verwirklicht sich nicht selbst I. zum Dasein. Sie ist also geschaffen.
 - „ 4. 5 II. Auch die Individualität folgt nicht aus den Wesen des Geschöpflichen, geht also auf Gott zurück.
 - „ 6 Logische Erklärungen zu Kap. 1—5 und 7 f.
 - „ 7. 8 Beweis der Einheit Gottes.
 - „ 9 Ueber das Wissen Gottes.
 - „ 10 Eschatologisches.
 - „ 11. 12 Innergöttlicher Prozess als Vorbedingung für die Weltbildung.
 - „ 13 Kosmologie und Kosmogonie.
 - „ 14. 15 Wege der Erkenntnis Gottes.
 - a) Theologischer von Gott zu den Geschöpfen.
 - b) Philosophischer von den Geschöpfen zu Gott.
 - „ 16 Mystische Schlussfolgerung aus der Erhabenheit Gottes über die Welt.
 - „ 17 Ethik. Lehre vom Ziel des Menschen.
 - „ 18 Erkenntnis Gottes ist das höchste Glück.
 - „ 19 Dies durch Verähnlichung mit Gott erreicht.
 - „ 20. 21 Abweisung einiger Einwände.

1) Anschliessend an den Text oben, S. 293, Z. 19—20.

- Kap. 22 Gott das Lebensziel (christlicher Einfluss).
 „ 23 Gott ist die Liebe (christlicher Einfluss).
 „ 24 Sufisches Versinken in Gott.
 „ 25 Abschluss der Ethik.
 „ 26 Psychologie. Die menschliche Seele.
 „ 27 Seele und Leib.
 „ 28 Die Prophetenseele.
 „ 29 Lehre über die Engel.
 „ 30 Anthropologie.
 „ 31 Die Seelenkräfte im Allgemeinen.
 „ 32 Die Seelenkräfte im Besonderen.
 „ 33 Der Wahrnehmungs- und Erkenntnisvorgang im Allgemeinen.
 „ 34 Aeussere Wahrnehmung.
 „ 35 Gesicht, Gehör, Tastsinn.
 „ 36 Die inneren Sinne.
 „ 37 Gegenstand der äusseren Wahrnehmung.
 „ 38 Gegenstand der inneren Sinne.
 „ 39 Gegenstand des geistigen Erkennens.
 „ 40 Gegenstand und Art des prophetischen Erkennens.
 „ 41 Art des Erkennens der Nicht-Propheten.
 „ 42 Vorgang des Traumes.
 „ 43 Sinnliches und geistiges Erkennen (cfr. 37—39); wohl späterer Zusatz.
 „ 44. 45 Gott unerkennbar.

Kommentare aus der späteren Schule Fārābī's.

I. S. 286, Z. 12—S. 289, Z. 15.

- „ 46 Lehre über die Vision und Offenbarung. Erklärung von Nr. 29 und 42 Ende.
 „ 47 Erklärung zu Nr. 10 und 13. Tafel. Schreibrohr.
 „ 48 Erklärung zu Nr. 1—5. Kausalität.
 „ 49 Freiheitslehre der Theologen.
 „ 50 Visio beatifica der As'ariten.

II. Systematischer Kommentar zu Nr. 8 und 9.

- n) S. 289, Z. 15—S. 291, Z. 1 zum Text oben, S. 275, Z. 14—15.
 Kap. 50 Erklärung des Wortes *labr*, Verhüllung; oben, S. 275, Z. 14.
 „ 51 Erklärung von *maudū'*, Substrat; oben, S. 275, Z. 13.
 „ 52 Erklärung von *qurb*, Nähe; vgl. oben, S. 276, Z. 13 *تريب*.
 „ 53 Erklärung der Erkennbarkeit Gottes. Abschluss zu Kap. 50.
 b) S. 291, Z. 1—S. 292, Z. 18 zu S. 275, Z. 17.
 „ 53 Erklärung der Einfachheit und Erkennbarkeit Gottes; S. 275, Z. 17—20 und Nr. 9.

- Kap. 54 a Erklärung von praescientia divina (Nr. 9).
 „ 54 b Erklärung des Begriffes »prae«, »vorher« als Erläuterung der praescientia.
 „ 55 Erkenntnis ist Eigenschaft in Gott (sifatitisch) (Nr. 9).
 c) S. 292, Z. 18—294 zu S. 275, Z. 21—23.
 „ 55 Erklärung des Begriffes *ḥaqq*, Wahrheit.
 „ 56 Erklärung des Begriffes *ḥadī* (S. 275, Z. 10).
 „ 57 Erklärung von *maḥdū*^f (cfr. Kap. 51).
 „ 58 Erklärung der Begriffe Erster, Letzter und Ziel; aus Nr. 9.
 Anhang über Gottesbeweise und die Natur des Erkennens.

Verbesserungen.

- S. 275, Z. 18 lies *بدأتك* (statt *بدأت*); 276, 15 l. *يبتدأهي*; 277, 9
 l. *أَوْلَمَ*; 277, 20 l. *كبالا*; 278, 7 l. *ستخالط*; 279, 1 l. *فضلا*; 279, 21
 l. *تشبها*; 286, 1 l. *ويفتأ*; 285, 8 l. *فيُنطبع*; 280, 13 l. *ويبتقش*;
 288, 1 l. *ولا يجوز*; 289, 15 l. *تفسير*; 291, 9 l. *البتدعة*;
 291, 13 a. E. l. *القدرة*.

[Fortsetzung und Schluss folgt.]

Das Buch der Ringsteine Fârâbî's. Mit Auszügen aus dem
Kommentar des Emîr Ismâ'îl el Hoseinî el Fârânî.¹⁾

Von M. Horten.

Die Auszüge.

Codex G trägt die Unterschrift:

اسماعيل الحسينى الغازانى فنجزه يوم الجمعة خامس وعشرين
شهر ربيع الاخر
سنة ستة وتسعين وثمانائة الهجرية

während Cod. F datierte:

تم يوم الثالث والعشرون من جهاى الاخر... تسعين وثمانائة
على يد مؤلفه افقر عباد الله اسمعيل الحسينى الفارانى
ZA XVIII, 272, 19

الى الوجود
والمهية هي تطلق على الحقيقة الجزئية وعلى الوجود الخارجى
ايضا لكن المراد بها ههنا الوجود

1) Vgl. Bd. XVIII, S. 257 ff. — Die hier folgenden Auszüge habe ich in deutscher Uebersetzung mitgeteilt in Bd. V, Heft 3 der von C. BAEUMKER und G. Freih. v. HERTLING herausgegebenen *Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters* (Münster 1906): *Das Buch der Ringsteine Fârâbî bis 950 f mit dem Kommentare des Emîr Ismâ'îl el-Hoseini el Farani (sum 1485) übersetzt und erläutert*, S. 46 ff. und S. 103—312.

- 272, 20 الهوية لأن اتحاد المعلوم يستلزم اتحاد العلم
- 273, 1 انساناً بأن يتصوره بكنهه أو ذاته لا بشيء آخر
- 273, 2 والحَيوان لأن ثبوت الذاتى ذاتى له ضرورى عند
إخطار الذاتى فى العقل
- 273, 4 المقومات متفرع على الأدلة التى ذكرت لِنفى الجزئية
وإذا لم يكن من جملة المقومات وقد بين أنه ليس عيناً لها
فهو من الخ
- 273, 8 يتبعه فى الوجود لأن استفادة الوجود وجوده من
العدم الصّرف بديهى الاستحالة
- ما لا وجود له لا يمكن ان يكون له شيء يتبعه فى الوجود
سواء كان بالايحاء والافادة أو بالقبول والاستفادة
- 273, 13 الملزوم مقتضى اللازم سواء كان اقتضاؤه لوجود
اللازم فى نفسه أو لوجوده لغيره علّة لها يتبعه ويلزمه لأن
المفروض اقتضاؤه له
- 273, 17 ومقتضى الوجود لا يمكن ان يكون من مقتضيات
الباهية
- 274, 6, Nr. 3 فإن للمعلول فى نفسه ان يكون ليس ويكون
له عن علته ان يكون ايس... فيكون كل معلول ايس بعد ليس
بعديّة بالذات
- قولهم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم
- 274, 9, Comm. G لا بالزمان تقدم بل بالذات لسبق

عدمها على وجودها سَبَقًا ذاتيًا كما بين وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتي وأما الحدوث الزماني فهو سبق الوجود على العدم زمنيًا

البفروض أنّ حملها على كثيرين من مقتضاها 274, 10, Nr. 4

وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها
لما كانت ماهيتها مقترنةً بِفَرْدٍ

فوجودها اى وجود الماهية للافراد وكونها اياها
معلول لغير الذات لأنه لما لم يمكن ان يكون من الذات
فتعين ان يكون من غيرها

تذكير الضمير في كونه باعتبار تأويل الماهية بالشىء
كالانسان (cfr. 289, 23 غشيتنه)

لاستحالت ان توجد تلك الماهية وهو¹ الانسانية
مثلا لغير ذلك الواحد وهو عمرو فاذن ليس حملها عليه واتحادها
معه واجبا لها فهي اى كون تلك الماهية متحدة مع ذلك الواحد
بسبب خارج

لغير ذلك الواحد وهو عمرو 274, 15

ابهامه (ابهام الجنس) انما هو لاجل عدم
اعتبار الفصل فيه لأنه لو اعتُبر فيه يلزم ان يكون محصلا
غير مُبْهِمٍ

وهى 1) Zu erwarten

274, 17, Comm. F في إتيته أي في كونه متعينا متحصلا
فإن الفصل علة لتقويم الحقيقة موجودا معيننا كالناطق مثلا فإنه
ليس شرطا يتعلق به الحيوان في أنه له معنى الحيوان وحقيقته
بل في أنه يكون موجودا معيننا

274, Var. 3 بالفعل بأن يتحصل في الواقع ذاتا موجودة

275, 2 موجودا أي داخلا فيه باعتبار كونه موجودا لا باعتبار
ماهيته كما سبق¹⁾ وهو باطل إذ يلزم تركب حقيقة الواجب وإن
كان الثاني كان الفصل داخلا في ماهيته وهو محال إذ يلزم حينئذ
تركب ذات الواجب ويلزم أن يكون ممكنا وقد فرضنا أنه واجب

275, 2-3 وأما قوله أن ماهية الوجود نفسه فهو إما بيان
لبطلان التالي بأن يقال دخول الفصل في ماهيته تعالى غير ممكن
وإنما يمكن²⁾ لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته التي هي
الوجود البحت³⁾ وهو باطل أن ماهية الحق تعالى كما بين
نفس الوجود الشخصى الوجداني البسيط وإما إزالة وهم عسى
أن يورث على الملازمة التي في قوله وإن كان له فصل مقوم
كان داخلا في ماهيته كآته قيل لا نسلم⁴⁾ دخول الفصل في
ماهيته على ذلك التقدير وإنما يلزم ذلك لو كان له ماهية
وهو ممنوع لأن القوم متفقون على أن لا ماهية له فأجاب بأنه
له ماهية إذ ماهيته هو نفس الوجود

275, 4-5 هذا شروع في برهان التوحيد . . . إن واجب

الوجود بالذات يمتنع أن يكون في الواقع آلا واحدا

1) Nr. 6 2) Cod. G add. أن 3) Glosse الصرّف 4) Cod.
لا نم. Ablürz.

275, 5. لكان معلولا كما بينه وهو ينافى الوجوب الذاتى
لاستلزامه الإمكان فتعین ان يكون واحدا

الدعوى الاولى 275, 5, Comm. G zu وهو عدم انقسامه
بالفصول لأنه لو كان له فصل والفصل من وجه بعض الشيء
فيلزم أن يكون مركبا فيكون معلولا

275, 6. E. مقداريا وهو الجزء الذى له مقدار ممتاز في الوضع
والانشقاق عن الآخر سواء كان لجميع الاجزاء وجود واحد هو
وجود الكل كالمقدار المتصل الواحد او يكون لكل منها وجود
على حدة كما اذا ركبت بين مقدارين

275, 6. او معنويا وهو الجزء الذى يكون متبيزا في الوجود
العيني ولا يكون متبيزا في الوضع كالهوى والصورة للجسم

275, 6. لما بين أن وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء الباهية
التي لا تتمايز باعتبار الوجود العيني وان كان لها تمايز باعتبار
آخر ارا ان يبين عدم انقسامه بأجزاء آخر

275, 8. وهي اقدم بالذات من الجملة واقرب منها الى
الوجود إذ وجود الكل بتوسط وجود الجزء فيكون الجملة ابعده
من الجزء في الوجود فلا يكون واجبا ان هو اقرب الاشياء الى
الوجود بل هو عين الوجود

275, 10, Nr. 8 هذا شروع في برهان التوحيد

الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الخارجى الى الغير
والممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجى الى الغير

275, 14 فلا لِبَسَ له ان الحفاء انما يكون من جهة سائر
مباين او مخالط وقد انتفينا عنه اللبس بكسر اللام اسم لها
يُلبَسُ وبضيتها جمعُ

فهو صراح أى خالص عن وصبة السائر الذى به الحفاء
فهو ظاهر لأنه إذا لم يكن له سائرٌ يخفيه يكون ظاهرا يعنى
يكون بحيثية لو تعلق العلم بخصوص ذاته لكان واصلا الى
حقيقته لأنه لا عوارض له تمنع الإدراك عن الوصول اليها
(cfr. 290, 3)

275, 15, Comm. G فهو ظاهر يعنى أن مبدأ الموجودات
عالم بذاته لذاته لأن السبب في كون الشيء عاقلا هو تجرده
عن المادة وكذلك السبب في كون الشيء معقولا هو ذلك
التجرد واجب الوجود مجرد غاية التجرد بذاته غير مجرودة
عن ذاته أى حاضرة عندها والعلم عبارة عن حضور مجرد
عند مجرد أى عدم غيبوبته . . . والعلم بالعلّة يوجب العلم
بالعلول (cfr. 291, 15—17)

275, 15 ظاهر . . . عند مجرد أى عدم غيبوبته عنه فيكون
ذاته تعالى عالما بها والعلم بالعلّة الخ

275, 16 الفَيْضُ في العرف هو الفعل الصادر عن الفاعل
الذى يفعل دائما بلا غرض ولا عوض

275, 16 لَمَّا كان جميعُ المبكّنات من الأزل الى الأبد صادرةً
من الله تعالى إما بالذات او بالواسطة وامتنع ان يكون صدور
الافعال عنه معلّلا بالغرض هو شيء به يصير الفاعل فاعلا
وحال ان يكون امرٌ يجعل الواجب الذى هو تامٌ من جميع

الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه أن يكون ناقصا من تلك الجهة مستكملا بغيره فلا جرم أنه تعالى يجب أن يكون مبدءا لكآ فبعض وايضا نقول أنه يستحيل أن يكون في فعله تعالى غرض لآته يمتنع أن يتحقق بدون الشوق كما إذا تصورنا شيئا وأعتقدنا أنه نافع يحصل لنا شوق إلى تحصيله لأجل ذلك النفع وهو الغرض ولا يمكن أن يكون له شوق لآته إذا تمثّل لشيء تبع ذلك التمثّل الوجود فأمّا إذا تمثّلنا لشيء اشتقنا إليه وإذا اشتقنا تبع ذلك الاشتقاق حركة الاعضاء لتحصيل الشيء

275, 16 فله الكآ أي فيحصل له كآ الأشياء باعتبار

وجودها العلى من حيث لا كثرة فيه لها بينا أن وجود الكثرة الذاتية عن ذاته تعالى مسلوب فهو من حيث هو وحداني الذات تستند الكثرة إليه وتقتضيها

275, 17 ظاهر يعنى أن ذاته تعالى من حيث الذات يظهر مرة أخرى (291, 6) بذلك الكثرة التي هي آيات دالة على وجودها

275, 17 والمقصود أن ظاهرية الثانية التي هي ظهور بالآيات ناشئة من ظاهرية الأولى التي هي ظهور بالذات فهو ينال الكآ لآته بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته

وصل بالكآ وأوجده فعله بالكآ بعد ذاته وبعد علمه بذاته بعدية ذاتية لأن الذات وعلمها بها منشوة كما سبق أو لآته صفة له كما سيصريحه والصفة متأخرة عن الموصوف تأخرا ذاتيا

275, 18 قد صرح الشيخان بأن علم الله تعالى بالأشياء
صفة لذاته تقدست والمشهور من مذهب الحكماء علمه كسائر
صفات عين ذاته

وَدَوَّقَ بَعْضُ الْمُتَالِهَةِ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى بِالأَشْيَاءِ عَيْنُ عِلْمِهِ
بذاته

275, 18 . . . بذاته لأن جميع ما سواه مستهلكة مندحجة في
مرتبة احديّة ذاته ثم بعد تلك المرتبة يخرج من القوة الى
الفعل وهو في حكم الجمل والأشياء كالتفصيل له والعلم بالجهل
هو العلم بالفضل من وجه

275, 20 في وَحْدَةٍ أَي حال كونه واحدا في الخارج فتكون
الذات مع وحدتها في الخارج كالأشياء

275, 21 الوجوب هو استغناء الشيء في كونه موجودا عن
الغير (cfr. Nr. 8)

275, 21 وقد ظهر أي لآته قد ظهر ظهورا تاما قويا بحيث
غلب ظهوره على القوى الدراكة وجعلها عاجزة عن الانبثاق
بإدراكه فاختفى عنها إذ كل من الموجودات الممكنة نور به
ينكشف ذاته فلما كثرت الأنوار واشتد ضوءها قصرت الإدراك
عليها ومنعتة عن التعلق بها وراءها وأيضا ذاته تعالى محض
الوجود وظهور الأشياء بالوجود إذ لاختفاء أشد من العدم
فيكون نورا محضا متناهيًا في اللطافة والنورية ولذلك منع تعلق
ادراكنا به تعالى كالشمس فإنها بواسطة كثرة ضوءها محجوبة
عن الأبصار فلو فرضنا أنها ضوء محض ونور جسم لا احتجبت
أيضا عن الأبصار احتجابًا أشد

275, 22 من حيث هو باطن يعنى ان اتصافه تعالى بالبطون إذا كان ناشئاً من ظهوره الكامل. فاتصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك عن اتصافه تعالى بصفة البطون

275, 22 في بعض النسخ وباطن من حيث هو وهو ايضا صحيح لأن صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته

275, 22—23 لا يمكن أن يدرك متوجّها الى ظهوره باعتبار المكوّنات (حتى) يظهر لك عالم الأعلى من مطالع أفق الأسفل ويبطن عندك نفس ذاته بأن تعرف بالمعجز والقصور عن إدراكه (cfr. 293, 13—15)

معقوليّة ذاته لا تتصوّر بالنسبة اليها إلا بحسب الوجوه والاعتبارات وكل ذى وجه وحيثيّة له حيثيّة العراء والاطلاق عنها وبهذا الاعتبار لا يمكن ان يصل اليه عقل عاقل ولا معرفة عارف فيكون باطناً فيجوز ان يشير بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة المسماة عند الصوفيّة باللاتعبيّن وهى التى ظهرت وتعيّنت باعتبار الاوصاف والحيثيات

275, Anm. 1 وباطن من حيث هو ظاهر لأن صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور

276, 2 إلى الجزئيات الشخصيّة لأن الحقائق الجنسيّة بسبب انضمام الفصول اليها تصل الى مرتبة لا يمكن أن يتحصّل بعدها بالفصل بل لا يطلب العقل شيئاً في تحصيلها إلا التعيّن والهديّة وذلك إنّها يكون إذا تحصّلت نوع الأنواع فحينئذ كلّ ما عرض لها من الأمور الكصّلة تصير الطبيعة به متعيّنة مشاراً اليها كالجوهر فإنّه سبب للجسم والجسم للجسم النامى

والجسم النامي للحیوان والحیوان للانسان والانسان لزيد
مثلا

276, 2, Nr. 4 فالإنسان الذى هو آخر تلك الأسباب ينتهى
الى الاشخاص التى هى نهاية تحصيل تلك الأسباب وتعيّنها
انتهاء على سبيل الايجاب من غير قصد واختيار

276, 3 ظاهرية الاول هو علمه بذاته وهو نفس ذاته

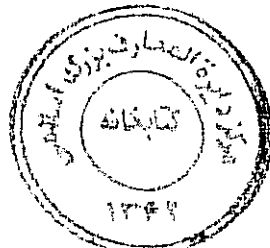
276, 3, Anm. 1 يعنى ان جميع المعلومات سواء كانت
كليات او جزئيات منكشفة على ذاته تعالى بسبب ظاهرية
الاولى التى هى علمه بذاته وهو نفس ذاته دون ظاهرية
الثانية التى هى ظهور بالآيات

276, 4 عن ذواتها إشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء ليس
علما انفعاليا مستفادا من وجودات تلك الاشياء حتى يلزم
تأثره عن الغير فى صفاته الحقيقية واستكمال ما هو كامل تام
من جميع الوجوه بالغير

(fol. 53^v, 10 f.) ذهب الشيخ ابو على الى أن علمه تعالى
بالاشياء عين قدرته عليها اذ بجرد علمه بها يتمكن من
الايجاب

(fol. 51^v, 6) العلم بالذات سبب للعلم بالاشياء والعلم
بالاشياء سبب لوجودها فى العين ووجودها فى العين سبب
لظاهريته الثانية (cfr. 291, 7)

فالزمان الذى هو الامتداد الخصوص حاضر عنده مع
ما فيه وفى كل جزء منه فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه



وعند حدوثه وبعد حدوثه على طرز واحد فلا يكون في علمه كان ويكون وكائن بل ذلك بالقياس الى علمونا فالاشياء كلها واجبة¹⁾ بالنسبة اليه تعالى لانها اما لازمة او لازم لازمة الى اقصى الوجود على الترتيب الخصوص الذي بينها

Ende 276, 4 a فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من

ذواتها

276, 4 b فلا يكون علمه زمانيا حاصلًا من الغير

276, 4 c ان قيل المشور من مذهب الحكماء اتع تعالى يعلم الاشياء على وجه كلى لان إدراك الجزئيات المادية على وجه الجزئية لا يمكن بدون التغيير قلنا ان ادراك الجزئيات بخصوصها بدون التغيير جائز كذا مرارا ويمكن ان يكون مرادهم من العلم بالاشياء على وجه الكلية ان تكون معلومة بحيث لا يدخل فيها الزمان لا معناه المتبادر منه وهو كونها بحيث يصح انطباقها على كثيرين وظاهر ان العلم بها على الوجه الكلى بهذا المعنى ينافي العلم بها على وجه الجزئية بالمعنى المتبادر منه ولكن هذا الجواب لا يصح على مذهب الشيخين لانهم ذهبوا الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه ولا²⁾ يمكن ارتسام صورة جسم بشخصه في حجر لانه يوجب انقسامه وكونه ماديا فتعين ان يكون حصول الماديات فيه على وجه كلى وايضا قد ذهبوا الى ان إدراك الماديات

1) Cod. واجبات

2) و = atqui, Beginn der propositio minor

بأشخصائها لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية¹⁾ والحق سبحانه
منزّه عنها فلا يمكن له إدراكها كذلك بل بوجه كلى
وفيه نظر لأنه يجوز أن يكون موجوداً جسمانيّ مباين
لذاته الواجب تعالى ينطبع فيه جميع صور الجسمانيّات
وبواسطة انطباعها فيه تصير منكشفةً على الواجب تعالى كقوانا
الجسمانية المرتسمة فيها صور المادّيات فإنّها بواسطة ارتسامها
فيها تصير منكشفةً على نفوسنا الناطقة والقول بأن علم الحق
بالاشياء بحصول صورها فيه لا ينافي ذلك كما أن قولهم العلم
حصول صورة الشيء في العقل لا ينافي كون الصورة مرتسمة في
القوة المتخيّلة بل يتناولها وقيام الآلات الجسمانية بذاته تعالى
مستحيل يجب التنزّه عنه وأما أن يكون موجوداً مبايناً محلاً
للصور المرتسمة فيه الحاصلة عنده تعالى فليس بمستحيل

276, 5 الترتيب اى الترتيب السببى والسببى الواقع في

معلوماته تعالى

276, 6, Comm. G الأمر هو الارادة الازليّة المتعلقة بموجوداتها
وبكلماتها اللائحة لها المعبّر عنه بقوله تعالى كُنْ فَيَكُونُ ويجوز
أن أراد بالامر عالم الأمر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة
وهو عالم الجواهر العقلية من الحجرات يعنى أن في الكدل
الثانى عالم الأمر اذ وجود المفارقات في العلم هو بعينها
وجودها في العين بالذات والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض
الحقّيقين الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرّة واحدة
باعترافين والجسمانيّات موجودة فيها مرتين

1) Cod. جسمانية

الكَلِيَّةُ أَى الكَلِّ الَّذى هُو المَرْكَبُ من الذاتِ الاحديَّةِ
والقَلَمِ فكان ذلك الظنُّ لَوْحًا اذْ ما عدا الصادرِ الأوَّلِ من
الموجوداتِ لا يصدر عن البارئِ تعالى إِلَّا بتوسُّطِ

Glosse الكَلِيَّةِ يريد ما سبق في قوله فهو الكَلِّ في وحدةٍ¹⁾
أى الواحدة واخطأ الشارح

276, 6 الكَلِّ الأوَّلِ هو الحقُّ الواجب مع الصفة
'لَا نَهَايَةَ لَهُ' خبر لقوله 'عَلَيْهِ بَدَاةٌ'²⁾ بعد خبر هو قوله
هو الكَلِّ الثَّانِي³⁾

276, 5 فعالمِ اى هو عالمِ علمه بالاشياء بَدَاةً اى بواسطتها
هو الكَلِّ الثَّانِي

فإن قيل اذا كان الصفة جزءاً منه يكون الصفة كلاً أوَّلَ
لأنَّ الجزءَ مقدَّمٌ بالذاتِ على الكَلِّ قلنا أَنَّهُ يجوزُ تقدُّمُ الكَلِّ
على الجزءِ التحليليِّ كما للمتصل الواحد بالقياس الى اجزائه
الفرضيَّةِ او لأنَّ ذلك العلم المشتبه على الكثرة متأخِّر عن
الذات فيكون كلاً وثانياً بالنسبة اليها

276, 7, Nr. 10 بعد ذاته لأنَّ الكثرة في الصفة ولا شك اتها
بعد الذات

276, 10 القِيَامَةُ الكُبْرَى التى من جبلتها فناء الميكنات
بأسرها قال الله تعالى يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِّيلِ لِلْكُتُبِ³⁾

1) 275, 20

1) Andere Lesart für بعد ذاته

3) S. 21, 104.

وجاء في الخبر الصحيح أيضا أن الحق سبحانه يُبَيِّت جميع الموجودات حتى الملائكة ومَلَك الموت أيضا وكون أوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع الإشارة إليه لا ينافي هذه القيامة لأنه يجوز أن يكون لزومها له تعالى بواسطة عدم حادث وإذا وُجد ذلك¹⁾ الحادث اذتنفى علته التامة فاذتنفى المعلول

ويمكن أن يُحْمَل القِيَمَة على القِيَمَة الصُّغْرَى التي عُبر عنها بالموت لأن إذا فنى الشيء انقطع الكاتب وفتناهى عن تبیین امور تتعلق به فتناهى جريان القلم بالنسبة الى ذلك الشيء لا مطلقا

يَحْتَمَل اى يَراد بِاللَّوْح جنس الباهية الثابتة في علمه تعالى وان كان خلاف ما اراده المصنّف والقلم الذى هو العقل المُوْتَر عندهم يجرى في اللوح الذى هو الباهية بأن يحققها في الخارج ويوجد احوالها

276, 11 ثم تدهش لفناءك عن نفسك بالكلية

276, 12, Nr. 11 أنفذ إن الواجب عليك أن تجتهد حتى تخرج من موطن الطبيعة الظلمانية وتتحقق في نظرك الكثرة الامكانية التي هي العوائق عن التوجه الى الخير الاصلى والوصول الى الموضوع الحقيقى بأن لا تلتفت الى الأسباب والوسائط وتتوجه الى مسببها حتى تصل الى احدى الدات وبالجملة أنك إذا طرحت سوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بشراشرك اليه رأيت جميع الأوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضحكة

1) Cod. تلك

عند ذاته فتحصل لك الدهشة وهي فناءك عن نفسك وبقاؤك
بذاته تقدّست (خمول 279, 12 vgl.)

276, 13 أَظَلَّتِ الْاِحْدِيَّةُ إِنَّ الذَّاتِ الْاِحْدِيَّةَ وَهُوَ الْوَاجِبُ
الْحَقُّ إِذَا اعْتَبِرَتْ مِنْ حَيْثُ هِيَ بَأَنَّ لَمْ يَكُنْ مَعَهَا شَيْءٌ
سِوَاهَا إِذَا ارْتَعَتْ ظَلَمًا وَوَجَدَتْ شَيْئًا فَكَانَ ظَلَمًا قَلَمًا وَهُوَ
العقلُ الأوَّلُ لِأَنَّهُمْ قَالُوا أَنَّ الصَّادِرَ الأوَّلَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ وَاحِدًا
مُسْتَقِلًا بِالْوُجُودِ وَالتَّأْيِيرِ وَغَيْرِ الْعَقْلِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْمَبْكِنَةِ
لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَّصِفَ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ أَمَّا الْجِسْمُ فَلِإِنْتِفَاءِ الْوَحْدَةِ
عَنْهُ وَأَمَّا الْعَرَضُ فَلِإِنْتِفَاءِ اسْتِقْلَالِهِ بِالْوُجُودِ وَأَمَّا الصُّورَةُ وَالنَّفْسُ
فَلِعَدَمِ كَوْنِهِمْ مُسْتَقْلِلِينَ بِالتَّأْيِيرِ أَمَّا الصُّورَةُ فَلِأَنَّ تَأْيِيرَهَا
مَوْقُوفٌ عَلَى تَشَخُّصِهَا وَهُوَ مَوْقُوفٌ عَلَى الْمَادَّةِ وَأَمَّا النَّفْسُ
فَلِأَنَّهَا إِنَّمَا تَتَوَثَّرُ بِسَبَبِ آلَاتِ جِسْمَانِيَّةٍ فَتَعْيِينُهَا لَا يَكُونُ
الصَّادِرُ الأوَّلُ مِنَ الْحَقِّ الْاِحْدِيَّةِ الذَّاتِ إِلَّا عَقْلًا وَلَا يَخْفَى عَلَى
التَّأَمُّلِ مَا فِيهِ

وإِنَّمَا جَعَلَ الْقَلَمَ ظِلًّا لِأَنَّ الذَّاتِ الْاِحْدِيَّةَ هِيَ النُّورُ ...
وَقَدْ ضَعُفَتْ ضَوْءُ الْوُجُودِ فِيهِ

276, 13 الْقَلَمُ الْمَسْمِيُّ فِي عُرْفِ الْحِكْمَاءِ بِالْعَقْلِ الأوَّلِ لِأَنَّهُ
يَأْخُذُ مَا فِيهِ مِنَ الْمَعْنَى مِنَ الْاَشْيَاءِ وَتَقْدِيرِ أَوْقَاتِهَا
وَتَعْيِينِ كِبَالِهَا الثَّابِتَةَ عَلَى سَبِيلِ الْاَجْمَالِ

276, 13 فَهِيَ قَرِيبٌ إِمَّا لِأَنَّ اقْتِرَابَ الْاَشْيَاءِ إِلَى الشَّيْءِ هُوَ
نَحْوُ وُجُودِهِ الْخَاصِّ وَوُصُولِ ذَلِكَ الْوُجُودِ إِلَيْهِ وَرَبَطُهُ بِهِ بِوَسْطَةِ
تِلْكَ الذَّاتِ الْاِحْدِيَّةِ فَكَأَنَّهَا وَاقِعَةٌ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَوُجُودِهَا الْخَاصِّ

فصارت اقربَ اليها من الوجود فكيف لا يكون قريبا) منها
أو لأنَّ نسبتها الى الشيء نسبةً المطلَق الى المقيد فتكون
قريبةً منه ذلك الكَوْن من القرب كما هو مذاق ارباب المشاهدة

276, 14 اللوح هو النفس

فلما اوجد سبحانه تعالى القلم الاعلى اوجد في المرتبة
الثانية هذه النفس التي هي اللوح الحفوظ وهي من الملائكة
الكرام المشار اليها بكلّ شيء

اللوحة الحفوظ فهو اول كتاب سطره الكون وامر القلم
أن يجرى على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من إيجاده
ومما يكون الى ان يقال فَرِيْقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيْقٌ فِي السَّعِيرِ¹⁾
ويُدَبَّح الموت

276, 14 بالخلق اي بإيجاده ولا ينافيه كون اللوح ظلا
للكلية لأنه يجوز ان تكون الكلية علةً تامةً والقلم علةً موجدةً
او يراد بالخلق التقدير اي بتقدير الحقائق والمعاني وتصويرها
فيه مفصلاً

276, 15 الكل موصوف باللاتناهي وهو من حيث هو كلُّ
ليس بموجود في الخارج ... لأن وجود الكل في الخارج مع انتفاء
اجزائه فيه بديهى الاستحالة ووجود جميع اجزاء الكل في جميع
اجزاء الزمان ليس وجود الكل من حيث هو كلُّ في الخارج
بل في الوهم

276, 15 ما لا يتناهي يعنى أن عدم التناهي إما أن يكون
في البعد أو في العدد أما الأول فقد دل على استحالتيه برهان

1) Cf. 276, 13, Anf.

2) S. 42, 5

تناهى الابعاد وأما الثانى فمبتنع بشرطين أحدهما الاجتماع¹⁾ فى الوجود الخارجى وثانيهما الترتيب كما فى العلى والمعلولات على ما يدل عليه برهان التطبيق

276, 15 فلا يمتنع ما لا يتناهى فى كل شيء بل فى الخلق
يعنى الموجود الخارجى ولا يمتنع فى كل موجود خارجى بل فى
ما له مكانة²⁾ ورتبة أى فى الموجود الخارجى الذى يكون مترتبا
إما طبيعياً او وضعياً لا فى غيره اذ عدم تناهى معلومات الحق
تعالى والنفوس الناطقة المجردة عن الأبدان وعدم تناهى البعدان³⁾
كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم وانما لم
يصرح إلا⁴⁾ بشرط الاجتماع فى الوجود اكتفاءً باعتبار وصف
عدم التناهى فى الخلق أى التواجد الخارجى لأنه اذا لم يكن
الاجزاء مجتمعاً فى الوجود الخارجى لم يتصف موجوداً خارجى
بعدم التناهى بل كل ما له وجود فى تلك الجملة فهو موصوف
بالتناهى والحاصل ان الكل موصوف باللاتناهى

276, 17, Nr. 13 ان الذات الاحدية لحظت نفسها لها تقرر

من أنه تعالى عالم بداته وذاته تعالى كانت قدرة
فإن قيل لا يلزم من ملاحظة⁵⁾ الذات مع كونها قدرة

1) Cod. G أحدهما اعتبره (اعتبرهما Cod.) الحكماء الاجتماع

2) Lesart von G statt نظامه ما له نظامه

3) Oder البعدان. Die Wesensformen werden als aktiv, die Materie disponierend, aufgefasst

4) إلا fehlt Cod. G

5) Passivisch

في نفس الامر اى كونها بحيث يصدّق عليه¹⁾ القدرة في نفس الامر ملاحظة²⁾ القدرة لجواز ان تكون من الامور التى لا يلزم تعقلها تعقل الذات قلنا ان ذاته معلومة لها بجميع وجوهها واعتباراتها ومن جعلتها ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما لها ان القدرة امر اضافى ان لا تكون قدرة الآ على الشيء فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما اضيف اليه وهو المقدورات المتكثرة الغير المتناهية

276, 18 هناك اى في العلم الثانى الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار قدرتها

Cod. C liest عالم الامر anstatt علم الامر 276, 19

276, 18 عالم الربوبية ومطلع عالم الترتيب والايان ان فيه تعلّق عليه تعالى بوجودات الاشياء وكيفياتها على وجه مخصوص وذلك كافي في وجوداتها في اوقاتها فيكون ايجان الموجودات الخارجيّة طالعا منه

276, 19 ويمكن ان يتراد باللوح العرش او مخلوق تحته

276, 19 عالم الامر يعنى ان اول ما خرج من العلم الى العين هو عالم العقول والنفوس

276, 19 liest c und d فيكثير في الوحدة; in Cod. e fehlt في

276, 19 يجرى به اى بسبب العلم الثانى القلم على اللوح ان لولاة لم يكن القلم واللوح موجودا فضلا عن جريان القلم

1) عليه اى على الذات

2) Passivisch.

على اللوح لأنَّ علمه تعالى بالموجودات فعلىَّ مقدّم على وجوداتها
تقدّمًا ذاتيًا

فيتكثر الوحدة التي هي العلم الإجمالي البسيط لذات
الحق بسبب جريان القلم على اللوح وبه تصير متكثرة مفصلة
في اللوح وهو النفس

276, 20 السدرة شجرة النبوة... في السماء السابعة... فان
قيل ما الذي يغشى السدرة قلنا انه انوار الله تعالى وتجلياته

276, 20 السدرة (لكن) هذه الشجرة قوية لا يصير بها دكا
لطور يعني أنه يغشى الوحدة التي هي العلم الاجمالي كثرة
عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلياته وانواره تعالى ما يغشى
اي ما لا يخصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراى بالسدرة اللوح
اي تصل الكثرة الى وحدة العلم حيث تصل الى اللوح كثرة
الانوار وهي بعينه كثرة العلم يعني انه لا يتكثر وحدة العلم
قبل وصوله الى اللوح بل اذما تتكثر حين وصوله الى اللوح

276, 20—21 بسبب العلم الثانى وتعلقه بالمعاني يصير
الروح وهو المعنى الجرد ملاقيا للكلمة يعنى الظهور بحسب
العين والوجود الخارجى فكما أن بالكلمة تظهر المعانى الختفية
فى النفس كذلك بحسب هذا الوجود يظهر المعانى وآثارها فى
الخارج ويحتمل أن يراى بالكلمة كلمة كُن يعنى أن الروح يصير
ملاقيا لكلمة كُن يعنى أن الروح يصير ملاقيا لكلمة كن يعنى
الايحاء بسبب العلم الثانى ولها المعانى المعقولة تخرج من
العلم الى العين بجرد كلمة كُن عبر عنه بها لأنه لازمها

276, 20—21 انفق عالم الامر يعنى ان هناك عالم الامر الذى هو الأفق سماه انفا لانه يطلع ويظهر منه عالم الجسمايات الموجودة في الخارج

276, 21 العرش وهو أول الاجسام واعظيها المسمى بفلك

الأفلاك والكرسى وهو فلك البروج وفلك الثوابت وما فيها أول مرتبة المبدئى درجة الملائكة الروحانية المجردة التى تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسا وهى الملائكة العلمية¹⁾ ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ آخرها ثم يتعدى وجود المادة القابلة للصورة الكائنة الفاسدة ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فتلبس أولا صورة العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون أول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذى يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجهادية ثم الناميات ثم الحيوانات وافضلها الإنسان وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التى تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وكما ان أول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فهنا يبتدئ الوجود من الاجرام ثم يحدث نفوس ثم يحدث عقول فيكون الحق الأحدثى الذات مبدءا لمراتب الوجودات من وجه ومعاد لها من وجه آخر

276, 21 والسّموات السبع وما فيها من الكواكب والهيولى

1) Cf. 280, 11, Nr. 29.

العنصرية وبساطتها ومرتباتها مثلاً فإن الوجود إذا ابتدأ من عند الهيولى لم يزل كل تالٍ منه أدون مرتبة من الأول ولا تزال تنحط درجات إلى ان ينتهي إلى الهيولى المشتركة العنصرية

276, 21 قال الله تعالى (1) تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَتَسْبِيحُهُ أَمَّا بِلِسَانِ الْحَالِ كَمَا نُفِيَلُ عَنِ الْمُسْتَعِدِّينَ لِسَمَاعِهِ أَوْ بِالِدَلَالَةِ عَلَى تَنْزِيهِهِ عَنِ سِمَاتِ النِّقْصِ وَتَقْدِيرِهِ عَنِ شَوَائِبِ الْإِمْكَانِ

277, 1 على المبدأ أي بعد حصول وجوداته يتحرك كل من تلك (الموجودات حول المبدأ أو يتوجه نحوه طبعاً أو ارادةً حتى يستفيض منه كماله إذ كل شيء يستدعي ويطلب كماله اللائقة به بحسب استعداداته المناسبة لها ولا يحصل شيء من تلك الكمالات إلا من حضرة جلّت عظمتها وتعالّت كبرياؤه ولا جرم كل شيء يُقْبَلُ عليه على وجه يليق بحاله حتى يصل إلى كماله المطلوب لذاته سواء علمه أو لم يعلمه اعتقد أن ذاته منشأ لتلك الكمالات أو لم يعتقد كما أن بعض الناس يستبون الدهر (3) لاعتقادهم أنه هو الفاعل حقيقة للحوادث ويقرون بعظمة الله وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى يكون سببهم راجعاً إلى ذاته تعالى تقدّست قال الله تعالى يُؤذِنِي ابْنُ آدَمَ يَسُبُّ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ وَفِي رِوَايَةٍ قَائِنَ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ الدَّهْرُ حَقِيقَةً وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُقَالَ أَنَّ كَلًّا مِنَ الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ وَالسَّمَوَاتِ يَدْرُرُ عَلَى الْمَبْدِ أَي يَتَحَرَّكُ كُلُّ مَنَاهَا بِنَاءً عَلَى تَشْبُهِهِ بِمَبْدِئِهِ إِذْ حَرَكَاتِ الْأَفلاكِ وَاخْتِلَافِهَا

1) S. 17, 46

2) Cod. ذلك

3) Die Dahriten, Materialisten

جهةً واسراعاً وابططاءً بسبب تشبُّهها الى مبادئها المختصة بها كما تَبَهَّوا عليه في موضعه وهناك عالم الخلق وهو عالم الاجسام واجزاءها واعراضها الحالَّة فيها ثَلَتَتْ منه الى عالم الأمر ان بالنظر الى هذا العالم والتأمل في اجزائه يُعرَف وجود الحِجَرَات في الخارج كما قيل ان مُوجِد الاجسام بالذات لا يمكن ان يكون جسماً او جسمانيّاً ولا واجبا بالذات ايضاً لآتة واحد لا يَصْدُرُ عنه آلا الواحد فتعيّن أن يكون امراً وراءها ولا يكون ذلك الامر آلا عالم الأمر

277, 2 فرداً يعنى أن كلاً من الموجودات يرجع الى المبدأ حال كونه منفرداً من البوائع ومجرداً عن العوائق عن الرجوع اليه فكما أن ابتداء وجود الموجودات من ذاته تقدّست اعنى توجهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من الخالق يكون على هذا النبط كذلك عود وجوداتها اعنى توجهها من النقصان الى الكمال لأنّ عود الخلق الى الحق يتحقّق على هذا النهج ثم رجوعها بفناءها عن نفسها الى ذاته تعالى وذلك إما طبيعياً او ارادى يعبر عنه بالفناء في التوحيد يُبْدِي اللهُ) 'الْخَلْقُ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ' فالشيخ رحمه الله اشار الى هذه المراتب أما الى المبدأ فبقوله يليها عالم الامر وأما الى العود فبقوله ثم يدور على المبدأ وأما الى الفناء فبقوله ويأتونه كل فرداً ويمكن ان تُعتبر هذه المراتب الثلاث في كل موجود كما أنّها اعتبرت بالقياس الى جملة الموجودات من حيث هي جملة

1) S. 29, 18

2) S. 21, 59

277, 3, Nr. 14 لما كان للقوم في اثبات وجود البارئ مسلكان أحدهما وهو الاستدلال بالآثار على مؤثرها وموجدِها وهذا هو طريقة المنكسبين والحكماء الطبيعيين واليه أشار الشيخ بقوله لك الخ فتعلم أنه لا بد من صانع بالذات غير مصنوع وفانبيها وهو اعتبار الموجود من حيث هو موجود والنظر في آحواله وهذا هو طريقة الحكماء المتألهين وأشار إليه بقوله لك ان تعرض الخ

277, 5 وجود بالذات اى موجود لا يكون وجوده مستفادا من الغير وتقديره ان يقال لا شك في أن شيئاً ما موجوداً فلا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا ضرورة اخصار الموجود فيهما فإن كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد من الانتهاء الى الواجب لان الممكن لا يمكن ان يوجد بذاته والآن لزم الترجيح بلا مرجح فتعين ان يوجد بغيره وذلك الغير ممنوع ان يكون ممكنا الى غير النهاية لاستلزامة التسلسل فتعين ان ينتهى الى موجود غير ممكن وهو الواجب وتعلم كيف ينبغى عليه الوجود بالذات يعنى يجب ان يكون (الوجود) عينه لا مقتضياً له كما سبق بيانه

277, 6 الخلق بأن تستدل بالمصنوعات فأنت صاعد متوجه من السفلى وهو الممكن المصنوع الى العلو وهو الواجب تعالى وان استدلت بالوجود من حيث هو (وجود) فانت نازل منحدراً من العلو وهو الواجب الحق الى السفلى وهو الممكن الخلق

277, 7 اذك تعرف بالنزول من الوجود الكفض الى مراتب

الإمكان أنّ هذه باطلّةٌ في حدود ذواتها وذلك حقٌّ محضٌ لأنّ الطريقةَ التي سلكها الإلهيون اعتبروا فيها كونَ الوجودِ عينَ الواجب لأنهم بعد ما اثبتوا أنّ في الوجود موجودًا بينوا أنّ وجوده لا يمكن ان يكون زائدا عليه كما في سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف الطبيعيتين والمتكلمين فإنهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة إنك تعرف بالنزول الحقّ والباطل وتتميز بينهم... وإنك تعرف بالصعود (من الخلق الى الحق) الباطل فقط ولا تعرف الحقّ الكفّ ولا تميز بينهما كما سيأتى بيانه عن قريب

277, 10 أنك اذا علمت أولا الوجود علمت الموجود الكفّ وعلمت ما ليس بحض الوجود من الاشياء التي هي باطلة في حدود انفسها ثابتة بغيرها ان في الطريقة المختارة يكون الابتداء من العلة والانتهاج الى المعلولات التي هي ممكنة ويُعلم أنّ كلاً منها مستفيد الوجود من ذلك الوجود الكفّ وإن عرفت الباطل أولاً بأن اعتبرت أولاً المصنوع الذي هو هالك باطل واستدللت به على وجود الصانع عرفت الباطل ولم تعرف الحق كما هو حقّه اى بوجه كونه حقاً محضاً ان غاية ما علم في هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع وأما أنّ ذلك الصانع موجود محض ام لا فغير معلوم منها ولا يبعد ان يكون هذا اشارة الى اشرفيّة الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور في هذا الفص الى ههنا تفسيراً لقوله ليس هذا ذاك وهذا هذا

ولمّا كان في اعتبارك الحقّ ومعرفتهِ أوّلاً يحصل لك زيادةٌ
علمٍ وتبيُّرٌ فانظر الى الحقّ واعتبره أوّلاً وانك لا تحبّ الآفلين
الساقطين في حدود انفسها لأنّ الأفلّ دنايةٌ تمنع الميّد الى
صاحبها فضلاً عن إفراطه .

277, 13 Nr. 14 إذا لم يُحمَل ماهيّةُ الحقّ على كثيرين لم يكن
له مثلاً لأنّ المثليّة تقتضي التشارِك في الباهيّة فاذا لم يكن
له مثل لم يكن له يدّ لأنّ انتفاء العامّ يُوجب انتفاء الخاصّ
277, 14 ندّاً لأنّ النّدّ هو البثّل الخالف البعادي والمثّل
هو المشارك للشيء في تمام الباهيّة

277, 14 ضدّ: إذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان
يكون له ضدّ لأنّ الضدّين هما المتعاقبان على موضوع واحدٍ
277, 14—15 إنّ الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقاً سواء
كانت مقداريّاً بأن تكون قابلةً للقسمة الغير البتناهية أو
واحداً بأن لم تكن قابلةً لذلك سواء لم تقبل القسمة اصلاً
أو تقبلها ولكن ينتهي الانقسام الى ما لا يقبل اصلاً

277, 15 إنّ حقيقةً ظهوره وبطونه نفس ذاته وإذا علمت
ان اوصاف الحقّ على هذا النهج فانظر الخ

277, 16 التفتت الى مدركات حواسك ومنعقلات عقلك
وتصنّفها واحداً واحداً هل يمكن فيها شيءٌ أن يكون
احواله¹) كذلك

1) Cod. احوال

277, 17 فهذا منه اى الحاصل فى علمك صادر من الحق معلول له لانه موجود مبيّن له وكل موجود كذلك فهو صادر منه ان لا يخرج موجود الا من الحق تعالى ومعلوماته فدع هذا اليه اى اترك معلومك متوجّها الى الحق

277, 18 Nr. 1v الملائم هو الحاصل للشيء بالفعل مناسباً له لايقاً به

277, 18 لملائم اى ليا هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك متافر اى ليا هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك

277, 19 حصول اللذيد للمبتد المتعلق به هو الادراك فسر الشيخ الرئيس فى الاشارات (الذمة بانها ادراك وتبدل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وزان فيه قيدتين التبدل والوصول

277, 20—21 القوة الشهوانية (الشهوية) هى الباعثة على جلب المنافع... والقوة الغضبية هى الباعثة على دفع البضار

278, 1 الحق وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصوراً وتصديقاً على الوجه اليقين المبرأ عن شوائب الظنون والاهام

278, 1 الحق بالذات وهو ان ينطبع فيها بقدر استطاعتها

1) Fehlt in Cod. n

2) BROCKELMANN, *G. d. arab. Lit.* I, 454 Nr. 20; ed. FORGET, Leyde 1892.

جَلِيَّةُ الْبَدَنِ الْحَقِّ تَعَالَى بِحَسَبِ تَقْدُّسِ ذَاتِهِ وَتَنْزَعِ صِفَاتِهِ
الذَّاتِيَّةِ وَالْفَعْلِيَّةِ

278, 3 Nr. 18 المطمئنة الساكنة بالله غير مُلْتَفِتَةٌ إِلَى غَيْرِهِ
عرفان اى الوصول اليه فبقوله بإدراكها البراك به المعنى
الذَّغْوِيَّ وهو الوصول تفسيرٌ وبيانٌ لقوله عرفان الحق الأول
وَحَاصِلُهُ أَنَّ كَمَا أَنَّ النَّفْسَ الْمُطْمَئِنَّةَ وَصَوْلَهَا إِلَى الْحَقِّ الْحَقِ الْكَحْضِ
فَعَرَفَانِهَا الْخ

278, 4 بَرِيَّةٌ قَدْسِيَّةٌ أَيْ بِحَسَبِ تَقْدُّسِ ذَاتِهِ وَتَنْزَعِ صِفَاتِهِ
وَأَسْمَائِهِ عَنِ شَوَائِبِ الْحُدُوثِ وَالنَّقْصَانِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي تَسْتَطِيعُ
النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ وَتَسْتَعِدُّ لِأَنَّ يَتَجَلَّى لَهَا فَيَأْتِي تَجَلَّى الْحَقِّ الْأَوَّلِ
عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ غَيْرَ مُمْكِنٍ لَغَيْرِهِ

278, 7 Nr. 19 فَالْنَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ بِاللَّهِ تَعَالَى الْمَهْدَبَةُ عَنِ
الْعَلَاقِقِ الْبَدَنِيَّةِ الْبُظْلَمَانِيَّةِ سَتَخَالَطُ مَعْنَى يَفِيضُ عَلَيْهَا وَيَتَّصِلُ بِهَا
مِنَ الْمَلْتَمَذَاتِ الرُّوحَانِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ مِنْ إِشْرَاقِ أَنْوَارِ اللَّهِ تَعَالَى
وَجَمَالِهِ بِحَيْثُ يَغْلِبُ عَلَى نُورِ وَجُودِهَا فَتَضَحَّكُ عِنْدَ تَلَاوُثِ
هَذِهِ الْأَنْوَارِ فَتَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ ۞ بَلْ كُلُّ شَيْءٍ ۞ وَتَفْنَى
وَتَعْلَمُ أَنَّ تَعَالَى هُوَ الْوَجُودُ وَمَا سِوَاهُ بَطْلَانٌ وَخِيَالٌ وَيَتَحَقَّقُ
بِحَقِيقَةِ قَوْلِ لَبِيدٍ (۱) 'أَلَّا كُلُّ شَيْءٍ ۞ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ فَإِذَا زَالَ
هَذِهِ الْمَعَانِي عَنْهَا بِسُرْعَةٍ كَمَا إِشَارَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ فِي مَقَامَاتِ
الْعَارِفِينَ (۲) بِقَوْلِهِ كَأَنَّهَا بَرَقَ تَوَمَّضُ إِلَيْهِ ثُمَّ تَحَمَّدَ عَنْهَا وَرَجَعَتْ

أَلَّا كُلُّ شَيْءٍ ۞ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ ۞ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا كَمَالَةَ رَأَيْلٍ (۱)

A. HUBER, *Diwan des Labid*, Gedicht XLI, 9

2) BROCKELMANN, l. c. I, 441 Nr. 10

الى ذاتها وَأَلَّتْ اى عادتت وصارت على ما كادتت عليه قبل ذلك لها اى للنفس حينئذ ات اى اُسْفَ على فراقته وتفجّر من^{١)} فقدايه لفارقته المطلوب الحقيقى

278, 10, Nr. ٢٠ المقصود من هذا الفصّ دفع ما أُورِدَ على تعريف اللدّة وتقريره ان من الاشياء ما هو كمال وخيرٌ عندنا كالحنّة واللامسة^{٢)} والطعام وغيرها فلو كان اللدّة ادراك الهلائم لكتنا نلتدّ بها وليس كذلك

278, 11 المبرور هو مَنْ به مرّة الصفراء

278, 12 جوعاً ولما تَبَّهَ على اَنْ وجودَ الملتدّ به عند الملتدّ لا يكفى في تحقّق اللدّة بل يجب اِنْ اَرَاكَ اراد اَنْ يَنْبَهَ على اَنْ وجودَ المولم عند المبتالم لا يكفى ايضا في تحقّق الألم فقال ما كَلَّ الحِج

278, 13 فلا يكفى في تحقّق اللدّة والألم وجودُ الكمال والآفة عند المدرك بل يجب ادراكها من حيث هما كذلك

278, 18 Nr. ٢١ يقلقه ويجعله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظةً ينهكه اى يصيِّره بحيث لا يطيق على كُفَّتِهِ وَمَشَقَّتِهِ لِحَكَّةً

278, 19 اذا كُشِفَ عنك غطاءك وأزيل عنك حجابك الذى كان على قلبك وحواسيك من اشتغالك بالحسوسات وغفلتك

1) Cod. عن

2) Vielleicht الهماسة zu lesen

عن المعقولات الصرفة وعدم توجهك اليها فبصرك اليوم حديدًا حينئذ اى بصرك فى تلك المدة حديد فى هذا الوقت منها¹⁾ وهو وقت ازالة الحجاب عن بصرتك يعنى أن بصرك حينئذ حاد نافذ ثاقب يرى ما كان محجوباً عنك ويدرك الاشياء على ما هى عليه فيلتد به لأن حصول الاشياء على هذا الوجه عنده من أعلى كماله لأن الحكمة والبصحة من خلقك هى تلك الادراكات كما أشير اليه فمقتضى نفسك إذا خلّيت وطبعتها الوصول الى تلك المعقولات حتى تلتد بإدراكها

279, 1, Nr. 22 غطاء هو اعتبار هويتك وملاحظة أفانديتك

التي هى كمال الحجاب

279, 1 فضلاً عن لباسك غير غطاءك الحاصل من البدن ملخصه أنه اذا كانت هويتك حجاباً لك مع غاية قربها منك فكيف تكون الامور الخارجة البكتسية²⁾ من بدنك حجاباً لك فاجهد ان ترفع الحجاب المانع عن وصولك الى الكمال الحقيقى وتجرد عن العواشى الغريبة والهيئات البدنية وإذا تجردت عن العلائق البدنية والعوائق الرديئة بل عن اعتبار هوية نفسك تصد بها هو المطلوب الحقيقى كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تجرد تصد

279, 2 'وفلا تُسأل' على بناء الجهول

اذا وصلت بالمطلوب الحقيقى فقد فنى ذاتك وصفاتك وانفالك ولم يبق الا ذات الحق وصفاته وانفاله تعالى

1) اى من الأوقات 2) البكتسية Oder

اعلم أنّ النفوس الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها فبعضها الهية نورانية وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحب لهذه الزخرفات العاجلة وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها رحيمٌ وبعضها قاهرة الى غير ذلك من الاحوال والجاهدة لا توثّر في احوالها الطبيعية الاصلية بأنّ تزيلها بالكلية بل غايتها ان تُضعف بسببها

279, 2—3 فويل لك إناك اذا صرت متألبا عند قطع علائقك البدنية وعوائقك الظلمانية بالرياضة والجاهدة بالوسواس الشيطانية والخطرات الرديّة حتى زال عنك هذه المرتبة العلية فالهلاك لك لأنها علامة شقاق نفسك وكونها من قبيل الناسوتية المكدرّة وإن كنت ذا سلامة في فراغه¹⁾ عند هذا التجرد عن تلك الوسواس والخطرات فالخير والظفر والفلاح لك لأنّ هذا دليل سعادتك وكون نفسك من لطائف الالهية النورانية وانت في بدنك اى في حالة تعلّقك ببدنك بحسب الظاهر يكون بحسب الحقيقة كاذك الخ

279, 7, Nr. ۳۳ طائفة من المتأخرين تخاشوا عن إطلاق العشق على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعى والحكماء الآلهيون لما حققوا معنى العشق ووجدوا ذلك المعنى هنالك... لم يتخاشوا عن هذا الاطلاق لانهم قالوا إنّ كلّ جبال وخير مدرك فهو محبوب معشوق

ادراك الخير من حيث هو خير حب له والحب اذا

1) Zu lesen في فراغك

اشتدَّ وقوى صار عشقا وكلما كان الإدراك اشدَّ اكتناها واشدَّ تحقُّقا والمدرَك اكمل واشرف ذاتا فأحباب القوَّة المدركة ابهاها وتعشَّتها بها اكثر ولا شكَّ أنَّ واجب الوجود هو الذى فى غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اتوى الادراكات واتبها فكلما كان الإدراك اتمَّ والمدرَك اشدَّ خيريةً كان العشق اشدَّ فيكون ذاته لذاته اعظمَّ عاشق ومعشوق

279, 4 فى صقع الملكوت وناحيته اذ لا يمنع فى هذه الحالة اشتغالك بالبدن وملائمتك الحواس عن انخراطك فى سلك المبادئ المفارقة فاتخذ لك لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهدا بأن يبقيك ويديبك على هذه الحالة واعترف بصدق الانبياء وبما جاءوا به وامتنل باوامره واجتنب عن منهياته لان هذا سبب لتجرّدك وكونك فى صقع الملكوت عبّر عنه بالعهد لان المعاهدة بين الشخصين تمنع وصول الضرر عن احدهما الى الآخر ويوجب النفع كذلك هذا الاعتراف والامتثال سبب لئلا يصل منه الى عبده العذاب الأليم وموجب لوصوله الى دائم النعيم

279, 5 ولا خطر على قلب بشر من النعم الاخرية وتلك النعم لا تُدرَك بهذه الحواس بل بقوة اخرى تحصل لك بسبب عدم تقيّدك بالحواس وملائمتها عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال قال الله تعالى أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

279, 6 فردا اى فريدا وحيدا بعبك ليس معك من

الدنيا شيء لا مال ولا ولد ولا تأخير مشغول بنفسك لا يهتمك
همُّ غيرك

279, 8 لم يُعشَق من الغير لكنّه ليس لا يُعشَق من الغير
بل هو معشوق من اشياء كثيرة لذيده عند ذاته لان اللذة
كما حَقَّق¹⁾ هي ادراك الملائم وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى
الادراكات وذاته اكمل الذوات فيكون ذاته لذاته اعظم لانه
وملتد به

279, 16 بهطلانه اى بتقاطره ونزوله الى الارض

279, 18 Nr. ٣٩ إن الروح وهو المدرك الفاهم المتكلم المشار
اليه بقولك أَنَا من جوهر عالم الأمر الذى هو عالم الجردات
الخارجية المعقولة لا من عالم الماديات الكسوسات²⁾ لأن كل
واحد منا يدرك نفسه بخصوصه وعند ادراكنا ايها بهذا الوجه
لا ندرك شيئاً مما لا يمكن ادراك الماديات على سبيل الجزئية
بدونه من الكم الخصوص والكيف الخصوص والوضع الخصوص
وغير ذلك اذ لا نشك في أن الموضوع في قولنا أَنَا عالم معلوم³⁾
ولا يحظر ببالنا حينئذ⁴⁾ شيء من البدن واجزائه واعراضه
من الماديات كما يشهد به الوجدان وغير المعلوم غير المعلوم⁴⁾
فثبت انه مجرد شانه وخاصته ان لا يتشكل بصورة لها امتداد⁵⁾
مخصوص

279, 19 لاشارة اى لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية

1) Zu erwarten حَقَّقَتْ 2) Zu erwarten الكسوسة

3) Abgekürzt ح 4) Zu erwarten غير معلوم

279, 21 ويسبح في عالم الملكوت الذي هو العالم الاعلى
المعقول

279, 21 الجبروت هو العالم الجردات التي شانها الأثر
لا القبول انتقاشا بالصور الصادرة منها ويحتمل أن يقال أنه
ينتقش بالصور العلمية التي هي بعينها من جملة ذلك العالم
ولا شيء من البدن وحواسه كذلك

(Fortsetzung folgt.)

Das Buch der Ringsteine Fârâbî's. Mit Auszügen aus dem
Kommentar des Emîr Ismâ'îl el Hoseinî el Fârânî.¹⁾

Von M. Horten.

Die Auszüge.

(Fortsetzung und Schluss.)

على ماهيات الممكنات على الاتمام اى على أن يُتَمَّ لك الباهيات
التي هي ناقصة في انفسها باطله في حدود ذواتها

279, 12 الخمول الذى هو فقدان الاسم وبطلان الرسم
يعنى لا يكون للعارف حالة سوى هاتين الحالتين الآهذه الحالة
التي هي فقدان التعيين²⁾ وهي حالة الفناء في نفسه والبقاء
السرمدى بالله تعالى الحقيق الواجب

279, 13 عدرا وهو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم
وهو متجل في حد ذاته فيشرق على من يستعد الشروق ويستحقه
إما استحقاقا ذاتيا من غير تعميل وكسب او بواسطة من ازالة

1) Vgl. Bd. XVIII, S. 257 ff. und oben S. 16 ff.

2) bezeichnen die Persönlichkeit und Individualität
des Menschen, deren Verlust das Nirwāna ausmacht.

الجِبْ رَفَعِ الْمَوَانِعَ وَيَتَرْتِعُ أَي شَأْنَهُ أَنْ يَأْتِيَ هَرَوَلَةً إِلَى مَنْ
أَتَاهُ بِبَشِيٍّ وَيَتَوَجَّهُ نَحْوَهُ وَيَصِلُ إِلَيْهِ عِنْدَ تَخَلُّبِهِ عَنِ الْعَوَائِقِ

279, 17 أَكْبَرَ وَأَعْظَمَ مِنْ أَنْ يَصِلَ إِلَيْهِ الْأَفْهَامُ وَيَتِمَادِرَ إِلَيْهِ
الْأَوْهَامُ لِأَنَّ ذِكْرَ اللَّهِ قَدْ يَكُونُ بِلِسَانِ الْمَلَكُوتِ وَالْحَالِ وَإِقْتِصَارُ
فَهْمِكَ عَلَى لِسَانِ الْمَلِكِ (1) وَالْمَقَالِ

280, 3 غَيْرَ مَشَارِكٍ لَهُ لِأَنَّهُ مِنْ لَطَائِفِ الرُّوحَانِيَّاتِ يَدُلُّهُ
العَقْلُ وَيُدْرِكُهُ فَقَطْ

280, 3—4 إِدْرَاكُ الْحَوَائِصِ لَا يَتَجَاوَزُ عَنِ عَالَمِ الشَّهَادَةِ

280, 5 لَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ اعْتِبَارُ التَّأْلِيفِ مِنْ
هَدْيَيْنِ الْجَوْهَرَيْنِ بِحَيْثُ يَكُونُ لِلْجَمْعِ الْمُؤَلَّفِ وَحْدَةٌ حَقِيقِيَّةٌ
فَلْتَتَأَمَّلْ

280, 6, Nr. 28 لِيُرْشِدَهُمْ إِلَى صِلَاحِ الدَّارَيْنِ لَهُ خَوَاصُّ ثَلَاثَةٌ عِنْدَ الْحِكَمَاءِ
إِحْدَاهَا أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ تُطْبِعُهُ الْهَيُولَى الْقَابِلَةُ لِلصُّورِ الْبِفَارِقَةِ
إِلَى بَدَلٍ وَثَانِيهَا أَنْ يَكُونَ مُطَّلِعًا عَلَى الْغَيْبِ لِصَفَاءِ جَوْهَرِ
نَفْسِهِ وَشَدَّةِ اتِّصَالِهِ بِالْمَبَادِي الْعَالِيَةِ مِنْ غَيْرِ سَابِقَةٍ كَسَبِ
وَتَعْلِيمِ وَثَالِثُهَا أَنْ يُشَاهِدَ الْمَلَائِكَةَ عَلَى صُورٍ مُتَخَيَّلَةٍ وَيَسْمَعُ
كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْهُمْ

280, 7 الخَلْقُ الْأَصْغَرُ هُوَ الْبَدَنُ الْإِنْسَانِي فِي حَرَكَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ
وَسَكَنَاتٍ شَتَّى حَسَبَ ارَادَتِهِ

1) Oder الْمَلِكِ. Beachte den Reim.

المبادئ التي في النفس قد تصير مبدءاً لها يحدث في عنصر
البدن كما اذا تأملت عظمة الله تعالى وقهره وتفكرت في جبروته
وكبريائه كيف يقشعر جلدك ويقوم شعرك على البدن من
الفرع والخشية وظاهر ان التأمل والتفكر لا يكون الا في النفس
وقد اثر في البدن وقد تؤثر النفس في بدن آخر كتأثير العين
العائنة والوهيم العامل فالنفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة
بالمبادئ العالية أطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها
وروجد في العنصر ما يتصور فيها وذلك لان النفس غير منطبعة
في البدن بل منصرفه الهمة اليه وكان هذا الضرب من التعلق
يجعلها ان تحيد العنصر البدني على مقتضى طبيعتها فلا يبعد
ان تكون النفس الشريفة القوية جداً يجاوز تأثيرها عن البدن
الخاص بها فتأتي ببخيرات (280, 6) 1)

280, 10 الملائكة عطف على قولها مرآتها يعني ان ذوات
الملائكة كمرآة لا تحتجب عن نفسها (نفس النبوة) أي لا تكون
بحيث لا تظهر عليها الملائكة بل هي تظهر عليها فتراها
مشاهدة وتسبح أصواتها وتستفيد منها فتبلغ ما استفادت
منها مما عند الله من الأحوال والأحكام أي عامة الخلائق
ليكيل نفوسهم بحسب قواها النظرية والعملية ويجعلها مستعدة
للسعادة الدينية والدنيوية

(Cod. f) الملائكة عطف على قوله عن انتقاش يعني أن

1) Vgl. Avicenna, كتاب الشفاء *Naturwissensch.* VI. Teil, IV. 4
gegen Ende. Wörtliche Uebereinstimmung!

نفسه الناطقة لا تحتجب عن ذوات الملائكة اى لا تكون بحيث
لا يظهر الخ

أراد أن يبين ما هيئتها وكيفية الاستفادة منها فقال الملائكة

صوّروا علمية معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها
لأنها مجردات عن الهواج ولو احقها ولا مانع عن المعقولية
إلا إياها

280, 11 علوم إبداعية كائنة بجرد كُن من غير مادة ومدة

280, 12 أنها (الألواح والصدور) من قبيل الأجسام وتوابعها
وهي منزّهة عنها لتجردها كما بين

280, 13 يرسم من هوياتها ما تلحظ من الصور الإدراكية
هذا الكلام صريح في أن علم المبادئ العالية بطريق الارتسام
كما صرّح به الشيخ الرئيس

280, 13 يلحظ إما بالإشراق من المبدأ الحق أو لأن
العلم بالسبب يستلزم العلم بالسبب

280, 14 وهي اى أعظم الملائكة التى هى العقول مطلقة
غير مقيدة ببدن من الأبدان تقيّد نفوسنا الناطقة بأبداننا
لكن الروح القدسية التى للرّسول الخ

280, 14 b فى اليقظة كما روى عن الرّسل صلوات الله عليهم
أجمعين أنهم شاهدوا جبريل وتكلّموا معه حالة اليقظة

280, 15 النبي مَن يُوحَى إليه إما مَنَامًا أو إِلَهَامًا سواء
 أتاه جبريلٌ أو لَمْ يَأْتِهِ فَإِذَا أَتَاهُ كَانَ رَسُولًا أَيضًا¹⁾ فالنبي مَن
 حيث هو نبيٌّ لا يستدعى أن يَأْتِيَهُ جبريلٌ بل هو مَن تلك
 الحَيْثِيَّة يَكُون أَكْثَرَ مَخَالَطَةً معه في النوم فإِذَا خَصَّصَ²⁾ بالنوم
 أو لِأَنَّ العَامَّ إِذَا قَابَلَ بِالْخَاصِّ يَكُون البرأء منه ما سوى
 ذلك الخَاصِّ وفي بعضِ النسخِ الروح البشرية وهو ظاهرٌ إذْ أَكْثَرَ
 اشخاصِ الإنسانِ يُخَالِطُون مَعَهُمْ³⁾ في النوم كما لا يخفى

وملائمٌ لِمَا تَقَدَّمَ من قوله النبوة تختص الخ فإن قيل هذا
 يتناقى ما تقرر عند أهل اليك والشرائع الحقة من أن الأنبياء
 يُشَاهِدُونَ الملائكة ويتكلمون معهم وظاهرٌ أنه لا يمكن إلا بأن
 تكونوا أجساما فتجردها كما يفهم من هذا القصة يتناقى
 ويتناقى أيضا إذ كونهما علوما إبداعية يتناقى المخالطة معهم
 في اليقظة قلنا أن الملائكة اعتباريين أحدهما كونهما مثلة بصور
 خيالية محسوسة وسيجيء بيان كيفية ذلك التمثيل وثانيهما
 اعتبار ذواتها من حيث هي من غير تمثيلها وحينئذ يمكن
 أن يقال أن مَن قال بكونها أجساما نظرا إلى أول الاعتبارين
 ومَن قال بتجردها نظرا إلى ثانيهما فموردُ النفي والإثبات ليس
 بواحد⁴⁾ فلا تنافي

1) D. h. abgesehen davon, dass er »Prophete« ist, ist er auch noch
 »Gesandter Gottes«.

2) خصص الفارابي

3) Erklärung des Traumes! Vgl. Avicenna,
 Naturwiss. VI. Teil, IV. 2.

4) Cod. واحد. Sowohl die Verneinung als auch die Behauptung

280, 18 باطنه من¹⁾ ارتباطات العظام وكيفيةها ومتابيت
الأعصاب والعروق والارتباطات الأخر وحكها ومصالحها

280, 20 انا لا نشك في أن للنفس الناطقة الإنسانية الجردية
إدراكاً وفِعلاً والواحد لا يصدر عنه مختلفان²⁾ إلا من حيثيتين
فلا بد لها من قوتين يحصل بهما الإدراك والعمل والعمل
مقصود بالتبع لأن المقصود من العلاقة البدنية استكمال
النفس بحسب قوتها النظرية³⁾ لأنه⁴⁾ يبقى ببقائها وبه يصير عالماً
معقولا مضاهياً للعالم الحسوس

280, 21 والادراك قسمان حيوانى وهو إدراك الجزئيات
وإنسانى وهو إدراك الكليات

281, 4 تبقينه بالتوليد الذى هو من آثار القوة المولدة
لأن العناية الإلهية اقتضت أن تفيض الدوام عنه على كل

dessen, dass der Engel im Traume gesehen werden könne, ist nach den
zwei verschiedenen Auffassungsweisen möglich. Position und Negation er-
strecken sich nicht auf denselben Gegenstand. Dann entsteht also kein
Widerspruch. Vgl. Avicenna, *كتاب الشفاء* *Naturwiss.* VI. Teil, V. 6 Ende.

1) من: nämlich.

2) Grundprinzip der islamischen Philosophie besonders der Kosmol-
gonie! s. Avicenna, *Metaphysik* IX, 4 u. 6 passim.

3) Die Verbindung der Seele mit dem Körper soll also nur dazu
dienen, dem Geiste die Erkenntnis der Welt zu ermöglichen. Das Handeln
ist dann nur in zweiter Linie und als Folge (بالتبع) dieses ersten Zieles.
per accidens, بالعرض, wie Avicenna sagen würde, von dem Zwecksetzer
der Natur beabsichtigt.

4) أى لأن هذا الاستكمال

شيء فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه
فإنه تنبعث فيه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه
فالمولدة تُورده بدل ما يتحلل من النوع كما أن الغاذية
تُورده بدل ما يتحلل من الشخص

281, 5 إلى شرحها وتبيين ماهيتها وتفصيل أحوالها لأن
المقصود تفاصيل القوى الإدراكية وكيفية إدراكاتها وأحوالها

281, 6 جذب المنافع أي تحريك يقرب به من الشيء
المتخيل النافع تقتضيه الشهوة بأن تكون القوة الشهوية باعثة
للقوة الحركية التي في الأعصاب والعضلات على التحريك ودفع
الضار أي تحريك به يدفع الشيء المتخيل الضار ويستندعية
أي هذا الدفع الخوف لأن صورة الضار من حيث هو ضار
إذا حصلت في النفس أحدثت خوفاً فيها ثم تنبعث القوة
العصبية إلى دفعها... أي قوة تبعث القوة الحركية على تحريك
به يدفع الضار وهذه الأعمال ناشئة من قوة هي من القوى
الخمس¹⁾ للروح الإنساني

281, 9 لا يمكن أن يصدر عن النفس شيء إلا إذا كان
مستحسنًا في نظرها ولو باعتبار ذلك الصادر اختيار الجليل
وهو الفعل الذي أثبت الشرع والعقل حسنه واختيار النافع

1) Zu erwarten الخمس.

سواء استحسنه الشرع والعقل أو لا كقائل شخصين يمنع¹⁾ عن الوصول الى مطلوبة

281, 9 المعبور اليه²⁾ متعلق بقوله النافع يعنى الذى هو بالحقيقة ليس بمقصد بل هو مسافة³⁾ إتفق العبور اليه

281, 10 قد يكون العمل الانسانى سدا طرقت فائت السفة

الذى هو الظلم بحيث لا يأتية من جهة بناء على العدل متوجها اليه يعنى أنه قد يكون العمل الانسانى منع نفسه عن سلوك طريق الظلم وتركه وإدامته على العدل الذى هو لزوم والمستحسنات⁴⁾ قولا وفعلا وعقدا والظلم ما على نفسه أو غيره والأول ما باعتبار قوته النظرية والعملية أما الذى باعتبار قوته النظرية فإبقاؤها على جهلها وتضيغ قابليتها للعلوم والمعارف و أما الذى باعتبار العملية فإن لا يحفظها فى الأخلاق عن طرفى الإفراط والتفريط⁵⁾ ولا يلزمها التواظبة على التوسط⁵⁾ بين الطرفين والثانى وهو إيصال الضرر

1) أى يمنع القاتل.

2) المعهود اليه DIETERICI.

3) Oder Cod. f: لا يأتية من جهة بناء على العدل متوجها اليه أى بتبديل الظلم بالعدل الذى هو لزوم المستحسنات الخ.

4) Die Tugend liegt in der goldenen Mitte und muss sich hüten vor dem Zuviel (إفراط) und dem Zuwenig (تفريط) — aristotelische Ethik! s. *Ethika Nicomacheia* 1106 b 36: Die Tugend ist ἕξις προαιρετική, ἐν μέσῳ οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος δρᾷσειεν, ebenso 1227 b 8.

5) Aristoteles: μέσότης.

الى الغير إما في عاجله أو آجله فإذا عرفت الظلم بأخسامه
عرفت بالمقايضة اليه العدل

280, 20—11 يهدى الى كَلِّ واحدٍ من الاختيارِ والسدِّ

عقلُ أى حالةٌ إن رَاكِبَةً أو رَأَى أو استنباطٌ (1) قياس

281, 11 المتأدب الذى ليس له قُدْرَةٌ استنباطِ الرَّأْيِ الجزئِي

من الرَّأْيِ الكَثِي فلا يُبَيِّنُ الجميدَ من القبيحِ فلذا قلد (2) من
له هذا التمييزُ ليختارَ به الجميدَ وهذا التقليدُ (3) إنما يكون
مَنْ يحكم عقله الأصيلُ بحجةٍ رأى مَنْ قلده ولا يكون له
قُدْرَةٌ الاستنباطِ

281, 14 رحل (4) أى افترق الشعبُ عن الخاتمِ حالَ كونِ

ذلك الشعبِ ملتبسًا بمعرفةٍ يعنى أن الشعبَ يأخذ عن الخاتمِ
حالَ المعانقةِ ضرورةً ونقشًا مشابهًا لِصورةِ الخاتمِ ونقشهِ والآولى
أن يقال معنى قوله رحل عنه بعد كونِ الشعبِ أَجَنَبِيًّا بالنسبةِ
الى الخاتمِ وزال عن الخاتمِ بسببِ معرفةٍ حاصلَةٍ من تلك المعانقةِ
كذلك المدركِ الخ

1) Deductio syllogistica.

2) Das esse duces passivisch: الذى قلد لا يكون إلا مَنْ يحكم.

3) التقليد der Autoritätsglaube und das Sichleitenlassen durch den
Lehrer. Vgl. SPRENGER, *Dictionary of the technical terms* Bd. II S. 1178:

التقليد العَمَلُ بقول الغير من غيرِ حجةٍ
oder التقليدُ إتباعُ الإنسانِ غَيْرَهُ فيما يقول أو يفعل مُعْتَقِدًا
لِلْحَقِيْقَةِ مِنْ غيرِ نَظَرٍ الى الدليلِ

4) Cod. f رَحَلَ.

281, 15 أُجْنِبِيًّا عَنِ الصُّورَةِ وَهِيَ¹⁾ الْمَدْرَكُ إِذِ الصُّورَةُ
كَمَا تُطْلَقُ عَلَى الْعِلْمِ تُطْلَقُ عَلَى الْمَعْلُومِ أَيْضًا

281, 16 اخْتَلَسَ أَيْ سَلِبَ الْمَدْرَكِ عَنِ الْمَدْرَكِ صُورَتَهُ

281, 17 وَإِنْ غَابَ عَنِ الْكَسُوسِ بِالذَّاتِ وَهُوَ الْحِسُّ لِأَنَّ
الْحِسَّ إِذَا يَحْسُ ذَاتَهُ مِنْ وَجْهِ يَسْتَوْصِفُهَا الذَّكْرُ²⁾ أَيْ تَطْلُبُ
الْقُوَّةَ الذَّاكِرَةَ أَنْ تَجْعَلَ ذَلِكَ³⁾ الصُّورَةَ وَصَفًا لَهَا فَائْتِمًا بِهَا
قَالَ الشِّفَاءُ⁴⁾ الْحَاسُّ بِالْفِعْلِ مِثْلَ الْكَسُوسِ بِالْفِعْلِ
وَالْحَاسُّ بِالْقُوَّةِ مِثْلَ الْكَسُوسِ بِالْقُوَّةِ وَالْكَسُوسُ بِالْحَقِيقَةِ الْقَرِيبُ
هُوَ مَا يَتَصَوَّرُهُ مِنْ⁵⁾ صُورَةِ الْكَسُوسِ فَيَكُونُ الْحَاسُّ مِنْ وَجْهِ⁶⁾

1) Cod. وهو auf مدرک bezogen.

2) Codd. d, e يستودعها الذکر.

3) So Codd, statt تلك.

4) Avicenna, *Naturwiss.* VI. Teil, *Psychologie* II, 2 Ende. Zur Lehre vgl. Aristoteles, *Psychologie* 425 b 26 ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς. Ebenso 426 a 15 und 439 a 15. Damit ist der naive Realismus der sinnlichen Wahrnehmung ausgesprochen. Sensus actu est sensible actu. Der Sinn und auch der Geist, wenn auch in anderer Weise, nimmt die Erkenntnisform des Objektes in sich auf und wird dadurch zu dem, was er erkennt; denn Erkenntnisform und Wesensform sind inhaltlich identisch. Betreffs des geistigen Erkennens vgl. Aristoteles, *ibid.* 431 b 17: ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα und 430 a 14: ἐστὶ δ' ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα (alle Objekte des Erkennens) γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν. Dasselbe besagt der scholastische Grundsatz: intellectus actu fit intellectum (sein Objekt) actu (wenn dieses aktuell erkannt wird).

5) Avicenna يَتَصَوَّرُهُ بِهِنَّ الْحَاسُّ مِنْ. Dies verändert den Gedanken nicht unwesentlich. Objectum proximum der sinnlichen Wahrnehmung ist auch Avicenna dasjenige, was die Vorstellung vermittelt, nach Ismâ'il die Vorstellung selbst.

6) Avic. add. ما.

يَحْسُ ذَاتَهُ لَا الْجِسْمَ الْكَسُوسَ لِأَنَّهُ الْمَتَصَوِّرُ بِالصُّورَةِ الَّتِي هِيَ
الْكُوسَةُ الْقَرِيبَةُ مِنْهَا وَأَمَّا الْخَارِجُ فَهُوَ الْمَتَصَوِّرُ بِالصُّورَةِ الَّتِي
هِيَ الْكُوسَةُ الْبَعِيدَةُ فَهِيَ تُحَسُّ ذَاتَهَا

281, 19 وَالْإِدْرَاكُ الظَّاهِرُ وَهُوَ الْإِبْصَارُ وَالسَّمْعُ وَالشَّمُّ وَالذُّوقُ

وَاللَّمْسُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ وَيَنْتَمِ ذَلِكَ الْإِدْرَاكُ بِالْحَسِّ الْمَشْتَرِكِ بَلْ
لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِهِ

281, 20 وَالْإِدْرَاكُ الْبَاطِنُ وَهُوَ إِدْرَاكُ الْمَعْنَى الْجَزْئِيَّةِ وَالتَّخْيُّلُ
الَّذِي هُوَ إِدْرَاكُ الشَّيْءِ مَكْتَنَفًا بِاللَّوْحِاقِ الْمَادِّيَّةِ بِشَرْطِ عَدَمِ
حَضْرَةِ الْمَادَّةِ لِلرُّوحِ وَخَوَلِيهِ أَيْ مَعَ خَدَمِهِ

282, 1 أَنْ كَانَ الْكُوسُ هُوَ الْأَمْرُ الْخَارِجِيُّ قُوَّةً بِاعْتِبَارِ

كَيْفِيَّتِهِ خَلْفَ فِيهِ صَوْرَتُهُ أَيْ جَعَلَ صَوْرَتَهُ خَلِيفَةً عَنْهُ بِأَقْبِيَّةٍ
فِي الْحَسِّ وَإِنْ زَالَ نَفْسُهُ عَنِ الْكَادَاةِ وَغَابَ

282, 2—3 إِذَا بَالِغٌ فِي النَّظَرِ إِلَى الْخُضْرَةِ الشَّدِيدَةِ ثُمَّ

غَبَضَ عَيْنَيْهِ فَإِنَّهُ يَجِدُ فِي نَفْسِهِ هَذِهِ الْحَالَةَ (282, 3) وَإِذَا بَالِغٌ
فِي النَّظَرِ إِلَيْهَا ثُمَّ نَظَرَ إِلَى لَوْنٍ آخَرَ لَمْ يَرَ ذَلِكَ خَالِصًا بَلْ
مُخْتَلَطًا بِالْخُضْرَةِ

282, 4 فَأَسَدَهَا أَيْ جَعَلَهَا بِحَيْثُ لَا تَرَى شَيْئًا مِمَّا يَحْذِيهَا

مِنَ الْأَلْوَانِ مِثْلًا لِإِذْغِمَاسِهَا فِي الْإِنْفِعَالِ عَنِ تِلْكَ ('الْقَوَى

1) Cod. ذلك.

282, 5 بَاشِرَةٌ أَى صَاحِبَةٌ طَنِينٌ وَهُوَ صَوْتُ فِي الْأَذُنِ

الرَّائِحَةُ وَالطَّعْمُ فَإِذَا وَرَدَا عَلَى الشَّامَةِ وَالذَّائِقَةِ
وَكَانَا قَوِيَّيْنِ بَقِيَ صَوْرَتُهُمَا فِيهَا مَدَّةً

282, 6 فِي اللَّمَسِ إِذْ لَا يَشْتَرِطُ لِبَقَاءِ الْكَيْفِيَّةِ الْبَلْبُوسَةِ فِي
الْقُوَّةِ الْبَلْبُوسَةِ أَنْ تَكُونَ قَوِيَّةً

282, 7 يَتَشَبَّحُ فِيهَا خِيَالُ الْمُبْصَرِ وَظَلُّهُ

مَا دَامَ الْمُبْصَرُ يَجَادِيهِ أَى يَقَابِلُ ذَلِكَ الْجِسْمَ الْخُصُوصَ
وَهُوَ الْمَرْتِيُّ

282, 8 أَنْسَلَخَ ذَلِكَ الْخِيَالُ عَنْهَا وَتَعْرِيفُ الْبَصَرِ بِهَا ذِكْرُ
تَعْرِيفٍ لَفْظِيٍّ وَلِهَذَا لَمْ يَتَحَاشَ عَنْ إِيرَاقِ الْمُبْصَرِ فِي تَعْرِيفِهِ

282, 11 عَضُو مُعْتَدِلٍ وَهُوَ جَمِيعُ أَعْصَابِ جِلْدِ الْبَدَنِ
وَلِحِيهِ¹⁾ وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ الْعَضُو الَّذِي هُوَ الْأَلَّةُ الطَّبِيعِيَّةُ الَّتِي
يُحْتَسُّ بِهَا رَاسِطَةً وَالْوَاسِطَةُ تَجِبُ أَنْ تَكُونَ عَادِمَةً فِي ذَاتِهَا
لِكَيْفِيَّةِ مَا يَرِدُ بِهَا لِيَقَعَ الْإِنْفِعَالُ عَنْهُ²⁾ فَيَقَعَ الْإِحْسَاسُ بِهِ إِذْ
الْإِنْفِعَالُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنِ جَدِيدٍ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا عِنْدَ زَوَالِ
شَيْءٍ وَحُصُولِ شَيْءٍ فَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ آلَةُ اللَّمَسِ أَيْضًا كَذَلِكَ
وَكَوْنُهُ كَذَلِكَ لَا يَخْلُو عَنْ وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَذْهًا لَا حَقَّ لَهَا مِنْ
الْكَيْفِيَّاتِ الْبَلْبُوسَةِ أَصْلًا وَثَانِيهَا أَتَهَا لَهَا حَقٌّ مِنْهَا وَلَكِنْ
لَمْ تَبْقُ ذَلِكَ (تِلْكَ) الْكَيْفِيَّاتُ فِيهَا عَلَى صَرَافَتِهَا بَلْ انْكَسَرَتْ

1) S. Avicenna, *Naturwissensch.* VI, *Psychologie* II, 3 Mitte.

2) S. Avicenna's Lehre über den Geschmack und Geruch *ibid.* II, 3
Ende.

سَوْرَتِهَا حَتَّى صَارَتْ قَرِيبَةً مِنَ الْاِعْتِدَالِ وَلَهَا لَمْ يَبْكَنْ أَنْ
تَكُونَ آتَةَ اللَّيْسِ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ لِأَنَّهَا مَرْكَبَةٌ مِنَ الْعُنْصُرِ
فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ خُلُوقُهَا عَنِ الْأَطْرَافِ بِسَبَبِ الْمَزَاجِ لِيُحَسَّ
مَا يَخْرُجُ عَنِ الْقَدَرِ الَّذِي لَهَا فَلِذَلِكَ قَالَ فِي عَضْوٍ مُعْتَدِلٍ

282, 11 اللمس قُوَّةٌ مَرْتَبَةٌ فِي أَعْصَابِ جِلْدِ الْبَدَنِ كَلَّةٌ
وَلِحْمَةٍ تُدْرِكُ مَا يُبَاسِتُهُ وَيُؤَثِّرُ فِيهِ بِالْمَصَادِرَةِ¹⁾ الْخَيْلَةِ لِلْمَزَاجِ
وَالْخَيْلَةِ لِلْهَيْئَةِ وَالتَّرْكِيبِ يُحَسُّ بِهَا يَحْدُثُ فِيهِ مِنَ الْكَيْفِيَّةِ
لَا بِهَا قَامَ بِالْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ مِنَ الْكَيْفِيَّةِ وَتِلْكَ الْكَيْفِيَّةُ الْحَادِثَةُ
مِنْ اسْتِحَالَةِ الْبَدَنِ بِهَا وَانْتِقَالِهِ إِلَيْهَا بِسَبَبِ مُلَاقِي كَالنَّارِ إِنْ
كَانَتْ الْكَيْفِيَّةُ الْحَادِثَةُ فِيهِ حَرَارَةً نَارِيَّةً

282, 12 الشَّمُّ قُوَّةٌ مُوَدَّعَةٌ فِي الزَّائِدَاتَيْنِ النَّاتِيَتَيْنِ مِنْ
مُقَدِّمِ الدِّمَاغِ تُحَسُّ بِهَا يَحْدُثُ فِيهَا مِنَ الرَّائِحَةِ بِسَبَبِ مُلَاقِي
مَوْثِرٍ هُوَ وَصُولِ الْهَوَاءِ الْمَتَكَيِّفِ بِالرَّائِحَةِ

282, 12 الدُّوقُ قُوَّةٌ مُدْبِتَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى جِزْمِ
اللِّسَانِ تُحَسُّ بِهَا يَحْدُثُ فِيهِ مِنَ الطَّعْمِ بِسَبَبِ مُلَاقِي مَوْثِرٍ وَهُوَ
ذُو الطَّعْمِ. يَتَأَدَّى الطَّعْمُ بِوَسْطَةِ الرُّطُوبَةِ الدُّعَابِيَّةِ إِلَى الدَّائِقَةِ
إِمَّا بَأَن تَتَكَيَّفُ هَذِهِ الرُّطُوبَةُ بِالطَّعْمِ بِسَبَبِ الْحَاوِرَةِ فَتَغْرُوصُ
وَحْدَهَا فَيَكُونُ الْحَسُّوسُ كَيْفِيَّتَهَا وَإِمَّا بَأَن تَخَالِطُهَا أَجْزَاءٌ لَطِيفَةٌ
مِنْ ذِي الطَّعْمِ ثَمَّ تَغْرُوصُ هَذِهِ الرُّطُوبَةُ مَعَهَا فِي جِزْمِ اللِّسَانِ
إِلَى الدَّائِقَةِ فَالْحَسُّوسُ حَيْثُذُ هُوَ كَيْفِيَّةٌ ذِي الطَّعْمِ

1) Cod. f. بالمضادة.

282, 13 لاصطياد ما يحصل من الحس إما بالذات كالصور
أو بالتبع كالمعاني فإن حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه

282, 14 تسمى مصورة وتسمى خيالاً ومتخيلة أيضاً وقد

رتبت في مقدم الدماغ في تجويف الأخير قالوا أن الدماغ بطوناً
ثلاثة أعظمها البطن الأول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمنفذ
من البطن المقدم إلى البطن المؤخر على شكل الدودة ومقدم
البطن الأول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال والقوة
المتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم
البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى إن لا
حارس هناك من الحواس متكرر مصادفاته المؤدية إلى الإختلال
والدليل على اختصاص هذه القوى بتلك الحال أنه إذا وقع
أفةٌ بواحدٍ منها اختل فعل القوة المنسوبة إليها¹⁾

الصورة المختزنة في الخيال متى شامت الواهبة إدراكها
تنفذ إلى التجويف الأول²⁾ بأن تصير الدودة مفتوحة وتتصل
الروح الحامل للصور الخيالية بالروح الحامل للقوة الواهبة
بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة فانطبع الصور التي في
الخيال في روح القوة الواهبة إلا أن ذلك لا يثبت فيها دائماً
بل ما دام الطريق مفتوحاً والروحان متلاقين والشوقان
متقابلين فإذا عرضت القوة المتوهمة عنها بطالت عنها

1) Cod. بذلك.

2) Das Prinzip der Lokalisation sind also die Ausfallserscheinungen
psychischer Vorgänge bei körperlichen Verletzungen.

3) Cod. g الأخير.

تلك الصورة والوهم بالتوسط القوة المتخيلة يعرضها الى النفس
وأما حصر إدراك الوهم في المعانى على ما هو المشهور فياعتبار
أن إدراك الوهم من غير توسط قوة إدراكية لا يكون إلا
للمعانى لا أن إدراكة مطلقاً لا يكون إلا كذلك¹⁾

282, 15 هي التي تستثبت صور الحسوسات اى تحفظها

282, 16 مسامتة كما في القوة الباصرة أو ملاقاتها كما في

سائر الحواس

282, 17 وأما المعانى التي أمكن أن تكون محسوسة لكنها

غير محسوسة حال الحكيم فكما إذا رأينا السكر²⁾ فنحكم بانه

حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك الحس في هذا الوقت بل³⁾

بقوة أخرى هي المسماة بالوهم

282, 18 البصر قوة مرتسبة في ملتقى عصبتيين آيتين

من الدماغ مجوفتين⁴⁾ يتقاربان حتى يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعاً

1) Die aestimativa nimmt also unter Umständen auch andere Inhalte als die intentiones wahr.

2) Cod. f أصفر, اصفر.

3) Beginn des Nachsatzes anstatt فيقوة.

4) Die Idee von »hohlen« Nerven ist psychologisch insofern interessant, weil sie eine constructio contra evidentiam facti ist. Vgl. F. VON OEFELE, *Keilschriftmedizin in Parallelen* 2, Leipzig 1904, S. 14: »Ueberall [in allen Kulturländern des Altertums] finden wir Arterien, Venen, Nerven, Sehnen, Bänder« . . . »unter einem einheitlichen Worte zusammengefasst oder es gehen Bezeichnungen für einen dieser Körperteile gelegentlich auf die anderen über. Kein Metzger, welcher seiner fünf Sinne mächtig ist, würde bei nüchterner Beobachtung, ohne theoretische Voreingenommenheit auf solch gezwungene Vermengung verfallen.« Die theoretische Eingenommenheit, die das Auge für die Tatsachen blind machte, bestand in der

صَلْبِيًّا يَصِيرُ تَجْوِيفُهَا وَاحِدًا ثُمَّ يَتْبَعَانِ إِلَى الْعَيْتَيْنِ فَذَلِكَ
التَّجْوِيفُ الَّذِي هُوَ فِي الْمَلْتَقَى تَحَلُّ الْقُوَّةِ الْبَاصِرَةِ وَهُوَ الْمُسَمَّى
بِحَجْمِ النُّورِ. تُدْرِكُ صُورَةً مَا يَنْطَبِعُ فِي الرُّطوبَةِ الْجَلِيدِيَّةِ مِنْ
أَشْبَاحِ أَجْسَامِ ذَوَاتِ الْأَلْوَانِ وَالْأَضْوَاءِ يَنْتَادِي تِلْكَ الصُّورَةَ إِلَى
التَّجْوِيفِ ثُمَّ مِنْهُ إِلَى الْحِسِّ الْمَشْتَرِكِ

282, 20 وَقُوَّةٌ سُبَيْتٌ حَافِظَةٌ لِصِيَانَتِهَا مَا فِيهَا وَمُتَدَكِّرَةٌ
لِسُرْعَةِ اسْتِعْدَادِهَا لِاسْتِثْبَاتِ الصُّورِ وَالتَّصَوُّرَاتِهَا مُسْتَعِيدَةٌ¹⁾ إِيَّاهَا
إِذَا فَتَدَّتْ وَذَلِكَ إِذَا أَتَبَلَ الرَّوْهُمُ بِقُوَّتِهِ الْمُتَخَيِّلَةِ فَجَعَلَ يَسْتَعْرِضُ
وَاحِدًا وَاحِدًا مِنَ الصُّورِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخِيَالِ فَإِذَا عَرَضَ لَهُ
الصُّورَةُ الَّتِي يَدْرِكُ فِيهَا الْمَعْنَى الَّتِي بَطَّلَ لَاحَ لَعْنَةُ الْمَعْنَى
حِينَئِذٍ كَمَا لَاحَ مِنْ خَارِجٍ وَاسْتِثْبَاتَةُ الْقُوَّةِ الْحَافِظَةِ فِي نَفْسِهَا
كَمَا كَانَتْ

الْحِكْمَةُ²⁾ فِي وُجُودِ الْقُوَّةِ الْحَافِظَةِ أَنَّهَا لَوْ لَمْ تَتَحَقَّقْ لَأَخْتَلَّتْ
بِظَامِ الْعَالَمِ فَإِنَّا إِذَا أَبْصَرْنَا مِثْلًا شَيْئًا ثَانِيًا فَلَوْ لَمْ نَعْرِفْ
أَنَّهُ هُوَ الْمُبْصَرُ أَوَّلًا لَهَا حَصَلَ التَّمْيِيزُ بَيْنَ النَّافِعِ وَالضَّارِّ
وَالصَّدِيقِ وَالْعَدُوِّ فَلَمْ نَعْلَمْ كَيْفِيَّةَ السُّلُوكِ مَعَهُ مِنَ الْاجْتِنَابِ
وَالْاجْتِنَابِ

Lehre, dass der menschliche Körper der Erde und der Welt nachgebildet sei. Wie auf der Erde das Wasser in den Flussbetten fließt, so muss im menschlichen Körper das Blut und der Lebensgeist (روح) durch die Adern und Nerven fließen. Die Nerven müssen also hohl sein. Auf einer ähnlichen deductio a priori contra evidentiam facti beruht die Lehre von der schwarzen Galle, die in Wirklichkeit nie existiert hat.

1) Statt مُسْتَعِيدًا.

2) حِكْمَةٌ = Wissen; also Kenntnis der Ursachen. Ausspruch ohne Angabe der Ursachen.

282, 21. المصوّرة خزّانة ما يدركه الحس من الصّور وحافظّة لها

283, 2. والعقل بأن تكون¹⁾ معيّنة للعقل على التركيب
والتفصيل الذي للعقلية²⁾ الصّرفة

283, 3. متخيّلة بأن يتصرّف الوهم بواسطتها في المدركات
ويتمّ بذلك التصرف إدراكها لها

283, 4. يدرك صرّف المعنى هو الجردّ عن الغواشى الغربية
والواجب الباطنية بل خلطاً مختلطاً بتلك اللواحق

283, 5. زوال الحسوس عن الكاذبة والملافة بل انسلخ
عنها إذا لم يكن قوياً أما أن الحس لا يدرك المعاني الجردّة
بل الخلوطه فنّبه عليه بقوله فإن الحس

283, 6. صرف انسان أى من حيث هو إنسان محض
خالص عن الزوائد والعوارض والآ لم يدرك زيدا بل إنساناً
له الخ

283, 7. وغير ذلك من المعاني والاعتبارات وجبّع هذه
الأحوال أمور غريبة عن طبيعة الإنسان عارضة لها

283, 8. الناس كلّهم لأنهم مشتركون في الحقيقة الإنسانية
والبفروض أنّها داخلّة فيها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك
كما لا يخفى وظاهر. هذا البيان إتما يجرى في جسّ البصر
ومدركاته دون ما عداه من الحواس وبمكّن أن يقال أن مدركات

1) تكون المفكرة. 2) Codd. العقلية.

تلك الحواس لا يمكن إلا أن تكون جزئية متعلقة بهوياً مخصوصة
 وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون إلا من جانب المادة
 فإن رآكها لا يكون إلا للمعاني المختلطة باللواحق الباقية وأما
 أن الحس لا يحفظ المعنى فنبة عليه بقوله والحس الخ

283, 9 الحسوس لأنه لا تنزع الصورة عن المادة نزعاً مُحْكَمًا
 بل تحتاج الى وجود المادة على نسبة مخصوصة في أن تكون
 الصورة موجودة لها¹⁾

283, 12 التخيل هو الإدراك الباطني

283, 14 هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود انها
 لا يدركان الامور الجردة عن اللواحق الغريبة فإن كان المدرك
 جسماً فصورته مخلوطة بزوائد وإن كان غير ذلك كالاعراض
 فصورته كفوثة بغواشٍ آخر غير ما ذكر

283, 16 لا يمكن ذلك لأن حصول الإنسانية الحضة فيه
 إنما يمكن إذا أمكن²⁾ أن يُجَرِّدَهَا تجريدًا تامًا عن المادة
 وعلاقتها وهي لا تجرد عندها³⁾ عنها

قال الشيخ الرئيس⁴⁾ الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ
 كنهه الله له كما أن العقل سلطان القوى الروحانية يعني أن
 مبدأ جميع الأفعال الظاهرة هو الوهم ولذلك جعل رئيساً

1) لها = لقوة الحس. 2) Cod. g أمكنه.

3) عند الوهم والحس الباطن.

4) Avicenna, كتاب الشفاء *Naturwiss.* VI. Teil, IV. 1 Mitte.

حَاكِبًا عَلَى الْقُوَى الْحَيَوَانِيَّةِ كَمَا أَنَّ مَبْدَأَ جَمِيعِ الْأَفْعَالِ مُطْلَقًا
هُوَ الرُّوحُ الْإِنْسَانِيُّ

283, 17 ظاهرُ هذا الكلامِ أَنَّ الوَهْمَ يُدْرِكُ الصُّورَ أَيْضًا
وقد سبق أَنَّ الوَهْمَ هُوَ الْقُوَّةُ الَّتِي تُدْرِكُ مِنَ الْحَسُوسِ مَا لَا يُحَسُّ
فَنَقُولُ أَنَّ لِلْوَاهِمَةِ نَوْعَ اخْتِصَاصٍ بِحِكْمٍ مَخْصُوصٍ وَاللَّغْمَعِيَّةُ
هُوَ مُؤَخَّرُ التَّجْرِيْفِ الْأَوْسَطِ بِهَا تُدْرِكُ الْمَعْنَى فَقَطْ وَمَا سَبَقَ
بِنَاءٍ عَلَيْهِ وَعِوَمُ تَعْلُقُ الْوَهْمِ بِجَمِيعِ الْحَالِّ وَالْآلَاتِ الْبَاطِنَةِ
بِهَا يَرْتَبِطُ بِجَمِيعِ الْمَدْرَكَاتِ الْبَاطِنَةِ (أ) صُورًا كَانَتْ أَوْ مَعْنَى

283, 20 العقلُ النظريُّ وهي (ب) حالةٌ للعقلِ بِهَا يَسْتَفِيدُ
الْعُلُومَ مِنَ الْمَبَادِئِ الْعَالِيَةِ

284, 1 الصَّقِيلَةُ وَذَلِكَ بِشَرْطَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّهَا تَكُونُ بِإِقْبَةِ
عَلَى صَقَالَتِهَا وَثَانِيهَا أَنَّهُ لَا يَكُونُ حِجَابٌ هُنَاكَ وَلَا مَانِعٌ
الارتسَامِ

284, 2, Cod. f بَجْهَةٍ أَى فِي جِهَةٍ (من) صَقَالِيَاتِ صَقَالِيهَا
جَوْهَرُ النَّفْسِ وَحَقِيقَتُهَا مِنْ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَكَوْنُهَا فِي هَذَا
العَالَمِ وَرَبَطُهَا بِالْبَدَنِ لِعَارِضٍ هُوَ اسْتِكْمَالُهَا بِهِ وَإِذَا ارْتَفَعَ
الْمَوَاضِعُ يَفِيضُ عَلَيْهَا مَا يَنَاسِبُ وَيَلِيْقُ اسْتِعْدَادُهَا الْخَاصَّ
مِنَ الْكِمَالَاتِ إِذْ لَا يُجَدَّلُ وَلَا حِجَابٌ هُنَاكَ (ج)

284, 4 الْمَلَكُوتُ هُوَ عَالَمُ الْحَجَرَاتِ ذَاتَا وَفِعَلَا

1) Cod. باطنة.

2) يعنى هذه القوة.

3) Vgl. dieselben Worte Avicenna, loc. cit. Kap. 3 Mitte.

284, 6 لَمَّا بَيَّنَّ أَحْوَالَ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مُطْلَقًا
 عَلَى سَبِيلِ الْعُمُومِ أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ أَحْوَالَ بَعْضِ اصْنَاعِهَا فَقَالَ
 الرُّوحَ الْقُدْسِيَّةَ لَا تُشْغِلُهَا فِي أَكْثَرِ الْأَوْقَاتِ جِهَةٌ تَحْتَهُ وَهِيَ
 التَّعَلُّقَاتُ بِالسُّفُلِيَّاتِ وَمَلَاتِمَاتُ¹⁾ الْحَوَاسِ عَنْ جِهَةِ فَوْقِهِ وَهِيَ
 الْإِرْتِبَاطُ بِالْعُلُويَّاتِ وَالْمَعْقُولَاتِ الصَّرْفَةُ وَذَلِكَ لِشِدَّةِ صِفَائِهَا
 بِحَسَبِ خُصُوصِيَّاتِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَحْوَالِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُقَالَ أَنَّهَا لَا يُشْغِلُهَا
 مُطْلَقًا فِي وَقْتٍ مِنْ الْأَوْقَاتِ بَلْ هِيَ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَحْوَالِ
 وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُقَالَ أَنَّهَا²⁾ يَحِثُّ بِحَاذِيهَا رِيْقَابِلُهَا الْجِهَتَانِ
 وَلَا يَحْتَجِبُ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عَنِ الْأُخْرَى وَذَلِكَ لِفِرْطِ قُرْبِهَا
 وَتَنَاهِيهَا فِي الصَّقَالَةِ وَالصَّفَاءِ كَمَا أَنَّا نَسْمَعُ وَنَرَى فِي حَالَتِهَا
 وَاحِدَةً وَلَا يَكُونُ السَّمْعُ مَانِعًا لَنَا عَنِ الرَّوْيَةِ وَلَا الرَّوْيَةُ تَمْنَعُنَا
 عَنْهُ بِالْكَلْبِيَّةِ

284, 7 تَكُونُ تِلْكَ النَّفُوسُ كَأَنَّهَا مَدِيرَةٌ لِجَمِيعِ تِلْكَ الْأَجْسَامِ

وَمَا فِيهِ

284, 12 عَنْ الْآخِرِ الْمُرْكُونُ عَنْهُ وَضَعَفَ إِعْمَالَهَا³⁾ إِيَّاهُ

284, 13 فَلِأَجْلِ عَدَمِ اقْتِدَارِ الْأَرْوَاحِ الضَّعِيفَةِ عَنْ مُرَاعَاةِ

الْجِهَتَيْنِ وَاسْتِعْمَالِ الْقَوَاتَيْنِ إِذْ رَأَى الْقُوَّةَ الْبَاصِرَةَ يَحْتَدُّ إِلَى
 يُنْقَصُ بِإِعْمَالِهَا الْقُوَّةَ السَّامِعَةَ وَالْخَوْفُ يَمْنَعُ النَّفْسَ عَنِ الْإِلْتِفَاتِ
 إِلَى⁴⁾ مُقْتَضَى الْقُوَّةِ الشَّهْرَانِيَّةِ وَارْتِكَابِ مَا تَقْتَضِيهِ

1) = obiecta adaequata sensuum.

2) = dass der Prophetengeist sich so verhält, insofern ihm u. s. w.

3) إعمال الارواح مشعرا 4) Cod. الى statt الى.

284, 14 الفكر الذى هو الترتيب الخصوص لاستعمال ما

ليس ببعلم¹⁾ يصد عن الذكر الذى هو ملاحظتة المعنى الكفوف بعد الدهول عنه ويكن أن يران بالذكر الذكر اللسانى²⁾

284, 16 شأن عن شأن ليس ما تقدم³⁾ بعينه لأن ما تقدم هو أنه لا يشغلها جهة التحت عن جهة القوق وهذا أعم كما لا يخفى

284, 17, Nr. ۳۲ فى الحد المشترك هو التجويف الأول من البطن الأول من البطون الثلاثة للدماع واشتراكه بين الباطن والظاهر إما لأنه موزن الصور الواردة عليه من الخارج الذى هو الظاهر وينتهى اليه الإحساس كما أنه هو موزن الصور الواردة عليه من الداخل الذى هو الباطن وإما لأنه منبت لبعض أعصاب الحواس الظاهرة كما أنه محل للحس المشترك

الذى هو القوة الباطنة وفى بعض النسخ الحس المشترك

284, 18 الإحساس لأن النائم وكذا جماعة المرضى يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم أو بغلبة المرض أو بغير ذلك صوراً

1) Die cogitativa sucht neue Kenntnisse zu erwerben, indem sie wie die kombinierende Phantasie Vorstellungen individueller Gegenstände (الخصوص) ordnet, d. h. sie verbindet oder trennt. Dabei verwendet sie noch unbekante Inhalte, die durch die Verbindung mit bereits bekannten auch ihrerseits klar werden.

2) Das Gebet.

3) Cfr. Nr. 40.

لا تحقّق لها في الخارج ولا يحسّها الحاضرون في تجلّسهم ولما كان إدراكها كإدراك ما يرتسم من الخارج بلا قرّني عند المدرك دَلّ ذلك على أنّ الإحساس إنّما هو بالحس المشترك

284, 17 تجمّع تادية الحواس أي تجمّع الصور المتأدية من طُرُق الحواس فإنّ الروح المصبوب في الدماغ كرائس عين تشعب منه خمسة أنهار وهي أعصاب الحواس الخمسة والباء الجارى فيها هو الروح الحساس وإذا انطبع فيها مثل الحسوسات انتقل منها الى الأرواح المصبوبة في مبادئ تلك الأعصاب أعنى الدماغ والنخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال فددرکہا

284, 19 آلة كالشعلة الجوّالة وقطرة البطر

284, 20 هذا هو الخاصّة الثالثة للحس المشترك وتقديرها أنّ الموجود في الخارج كنقطة إذا تحركت بالجملة فتراها كخط مستقيم أو مستدير ورؤية النقطة كالحيط لا شك أنّها لإتصال ارتسامها في حيس بأن تكون صورتها مرتسبة في ذلك الحيس حالة وقوعها في حدّ من حدود المسافة ثم يزول عن ذلك الحدّ ووقع في حدّ آخر قبل أن تلحق صورتها عن ذلك الحيس فأدركها كائنة في الحدّ الذى كان فيه وكائنة في الحدّ الذى صار اليه فاتصلت صورتها كائنة في هذا الحدّ بصورتها كائنة في حدّ آخر فتراها امتداداً مستقيماً أو مستديراً واتصال تلك

1) Cod. g اطراف.

2) D. h. und sie erfasst die Erkenntnisform zugleich so, als ob der Gegenstand vorhanden wäre an dem Orte, zu dem er sich hinbewegte.

الارتسامات لَيْسَ فِي حَيْسِ الْبَصْرِ لِأَنَّ كُلَّ ارْتِسَامٍ لِلنَّقْطَةِ فِيهِ^١)
 بِحَسَبِ مَقَابِلَتِهَا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ الْمَسَافَةِ حَتَّى إِذَا زَالَتْ
 عَنْ تِلْكَ الْمَقَابِلَةِ زَالَ الْارْتِسَامُ فَلَا اتِّصَالَ لِلْارْتِسَامِ فِي الْبَصْرِ
 فَتَعَيَّنَ^٢) أَنْ يَكُونَ فِي قُوَّةٍ أُخْرَى وَهِيَ الْحَسُّ الْمَشْتَرِكُ وَفِيهِ
 نَظَرٌ^٣) أَنْ لَا نُسَلِّمَ أَنْ ارْتِسَامَ النَّقْطَةِ فِيهِ^٤) بِحَسَبِ مَقَابِلَتِهَا^٥)
 فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ الْمَسَافَةِ حَتَّى إِذَا زَالَتْ عَنْهَا زَالَ الْارْتِسَامُ
 لِجَوَازِ أَنْ تَكُونَ النَّقْطَةُ زَائِلَةً عَنِ الْمَقَابِلَةِ وَلَا يَزُولُ ارْتِسَامُهَا
 عَنِ الْبَصْرِ كَمَا ذُكِرَ ثُمَّ^٦) فِي الْحَسِّ الْمَشْتَرِكِ بَعَيْنَهُ وَلَا بُدَّ
 لِإِبْطَالِ هَذَا مِنْ دَلِيلٍ^٧) وَالْحَسُّ الْمَشْتَرِكُ قُوَّةٌ إِذَا انْطَبَعَ فِيهَا

١) أى في البصر.

٢) Gleichbedeutend mit *فيبقى*: Daher bleibt nur noch die eine Möglichkeit übrig, dass . . .

٣) *أَنْظَارٌ* Schwierigkeit, Unklarheit.

٤) *فِي الْبَصْرِ*. ٥) *Cod. مقابلتها*.

٦) D. h. darauf erst gelangt das Bild in den *sensus communis*.

٧) »Um diesen Einwand zu widerlegen, bedarf es eines induktiven Beweises« (*برهان* deduktiver Beweis). Die Tatsache, die diesem zugrunde

liegt, wird im folgenden gegeben: Auch der *sensus communis* (*والحس*) verliert sein Wahrnehmungsbild, wenn der äussere Reiz aufhört, und dennoch findet in ihm das »Erschauen der geraden Linie« statt. Die Objektion ist also unzutreffend, weil sie eine *causa pro non causa* anführte: »Weil der Gesichtssinn (im Nachbilde) manchmal ein optisches Bild aufbewahrt, auch wenn der äussere Reiz aufhört, so kann er die Fähigkeit sein, in der das Erschauen der geraden Linie stattfindet.« Nach dem hier angeführten Grunde könnte nicht einmal der *sensus communis* die gerade Linie aus der Bewegung eines Punktes erschauen, um wie viel weniger der Gesichtssinn. *Isma'īl* ist ausserordentlich knapp in seinen Darlegungen, weil er sich bewusst ist, dass er die beigebrachte Schwierigkeit nicht widerlegen kann. Die Möglichkeit bleibt immer noch bestehen, dass der Gesichtssinn Sitz des genannten psychischen Phänomens ist.

مُثَلُّ الحسوساتِ كانت مشاهدَةً فما دام مبدأ ذلك الانطباع متحققًا وهو كون النقطة متحركةً مثلًا كَانَتْ تلك الصورة ثابتَةً فيها¹ فإذا انتفى ذلك المبدأ انتفى ثبوتهُ فيها كما هو حال سائر المشاهداتِ وانتقل من المشاهدةِ الى التخيُّلِ والخاصةِ

الرابعةُ للقوةِ التي هي الحسُّ المشتركُ أن هذه القوةُ ايضا تحلُّ لتقريرِ الصُّورِ الباطنةِ فيها على وجهِ المشاهدةِ (284, 22)

285, 1 هو ما يتصور وتحصل صورتهُ فيها كما بيتنا أنفاً

285, 1 من خارج من قِبَلِ الحواسِ الظاهرةِ أو من داخلٍ من طريقِ الحسِّ الباطنِ

285, 2 مشاهدًا ولا مدخلَ لِإختلافِ النسبةِ بالخارجِ والداخليِ

فإن امتنعها تفصيلٌ وبيانٌ ليورودِ الصُّورِ عليها من الخارجِ والداخليِ يعنى أن الحسَّ إذا استخدمها وأشغلتها يورودُ مدركاتها عنها تعطلت لِمَا سبق من أن القوةَ العاميةَ إذا اركنت الى أمرٍ غابت عن الآخرِ

285, 3 إذا عطلها الظاهر بأن لم تَرِدْ عليها منه صورةٌ

ولم تستعملِ النفسُ القوةَ المتخيَّلةَ فيها لها فيه غرضٌ صحيحٌ كما يكون عند الامراضِ التي تصعب وتشتغل النفسَ عن الفكرِ (285, 3—4) تمكن منها أى من إيثارِ الصُّورِ على هذه القوةِ

في هذه القوةِ 1)

الباطن وهو القوة التخيلية بمَعونة الخيالِ أو الخيالِ نَفْسُهُ لِأَنَّهُ لَا شَكَّ أَنَّ الصُّورَ الباطنةَ مخزونةً محفوظةً في الخيالِ فَيُرادُ هذه الصُّورَ على الحسِّ المشتركِ إِمَّا من نفس الخيالِ أو من القوةِ التخيليةِ بتوسطِ الخيالِ لِأَنَّ حَمَلَّ تصرُّفِ القوةِ التخيليةِ بالتحليلِ والتركيبِ لا يكونُ إِلَّا الصُّورَ المخزونةَ في الخيالِ

4, 285, ما يحصل في الباطن وهو الصُّورُ التي¹⁾ كانت

مخزونةً في القوةِ المصورةِ حتى يصير مشاهدا فتُرى كأنَّها موجودة²⁾ خارجًا

6, 285, يستولى تلك الحركة التي هي كنايةً عن الانجذاب³⁾

7, 285, يُعدّل أي يزيد شدة الحركة وقوتها ويفتأ أي يكسر سَوْرَتَهُ

10, 285, مباشرتها⁴⁾ أي حالةً بها تحصل¹⁾ الصُّورُ مرتسمةً

في هذه المرآة التي هي الحسُّ المشتركُ وهذه الأحوال تكون في البقطةِ

12, 285, إِنَّ التخيلية قد تكون في بعض الناس شديدةً

جِدًّا غَالِبَةً بحيث لا تستولى عليها الحواسُّ الظاهرةُ وتكون لِنفوسِهِمْ أيضًا قُوَّةً فيكون لذلك البعض في البقطةِ مَا يكون لغيره في النوم فلاح فيه شيء من إدراكات الملكوت الأعلى

1) Codd. الذي. 2) Cf. 285, 5.

3) Andere Lesart für يُتأثر بها im Texte.

4) Cod. ٢ تُجَعَلُ.

كأحوال الأمور الآتية وأخبر بالغيب وهؤلاء الذين تكون المتخيلة فيهم قوية لهم أن يغيبوا آخر الأمر عن الحسوسات ويصيبهم بالإغماء وقد لا يتفق لهم ذلك وقد يرون الشيء بحالة وقد تُتخيل لهم مقالة للسبب الذي يُتخيل المنام مثل ما يراه وقد يُتمثل لهم شيخ ويتخيلون أن ما يُدركونه خطاب من ذلك الشيخ بالفاظ مسموعة تُحفظ وتُتلى وهذه الحالات لا تحق عليهم في اليقظة

أعلم أن العلوم الحاصلة للملكوت الأعلى كليات والفايض على النفس منها أيضا كئي كما تقرر عندهم وما يفيض عن النفس من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئي وهو قد يكون مشاهدا في حالة النوم وقد يكون في اليقظة

285, 14 كما يلوح بعد أن كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة لأن يفيض عليها ما ارتسم فيها

285, 16 الحافظة بأن تستثبت النفس صورة ما رآته حق الاستثبات وتمكنت في الحافظة تمكنا جيدا على وجهها وصورتها فلم يحتاج الى عبارة وانتقال من الفرع الى الأصل إذ لم يتحقق الفرع حينئذ

285, 17 صور الملائكة قد تحصل في النفس مجردة ثم تُتمثل في القوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية ولا شك أنها تحتاج الى تعبير والتعبير هو استخراج الفرع من الاصل²⁾

1) Codd. ذلك! 2) Richtig wäre betreffs des psychischen Vorganges zu sagen: استخراج الأصل من الفرع.

القوة التخيلية تراهى كد مفرد¹⁾ من المرئى بخيال مفرد
 أو مركب وكد مركب من المرئى بخيال مفرد أو مركب ولا تزال
 تُحاكى²⁾ عما ترى هناك محاكاة مخصوصة وتنتقل منها الى مثلها
 أو ضدها أو شىء آخر يناسبه أدنى مناسبة لأسباب لا تُشعر
 ما هى وكيف هى وكان استنبات³⁾ النفس فى ذاتها لها يراها
 أضعف من استنبات المصورة والمتذكرة ليا يورده التخيل ولم
 يُثبت فى الذاكرة ما رآه النفس ويثبت فيها ما حوكت به
 فحينئذ يُحتاج الى التعبير

فذلك لا يصح فى الأكثر زويا الشاعر والكذاب والسكران
 والبريضى والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج أو فكّر ولذلك
 أيضا إنا يصح من الرويا فى أكثر الأمر بما كان فى وقت
 التحرك لأن الحواطر كلها تكون فى هذا الوقت ساكنة وحركات
 الأشباح قد تكون هذات

ويجب أن تعلم أن أصح الناس أحلاما أعدلهم أمرجة
 فإن اليأس المزاج وإن⁴⁾ كان يحفظ جيدا فإنه لا يقبل
 جيدا⁵⁾ والرطب المزاج وإن كان يقبل سريعاً فإنه يترك سريعاً
 فكأنه لم يقبل ولا يحفظ والحار المزاج متشوش الحركات والبارد

1) Cod. g فرد.

2) Die Phantasie wird durch die von ihr aufgestellten Gleichnisse
 (الفروع) von dem ursprünglichen Gegenstande (الأصل) mehr und mehr
 abgelenkt, und zwar ohne dass sie sich dessen bewusst wird.

3) D. h. das Gedächtnis.

4) Cod. g وأن.

5) Cod. g جدا.

البزاج بليدٌ وأصْحَهُمْ مَنْ اعْتَدَ الصِّدْقَ فَإِنَّ عَادَةَ الكَذِبِ
والأفكارِ الفاسدةِ أَنْ تجعلَ الخيالَ ردىَّ الحركاتِ غَيْرَ مطاوعٍ
لتسديدِ النُّطقِ.

285, 20, Nr. ٤٣ أن يعقل لآذنه لا يمكن أن يكون الشيء
مغقولا إلا إذا تجرد عن اللواحق البدائية والحسوس من
حيث هو محسوس يمتنع تجرُّده عنها كما لا يخفى

285, 21 يستحيل أن يكون الشيء محسوسا إلا إذا اقترن
بالعوارض البدائية والمعقول من حيث هو معقول يمتنع اقتراءه بها
نقول أن ما عدا البصيرات من الحسوسات يحصل بذواتها
فيها به الإدراك فإن الحرارة مثلا تحصل بوجودها العيني عنده
ولا شك أن النفس تستحيل أن تكون سخلا للحرارة الموجودة
في الخارج وإلا يلزم أن تكون حارا أو باردا^١ عند تصوّر
الحرارة^٢ والبرودة وهكذا حال باقي الكيفيات الحسوسة

286, 3 في منقسم هو آلة جسمية لأن المتصوّر فيها
مخصوص جزئي أبدا

فيه نظر لأنه إن أُريد أن الصورة الإدراكية الحالة في
الآلات الجسمية متعينة بسبب تعيين محلها فبئس لكن
جميع الصور الإدراكية سواء كانت حالة في الجسمانيات أو في
الجرّدات كذلك وإن أُريد أنّها متعينة في ذاتها مع قطع

١) Anstatt أن يكون حاراً أو بارداً oder zu ergänzen أن يكون الإنسان.

2) Fehlt in Cod. f.

النظر عن التعيين التاشيء عن محلها فلا نُسَلِمَ ذلك لجواز
أن تكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب انطباع في
جسماني كما أنكم قلتم أن الصورة العقلية متعينة من جهة
الحل مشترك بالنظر الى ذاتها مع قَطْع النظر عن محلها

286, 4 في وهم لأنه يُدرك المعاني المتعلقة¹⁾ بالحسوسات
وظاهر أن هذه الجواهر ليست²⁾ كذلك ولا تُدرك بالحس لأن
مدركات الحواس من عالم الشهادة وهذا ليس كذلك

286, 5 والظاهر أن قوله لأنه من حيز الأمر دليل لجميع
ما ذُكر من البدعيات الأربع³⁾

286, 6 العالم اسم لما يَعْلَمُ به الصانع من الممكنات هو
منقسم الى قسمين أحدهما وهو المسبى بعالم الخلق وعالم
الملك وعالم الشهادة وهي الأجسام وأجزائها والأمور القائبة
بها ومدركات الحواس لا تخلو عنها وثانيهما وهو المسبى بعالم
الملكوت وعالم الغيب وعالم الأمر وهو عالم الجردات

286, 7 فوق الخلق والأمر خصوصية ذات الحق بالذات

286, 10 الى ادراكها بخصوصها بل تدرك بصفاتنا على
وجه العيوم

286, 12 تصفه الجاهلون ويقول الظالمون علوا كبيرا من
التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول أعادنا الله وإياكم أن يجعلنا
من جملتهم وأن يحشرنا من زميرتهم

1) Cod. المتعلقة.

2) Cod. ليس.

3) Die vier inneren Sinne.

286, 13 للملائكة التي هي المبادئ المفارقة ذوات غير
مقيسة الى شيء اصلا

286, 14 فأمرية مطلقا بخلاف ذواتها المضافة الى الناس
فاتها من حيث انها مضافة اليها متمثلة بوجود من وجودات
الموجودات المشاهدة ولا شك أنها مادية يلاقيها في اليقظة
ملائكة روحانية مخصصة من القوى البشرية التي هي النفوس
الناطقة الجردة الروح الإنسانية القدسية المنزهة عن الحجاب
والكدورات الشديدة الاستعداد نحو العلوم والإدراكات

286, 15 تخاطبا تمثيل وكناية عن الإفادة والاستفادة

286, 16 الى فوق وترك العقل المختص به المتعلق بالتحس
يفيض على التخييل ما يفيض على النفس الناطقة القدسية
فتحاكيه التخييل بأمتلحة محوسة

286, 17 على غير صورته أي على حاله وهيئته لا يكون
الملك عليها في حد ذاته

286, 18 الوحي إما أن يكون مع اتحاد الوحي بالوحي
إليه أو يكون لا مع الاتحاد فالذي لا مع الاتحاد إما أن يكون
مع ظهور الوحي به أو لا مع الظهور فهذه طرقت ثلاثة الأولى
وحي الإلهام وهو أن تحدث في قلب الإنسان معرفة عقلية
فيضية من غير أن يظهر الوحي به عنده وهذا أضعف أقسام
الوحي فإن كان مع محجزة كان الوحي إليه نبييا وإن كان

مع الكرامة كان وليًا وإن لم يكن معها كان عارفًا¹⁾ الثانية
وَحَى المكَاشِفَةِ وهو المعرفة الإيحائية التي تكون مع ظهور
المُوحَى بِهِ ثُمَّ إِجَاء المكَاشِفَةِ قِسْمَانِ إِجَاء الصِّيغِ وَإِجَاء النُّطْقِ
فَمِنْ إِجَاء الصِّيغِ أَنْ تَتَمَثَّلَ لِلْمُوحَى إِلَيْهِ صُحُفٌ مَكْتُوبَةٌ مَقْرُوءَةٌ
مِنْ عَالَمِ الغَيْبِ إِمَّا فِي انْسِلَابٍ بَيْنِ النُّومِ وَالبَقِظَةِ أَوْ فِي يَقْظَةٍ
صَرِيحَةٍ يَقْرَأُهَا وَيَسْتَفِيدُ مِنْهَا المَعَارِفَ وَهَذَا النُّوعُ مِنَ المُوحَى
قَلِيلٌ الغَلْظُ كَثِيرٌ الفَائِدَةُ عَظِيمٌ المَرْتَبَةُ وَمِنْهَا مَا تَتَمَثَّلُ لَهُ
صُورَةٌ عَجِيبَةٌ عَلَى أَحْوَالٍ غَرِيبَةٍ وَأَوْضَاعٍ مَخْصُوصَةٍ مُحَاكِيَةٍ لِمَا
يَتَأَدَّى إِلَيْهَا مِنَ المَعَارِفِ وَالعَلْظِ فِي هَذَا القِسْمِ كَثِيرٌ يَحْتَاجُ
إِلَى التَّعْبِيرِ وَيَكُونُ الصَّرِيحُ فِيهِ قَلِيلًا وَالإِجَاءُ النُّطْقِيُّ قِسْمَانِ
هُتَافٌ وَعِيَانٌ أَمَّا الهُتَافُ فَهُوَ أَنْ يَسْمَعَ المُوحَى إِلَيْهِ كَلِمَةً
مَنْظُومَةً مَفْهُومَةً وَلَا يُشَاهِدُ أَحَدًا مِنْكَلِمًا وَإِنَّ أَحْوَالَ نَبِيِّنَا صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَبَادِي الرُّوحِ عَلَى هَذَا الوَجْهِ وَأَمَّا العِيَانُ
فَهُوَ أَنْ يُشَاهِدَ التَّكَلِيمَ وَيَسْمَعُ كَلِمَةً إِمَّا فِي صُورَةِ الإِنْسَانِ
كَمَا رَأَى نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي
صُورَةِ دِحْيَةَ الكَلْبِيِّ وَفِي غَيْرِهَا مِنَ الصُّوَرِ الإِنْسَانِيَّةِ وَإِمَّا فِي
صُورَةٍ غَيْرِ إِنْسَانٍ كَمَا كَانَ يَرَاهُ فِي صُورَةِ الطَّيْرِ وَفِي غَيْرِهَا مِنَ
الصُّوَرِ وَالإِجَاءُ النُّطْقِيُّ يَكُونُ الأَكْثَرُ مِنْهُ مُحْكَمًا صَرِيحًا وَالمُنْشَأِيَّةُ
فِيهِ قَلِيلٌ يَحْتَاجُ إِلَى التَّأْوِيلِ الثَّلَاثَةُ وَحَى الاتِّجَادِ وَهُوَ أَنْ يَتَّصِلَ
الرُّوحِيُّ بِالمُوحَى إِلَيْهِ اتِّصَالًا عَقْلِيًّا رُوحَانِيًّا يَتَقَوَّمُ بِهِ المُوحَى
إِلَيْهِ فَيَتَنَوَّرُ بِتَوَرُّدٍ²⁾ وَيَتَرَوِّحُ بِرُوحِهِ وَيَصِيرُ هُوَ سُلْطَانًا عَلَيْهِ

1) Ein mystisch Schauender.

2) بنور اللّه.

نَارًا بِهِ بجنوده فَيَأْخُذُ^(١) يَدَهُ بِهِ^(٢) وَيَسْمَعُ سَمْعَهُ بِهِ^(٣) وَيَبْصُرُ
بِصْرَهُ بِهِ وَيَنْطِقُ لِسَانَهُ بِهِ وَالْكَلَامُ وَإِنْ كَانَ يَجْرَى عَلَى لِسَانِهِ
وَيُظْهِرُ مِنْ صَوْتِهِ^(٤) إِلَّا أَنْ الْكَلَامَ كَلَامَهُ^(٥) وَكَذَا الْبَطْشُ وَالْقَهْرُ
وَالرَّحْمَةُ وَمَنْ قَوْلُهُ صَلَّعَ لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى الْبَانُوَائِلِ حَتَّى
أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي بِهِ يَسْمَعُ وَبِصْرَهُ الَّذِي
بِهِ يَبْصُرُ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَبْشِي عَلَيْهَا
وَمَنْ قَوْلُ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْبَرَ بِقُوَّةِ
جَسَدَائِيَّةٍ وَلَكِنْ بِقُوَّةِ رَبِّيَّائِيَّةٍ

وتفسير الوحي بأنه لَوْحٌ أَيْ إِشْرَاقٌ مِنْ مَرَادِ الْمَلِكِ أَيْ
مِنَ الْعِلْمِ الْحَاصِلَةِ بِالْفِعْلِ الَّتِي تُعْقَلُ قَصْدُهُ بِحَصُولِهَا

286, 20 مِثْلَهُ فِي أَنْ يَحْصُلَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَا يَحْصُلُ
لِلْآخَرِ مِنَ النُّقُوشِ الْعَلِيَّةِ

286, 22 سَفِيرًا أَيْ رَسُولًا مِنَ الْأُمُورِ الظَّاهِرَةِ الْحَسُوسَةِ
يَتَّكِمُ ذَلِكَ الْمَعْنَى وَيُوَدِّيهِ إِلَى بَاطِنِ الْمُسْتَفِيدِ

287, 3 الصَّاقِي فَكَمَا أَنَّ الشَّمْسَ إِذَا ظَهَرَتْ عَلَيْهِ^(٦) حَصَلَ
ضَرَرَتُهَا بِكَيْفِيَّاتِهَا فِيهِ كَذَلِكَ الرُّوحُ إِذَا أَطْلَعَ عَلَى الرُّوحِ نُمُودَ
حَقِيقَتُهُ عِنْدَهُ

1) به اعنى بالهوجى 2) البوحى اليه

3) سمع البوحى اليه يسع باليه

4) من صوت البوحى اليه

5) على الباء 6) كلام الله

287, 4 قوتياً كما سبق بياضه لا على أنه ينتقل في نفسه
من العقل إلى التخيل بل على أن حصوله للنفس مجرداً يُعدّ
القوة المتخيّلة لأن يفيض عليها مكثوفاً بالواحى الماديّة
كما أن حصوله للقوة المتخيّلة مثلاً جزئياً يُعدّ النفس الناطقة
لأن يفيض عليها كلياً

287, 5 a فيشاهد مثل مشاهدتها الواردة عليها من خارج

287, 5 b الموحى إليه بباطنه يتصل بالملك الموحى اتصالاً
عقلياً

287, 6 وَحِيَّةُ الذى هو الأمر الكلى

287, 8 من وجهين كما قرّر لكن الحاصل في العقل يكون
أمراً وحدانياً بسيطاً والحاصل في الحس يكون أمراً معدّناً¹⁾
فيها تفصيل ويحتل أن يقال أنه يجوز أن تكون المناسبة
بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة على وجه بها تفيض
ابتداءً²⁾ على القوة المتخيّلة صورة الملك وكلامه من غير أن
يفيض على النفس الناطقة أولاً فعلى هذا يتأدى الملك والوحى
إلى قوته المدركة من وجه واحد

287, 10, Nr. 47 سبق ذكر القلم والروح صريحاً والكتابة
ضمناً³⁾ والمراد منها ليس معناها المتبادر⁴⁾ إلى الأنفهام فذلك
نفاه وتبين ما هو المراد منها

1) Ein numerisch Vielfältiges.

2) D. h. in unvermittelter Weise.

3) D. h. als zwischen den Zeilen erwähnt.

4) D. h. der zunächst in die Augen springende Sinn.

287, 12 ما في الأمر ما في علمه تعالى ويكتمل أن يقال أن معناه أن القلم يتلقى ما في الأمر أي ما في نفس الشيء من المعاني وأحواله المختصة به إما بطريق الإشراف من المبدأ الأول وإما بطريقة استلزام العلم بالأسباب العلم بسبباتها ويطلبه اللوح بالقابلية الذاتية أن يودع ويخزن عنده ما يتلقاه القلم بتصوير القلم إياه فيه ويكتمل أن يكون يستودعه بمعنى يودعه يعني أن القلم يودع ما في الأمر في اللوح بالكتابة الروحانية أيًا ما كان وفيه إشارة إلى أن في اللوح تفصيلًا¹⁾ إذ الكتابة لا تتصور إلا عند الترتيب والتفصيل

287, 13 القضاء هو عبارة عن العلم بوجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعًا مجملًا على سبيل الإبداع²⁾ من القلم لأن القلم الذي هو العقل الأول أول عالم العقول وبوسطه وانتقاشه بصور الحقائق وكمالها على وجه الإجمال³⁾ صار باقى العقول متحققًا منتقشًا بها على هذا الوجه فانتقاش العقول بتلك الصورة التي هي القضاء بسبب القلم فكله عالم العقول المسمى بالجبروت والقضاء عند الأشاعرة عبارة

1) Cod. وآيًا.

2) Weil das aufnehmende Prinzip individualisiert, erscheinen in der Tafel d. h. der Materie die Dinge als Individua (مفصلات).

3) D. h. durch ein Schaffen, das kein aufnehmendes, passives Prinzip voraussetzt. Es ist zugleich auch anfangslos.

4) Abstraktion.

عن إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال¹⁾

287, 14 من اللوح وفي بعض النسخ والقدر القدر عند
الشاعرة عبارة عن إيجاده تعالى الأشياء بحسب أوقاتها المعينة
وأحوالها الخصوصة

287, 14 أمره الواحد وهو العلم الواجبي البسيط لأن الأمور
التي كانت حاصله في علمه تعالى هي بعينها حاصله في العقول
على الوجه الذي حصل فيه (يعنى في علمه)

287, 15 التنزيل إذ التقدير لا يتحقق إلا بالتنزيل في المراتب
بقدر أي بمقدار ما تقتضيه قابليات الأشياء معلوم بعلمه
أنه هو الأصلح في نظام الكل وفيها أي في تلك المرتبة التي
هي القدر²⁾ يشجع المقدر وينتقل من الإجمال إلى الملائكة
الملائكة التي في السموات وهي نفوسها والتي في الأرضين وهي
النفوس الكاملة الإنسانية وهذا آخر قدراته العلية

فإن للعالم الكبير نوع مشابهة بالعالم الصغير الذي هو
شخص من الإنسان فكما أن لفعلة مراتب حصوله لروحه في
غاية الإجمال كأنه غير مشعور به³⁾ وحصوله مفصلاً محطراً بالبال

1) Cfr. KRHL, *Berichte der K. Sächs. Gesellsch. der Wiss. Phil.-hist. Klasse* S. 69 ff. und DE VLIÉGER, *Kitāb al qadr*, Leyde 1903.

2) Cod. f التقدير.

3) Es sind die im Geiste unbewusst schlummernden, ersten Prinzipien des ethischen Handelns gemeint, die die propositiones maiores der Syllogismen ethischen Inhaltes bilden, wie z. B. bonum est faciendum, malum vitandum. Die Scholastik nannte diesen habitus: synderesis.

على وجه الكليّة وحُصوله جُزئيًّا في قوِّته الخياليّة ووجوده في الخارج عند إرادة إظهارها إيَّاه كذلك لِمَا يَتحدَّث في العالم الكبير من الحوادث مرَّاتٍ مرتبةً القضاء الذي هو علم إجماليّ ومرتبته القَدَر الذي هو مرتبة التفصيل كُليّة في النفوس الفلكيّة الجردة وجزئيّة في نفوسها المنطبعة¹⁾ والنفوس الأرضيّة ومرتبته وجوده في العيّن

fol. 54^r, 6 القدرة والعلم يتعلّقان بالحقائق المركبة من وجهين أحدهما باعتبار حصولها في نفس الذات على وجه كُليّ إجماليّ فثانيتها باعتبار وجودها في الخارج مقرونة بالذوات الماديّة

287, 20 لأنّه لو لم يكن كذلك لَزِمَ ترجيح أحد المتساويين على الآخر إذ السببيّة²⁾ لم تكن واجبةً لذاتِهِ وإلَّا كان³⁾ سببًا دائميًّا لم تكن ممتنعًا بالذات وإلَّا لم تصوّر شيئًا قط فتعيّن أن تكون ممكنة فوجب أن تكون سببيّةً بسببٍ آخر وهكذا حتى ينتهي الخ

287, 21 لا يقال كيف يجوز أن ينتهي إلى مبدأ لأنّ لا يجوز صدور الحادِث عن القديم وإلَّا يَلزَم تخلف العلة النامية عن معلولها وترجيح أحد المتساويين على الآخر فتذهب

1) D. h. die Seelen, die in einer Materie »eingepreßt sind«, d. h. eine Himmelsphäre beleben. Vgl. dazu: ⁵ الفلك حَيَوَانٌ Avicenna, *Metaphysik* IX. 10 Anfang.

2) Esse causam agentem actu.

3) Statt كَانَتْ. Vorher zu erwarten لِذَاتِهَا.

أسباب الحوادث إلى غير النهاية قلنا أن لأسباب كل حادث
سلسلتين إحداهما طولية وهي التي تذهب إلى غير النهاية
والأخرى عرضية يجب فيها الانتهاء إلى الواجب بالذات وإلا
لزم التسلسل الكمال

فإن قيل إذا كان السبب قديماً تكون سببته أيضاً قديمة
وإلا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذي هو
مسبب الأسباب قديم وكذلك بعض ما يصدّر عنه فكيف تقع
الحوادث في البين¹⁾ عنه قلنا يجوز أن يقتضى بعض من
القدماء²⁾ أمراً يقتضى التجدد والتعاقب أي يجوز أن يقتضى
ذلك البعض وجود مهية لا يمكن بقاء فرد منها بأن لا تقبل
تلك³⁾ الماهية الوجود في أكثر من آن واحد مع أن وجودها
هو المقتضى للعلّة التامة القديمة فلزم تعاقب أفراد ذلك
الماهية وإلا لزم التخلف الكمال فتحقق الحوادث وصارت أسباباً
لحوادث غير مناهية هكذا يجب أن يُعقل هذا المقام حتى
يخلص من مضائق الأوهام

fol. 53^r, 7—8 f. لا يمكن أن يتخلف المراد عن تعلق

إرادته تعالى به كما هو مذهب أهل الحقي

قال الشيخ في تعليقاته المعدوم على الإطلاق لا قوة فيه
يقبل بها الوجود من موجد فلا يوجد البتة وليس كذلك
الممكن فإن فيه قوة فذلك يوجد ولو لاها لما كان يوجد —

1) Dadurch, dass die Dinge sich vom Wesen Gottes trennen, gelangen sie zur realen und selbständigen Existenz.

2) Die ewigen Prinzipien des Werdens, die Substanzen der Geisterwelt.

3) Codd, ذلك, wie auch im folgenden.

إِنْتَهَى - وهذا الإستحقاق¹⁾ هو النطاق للقضاء والقدر فانهم
فإنه سرٌ دقيقٌ يعبر عنه سرُّ القدر

288, 3 الترتيب الذى فى حركات الأفلاك وأوضاعها وهو
سببٌ مُعدٌّ لفيضان ذلك الاعتقادِ مثلاً إعداداً قريباً وبعيداً
والترتيب يستند الى التقدير أي الترتيب الخارجى على التنزل
فى مراتب العلم كما أشير اليه والتقدير الذى هو ذلك التنزل
الخصوص فى المراتب يستند الى القضاء الذى هو إجمال العلم
فى عالم العقول لأن التنزل لا يكون إلا منه

288, 5 الأمر الذى هو العلم البسيط الواجب لأن العلم
الذى هو محل القضاء متأخر عنه فتأخر القضاء عنه
بالطريق الأولى

قال الله تعالى إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ²⁾ أى خلق
كل شىء بمقدار يقتضيه بالاستحقاق الذاتى الأعيان والصور
الحاصلة فى علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجوداتها أو بكمالاتها
اللاحقة بها

288, 6, Nr. 49 لها بين استناد الافعال الاختيارية الى
القضاء والقدر كما هو رأى اهل الحق وكان المعتزلة يتوهمون
ان لا مدخل للقضاء والقدر فى الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يُسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدتهم اشار

1) يعنى القوة التى يقبل بها الوجود

2) S. 54, 49.

الى دفع نوتهم صريحا فقال فإن ظن أنه يفعل الإنسان ما
تعلق إرادته به من غير استناد إلى أمر خارج عن ذاته
استكشفت

288, 9—10 ينفك أي لا يقدر على انفكاكه عنه وهو باطل
أد كل من أرآن شيئا واختاره تمكن من أن لا يريدته

288, 17 من الراس بأن نقول هذا الاختيار الحادث إن
كان من حادث آخر وهو أيضا من ثالث وهلم جرا فيتسلسل
إلى غير النهاية فيجب الانتهاء إلى الاختيار الأخرى

288, 20, Nr. 50 لما كان مذهب المتكلمين وهم الأشاعرة
أن الله تعالى يجوز أن يرى منزها عن المقابلة والجهة والمكان
وخالقهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للمتأخرين في جواز
الانكشاف التام العيني ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة
من البرتي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالبرتي
إنما هو محل النزاع أنا إذا عرفنا الشمس مثلا بجدي أو رسم
كان نوعا من الإدراك ثم إذا أبصرناها وغمضنا العين كان
نوعا آخر فوق الأول ثم إذا فتحنا العين يحصل لنا نوع
آخر من الإدراك فوق الأولين نسيبها الروية ولا يتعلق في
الدينيا إلا بما هو في جهة أو مكان فيمثل هذه الحالة الإدراكية
هل تصلح¹⁾ أن تقع بدون المقابلة والجهة وأن تتعلق بداته
تعالى منزها عن الجهة والمكان أم لا فالأشاعرة²⁾ يثبتونها
والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها

1) Cod. f يصح. 2) Cfr. الشهرستاني (ed. CURETON) v. 72 Z. 14.
Zeitschr. f. Assyriologie, XX.

289, 1 إن أراد أن المشاهدة تُطلق في العرف على هذا
 المعنى فهو غير معلوم إذ لا يُطلق في العرف اسم المشاهدة
 إلا على إدراك مجرد علم وجوده من غير استدلال ولو سلم¹⁾
 أنه يُطلق على إدراك العالم الذي حصل بلا توسط النظر
 فلم أخرج عن المشاهدة وما ذكره في حيز الإثبات لا يُثبت
 وإن أراد أننا نصلح على إطلاق المشاهدة على هذا المعنى
 فلا نزاع فيه ولا حاجة إلى الاستدلال

289, 2-3 والعايب ينال بالاستدلال فيه بحث لأنه إن
 أراد أن كل غائب ينال بالاستدلال فهو ممنوع وسدده ما تقدم
 وإن أراد أن بعضه كذلك فهو مسلم لكن لا يُجديهِ نفعاً

289, 5 وملاقاة كما في الإدراك اللبسي والدورتي أن لا بد
 في كل منهما من أن يصل الحامل للكيفية المدركة إلى القوة
 المدركة مثلاً يجب في الإدراك اللبسي أن³⁾ يصل الحامل للحركة
 إلى بشرة اللامس حتى يدركها

289, 6 وهذا هو الرؤية فيه تأمل لأن الرؤية كما حصلنا
 مهيتها يلزم أن تكون من غير مباشرة وملاقاة وأما أن
 كل إدراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال
 إذا كان من غير مباشرة وملاقاة يكون رؤيةً فغير معلوم

1) Cod. f fehlt. إلا.

2) Cod. f يقول.

3) Cod. f في أن.

4) يلزمها.

289, 9 مرثياً إن أراد أنه تعالى منكشّفٌ على ذلك الغير انكشافاً تامّاً عليه فهو مُسَلَّمٌ لكن لا نزاع فيه وإن أراد أنه تعالى يُدرك بالإدراك الخصوص الذي يحصل لنا عند الإبصار المسمّى بالرؤية قَبْلُوعٍ وما ذكر في بيانه لا يفيدُه ولا تجوز المباشرة التي هي اتصال الشخصِ بشرّته¹⁾ إلى بشرّة الآخر في حقّه تعالى

289, 11—12 إذا كان الصانع قادراً على أن يجعل العضو البصرى بحيثية يحصل له الإدراك بلا مباشرة وملاقاة في قدرته أيضاً أن يخلق هذه الحالة الخصوصية المسمّاة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى في العبد من غير تشبيه ولا تكييف إذ ليس هذا بأبعد من ذلك

289, 20 ويحتمل أن يكون سبب الخفاء أن ماهيته²⁾ لا تصلح لأن تكون متعلّقة³⁾ الإدراك أو تصلح له ولكن تجزئ القوى الدراكية عن الإتيان بإدراك بيانه إن تتعلق بها

289, 24 خفية فيها أي في تلك العوارض لأن الموضوع ليس بسائر بذاته بل لأجل أنه يستتبع اللواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بُعِيدَ هذا فعلى هذا يكون الخاطِطُ السائرُ الحقيقة هو العوارض ويمكن أن يكون الكلُّ سائر الذات كالحال فنكون الحقيقة خفية في الكلّ والعوارض لا في العوارض فقط والسائرُ الخاطِطُ لا يخلو عن الكلّ والحال لِأَنَّهُ إذا لم يكن أحدُها لكان مبايئاً لها إذ الخاطِطُ التي هي البصاحبة

1) Cod. g. ببشرته.

2) يعنى ماهية شيء.

3) يكون متعلقاً.

الخصوصية تَقْتَضِي خروجَ كِلِ مِنْهَا عن الآخرِ فلا يكونُ جُزءًا
فتعتين أن يكون مباينًا

289, 24 الحسوسة في كونها محفوفة بحالها وامور حاله فيها

290, 1 قشرها أي إزالة تلك الحجب عنها حتى تخلص
عن هذه الموانع فإذا حصل له الخلاص عنها وصل إلى حاق
كنها

290, 3 لتوقيفها الإدراك وجعلها إياه موقوفًا عندها

290, 4 المدرك فوق إدراكه أولاً عليها فلم يصل إلى
ما بعدها للجوابيته بها

290, 5 يخفى بواسطة عروض ما يتبع انفعالات الموضوع

290, 6 الغربية لأن الاستعدادات الحكي وأحواله مذخلاً في
فيضان أحوال مخصوصة عليها (على الحقيقة)

290, 10 Nr. 5¹ القرب نوعان صوري ومعنوي وكما أن غاية
القرب المكاني هو اتصال أحد الجسمين بالآخر اتصالاً حسياً
كذلك غاية القرب المعنوي هو اتصال أحد الشبثين بالآخر
اتصالاً عقلياً ولذا عبّر عن القرب المعنوي بالاتصال

290, 13 إن طبيعة الاتصال الذي هو القرب لا يقتضى
في الوجود (ولا يمكن لها فرد هو قرب مخصوص أقوى من
قرب تعالى بالوجودات وكيف لا يكون كذلك

1) Zu ergänzen فردا.

290, 14 معطية فيكون جميع الموجودات حاصلة منه فيكون لذاته تعالى اتصال معنوي وارتباط ذاتي بتلك الموجودات بخلاف سائر الماهيات فإنها من حيث ذاتها أجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تقدست يحصل لها اتصال بالموجودات وقرب منها

290, 15 الواسطة إذ الواسطة من حيث هي غير مرتبطة بشيء بل من حيث أنها متحققة وتلك الحثيثة تكون من الغير وهو أقرب من الواسطة إذ الواسطة بسببه (بسبب تعالى) تصير¹⁾ واسطة فليس فيها الاتصال الذاتي كالشمس فإنها إنما تفعل الضوء في البيت بتوسط الكرة ولا شك أن قرب الضوء من الشمس أقوى من قربها من الكرة بل لا نسبة بينهما في القرب

290, 16 أن الخفاء من هذه الجهة إنما يتصور في المكينات²⁾ وقد تفرقة الواجب تعالى عنها

290, 20 Nr. 83 ظهور إن أسباب الاختفاء عن ذاته تعالى منتف³⁾ بالكلية

291, 2 لا كثرة لأن الكثرة فيها تستلزم التركيب البنائي للوجوب الذاتي

291, 2 ولا اختلاط له بالأشياء لا بالكلية ولا بالحالية

1) Cod. f تصير بسببه.

2) أي المكينات. 3) Zu erwarten⁹ منتف.

291, 3 (Cod. g) وظاهريته لِأَنَّ ظاهريته عَيْنُ ذاتهِ لِأَنَّهَا
عِبَارَةٌ عَنِ عَلَيْهِ تَعَالَى بِذَاتِهِ

291, 3 بعدَ ذَاتِهِ لِأَنَّهَا معلولةُ الذاتِ ومرتبنةُ المعلوليةِ
التَّأخُّرُ وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ تَكُونَ الكَثْرَةُ والاختلاطُ بَعْدَ الذاتِ فتكون
بعدَ ظاهريتها والكثرةُ والاختلاطُ التي بعدَ الذاتِ لَيْسَتْ صادرةً
عَنِ الذاتِ من حيثِ أَنَّهَا اعتُبرَ معها شَيْءٌ آخَرَ إِذْ كُلُّ
شَيْءٍ اعتُبرَ معها فَهُوَ صَادِرٌ عنها لَكِن تِلْكَ الكثرةُ صَادِرَةٌ
عَنِ ذاتهِ الحِجْرَانَةِ من حيثِ وُحْدَتِهَا أَي من حيثِ أَنَّهُ لَمْ
يَكُنْ معها شَيْءٌ

291, 6 بِكُلِّ شَيْءٍ إِذْ مَا من شَيْءٍ مِنَ الأَشْيَاءِ إِلَّا وَهِيَ
تَدَلُّ عَلَيْهِ دَلَالَةً عَقْلِيَّةً طَعْنِيَّةً كَمَا قِيلَ فِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ
تَدَلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ

291, 7 بِالْكَثْرَةِ إِذَا من قَبْلِ أسبابِ الظهورِ التي هِيَ الآيَاتُ
وَإِذَا من قَبْلِ مَنْ ظَهَرَ عَلَيْهِ ذَاتُهُ تَعَالَى

الوَاحِدَةُ وَهِيَ عَلَيْهِ بِذَاتِهِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ ذاتهِ المُسلوبِ
عِنْدَ جَمِيعِ وجوهِ الكثرةِ وَمَنْشَأُ ظاهريتهِ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ العِلْمَ
بِالذاتِ سَبَبٌ لِلعِلْمِ بِالأَشْيَاءِ والعِلْمُ بِالأَشْيَاءِ سَبَبٌ لوجودِهَا
فِي العَيْنِ ووجودُهَا فِي العَيْنِ سَبَبٌ لظاهريتهِ الثَّانِيَةِ¹⁾

291, 12 وَلِأَنَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ ذاتهَ وَيَلْزَمُ مِنْهُ العِلْمُ بِهَا تَوْجِيهًا
ذَاتُهُ فَيَكُونُ عَلَيْهِ بِالأَشْيَاءِ مُسْتَفَادًا مِنْ عَلَيْهِ بِالذاتِ

1) D. h. für unsere Erkenntnis Gottes.

• 291, 13 القُدْرَةُ المتعلِّقَةُ بِكُلِّ المِمْكِنَاتِ لِأَنَّ القُدْرَةَ إمَّا عَيْنُ ذَاتِهِ... أو لازمةٌ لها والقُدْرَةُ لا يمكنُ تعقلها بدونَ تعقلِ المقدورِ فلحظ من القُدْرَةَ المقدورِ

291, 14 بغيره والعلوم الحاصلة لذاته تعالى وإن كانت بأجمعها صادرةً من الله تعالى لكنه يجوز أن يكون بينها ترتيبٌ

291, 22 الآخر الذى يكون محتاجاً اليه ولا يكون علةً موجبةً

292, 2 (قَبْلُ) عقلٌ كالجنس بالنسبة الى النوع إذا اخذت من جانب الأعلى

292, 2 الوجود وهو قبليّة العلة الموجبة على معلولها ويكونان معاً فى الزمان لكن لا يكونان معاً بالقياس الى حصول الوجود والوجوب وذلك لأن وجود ذلك ووجوبه لم يحصل من هذا وأما وجود هذا ووجوبه فحاصل من ذلك فيكون هو أقدم بالقياس الى حصول الوجود والوجوب

292, 6 هذا الترتيب العقلي المُحكَّم لدخول الفاء على المحتاج هو القبليّة المشتركة بين القبل بالذات والقبل بالطبع

292, 12 فلا يُلزَم من قيام الصفة التى فيها الكثرة بالذات كثرةً فى نفس الذات

292, 14 شرحه ويُعلم ذلك إجمالاً من الترتيب الذى فى الموجودات العينية لآفة حكاية عن الترتيب الذى بينها باعتبار وجوداتها العلمية

292, 15 كَلَّ كَلًّا¹ يعني كَلَّ مركَّب

292, 20 للخبير عنه الذي هو الواقع باعتبار قبلس الواقع اليه بأن يكون الواقع مطابقا بكسر الباء والقول مطابقا بفتحها وإذا قيس القول الى الواقع بأن يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها يكون بهذا الاعتبار صدقا

292, 21 الحاصل بالفعل أي في وقت من الأوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حقُّ والنار حقُّ أو سيحقق كقولنا القيامة حقُّ والحساب حقُّ

292, 22 اليه وهو ما يكون ماهيته عينه

293, 1 الوجود لان وجوده أقوى من وجودات الموجودات وأكملها فهو أحقُّ بأن يكون حقًّا

293, 2 اليه ولا يتطرق الفناء الى ذاته

293, 2-3 يعني أنا إن² أطلقنا الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا به المعنى الثالث لأنه لا مرتبة أعلى منه في الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقا

293, 7 بها أي (تصدق) بتلك الصفات من حيث أنها ثابتة للذات

293, 8 سعة إذ كل من ينظر في الموجودات الممكنة نظرا

1) An Stelle von einfachem الكَلَّ im Texte: فإذا الكَلَّ منتثلا.

2) Cod. g fehlt إن.

صَحِيحًا وَيَتَدَبَّرُ فِيهَا تَدَبُّرًا كَامِلًا يَعْلَمُ أَنَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمُ تَدَبُّرٌ
بِخِلَافِ كُنْهِ الذَّاتِ فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ (أَحَدٌ

293, 10 باعتبارها أى بالقياس إلى نفس ذاته ومن جهته
وهي الآيات الدالة عليه المنتسبة إلى صفاته الواجبة لذاته
تقدّست

اعلم أن كمال العبد التجلّي بصفاته واسمائِه بقدر ما
يليق به ويناسب ذاته إذ به يحصل المطلوب الحقيقي والمناس
فيه مراتب متفاوتة فمنهم من لم يكن له حظٌ منها إلا سماعُ
اللفظِ فهو في رتبة البهيمية أو يكون حظُّه فهمَ معناه اللغوي
فهو قريبٌ من الأول في المرتبة أو يكون حظُّه اعتقادَ ثبوتِ
معناه لله تعالى من غير كشفٍ بل من تقليدٍ²⁾ فهذه مرتبة
العلماء الظاهريين وأكثر العوام لكن حظوظ العارفين من
معاني أسماء الله تعالى ثلاثة الأول معرفة هذه المعاني بالكشفية³⁾
والمشاهدة بحيث لا يجوز فيه الخطأ وكم بين هذا وبين الاعتقادِ
التقليديّ أو الاعتقادِ من الدليل الجدلي⁴⁾ الثاني استعطافهم
ما ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث منه شوقهم
إلى الاتصاف بها⁵⁾ من تلك الصفات ليقرّبوا بها⁵⁾ من

1) الذات als m.

2) Ohne Kenntnis der Gründe, nur auf Autoritätsglauben sich stützend.

3) Die drei Stufen nach 'Abd er-Razzāq sind:

a) المرافية

b) المكشفة

c) المشاهدة

4) Cod. f الحدى.

5) لتقرير آتها g Cod.

الحق قُرْبًا بِالصِّفَةِ لَا بِالْمَكَانِ وَيَحْصُلُ لَهُمْ شَبَهُ بِالْمَلَائِكَةِ الْمَقْرَّبِينَ
الثَّالِثُ السَّعِيُّ فِي اِكْتِسَابِ الْمَكِينِ مِنْ تِلْكَ الصِّفَاتِ وَالتَّخَلُّقِ
بِهَا وَبِهِ يَصِيرُ الْعَبْدُ رَبَانِيًّا قَرِيبًا مِنَ الرَّبِّ تَعَالَى وَيَصِيرُ رَفِيقًا
لِلْمَلَا الْأَعْلَى فَإِنْ قِيلَ (١) كَيْفَ يَكُونُ الْقُرْبُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ
أَنَّهُ فِي غَايَةِ التَّنَزُّهِ وَالْبُعْدِ عَنِ صِفَاتِ الْخَلْقِ قُلْتُ الْمَوْجُودَاتُ
عَلَى تَسْمِيْنٍ كَامِلٍ وَنَاقِصٍ وَمَهْمَا تَفَاوُتَتْ دَرَجَاتُ الْكِمَالِ
وَاقْتَصَرَ مُنْتَهَى (٢) الْكِمَالِ عَلَى وَاحِدٍ حَتَّى لَمْ يَكُنِ الْكِمَالُ
الْمَطْلُوقُ إِلَّا لَهُ وَتَكُونُ لِبَاقِي الْمَوْجُودَاتِ كِمَالَاتٌ مُتَفَاوِتَةٌ
فَأَكْبَلُهَا أَقْرَبُ إِلَى الَّذِي لَهُ الْكِمَالُ الْمَطْلُوقُ قُرْبًا بِالدرَجَةِ
وَالرُّتْبَةِ لَا بِالْمَكَانِ فَيَتَفَاوَتُ الْقُرْبُ مِنْهُ تَعَالَى بِتَفَاوُتِ الْكِمَالِ

293, 13 بطونه وهو كونه بحيث لا يمكن أن يتعلّق به
الإدراك وَعَلِمَتُهُ بِهِذِهِ الْحَيْثِيَّةِ مُتَوَجِّهًا إِلَى ظَهْوَرِهِ بِاعْتِبَارِ الْآيَاتِ
وَالْخَلْقَاتِ

293, 18 ظاهرُ هذا التعريف لا يتناول المادة وقد أُطْلِقَ
قُبَيْلَ هَذَا عَلَى الْمَادَةِ حَيْثُ قَالَ مِثْلُ الْمَوْضُوعِ وَالْعَوَارِضِ لِحَقِيقَةِ
الْإِنْسَانِيَّةِ (٣) إِلَّا أَنْ يُعَيَّنَ فِي الصِّفَاتِ بِحَيْثُ تَتَنَاوَلُ الْجَوْهَرُ أَيْضًا
فَحَيْثُ يَشْبَهُ الْمَادَةُ وَالْمَادَةُ قَدْ تَوْجَدُ مَعَ صُورَةٍ مُضَادَّةٍ لِصُورَةٍ
كَائِنَةٍ وَتَزُولُ بِجُلُودِهَا وَتُسَمَّى مَوْضُوعًا كَمَا يُقَالُ أَنَّ الْمَاءَ مَوْضُوعٌ
لِلْهَوَاءِ وَالنُّطْفَةُ مَوْضُوعَةٌ لِلْإِنْسَانِ فَإِنَّ الصُّورَةَ الْمَائِيَّةَ وَالنُّطْفِيَّةَ
تَبْطُلُ عِنْدَ وُجُودِ الْهَوَاءِ وَالْإِنْسَانِ وَقَدْ يَكُونُ الْمَوْضُوعُ قَرِيبًا

1) Cod. f قلت.

2) مُنْتَهَى = غَايَةٌ die höchste Vollendung.

3) 289, 23.

مثل الأَعْضَاءِ لِصُورَةِ الْبَدَنِ وَقَدْ يَكُونُ بَعِيدًا مِثْلَ الْأَخْلَاطِ
بِالْأَرْكَانِ لَهَا¹⁾ وَقَدْ يَكُونُ جُزْئِيًّا مِثْلَ هَذَا الْخَشَبِ لِلْكَرْسِيِّ
وَقَدْ يَكُونُ كَلْبِيًّا مِثْلَ الْمَاءِ لِلْجَمُودِ

293, 21 مفهوم الأول مركب من أمر وجودي هو كونه
مبدءا لغيره ومن أمر عدمي هو أنه لا مبدءاً له

293, 21 منه أي من جهته إن وجوده من ذاته يعني

لا مبدءاً لوجوده وهو مبدءاً لكل ما سواه بأن يُصْدِرُ كُلَّ وَجُودٍ الْخِ

294, 1 لا فيه لأن كونه تعالى فيه (في الزمان) يستلزم
الحدوث إن الزمان لا يدخل فيه إلا التغيير فإن قيل نحن
لا نتعقل من كون الشيء مع الزمان إلا أن يكون ذلك
الشيء فيه ولا شك أنه تعالى مع الزمان فيكون فيه
قلنا إن ماهية الزمان هو اتصال التقاضي والتجدد²⁾
أي أمر متصل يلزمه التقاضي والتجدد فلا يكون فيه
شيء إلا وله تقدم وتأخر كالمتحرك فإنه من حيث حركته
التي فيها التقاضي والتجدد حاصل في الزمان ومن حيث ذاته
التي لا تقدم ولا تأخر فيها ليس في الزمان بل معه فالشيء
الذي يكون في الزمان يلزم أن يتغير بتغير الزمان وما يكون
مع الزمان لا يلزم أن يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى
مع الزمان كونه فيه لأن ذاته تقدست منزهاً عن جميع

1) أي لصورة البدن.

2) Das Zuendgehen und Neuwerden.

أنواع التغيّر الذى بسببه يكون الشيء في الزمان الزمان أمرٌ سبباً فلا يدخل فيه إلا ما له سبباً

قال الشيخ في تعليقاته العقل يفرض ثلاثة أحوال أحدها الكون في الزمان وهو يُسمى¹⁾ الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأً ومُنتهى ويكون مبتدأ غير متناه بل يكون منقطعاً ويكون دائماً في السبب وفي تقضى حالٍ وتجذد حالٍ الثاني كونٌ مع الزمان ويُسمى الدهر²⁾ وهذا الكون مُحيط بالزمان وهو كونٌ القدك مع الزمان والزمان في ذلك الكون لأنه ينشأ من حركة القدك وهو نسبة الثابت الى المتغير إلا أن الوهم لا يمكن إدراكه لأنه رأى كذا شيء في الزمان ورأى كذا شيء يدخله كان ويكون الماضي والحاضر والمستقبل ورأى كذا شيء متى إما ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً الثالث كون الثابت مع الثابت ويُسمى السرمد وهو مُحيط بالدهر

294, 2 أثره أى فعله . . . لا بالزمان إذ يصح أن يقال أوجد فوجد وظاهر أن الوجود لا يتأخر عن الإيجاد بالزمان

294, 3-4 المنسوب إذ لا سبب فوقه لأنه مسبب الأسباب والحاصل أنه إذا ابتدئ من جانب العلول ولو حظ ترتيب أسبابه انتهى الى الواجب قطعاً فيكون هو آخراً

294, 4 الغاية هي غاية الغايات التي تُطلب لذاتها

لا لشيء آخر

1) Cod. I متنى.

2) Vgl. oben S. 36 ad 277, 1.

294, 5 السعادة هي غاية كمال الممكن للشيء بحسب

فطرته

294, 9 Anm. يُقبل به كل شيء ويتشوقه لأن ما يتشوقه كل شيء (1) هو الوجود أو كماله (2) إن العدم من حيث هو عَدَمٌ لا يشتملُ إليه بل من حيث يتبعه وجودٌ فالشتملُ بالحقيقة هو الوجودُ ولما كان وجودات الممكنات وكمالها جائزة الزوال في حدود ذاتها تكون في حكم العدم فلا يكون مطلوبًا حقيقة بل المطلوب الحقيقي هو الذي له بَرَاوَةٌ في نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب أو لأن كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له إما بالإرادة أو بالطبع ليحصله ويخرج بذلك من القوة إلى الفعل حتى يصير مناسبًا للبدن الحق الذي هو كامل بالفعل من جميع الوجوه فيقرب منه فيكون كل شيء مُقْبِلًا إلى ذاته تقَدَّست

294, 10 الراسخون الذين ثبتوا وتمكنوا وعَضُوا بِضُرْسٍ قَاطِعٍ

في العلم

294, 11 كل غاية باعثة للفاعل على فعله أول في الفكرة

1) Diese Gedanken stimmen mit der aristotelischen Definition des Guten (*Ethik* 1094 a, 3) fast wörtlich überein: καλῶς ἀπερὴναντο τὰγαθὸν οὐ πᾶσι ἐπέλειται. Zur Sache vgl. Thomas von Aquin, *Sum. theol.* I. 59, 2. c.: Videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio quae est ad esse (الوجود)

rei, non est per aliquid superadditum essentiae, sed per materiam, quae appetit esse antequam illud habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Das Gleiche besagt der scholastische Grundsatz: omnia appetunt esse.

2) Cod. g الكمال.

أى فى التعلُّل والوجود العِلْمِي لِأَنَّهَا بِاعتبارِ هذا الوجهِ عِلَّةٌ
 غَائِبَةٌ ولا شكَّ أَنَّ العِلَّةَ الغَائِبَةَ متقدِّمةٌ على المعلول فتكون
 أوَّلاً) اِخْرُ فى الحصول لِأَنَّهَا مترتِّبةٌ على فعلِ الفاعلِ بِاعتبارِ
 وجودِها العينيِّ فيكون آخِراً

294, 13 لَمَّا بَيَّن آخِرِيَّتَهُ تعالى بِكَوْنِهِ غايَةً ذائِبَةً أَرَادَ أَنْ
 يَبَيِّنَ كَوْنَهُ تعالى غايَةً تُوجِبُ أَوْلِيَّتَهُ أَيْضاً مِنْ وَجْهِ

294, 15 مِنْ البَطْلانِ أَيْ على سلبِ أَمْرِ تَسْتَحَقُّ البَطْلانَ²⁾
 والهِلاكَ فى حَدودِ أَنْفِيسِها وهى المِمكناتِ فَقولُهُ ما يَسْتَحَقُّها
 بَدَلٌ مِنْ المِهابِياتِ

1) Cod. f. أول.

2) Der Urtext müsste dann gelautet haben: ما يَسْتَحَقُّ مِنْها
 بِنَفْسِها (statt بنفسها) مِنْ البَطْلانِ.

(Soll fortgesetzt werden.)

Das Buch der Ringsteine Fārābī's. Die philosophischen
Ansichten des Emir Ismā'il el Hoseinī el Fārānī.¹⁾

Von M. Horten.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
[313] الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْشَأَ هَوَاتِئَ الْمَاهِيَاتِ بِالْقَضَاءِ
السَّابِقِ عَلَى الْقَدَرِ²⁾ وَأَبْدَعَ جَوَاهِرَ الْعُقُولِ وَفُوسَ الْقَوَى بِسَابِقِ
أَمْرِهِ كَلَّمَ بِالْبَصْرِ³⁾ أَحْكَمَ نِظَامِ الْعَالَمِ⁴⁾ بِتَأْثِيرِ حِكْمَتِهِ عَلَى
أَبْلَغِ وَجْهِ وَأَحْسَنِ صُورٍ⁵⁾ وَأَحَاطَ عَلَيْهِ [314] بِكَلِّيَّاتِ الْأُمُورِ
وَجَزَائِيَّاتِهَا مِنَ الْبِعَانِي وَالصُّورِ وَالصَّلْوَةِ عَلَى نَبِيئِنَا مُحَمَّدٍ أَفْضَلِ
مَنْ أُوتِيَ الْحِكْمَةَ⁶⁾ مِنَ الْبِشْرِ صَلْوَةً تَامَةً مَا تَوَارَدَ عَلَى الْهَيُولَى
الْأَعْرَاضِ وَالصُّورِ

وَبَعْدُ فَلَمَّا شَهِدَتْ الْعُقُولُ السَّلِيمَةُ وَالطِّبَاعُ الْمُسْتَقِيمَةُ بَأْنَ
لِلْعُلُومِ شَرَفًا وَجَلَالًا وَأُبْهَةً وَجَمَالًا خُصُوصًا لِلْعِلْمِ الْمُسَمَّى بِالْحِكْمَةِ
النَّظَرِيَّةِ⁷⁾ الْمِتَشَرَّفِ بِتَحْصِيلِهَا الْقُوَّةَ الْبِشْرِيَّةَ الْكَافِلِ لِبِعْرِفَةِ⁸⁾

1) Vgl. Bd. XVIII, S. 257 ff.; Bd. XX, S. 16 ff. — Die Übersetzung des Folgenden ist mitgeteilt in Bd. V, Heft 3 der von C. BAEUMKER und G. FREIB. v. HERTLING herausgegebenen *Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters* (Münster 1906), S. 313 ff. Die in eckigen Klammern stehenden Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen dieser Übersetzung.

2) Cfr. ZA XVIII, Nr. 48, S. 288, 4. 3) Cfr. Nr. 13 الحظت.
4) Cod. G. ببالغ حِكْمَتِهِ. 5) Z. erw. صورة. 6) Cod. F الحكم.
7) Gegensatz العملية. 8) Vielleicht ببعْرِفَةِ.

الحقائق الخارجية المُبتدأ¹⁾ به من بدايتها وانتظام²⁾ سلسلة الأعيان المنتهية الى غايتها وَجَبَ على كَيْلٍ عاقلٍ أَنْ يطلُبَهُ ويحصلَهُ حتى يستسعد³⁾ بالسعادة القصوى الأخروية. مَنْ حصله فقد اغتنم بالسعادة وَمَنْ ضيَّعه فقد خسر الدنيا والآخرة وكانت الرسالة المنسوبة الى فُطْب⁴⁾ الحكماء المتألهين | فُرَّةٌ عُيون أعيان المحققين | الفيلسوف الذى لا تسح⁵⁾ بمثلِهِ الاعصارُ || فى بيان المعانى | ولا يأتى بقربينه الفلك الدوار | فى إيانة البانى || هو الذى أسس القواعد حتى لُقِبَ بالمعلم الثانى | الشيخ الأجل أبو نصر الفارابى | شكر الله سعيه وأرضاه | وجعل أعلى الفرايس⁶⁾ منقلبه ومثواه | كتاباً فيه شفاء من أمراض الجهالات | ونجاة⁷⁾ من اسقام⁸⁾ الخيالات | حاوياً للجواهر⁹⁾ كلِّها كالفصوص | محتويها على¹⁰⁾ كلمات تجرى بحرى النصوص¹¹⁾ | شاملاً لمباحث جليلة متعالية | أن¹²⁾ ينالها التخصّص¹³⁾ الفكرى¹⁴⁾ || ومطالب¹⁵⁾ نبيلة عالية | يجب فى إصابتها

1) Cod. F. الببتدئة من. 2) Cod. F. اثبات الاعيان.

3) Cod. F. يستعد. 4) Cod. F. قدوة الحكماء. 5) Cod. G. لا يسخ.

6) Cod. G. الجنان, wohl Glosse zu الفرايس. 7) Anspielung auf die gleichnamigen Schriften Avicenna's كتاب النجاة وكتاب الشفاء, BROCKELMANN

I 454, Nr. 18. 8) Cod. G. أعراض. 9) Perlen und Substanzen. Cod.

10) Cod. G. كليات النصوص. 11) Dieser Ausdruck erinnert

an das Buch جواهر النصوص فى حدّ كلمات الفصوص تأليف سيدى

Kairo Katalog II 78, was zu Kairo Katalog II 78, was zu BROCKELMANN, G. d. arab. Lit. I 442, Nr. 12 k zu ergänzen ist. 12) Statt

التخصّص 13) Cod. F. التخصّص. 14) الفكر هو فعل المفكرة vgl. 283, 1. عن أن

15) Glosse: نبيلة أى شريفة.

الحَدْسُ القَوِيُّ || تَحَيَّرتِ العُقُولُ فِي (١) غَوِيصَاتِهِ | وَعَجَزتِ الأَنْهَامُ
 عَنِ (٢) مُشْكِلَاتِهِ | كَنُوزُ مَعَانِيهِ فِي صَخُورِ عِبَارَاتِهِ مَخْزُونَةٌ | وَرَمُوزُ
 حَقَائِقِهِ فِي دَقَائِقِ إِشَارَاتِهِ مَكْمُونَةٌ (٣) || (٤) مَا حَلَّ إِلَى الآنَ (٥) بِنَانُ
 البَيَانِ عَقْدَ مُقْصَلَاتِهِ (٦) | (٧) وَمَا فَتَحَتْ أَيْدِي الأَفْكَارِ بَعْدَ أَبْوَابِ
 مَغْلَقَاتِهِ || فَعَرَّائِشُ ذَكَاتِهِ فِي خِيَامِ الإِحْتِجَابِ مَقْصُورَةٌ | وَلَطَائِفُ
 مَعَانِيهِ تَحْتَ حُجُبِ الأَلْفَاظِ (٧) مُسْتَوْرَةٌ

فَأْمُرْتُ أَنْ أُكْشَفَ عَنْ وَجْهِهِ نُحْدَرَاتِهِ نِقَابَهَا | وَأُمِيطَ عَنْ
 حِسَانِ خِرَائِدِهِ حِجَابَهَا | فَشَرَحْتُهُ بِحَمْدِ اللّهِ سَبْحَانَهُ شَرْحًا يَنْشُرُ
 مَطْوِيَّاتِ رَمُوزِهِ | وَيُظْهِرُ حَقَائِقَ كَنْزِهِ | يَهْدِي إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ |
 وَيَجْلُو عَنِ الإِخْتِصَارِ وَالتَّطْوِيلِ | وَضَمَّنْتُهُ جَمِيعَ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ |
 مِنْ تَبْيِينِ مَا فِيهِ أَوْ لَهُ أَوْ عَلَيْهِ (٨) | وَأَوْرَدْتُ عَلَيْهِ مَا أَتَى إِلَيْهِ
 نَظَرِي القَاصِرُ | وَسَخَّ لِحَاطِرِي الفَاتِرُ | وَجَنَحْتُ فِي حَلِّ لَفْظِهَا (٩)
 لِلنَّقْلِ عَنِ (١٠) الفَحُولِ كَمَا يُقَالُ (١١) | وَخَافَةَ حُجُودِ الدِّينِ عَرَفُوا
 الحَقَّ بِالدِّخَالِ (١٢) | وَالتَّرَمَّتْ إِيرَانَ أَلْفَاظِهِ مَزْوَجًا (١٣) بِهَا سَخَّ
 لِي مِنَ الزَّوَائِدِ | تَسْهِيلاً لِلأَمْرِ عَلَى النَّاطِرِ وَتَكْثِيرًا (١٤) لِلْفَوَائِدِ |
 وَأَرْجُو مِنْ أَعْيَانِ الأَدْنَكِيَاءِ | أَنْ يَنْظُرُوا فِيهِ بِعَيْنِ الرِّضَاءِ (١٥) |
 وَلَا يَبَادِرُوا إِلَى إِنْكَارِ (١٦) مَا فِيهِ قَبْلَ النَّظَرِ فِيهِ وَاسْتِكْشَافِهِ
 فَلَمَّا قَوْمْتُ (١٧) بُنْيَانَهُ رَأَيْتُ أَنْ أُشِيدَ عُنْوَانَهُ بِاسْمِ

1) غويصات الكتاب. 2) G add. حل. 3) F منطوية. 4) Glosse

5) G نفى. 6) Scharniere. 7) G الالغاز.

8) F عليه. 9) F بعضها. 10) F من. 11) كما يقال.

12) in tiefem Eindringen. 13) G متى وجاه. 14) F

15) G الرضوان. 16) F الافكار. 17) F فرمت.

من¹⁾ سبأ وأوضح²⁾ الله³⁾ طويته بأفوار أسرار الوحي والإلهام |
 وآتاه الحكمة والحكم صببها وأعطاه الملك والدين صفيًا⁴⁾ | ومحضه
 عن سوه⁵⁾ الخلق والإثم وزاده⁶⁾ في العلم والجسم | نصب رايات
 الشريعة بيمن تقويته⁷⁾ ونصر رياض الحكمة بحسن تربيته |
 إجمال الكمال⁸⁾ وتفصيله كمال⁹⁾ الجلال وتفصيله | سلطان
 المشارق والمغرب برهان المطالب والمآرب | فياض بجمال اللطيف
 على الخلائق وهاب عظيم¹⁰⁾ النعم والدقائق | له همم لا منتهى
 لكبارها وهمته الصغرى أجل من الدهر | الغازي في سبيل
 الله | المجازي لمن اتخذ¹¹⁾ إلهة هواه¹²⁾ | ظل الله على
 العالمين | غياث الحق والسلطنة والدين | الواثق بالله الملك
 المستعان | أبو البظفر¹³⁾ سلطان يعقوب بهادر خان | لا زال
 ناصرًا لعباد الله | وحافظًا لبلاد الله | اللهم شرف¹⁴⁾ صدره
 بمرآة قلوب الساكين ونور قلبه بنور المعرفة والصدق
 واليقين | وخذ ظلال معدنته لكلامك القديم ربنا تقبل منا
 إتك أنت السبيع العليم |

وها أنا أسرع في المزام وأقول مستعينًا بالحكيم العالم | ان
 الحكيم بالحق¹⁵⁾ هو الحق الأول الواجب بالذات إذ هو كامل¹⁶⁾

1) G add.: سبى منزلته السماء ورسم من علا بهرتبته اعلام الهدى | اعنى رفيع الحضرة من شرح الله صدره للإسلام.

2) F من سبأ وأوضح. 3) الله fehlt. 4) Anspielung auf die Saffiden-dynastie. 5) F سواه. 6) F زاده بسيطة في. 7) F دفومته.

8) G الكلام. 9) G جمال statt كمال. 10) F عظام. 11) F احد.

12) F الهة سواه. 13) F سلطان يعقوب fehlt. 14) F شرف.

15) F إن الحكيم بالحققة ohne إن. 16) F كامل.

المعرفة بذاته والحكمة عند الحَقِّيقين تقع على العلم التام وكُلُّ ما في¹⁾ سوى الواجب الوجود ففي إدراكه نقصانٌ بالنسبة إلى علمه تعالى فلا حَكِيمَ حَقِيقَةً إلا هو وأما الحَكِيمُ في العَرَفِ فهو مَنْ عنده²⁾ الحكمة التي هي معرفة أصول³⁾ أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بِقَدَرِ الطائفةِ البشريةِ يعني أنه علمٌ يجمع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على وجه تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يُتصور فيه تغييرٌ بتبدل الأديان والأوضاع بقدر كفى⁴⁾ به الطائفة الإنسانية وبالجملة ذلك⁵⁾ العلم لا يلزم أن يكون⁶⁾ العلم يجمع أحوال جميع الأعيان على وجه [317] يطابق الواقع حتى يلزم انتفاؤه وعدم تحققه لأحد بل⁷⁾ قد يجب أن يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بِقَدَرِ الطائفةِ البشريةِ⁸⁾

ولما كان العلم⁹⁾ ينقسم بأقسام¹⁰⁾ المعلوم والموجودات¹¹⁾ تنقسم إلى ما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وإلى ما لا يكون كذلك لا جرم انقسمت الحكمة أيضا إلى قسمين أحدهما العلم بأحوال الموجودات التي لقدرتنا¹²⁾ واختيارنا تأثير في وجودها

1) F ما سوى. 2) F علم الحكمة الذي. 3) F احوال اعيان.

4) F يفي به. 5) F إن ذلك. 6) F fehlt العلم. 7) F fehlt قد.

8) F البشرية statt الانسانية. 9) Vgl. zum folgenden die Abhandlung

Avicenna's: في اقسام العلوم العقلية. s. BROCKELMANN I 455, Nr. 24.

Gedr. Konstantinopel 1298; كتاب الشفاء S. 73 ff. und

Einleitungen in die Logik, Physik und Metaphysik I, Kap. 2. 10) F بانفهام.

11) F الموجودات الخارجية. 12) F بقدرنا.

ويُسَمَّى حكمةً عمليةً وثانيهما العلمُ بأحوال¹⁾ الموجودات التي لا يكون لقدرتنا تأثيرٌ في²⁾ وجودها ويسمى حكمةً نظريّةً وهي على ثلاثة أقسامٍ لأنّ ما لا يتعلّق بقدرةنا إمّا أن لا تكون مُخالطةً البادئة شرطًا في وجوده³⁾ أو يكون⁴⁾ (حينئذٍ إمّا أن لا يكون تلك المخالطة شرطًا لتعقله⁵⁾ أو تكون والأوّل هو العلم الإلهي وهو العلم الأعلى والثاني هو العلم⁶⁾ الرياضي وهو العلم الأوسط والثالث هو العلم⁶⁾ الطبيعي وهو العلم الأسفل⁷⁾ هذا وفيه نظرٌ لأنّه قد يُبحث في العلم الأعلى عن أمور تكون مُخالطةً البادئة [318] شرطًا لوجودها كالحركة⁸⁾ والسكون والكليات والكيفيات ولأنّه قد يُبحث في علم⁹⁾ الهيئة الذي هو من¹⁰⁾ العلم الأوسط عن كروية الأفلاك والعناصر فيجب أن لا تكون تلك المخالطة شرطًا لتعقلها على ما يقتضيه التقسيم فيلزم¹¹⁾ أن¹²⁾ يُبحث عنه¹³⁾ في العلم الأسفل لأنّ البحوث عنه فيه يجب أن تكون المخالطة¹⁴⁾ شرطًا لتعقله وقد يُبحث عنه¹²⁾ فيه كما لا يخفى ويمكن أن يُجاب عنه إمّا عن¹⁵⁾ الأوّل فبأن نقول أنّ ما يجب أن لا تكون المخالطة شرطًا لوجوده هو محمولات ذلك العلم لا موضوعاته لأنّ منها

1) F ohne بأحوال بالموجودات. 2) F فيها. 3) F

لتعقله statt لتفصيله F 5) ح Cod. abgekürzt. 4) لوجوده.

مثل F 8) F beide Male fehlt العلم. 7) F الاستعمل statt العلم.

فلزم G 11) F fehlt العلم. 10) F في العلم الهيئة F 9) الحركة.

لا. 12) Codd. add. 13) F عنها beide Male. 14) F f. المخالطة.

15) F عنها statt عن.

ما هو بَرِّي¹⁾ من²⁾ البادئة وعلاقتها. مطلقاً كالواجب تعالى
 والملا الأعلى ومنها ما (يخالط المادة مُخَالَطَةً السَّبَبِ المُقَدِّمِ
 كالصورة ومنها ما يُوجَدُ في البادئة وَغَيْرِهَا كَالعِلِّيَّةِ³⁾ والوَاحِدَةِ
 ومنها ما يتوقف وجوده⁴⁾ على البادئة كالحركة والسكون والكميات
 والكيفيات لكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفاد
 من البادئة بل⁵⁾ المبحوث عنه فيه إناها هو نحو الوجود⁶⁾ الذي
 لها أي وجودها أي تسم من أقسام الوجود من الوجود الجوهرية
 أو العرضية ولا شك أن نحو وجودها الذي أثبت⁷⁾ لها في هذا
 العلم وهو⁸⁾ الوجود الخارجي العَرَضِيُّ لا يتوقف على البادئة
 فالأحوال التي يُبْحَثُ⁹⁾ عنها في هذا العلم يجب أن لا تكون¹⁰⁾
 مستفاداً من البادئة وأما الموضوعات فيجوز أن تكون مستفاداً
 منها وان لا تكون منها¹¹⁾ فإن قيل كيف يجوز أن يكون الموضوع
 محتاجاً الى البادئة والحمول لا يكون محتاجاً إليها مع أنه يجب
 أن يكون مساوياً له قلنا لا تجب مساواته له بل يجوز أن
 يكون أعم منه لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم كما
 في قولنا الصلوة واجبة فإن الوجوب أعم من الصلوة لتناولها
 الزكوة والحج وغيرها ولكن لا يتجاوز عن فعل المكلف الذي
 هو موضوع علم الفقه وأما عن الثاني [320] فبان نقول لا نُسَلِّمُ

1) Statt بَرِّي. 2) F عن. 3) F البادئة. 4) F

ويعالط السبب. 5) F Derselbe Ausdruck bei Avicenna, l. c. 6) F وجودها

7) Diese vier Punkte fast wörtlich entlehnt von Avicenna, Metaphys. I, Kap. 2 Ende. 8) F فيها

9) F وجود الخارجي. 10) G يُبْحَثُ vokalisiert und ohne

11) Codd. يكون. 12) F منها.

11) Codd. يكون. 12) F منها.

أَنْ عِلْمَ الْهَيْئَةِ الْحَسْبَةِ مِنَ الْعُلُومِ الرِّيَاضِيَّةِ بَلْ هِيَ مِنَ الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ كَالطَّبِّ لِأَنَّ الطَّبِيعِيَّ لَا يَنْظُرُ إِلَّا فِي الْأَحْوَالِ مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ وَالطَّبِّ¹⁾ (وَالْهَيْئَةُ الْحَسْبَةُ يَنْظُرَانِ فِي الْأَحْوَالِ الَّتِي لِأَجْلِ الْمَادَّةِ أَيْضًا لَكِنْ بِاعْتِبَارِ خُصُوصِيَّتَيْهِ مِنَ الْعَقَّةِ وَالْمَرَضِ وَالشَّكْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَلَا يَنْفَكَانِ عَنِ تَعَقُّلِ الْمَادَّةِ بِخِلَافِ الْعُلُومِ الرِّيَاضِيَّةِ فَإِنَّهَا يُبْحَثُ فِيهَا عَنِ أَحْوَالِ الْخَطُوطِ وَالسُّطُوحِ وَغَيْرِهَا الَّتِي يُمْكِنُ تَعَقُّلُهَا مِنْ غَيْرِ تَعَقُّلِ الْمَادَّةِ فَإِنَّ الْعَقْلَ يُمْكِنُ أَنْ يَتَعَقَّلَ الْمَقْدَارَ بِدُونِ الْمَادَّةِ كَيْفَ لَا. وَقَدْ ذَهَبَ أَفْلَاطُونُ إِلَى أَنَّ الْبُعْدَ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ مَجْرَدًا عَنِ الْمَادَّةِ فَالْعَقْلُ يَجْتَازُ إِلَى اسْتِقْصَاءِ فِي النَّظَرِ وَالتَّأَمُّلِ حَتَّى يَنْكَشِفَ لَهُ أَنَّ الْمَقْدَارَ لَا يَوْجَدُ فِي الْخَارِجِ إِلَّا فِي مَادَّةٍ خَلِيفٍ تَسْتَلْزِمُهُ²⁾ فِي التَّعَقُّلِ.

وَالْحِكْمَةُ الْعَمَلِيَّةُ أَيْضًا ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقًا بِهَا يَخْتَصُّ بِشَخْصٍ وَاحِدٍ وَتَصْلُحُ حَالُهُ بِهِ كَالْعِلْمِ بِحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَرِذَائِلِ الْأَوْصَافِ فَهُوَ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ وَفَائِدَتُهُ تَحْلِيَّةُ [321] النَّفْسِ بِالْفَضَائِلِ وَتَحْلِيَّتُهَا عَنِ الرِّذَائِلِ³⁾ وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقًا بِهَا تَصْلُحُ بِهِ حَالُ الشَّخْصِ مَعَ أَهْلِ مَنْزِلِهِ فَهُوَ عِلْمُ تَدْبِيرِ الْمَنْزِلِ وَغَايَتُهُ انْتِظَامُ الْمَصْلَحَةِ بَيْنَ الزَّوْجِ وَزَوْجَتِهِ وَالْوَلَدِ وَالْوَالِدَةِ⁴⁾ وَالْعَبْدِ وَمَالِكِهِ أَوْ يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِهَا تَصْلُحُ بِهِ الْأُمُورُ الْبِتَّعَلُّقُ بِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَتَنْتَظِمُ بِهِ حَالَهُمْ فَهُوَ الْحِكْمَةُ الْمَدِينِيَّةُ⁵⁾

1) Dasselbe Beispiel Avicenna, Metaphys. I, Kap. 2 Mitte. 2) Z. erw.

3) أي تستلزم المادة المقدار 4) Gl.

حتى يسعد في الحياة الأولى والآخرة 5) Gl.

6) Z. erw. المنتظمة.

وَحُكْمُهَا تُنْتَبِهُنَّ يَتَعَارَفَنَّ النَّاسُ عَلَى مَا تَتَعَلَّقُ بِهِ مَصَالِحُ الْأَبْدَانِ
وَكَيْفِيَّةُ بَقَاءِ نَوْعِ الْإِنْسَانِ وَقَدْ يَنْقَسِمُ هَذَا الْقِسْمُ إِلَى مَا يَتَعَلَّقُ
بِالنَّبْوَةِ وَالشَّرِيعَةِ¹⁾ [322] وَيُسَمَّى عِلْمَ النُّوَامِيْسِ²⁾ وَإِلَى مَا يَتَعَلَّقُ
بِالْمَلِكِ وَالسُّلْطَنَةِ وَيُسَمَّى عِلْمَ السِّيَاسَةِ

1) Zu النبوة und الشريعة gibt Ism. eine Glosse, von der folgendes
entziffert werden konnte (fol. 4^v): الشريعة والنبوة والشريعة: فإن فُتِدَتْ مَا يَتَعَلَّقُ بِالنَّبْوَةِ وَالشَّرِيعَةِ: لَا شَكَّ أَنَّهَا يَجُوزُ أَنْ تَتَغَيَّرَ بِتَغْيِيرِ الْأَدْيَانِ فَكَيْفَ يَكُونُ مِنْ
جُهْلَتِهِ قِسْمًا مِنَ الْحِكْمَةِ الَّتِي قَدْ أَخْبَرْتُمْ فِي بَيَانِ تَحْقِيقِ تَعْرِيفِهَا
أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ تَتَغَيَّرَ بِتَغْيِيرِ الْأَدْيَانِ قُلْنَا أَنَّ مَسَائِلَ الْحِكْمَةِ
الْعَبَلِيَّةِ كَالْمَسَائِلِ (كَمَسَائِلِ) الْحِكْمَةِ النَّظَرِيَّةِ تَسْتَنْدُ إِلَى الْعَقْلِ
يَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ (يَنْظُرُ) إِلَى ذَرَاتِ (ذَوَاتِ) الْأَعْمَالِ وَيَسْتَبِيحُ ثَلَاثَ
الْأَجْزَاءِ إِمَّا مِنْ حَيْثُ هِيَ أَوْ بِاعْتِبَارِ خُصُوصِيَّاتِ (الْأَعْمَالِ)
وَالْأَدْيَانِ مِثْلًا وَلَا شَكَّ أَنَّ حَالَ الشَّيْءِ (مِنْ حَيْثُ) هِيَ أَوْ مَعَ
اعْتِبَارِ شَيْءٍ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَغَيَّرَ إِذَا (اعْتَبِرَتْ) مِنْ حَيْثُ هِيَ
أَوْ مَعَ ذَلِكَ الشَّيْءِ مُتَحَقِّقًا (أَصُولَ) الْفَقْهِ فَإِنَّ مَسَائِلَ (الْمَسَائِلِ)
لَمَّا كَانَتْ مُسْتَنْدَةً إِلَى الشَّارِعِ بِالْعَقْلِ وَنَهْيَهُ عَنْهُ مِنْ غَيْرِ مَدْخَلِيَّةِ
الْأَعْمَالِ فِيهَا مُطْلَقًا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ (الْحَقِّ) أَنْ يَتَغَيَّرَ
مَا مِنْ شَارِعٍ آخَرَ فَهَمَّ (فَهَمًا) قَدْ مَا فِي الشَّرْعِ . . . بِهِ الْعَقْلُ فَيَجِدَانِ
صُورَةً وَإِنْ اخْتَلَفَا بِقَوْلِهِمَا الْإِحْسَانُ إِلَى الْفُقَرَاءِ حَسَنٌ وَكَشْفُ
(الْعَوْرَةِ) تَبِيحٌ فَلَا يَجِدُهَا صُورَةً وَاحِدَةً يُنْسَبُ إِلَى الشَّرِيعَةِ
لِسَبَبِ الْآخَرِ إِلَيْهَا وَاخْتِلَافُهَا فِي ال فِعْلُ الْحَسَنِ عِنْدَ أَهْلِ
الشَّرْعِ أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ فَاعِلَ النُّوَامِيْسِ وَعِنْدَ الْحُكَمَاءِ إِنْ فَاعِلُهُ يَسْتَحِقُّ
الْمَدْحَ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ نَظَرَهُمْ لَا يَلْزَمُ مِنْ تَغْيِيرِهَا تَغْيِيرُ الْآخَرِ
سَلْبَهُ اللَّهُ

هذه جُملة اقسام الحكمة التي من يوتئها²⁾ فقد أُوتِيَ
 خبيراً كثيراً¹⁾
 قيل إن الحكمة العملية مركبة من العلم والعمل فإن
 كمال الإنسان لا يتحصل بمجرد العلم قالوا الحكمة خُروج
 النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل ويُردُّ عليه
 أنه لا يلزم من عدم تحصيل كمال الإنسان بحرد العلم تتركيب
 الحكمة العملية من العلم والعمل وإتبا يلزم ذلك لو انحصر
 كمال الإنسان في علم الحكمة وليس كذلك بل الحق أن الحكمة
 بقسميها النظرية والعملية من جُملة العلوم التي هي من كمال
 القوة النظرية لكن الإدراكات في قسميها ليست مقصودة بذاتها
 بل ليتوسل بها الى استكمال القوة العملية بالأخلاق المرضية
 والصفات الحميدة وأما قولنا الحكمة خروج النفس الخ فليس
 تعريفاً لعلم الحكمة بل هو تعريف لنفسها³⁾ كما صرح به هذا
 القائل أيضاً والكلام في الحكمة العملية التي هي قسم من علم
 الحكمة

واعلم أن النزاع في أن الوجود هل هو زائد على الماهيات
 أم لا يتبغى أن يكون في ماهية حيثية الوجود [324] التي هي
 السبابة بالوجودات الخاصة⁴⁾ التي بها تتحد الماهية مع مفهوم

فإن البلك الذي يأتي بالروح يسمى ناموسا 2) F. Gl.
 فأطلق على ما يتخلبه 3) Z. erw. يوتئها. 4) Vgl. dazu Avicenna
 Physik ed. Konstant. 1298, S. 1 Mitte. 5) Das theo-
 retische Erfassen der Weisheit wird hier unterschieden von der Weisheit »selbst«
 insofern sie auch die Ausführung der Weisheitslehren im praktischen Leben
 einschliesst. 6) Damit führt Isma'il das Problem der distinctio realis inter
 essentiam et existentiam, das die Grundlage des Kontingenzbeweises für das

الموجود وهي مَنشأُ انتزاع المفهوم الإعتباري من الموجودات الحقيقية المسمي بالفارسية بهستی وبُون لا في 'نفس هذا المفهوم لأن الشك في كونه زائداً مُستبعدٌ ممن هو في رتبة التحصيل فكيف بالفحول من العقلاء.

فالحكماء القائلون بكون الوجود عيّن الذات في الواجب أرادوا به أن الأمر الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عيّن ذاته تقدستُ يعني أن ذاته تعالى بذاته لا بسبب انضمام أمر آخر إليها مَصْدَرٌ للأثار الخارجية بخلاف الممكنات فإنها ليست بذواتها كذلك بل بسبب²⁾ ضمنية يُنسب إلى الفاعل فالوجود المطلق عندهم زائدٌ على الواجب كما أنه زائدٌ على الممكنات³⁾.

Dasein Gottes bildet — die reale Verschiedenheit beider in den Dingen der Aussenwelt ist gleichbedeutend mit ihrer Kontingenz — sozusagen auf ein empirisches Gebiet. Dasselbe Problem bildet einen der Hauptstreitpunkte der gesamten scholastischen Philosophie.

1) Parallel zu ماهية حينية. 2) G Gl. باعتبارها، wohl besser zu بذواتها gehörig. 3) F fügt hierzu fol. 5r eine Glosse, von der einige

Worte durch Konjektur ergänzt werden mussten: قد يتوهم من هذه العبارة أن مفهوم الواجبية أو مفهوم الوجود بالعقل غير ذاته وليس كذلك لأن الشيخ في آخر من تعليقاته صرح بأن ذاته هي الوجود الخفض والحق (الذات) البرية عن معنى ما بالقوة والأعداء ولا تدرك (كُنْهَهَا وَحَقِيقَتَهَا) العقول البشرية وقال وجوب الوجود إما شرح لتلك الحقيقة (أو) من لوازمها وكذلك الوجود بالعقل وهذا كما يخبر عن (الحق) باللوازم كما يقال أن النفس ما تصدُر عنه آراء أولاً لا أن هذا من لوازم النفس لا حقيقتها منه سلبه الله

قال¹⁾ الشيخ في تعليلاته الوجود في كَلِّ ما سواه غير
دَاخِلٍ في ماهيته بل طار عليها من خارج ولا يكون من
لوازمه فذاته هو²⁾ الواجبة أو الوجود بالفعل لا الوجود مُطلقًا
بل ذلك من لوازمه

فالوجود المطلق عندهم زَائِدٌ على الواجب تعالى كما
أنه زَائِدٌ على الممكنات

ملحّصة³⁾ أن ماهية الإنسان لو كانت عَيْنَ وجوده لَكَانَ
العلم بالإنسان هو العلم بوجوده وليس كذلك إذ كثيرًا ما
تتصور الإنسان ولا يخطر ببالنا معنى الوجود وماهيته أما
الوجود الخارجى فظاهرٌ وأما الوجود العقلى فلأن تعقل الإنسان
لا يستلزم تعقله فإن قيل لا نسلم أن تعقل الماهية
ينفك عن وجودها فإن تعقل الماهية هو بعينه تعقل وجودها

1) 272, 18. 2) Z. erw. هي. 3) 272, 20. Glossen Cod. C.

272, 18 nach Cod. G قَبِلْنَا يعنى الموجودات التى تقرب بنا

272, 19 ماهيته إلا واجب الوجود تعالى فإن ماهيته عين هويته

272, 21 nach Cod. G فعلت أى إن كان ماهية الإنسان عين

وجوده لَكَانَ العلم بالإنسان هو العلم بوجوده وليس كذلك
إذ كثيرًا ما نتصور الإنسان ولا يخطر ببالنا الوجود. أما الخارج
فظاهرٌ وأما الوجود العقلى فلأن تعقل الإنسان لا يستلزم تعقل
تعقله

273, 3 ملحّصة أنه الوجود لو كان جزءًا من الماهية لَوَجَبَ

أن يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصورها وليس كذلك

274, 7 قبل قبلية ذاتية لا زمانية

فُلْنَا لو كان كذلك لَكُنَّا لا نَشْكُ في كونها موجودةً عند حصولها في العقل وليس كذلك لِأَنَّا نَتَعَقَّدُ كَثِيرًا الْإِنْسَانَ وَنَشْكُ في وجوده وأيضاً لو كانت الماهية عين الهوية لَكَانَ كَلَّ تَصَوُّرٌ لِلْمَاهِيَةِ يَسْتَدْعِي تَصَدِيقًا بِوُجُودِهَا لِأَنَّ تَصَوُّرَ الْمَاهِيَةِ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ هُوَ بَعِينَةٌ تَصَوُّرُ الْوُجُودِ فَكَمَا أَنَّ تَصَوُّرَ الْعَقْلِ مِثْلًا يَكْفِي فِي الْعِلْمِ بِأَنَّهُ عَقْلٌ مِنْ غَيْرِ اسْتِعَانَةٍ بِشَيْءٍ [325] إِذْ ثَبُوتُ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ¹⁾ يَبَيِّنُ كَذَلِكَ يَلْزَمُ أَنْ يَكْفِيَ فِي²⁾ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ مَوْجُودًا لِأَنَّهُ عَيْنُهُ عَلَى هَذَا الْفَرَضِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِذْ قَدْ يَحْتَاجُ الْعِلْمُ بِهِ إِلَى بَرَاهِينٍ كَثِيرَةٍ الْمَقْدَمَاتِ وَلَمْ يَبَيِّنْ اسْتِحَالَةَ كَوْنِ الْمَاهِيَةِ دَاخِلَةً فِي الْهَوِيَّةِ مَعَ أَنَّ الدَّعْوَى شَامِلَةٌ لَهَا أَيْضًا إِكْتِفَاءً³⁾ بِالْبَيَانِ الَّذِي سَيَذْكَرُهُ فِي اسْتِحَالَةِ كَوْنِ الْهَوِيَّةِ دَاخِلَةً فِيهَا⁴⁾ لِأَنَّهُ يَجْرِي فِيهَا بَعِينَةٌ وَالِدَلِيلَانِ الْمَذْكُورَانِ إِنَّمَا يَتِمَّانِ إِذَا كَانَتِ الْمَاهِيَةُ مَتَصَوِّرَةً بِكُنْهَيْهَا أَمَّا الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ فَلِأَنَّهُ⁵⁾ إِذَا كَانَتِ مَتَصَوِّرَةً لَا بِكُنْهَيْهَا جَازَ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِالْمَاهِيَةِ بِالْوَجْهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْوُجُودِ⁶⁾ وَعَدَمِ خَطَرِ الْوُجُودِ فِي⁷⁾ الْعَقْلِ بِالْوَجْهِ عِنْدَ تَصَوُّرِنَا الْمَاهِيَةَ بِالْوَجْهِ مَمْنُوعٌ⁸⁾ وَأَمَّا الدَّلِيلُ الثَّانِي فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ تَكُنِ الْمَاهِيَةُ مَتَصَوِّرَةً بِكُنْهَيْهَا جَازَ أَنْ يَكُونَ الْوُجُودُ عَيْنَتِهَا وَمَعَ ذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ لَا يُصَدَّقَ بِوُجُودِهَا لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ لَهَا بِخُصُوصَةٍ فَإِنَّ تَصَوُّرَ الْإِنْسَانِ بِوَجْهِ الْعَقْلِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُعْلَمَ خُصُوصِيَّةُ ذَاتِ الْإِنْسَانِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ بِأَنَّهُ إِنْسَانٌ ضَرُورَةً

1) Dies ist eine Formulierung des Gesetzes der Identität. 2) G f. في.

3) F add. 4) فيها. 5) G. 6) F. 7) F. 8) F.

كذلك و. 7) G. 8) F.

الماهيات المعقولة تتم تصوراتها بدون الوجود واعتبارها فلا يكون جزءا لشيء منها فإن قيل المقصود أن الوجود خارج¹⁾ عن جميع الماهيات الممكنة وما ذكرتم في بيانه لو تم لكدل على أن الوجود زائد على الماهيات المتصورة فلا ينطبق الدليل على الدعوى قلت لا شك أن الماهيات الممكنة تستند إلى فاعلها من حيث أنها موجودة لا من حيث هي فإن الإنسان من حيث أنه موجود مستند إلى فاعل لا من حيث أنه إنسان فبالفاعل يرتبط الوجود بها وتتحقق نسبتة اليها وظاهر أن²⁾ انتساب الماهيات إلى الفاعل على وتيرة واحدة لا تختلف باختلافها وكذلك نسبة الوجود اليها فإذا ثبت زيادته في البعض فقد ثبت في الكل وأيضا لو كان الوجود

داخلا في الماهية يستحيل رفعه³⁾ عن الماهية توها أي⁴⁾ لها أمكن أن يتوهم رفع الوجود مع بقاء الماهية كالواحد للاتيين إذ لا⁵⁾ يمكن أن يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء ماهية الاثنين وليس كذلك وقد بين ذلك بأن ارتفاع الجزء هو بعينه⁶⁾ إرتفاع الكل لا أنه ارتفاع آخر ومن المستحيل أن يتصور انفكاك الشيء عن نفسه وفيه نظر لأن⁷⁾ عدم العلة علة لعدم المعلول ولا شك أن الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه لا⁸⁾ عينه وأيضا العقل الصريح يحكم بجهة قولنا عدم الجزء فعدم⁹⁾ الكل فيكون بينهما تقدم وتأخر

1) F الخارج. 2) F l. أن. 3) F رفعه. 4) F بها. 5) F
عنه. 6) G هو بعينه. 7) F. l. عدم. 8) F
9) »und dann folgt erst das Nichtsein der Summe.«

ذائبي على أن الكُلَّ كالثنتين إذا وُجِدَ تكون¹⁾ هناك موجودات²⁾
ثلاث³⁾ متغايرة بالذات قَطْعًا: الكُلُّ من حيث هو كلٌّ وكلُّ
واحدٍ من الوجوداتِين فإذا انتفى واحدٌ من تينك الوجوداتِين
إِنتفى الوجودان من تلك الموجوداتِ الثلاث⁴⁾ وهم الكُلُّ
من حيث هو كلٌّ وواحدٌ من جزئيه فهناك عدمان ومعدومان
متغيران بالذات فلا يكون أحدهما هو الآخر⁵⁾ * والسِرّ فيه
أن الجزء عِلَّةٌ لتحصيل ذات الكُلِّ من حيث هو وبه فِوَامُ
الكُلِّ أعنى أنه داخلٌ في ذاته ومن المستحيل أن يتوهّم بقاء
ماهية الكُلِّ بدون ما لا⁶⁾ تتحصّل⁷⁾ تلك الماهية ولا تنقوم من
حيث⁸⁾ هي إلا به بخلاف العِللِ الآخرِ والتوازن إذ ليس لها مدخلٌ
في طبيعة الذات من حيث هي⁹⁾ بل هي إنما تكون خارجةً
عنها فيصح أن يتوهّم انتفاءها مع بقاء الذات.

لا¹⁰⁾ يكون الوجود جزءاً من الإنسان. تلخيص هذا الدليل
أن الوجود لو كان جزءاً من الماهية لوجب أن يحصل لنا
التصديق بوجودها عند تصورها وليس كذلك وفي الأدلة
المدكورة في نفى كَوْنِ الوجودِ جزءاً من الماهية نظرٌ أما الأولُ

فبأن نقول إن أريدَ بقوله لا يُستكمل تصورهما¹⁰⁾ أنها لا تحصل
بكنهها في العقل بدون الوجود فنفي التالي ممتنع وإن أريدَ
أنها لا تحصل مطلقاً في العقل بدون الوجود فالملازمة مبنوعة

1) الكُلُّ F. 2) ثلاثة F. 3) كان. sic! F und G statt يكون 1)

4) اضراب G. G. das Übrige fehlt und ist auch in G nur Gl. بل السرفيه F

5) عن نوعه وقد بين ذلك. 6) تكل F. 7) هو F.

8) بل F. 9) 273, 3. 10) R. 272, Z. 2 v. unten.

وأما الثاني فلأنه إن أريد بقوله يستحيل رفعه الخ¹⁾ أنه
 "ممتنع توهم ارتفاعه حين ملاحظة الباهية بالكيفية فنفي التالي
 ممنوع وإن أريد أنه "ممتنع توهم ارتفاعه مطلقاً سواء كانت
 تحصل بالكيفية أو بالوجه فالإلزام غير مسلمة لأنه يجوز أن لا تُتصور
 الباهية حينئذ على وجه يكون الوجود ملحوظاً فيها بالذاتية
 فيمكن للعقل أن يتوهم رفعه إذ منشأ استحالة هذا التوهم
 كونه ملحوظاً بالجزئية وأما الثالث فلأنه إنما يتم لو (كانت
 الباهية متصورة بكنهها إذ لو لم يكن كذلك جاز أن يحصل
 لنا الشك حينئذ في كونها موجودة لأنها إذا لم تكن متعلقة²⁾
 بكنهها جاز أن تكون ذاتياتها مجهولة فضلاً عن التصديق
 بثبوتها لها ألا ترى أن النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير
 البدن تعرضوا لإثبات³⁾ جوهريتها بالبرهان مع زعمهم أن
 الجوهر جس لها

فهو من العوارض⁴⁾ لأن كونه غير مبين لها وعدم كونه
 معروضاً لها ظاهر فإن قيل لا يمكن أن يكون الوجود من
 العوارض لأن ثبوت العارض للمعروض قرع ثبوت المعروض إن
 ذهناً فذهناً وإن خارجاً فخارجاً فذلك الثبوت المتقدم إن
 كان هو الثبوت المتأخر يلزم توثق الشيء على نفسه وإن كان
 غيره ينتقل الكلام إليه ويلزم التسلسل فلنا إن عروض
 الوجود للباهية وزيادته عليها في نظر العقل واعتبارها⁵⁾ (يعنى

1) Cf. loc. cit. 2) F يمتنع beide Male.

3) F لو ان. 4) Wohl statt متعلقة.

5) F بجعنى. 6) 273, 5. 7) F بجعنى.

أنه يمكن (١) للعقل أن يلاحظها من حيث هي . هي من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيًا أو خارجيًا وإن كانت لا تنفك عن الوجود في العقل (٢) وينسب إليها الوجود فيجده زائدًا عليها عارضًا لها ويجد الماهية قابلة له وهذا هو البرهان بثبوت الوجود لها في الذهن لا ما هو المتبادر منه وإلا يلزم الحال المذكور وإذا ثبت أن الوجود من العوارض فلا يمكن أن يكون من العوارض المفارقة بل هو من العوارض اللازمة لأنه يمنع بديهية (٣) بقاء الماهية بدون الوجود وكلما انتفى الوجود لم تبق الماهية فيكون لازمًا لا يقال فحينئذ يلزم تقدم الوجود على الماهية لأن ما ذكرتم يقتضى أن يكون كونها ماهية يسبب الوجود وليس كذلك إذ الوجود (٤) عارض لها لأننا (٥) نقول لا يلزم مما ذكرنا تقدم الوجود عليها غاية أنه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا يحذور فيه بل نقول أن الحق الصريح الذي لا تحوم حوله شائبة الريب أن الوجود والماهية متلازمان لا يتقدم أحدهم على الآخر ذاتًا وزمانًا. (٦) وأما أنه ليس بينهما تقدم وتأخر زمني فظاهر لا سترة به وأما أنه ليس بينهما تقدم وتأخر ذاتي فإنه لو كان بينهم تقدم وتأخر ذاتي فلا يخلو إما أن تكون الماهية متقدمة على الوجود أو يكون الوجود مقدمًا عليها. لا جائز أن تكون الماهية متقدمة عليه بالذات وألا لوجب أن يصح قولنا (٧) صار الإنسان إنسانًا فوجد إذ التقدم الذاتي بين الشيتين معتح لدخول

1) F للعقل. 2) F Konj. abhängig von أن يمكن. 3) F

و. G I. 6) نقول فما ذكرنا تقدم الخ F 5) عارضًا F 4) قيام

7) Ende des ersten Teiles von F.

الغاء على المتأخر المحتاج¹⁾ وليس كذلك لأن اعتبار كونيه مقدّمًا على الوجود هو اعتبار كونيه معدوماً صرفاً والمعدومُ الصرفُ لا يكون إنسانًا ولا مقدّمًا على الوجود بل هو لا شيءٌ محضٌ يُسلب عنه جميعُ المفهومات ولا جائزٌ أيضًا أن يكون الوجود مقدّمًا عليه لأنّه لو كان مقدّمًا عليه²⁾ فلا يخلو إمّا أن يكون باعتبار وجوده في نفسه أو باعتبار ثبوته للماهية لا يجوز أن يكون باعتبار وجوده في نفسه وإلا لزم أن يوجد الوجود في حد ذاته ثم يصير الإنسان إنسانًا وهو باطل لأن الوجود إذا صار موجودًا في نفسه لم يمكن أن يكون جوهرًا لأنّه أمرٌ إضافيٌّ بل عرضًا³⁾ فيمتنع أن يصير وصفًا للإنسان مرتبطًا به لأن ثبوت الصفة الوجودية في حدّ نفسها للموصوف فرغ على ثبوت موصوفها بديهة فالموصوف إن كان ثابتًا بهذا الثبوت يلزم الدور وإن كان ثابتًا بغيره فنقل الكلام إليه ويلزم التسلسل.

ولا يمكن أيضًا أن يكون تقدّمه على الماهية باعتبار ثبوته للماهية وإلا لزم صحّة قولنا وجد الإنسان فصار إنسانًا وهو باطل لأن قولنا وجد الإنسان يقتضى أن يكون الإنسان إنسانًا

1) يعنى المحتاج الى المتقدم

2) ممنوع بل اعتبار كونيه مقدّمًا عليه يستلزم عدم G Gl.

اعتبار الوجود في تلك المرتبة وعدم اعتبار الوجود ليس اعتبار العدم ولا مستلزمًا له أصلًا لجواز أن لا يعتبر العقل الوجود فيها ولا العدم أيضًا وهو ليس إلا ارتفاع النقيضين فيها (فيها) وهو غير محال بل ارتفاعها في نفس الأمر محال لا في مرتبة من مراتب اعتبار العقل لِمولانا السيّد أسعد رحبه الله

3) أي بل لازم أن يكون عرضًا

وموجودًا وقولنا فصار إنسانا يقتضى أن لا يكون إنسانًا في تلك
المرتبة فيتناقضان.

لا يقال¹⁾ تقدّم الوجود على الماهية في الاعتبار بمعنى أن
العقل يعتبر الوجود أولًا والماهية ثانيًا بأن يحكم بأذه وجد فصار
انسانًا لا أنه وجد الانسان فصار انسانًا حتى يتناقض كما يقال
أن الجسم التامى بشرط [335] الحساس يكون حيوانًا لآثًا²⁾
نقول الوجود لا يتصور إلا عارضًا مرتبطًا بغيره فلا يمكن للعقل
أن يعتبره قبل اعتبار معروضه فلو لم يقدم على الوجود فلا
أقل³⁾ من أن يكون معه على أن قولكم وجد يقتضى ارتباط
الوجود بغيره فذلك الغير إن كان انسانًا عان الحذور وإن
كان غيره فإما أن يكون منبها يصير معينًا بسبب الوجود
أو يكون معينًا فإن كان الأول يلزم أن يتعين الشيء في حد
ذاته بسبب أمر خارج عنه عارض له وهو باطل لأن ذلك التعين
لا يمكن إلا من أمر داخل كالقصر بالقياس الى الجنس فإن
الحيوان إذا أخذ من حيث هو منبهم واعتبر الناطق معه صار
نوعا معينًا هو الانسان فكونه انسانًا إنما يكون بالفصل الذى
هو داخل لا بالوجود الذى بيننا أنه زائد وإن كان الثانى يلزم
تأخر⁴⁾ انسانية الانسان عن وجود [336] غيره لا عن وجود
نفسه هذا خلف

هذا لا يتفرع على ما سبق إذ العروض والارتباط في 1) G GI.
فيس الأمر لا يمنعان التقدّم في اعتبار العقل كما لا يخفى للسيد
أ. سعد رحمه الله. 2) Abhängig von 3) لا يُقال 4) يتأخر

وأيضاً الوجود من الصفات الاعتبارية المنترعة عن الماهية
فلو تقدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها وهو
حَالٌ

فإن قيل إن الصورة متقدمة¹ على الهيولى مع أنها وُصِفَ لها
فإن قلنا الصورة وإن كانت من صفات الهيولى لكانت ليست
من صفاتها الاعتبارية والمستحيل تقدم الوصف الاعتباري على
موصوفه فإن قلت إذا جاز أن يكون وصف الشيء مقدماً عليه
في الجملة فليجوز ذلك في الأوصاف الاعتبارية أيضاً قلت الصورة
الجوهرية لما كانت غير محتاج إلى الحل في وجودها بل في
عوارضها من (قبول الاتصال والانفصال والتشكّل أمكن للعقل
أن يعتبر تقدّمها على الهيولى بخلاف الأوصاف الاعتبارية والأعراض
التي في وجوداتها) محتاجة إلى الحل فإنها يمتنع للعقل أن
يعتبر تقدّمها على موضوعاتها

[337] نعم يمكن تقدم الوجود على مدّه من² قال
أن الوجود حقيقة الحقائق وأن امتياز بعضها عن البعض
بعوارض مسببة في المشهور بالماهيات كما يقول إن حقيقة

1) »Nämlich den Akzidenzien der Aufnahmefähigkeit für die Kontinuität oder Diskontinuität und der äusseren Gestalt«.

2) فيه خطأ محض لأن الأوصاف الاعتبارية لا وجود لها. Gi.
حتى تكون محتاجة إلى الحل فيه (في الوجود) فيمتنع للعقل
حينئذ أن يعتبر تقدّمها بل هي من الأمور التي لا وجود لها
أصلاً فيمكن للعقل اعتبار تقدّمها بلا محذور كما صرح به
المتأخرون للسيّد أسعد رحمه الله

3) Die pantheistische Richtung unter den Şafis.

الانسان مثلا هو الوجود ويمتاز عما عداه بعارض هو الحيوان
الناطق على عكس مذهب الجمهور وأما على مذهب الجمهور
المشهور بين القوم فلا

وبالجملة ليس الوجود من اللواحق التي تكون بعد الماهية¹⁾
لها بيتا أيضا وقد يتوهم من هذا الكلام أن الوجود من
الاعتبارات المتقدمة على الماهية لأن فيه نفى أن يكون بعد
الماهية وهو ناسد لأنه لا يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية
أن يكون قبلها إذ يجوز أن يكون معها كما سبق وإنما نفى
كونه بعد الماهية ولم يتف كونه قبلها لأنه يتسارع الوجود
إلى تأخيرها عن الماهية لأنها معروضة له فنفي البعدية لئلا
يقع غلط

[338] ولما بين زيادة الوجود على الماهيات الممكنة أراد
أن يثبت موجودا هو بيته ووجوده عين ذاته²⁾
إن لحوق الشيء للشيء أمر ممكن في نفسه فلا بد له
من علته فعلته إما نفس الذات أو غيرها ضرورة والوجود
لا يمكن أن يكون من اللواحق التي تلحق الشيء ذاته لأنه
لو كان كذلك فلا يخلو إما أن يلحقه قبل الوجود أو يلحقه بعده.
لا جائز أن يلحقه قبل الوجود لأنه محال أن يكون الذي لا وجود
له³⁾ سواء كان معتبرا معه صلاحية أن يعرض له الوجود أم
لا — يلزمه شيء يتبعه في الوجود.

فيل لو تم ذلك لزم أن لا تكون الماهيات الممكنة قابلة

1) 273, 5—6.

2) 273, 7. Definition des göttlichen Wesens.

3) 273, 7—8 u.

للوجود لأنّ بديهية العقل حاكمة بأنّ ما لا وجود له لا يمكن أن يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان بالايحاء والافادة او بالقبول والاستفادة وأجيب عنه بأنّ قابل الوجود مستفيد له فلا بدّ أن يعتبره العقل معرّي عن الوجود لثلاً يلزم تحصيل الحاصل وعن العدم أيضاً حتى لا يلزم اجتناع التناقضين بخلاف معطى الوجود سواء كان في وجود نفسه أو وجود غيره فيآته يستحيل أن لا يكون موجوداً ضرورة أنّ¹⁾ مرتبة²⁾ الايحاء متأخرة عن رتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد.

هذا واعلم أنّ كلام الناقض متي على أنّ قبول الوجود للماهية قبول بالمعنى المتبادر منه بأن يكون للماهية ثبوت ثم أنّ الوجود يعرض لها عروض الأعراض لموضوعاتها وليس كذلك لأنّ القبول بذلك الوجه لا يتصور إلا إذا كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول ولا شك أنّ الماهية بالنسبة الى الوجود ليس كذلك إذ ثبوت الماهية هو وجودها لا أنّ وجودها أمر يحلّ فيها بعد ثبوتها فحينئذ نقول إن أراد الناقض بقوله

لزم أن لا تكون الماهية قابلة للوجود³⁾ القبول بالمعنى الذي ذكره فاللامّة مسلّم وبطلان التالى ممنوع وإن أرا القبول في نظر العقل بمعنى أنّه يمكن للعقل أن يجد بينها نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاع منها الوجود فاللامّة ممنوعة فحال أن تكون الماهية الصالحة لأن يعرض لها الوجود يلزمها شيء حاصل ويحصل منها أمر موجود إلا بعد حصولها

1) Infolge der Notwendigkeit dessen dass . . . 2) G Gl. رتبة.

3) Text المقبول.

هذا^١) إذا كان الوجود السابق عيّن اللاحق ظاهر^٢ وأما إذا كان وجودًا آخر فيلزم أيضًا أن يكون موجودًا بوجودين سواء كان الوجود المتقدم مجتمعًا مع الوجود المتأخر أو غير مجتمع بأن يكون أن عروض الوجود الثاني للباهية بعينه أن انتفاء الوجود الأول لكن في استحالة اللازم على هذا التقدير فأمل^٣ لحوق شيء^٤ لذات لا يمكن أن يكون من تلك الذات إلا بشرط كونها^٥) موجودة

وجوب^٦) الشيء عن الشيء فرغ وجوبه في نفسه إذ الشيء ما لم يجب إما بالذات أو بالغير لم يجب عنه شيء^٧ فإن قيل الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات فتكون الذات علة^٨ له^٩) ولا تتقدم عليه بالوجوب لأنها لو تقدمت عليه بالوجوب فيما أن يكون بهذا الوجوب فيلزم أن يكون الشيء قبل نفسه أو بوجوب آخر وينقل الكلام إليه ولا يتسلسل بل ينتهي إلى وجوب لا يكون وجوبًا مقدمًا عليه ولا يصح كلياته قوله والعلة لا تُوجب معلولها إلا إذا وجبت فلا ينتج المطلوب اللهم إلا أن يخصص بالوجود ويقال والعلة أي علة الوجود لا توجب معلولها إلى آخره فحينئذ يسقط النقض لكن كلامه لا يساعد ذلك لأنه إن أريد بقوله أن الملزوم المقضى للآزم علة له لها يتبعه ويلزمه أنه علة لوجوده في نفسه فهو ممنوع وإن

1) 273, 10.

2) Codd. كونه und موجود.

3) 273, 14—15.

4) Wohl فلا zu lesen.

أريد أنه علة له من غير تقييد بالوجود وغيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن إذا قيد العلة في الكبرى بالوجود لم يتكرر الأوسط قلنا لا نسلم أن الوجوب الذاتى من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتى مثل الوجود عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب الغيرى مستفاد من الغير وهو متقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه وأيضا عند تقييد العلة في الكبرى بالوجود يمكن أن تبين الصغرى بأن يقال المراد أن الملزوم المقتضى لوجود اللازم في نفسه علة لوجوده وحينئذ يصير ضروريا غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء قيدت العلة بالوجود أو أطلق في حيز المنع

إذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظاهر بل متأخر عنه لأنه ضرورية¹⁾ بشرط الحصول الذى هو الوجود وأما إذا كان المراد الوجوب مطلقا أو الوجوب السادق ففى عدم كونه قبل الوجود خفاه ويمكن أن يبين بأن يقال أنه أيضا لا يمكن أن يكون قبل الوجود لأنه من الصفات الاعتبارية المتأخرة عن الوجود

فإن قيل الوجوب وإن كان من الصفات الاعتبارية لكنها من الصفات التى تتقدم على وجود معروضها إن الشيء ما لم يجب إما بالذات أو بالغير لم يوجد فوجوب الشيء قبل وجوده قلنا إن تقدم العارض الغير المستقل في الوجود — سواء كان له وجود كالأعراض أو لم يكن كالأوصاف الاعتبارية — على وجود معروضها ممتنع كما سبق وأيضا الوجوب إما بالذات

1) Wohl statt ضرورى oder نسبة zu ergänzen oder Abstraktum: necessitas.

أو بالغير فإن كان الأول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لأنه
يستحيل تقدم أمر عليه وإن كان الثاني فهو إن كان مقدماً
على نسبة الوجود إلى الماهية كالإمكان لكنه ليس مقدماً على
نسبة الوجود إليها؛ لأننا إذا اعتبرنا ماهية المهيكل ونسبنا
الوجود إليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة
تحقيق علل الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان
وينتهي إلى الوجوب وهو الوجوب السابق ثم تصير موجوداً
بالفعل فهذا الوجوب مقدّم على الاتصاف بالفعل ومتأخر عن
الاتصاف بالامكان كما أن الامكان أيضاً مقدّم على الاتصاف
بالفعل وموخر عن مطلق الاتصاف إن هو كيفية له

وأما أن تأخر الوجوب عن هذا الوجود هل يكفي في
الايحجان أم لا فكلام آخر لا تدخل¹⁾ له في تقدم الوجود على
الوجوب الذي هو غرضنا والظاهر هو أنه لا يكفي بل لا بد
فيه²⁾ من تأخر الوجوب عن الوجود بالفعل فثبتت بعض
المفاهيم يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود
مطلقاً على ما يقتضيه العقل الصريح وأما ما ليس فيه من
راتحة الوجود كالمعدوم الصرف فلا يثبت له شيء قطعاً فعلى
هذا يجب أن يحمل الوجوب في الدليل على الوجوب اللاحق
حتى ينطبق الدليل على الدعوى

بقي ههنا شيء وهو أن الامكان مستند إلى ذات المهيكل
من حيث هي فيكون معلولاً لها فيلزم أن تكون علته التي

1) Vielleicht مطلقاً zu ergänzen. 2) Wohl دخول oder مدخل
zu lesen. 3) فيه یعنی في الايحجان

هى الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز أن يكون وجوباً ذاتياً وإلا يلزم الانقلاب ولا يجوز أيضاً أن يكون وجوباً بالغير لأنّ الوجوب الغيرى متأخراً عن الامكان لها سبق. وما قيل في الجواب عنه هو(1) أننا نختار كونه وجوباً ذاتياً ونمنع لزوم الانقلاب وإنما يلزم لو كان وجوب الوجود وأما إذا كان وجوب الامكان قلاً. فالبمكن ضرورى الامكان لا ضرورى الوجود في حد نفسه ليلزم الخال فهذا الوجوب يجوز أن يتأخر عن اتصاف الباهية بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف الباهية بالامكان فمدفوع بأن الكلام في وجوب وجود العلة لا في وجوب وجود أى محمول لها كما لا يخفى إلا أن ثبوت العلة بالوجود كما أشير اليه (2) بقول يمكن أن تبين الصغرى الى آخره ولما لم يكن الایجاد واقتضاء الوجود بدون الوجوب المتأخر عن الوجود فلا يكون الخ(3)

وإذا أثبت أن الوجود لا يمكن أن يكون من مقتضيات الباهية ولا بد للموجودات الممكنة من مبدئ موجود فيكون إذا المبدأ الخ بهذا(4) القدر من الكلام(5) ثبت ما اتعاه وأما

قوله فكل ما هويته غير ما هويته وغير المقومات فهويته من غيره فلا تظهر الفائدة فيه بل الظاهر أنه تكرر وكل ما كان هويته مستفادة من الغير فهو ممكن لا بد له من علة ولا يمكن أن تذهب العلة الى غير النهاية لاستحالة التسلسل فيجب

1) Text من. 2) Codd. بقوله. 3) 273, 15. 4) Bis 273,

19 incl. 5) Cod. fehlt ما.

أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَبْدَأٍ لَا مَاهِيَّةَ لَهُ مَبَايِنَةٌ لِلْهُوِيَّةِ¹⁾ أَيْ يَكُونُ هُوِيَّتُهُ عَيْنَ ذَاتِهِ لِأَنَّهَا لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ خَارِجَةً عَنْهُ كَمَا يَبِينُ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ جِزْءًا لَهَا لَهَا سَبَبِيَّةٌ عَنْ قَرِيبٍ فَتَعَيَّنَ أَنْ مَبْدَأَ الْمَوْجُودَاتِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْوَجُودَ عَيْنَهُ.

قال بعضُ الحَقِّقِينَ مَرَاتِبُ الْمَوْجُودَاتِ بِحَسَبِ التَّقْسِيمِ الْعَقْلِيِّ ثَلَاثٌ لَا مَزِيدَ عَلَيْهَا أَدْنَاهَا الْمَوْجُودُ بِالْغَيْرِ أَيْ الَّذِي يُوجِدُهُ غَيْرُهُ فَهَذَا الْمَوْجُودُ لَهُ ذَاتٌ وَوَجُودٌ يُغَايِرُ ذَاتَهُ وَمُوجِدٌ يُغَايِرُهَا فَإِذَا نُظِرَ إِلَى ذَاتِهِ وَقُطِعَ النَّظَرُ عَنْ مُوجِدِهِ أُمِّمَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ انْفِكَالُ الْوَجُودِ عَنْهُ وَلَا شُبْهَةٌ فِي أَنَّهُ يُمْكِنُ تَصَوُّرُ انْفِكَالِهِ عَنْهُ فَالْتَصَوُّرُ وَالتَّمَتُّوَرُ كِلَاهِمَا مُمْكِنٌ وَهَذِهِ حَالُ الْبَاهِيَّاتِ الْمُمْكِنَةِ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ وَأَوْسَطُهَا الْمَوْجُودُ بِالذَّاتِ بَوَجُودِ غَيْرِهِ أَيْ الَّذِي تَقْتَضِي ذَاتُهُ وَجُودَهُ اقْتِضَاءً تَامًا يَسْتَحِيلُ مَعَهُ انْفِكَالُ الْوَجُودِ عَنْهُ فَهَذَا الْمَوْجُودُ لَهُ ذَاتٌ وَوَجُودٌ يُغَايِرُ ذَاتَهُ فَيَبْتَنِعُ انْفِكَالُ الْوَجُودِ عَنْهُ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ لَكِنْ يُمْكِنُ تَصَوُّرُ هَذَا الْإِنْفِكَالِ فَالْتَصَوُّرُ تَحَالٌ وَالتَّمَتُّوَرُ مُمْكِنٌ وَهَذَا حَالُ وَاجِبِ الْوَجُودِ تَعَالَى عَلَى مَذْهَبِ جَهْوَرِ الْبِتَكَلِّمِيِّينَ وَأَعْلَاهَا الْمَوْجُودُ بِالذَّاتِ بَوَجُودِ هُوَ عَيْنُهُ أَيْ الَّذِي وَجُودُهُ عَيْنُ ذَاتِهِ فَهَذَا الْمَوْجُودُ لَيْسَ لَهُ وَجُودٌ يُغَايِرُ ذَاتَهُ فَلَا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ انْفِكَالِ الْوَجُودِ عَنْهُ بَلِ الْإِنْفِكَالُ وَتَصَوُّرُهُ كِلَاهِمَا تَحَالٌ وَلَا يَخْفَى عَلَى ذِي مُسَكَّةٍ أَنْ لَا مَرْتَبَةَ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ أَقْرَى مِنْ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي هِيَ حَالُ الْوَاجِبِ تَعَالَى عِنْدَ جَمَاعَةِ ذُرِّي بَصَائِرٍ ثَابِتَةٍ وَأَنْظَارٍ صَائِبَةٍ [352, 25]

1) Alfār. 273 Ende von Kap. 1.

ولم يريدوا بقولهم أن وجوده عَيْنُ ذاته أن ذاته تعالى
 فَرَدَّ من أفراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض
 للأشياء حتى يَرَدَ عليهم أن تصور الانفكاك ليس بمستحيل
 حينئذٍ لِأَنَّ الذات على هذا التقدير غَيْرُ الوجودِ بحسبِ
 الواقع فينتصّر الانفكاك بينهما كمرتبة الأوسط للموجود فيلزم
 أن لا تتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا بل أرادوا
 به أنه تعالى هو الوجود الحُضُّ يعنى أنه بحيثية لو حصل
 في العقل لما أمكن للعقل أن يفصله الى معروض غير الوجود
 وعارض هو الوجود كما أنه يفصل الموجودات الممكنة اليها
 كالإنسان فإنه عند التفصيل وجدّه العقل أنه أمر يعرضه
 الوجود فهو شيء موجود لا أنه موجود من حيث هو بلا اعتبار
 شيء معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الأمر
 البغايير للذات مرتبطين بها ولا يحتاج الواجب اليها لعدم
 البغايير بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته
 وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث تصدُر عنه الآثار الخارجية
 بخلاف المرتبتين الأخرتين وأما تصور الانفكاك بين الذات
 وبين مفهوم الوجود المطلق البديهيّ التصوّر فهو ممكن
 لأنه يغيّر الذات [254, 3]

فإن قيل المراتب الثلاث للموجود والموجود ما قام به
 الوجود فيكون مغايرا له فلا يتحقق المرتبة الثالثة التي هي
 المرتبة العليا إذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما فُلّت
 تقسم الموجود الى هذه الأقسام ليس بحسبِ معناه اللغويّ
 حتى يَرَدَ ما ذكرتم بل بحسبِ معناه الحقيقيّ البعبر عنه
 بالفارسية باللفظ هسّت ولا شك أن ذلك المعنى لا يقتضى

المغايرة بل يحتدل أن يتحقق مع المغايرة وبدونها إذ مآله
 أنه أمرٌ تظهر عنه الآثار الخارجية سواء كان ذلك الظهور
 لذاته من غير قيام شيء به أو لأجل قيام شيء آخر به ولو
 سلم أن هذا التقسيم بحسب معناه اللغوي نقول القيام أعم
 من أن يكون حقيقياً كقيام الوصف بموصوفه أو غيره كقيام
 الشيء بذاته الذي مرَّجعه¹⁾ عدم القيام بالغير كما قيل في
 حدِّ الجوهر أنه أمرٌ يقوم بذاته أى لا يكون قائماً بالغير وظاهر
 أن التجوز في معنى القيام لا يستدعى التجوز في وقوع الوجود
 على شيء ولو سلم أنه يستدعيه نقول أن الحكماء لا يتحاشون
 عن ذلك بل صرح الشيخ أبو علي في تعليقاته²⁾ بذلك حيث
 قال إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظٌ تجاز معناه أنه
 يجب وجوده لا أنه شيء لا موضوع فيه الوجود [355, 17]

فص الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وربدته ولما كانت
 الباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها
 عنون كدل طائفة مخصوصة منها بالفص ليشعر في أول الأمر بجلالة
 مكانتها ونفاستها شأنها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة
 كاملة

وإلا لم توجد³⁾ وإلا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
 الى الإمكان

لم تكن معلولةً للتناق بين الوجود والاحتياج الى⁴⁾
 الغير الذي يستلزم الإمكان [356, 8]

1) فائدته، مرادُه، مآله. 2) Cfr. BROCKELMANN, G. d. n. L. Bd. I,

S. 455 Nr. 21. 3) 274, 1 Ende. 4) Cod. للغير. 274, 2 Mitte.

إِنْخِصَارُ الْمَفْهُومَاتِ فِي الثَّلَاثِ^١ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا وَلَا مَبْتَدِعًا
لذاته تَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ مُمْكِنًا لذاته [356, 11]

أَنْ^٢ السِّكِنَ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ تَكُونَ عِلَّتُهُ مَوْجُودَةً أَوْ
مَعْدُومَةً فَإِنْ كَانَتْ مَوْجُودَةً فَالْمُمْكِنُ وَاجِبٌ بِالْغَيْرِ وَإِنْ كَانَتْ
مَعْدُومَةً فَالْمُمْكِنُ مَبْتَدِعٌ بِالْغَيْرِ إِذْ عَدَمُ عِلَّتِهِ عِلَّةٌ لِعَدَمِهِ
وَالْوَجُوبُ بِالْغَيْرِ يُسَمَّى وَجُوبًا سَائِقًا إِذَا كَانَ مُقَدِّمًا عَلَى وَجُودِ
الْمَعْلُولِ لِأَنَّهُ وَجِبٌ مِنْ عِلَّتِهِ ثُمَّ وَجِدَ. وَالْمَرَادُ بِالسَّبْقِ الدَّائِي
فَلَا يَلْزَمُ اتِّصَافُ الْبَاهِيَةِ بِوَجُوبِ الْوَجُودِ حَالَ كَوْنِهَا مَعْدُومَةً
كَيْفَ. وَهِيَ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ مَبْتَدِعَةٌ بِالْغَيْرِ وَإِذَا كَانَ مُتَأَخِّرًا
عَنْ وَجُودِ الْمَعْلُولِ يُسَمَّى الْوَجُوبَ اللَّاحِقَ وَالضَّرُورَةَ بِشَرْطِ
الْحَكْمِ لِأَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ مَوْجُودٍ يَجِبُ وَجُودُهُ بِشَرْطِ كَوْنِهِ مَوْجُودًا
فِي أَنْ قِيلَ لَيْمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكْفِيَ فِي وَقْعِ أَحَدِ طَرَفَيْ الْمُمْكِنِ^٣
رِجَائُهُ الْحَاصِلُ مِنَ الْعِلَّةِ الْخَارِجِيَّةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى
حَدِّ الْوَجُوبِ فَلَا يَكُونُ يَجِبُ بِشَرْطِ مَبْدَأِهَا فَلَنَا الْعِلَّةَ الَّتِي
بِهَا يَقَعُ وَجُودُ الْمُمْكِنِ أَعْنَى عِلَّتِهِ النَّامَةِ لَا بُدَّ أَنْ^٤ يَكُونَ
بِحَيْثُ يَجِبُ بِهَا الْوَجُودُ إِذْ لَوْ لَمْ يَجِبْ بِهَا أُمِّكِنَ أَنْ يَتَحَقَّقَ
مَعَهَا الْوَجُودُ وَالْعَدَمُ إِذْ لَا جِهَةَ لِلْامْتِنَاعِ فَاُمِّكِنَ أَنْ يَقَعَ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَلِكَ^٥ الْعِلَّةِ الطَّرْفِ الْمَرْجُوحِ وَوَقْعُ الطَّرْفِ الْمَرْجُوحِ
بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا لَا يُمْكِنُ بَدُونَ رِجَائِهِ عَلَى الطَّرْفِ الرَّاجِحِ
بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا وَهُوَ بَاطِلٌ لِبِنَافَاتِهِ مُقْتَضِي ذَاتِهَا وَهُوَ رِجَائِ
الطَّرْفِ الرَّاجِحِ وَإِذَا كَانَ الْوَجُودُ حَاصِلًا لِلْبَاهِيَةِ الْمَعْلُولَةِ

1) Tres modi entis. 2) Anschliessend an 274 Z. 3 Mitte. 3) Das

Sein und das Nichtsein. 4) Statt أَنْ. 5) Codd. statt تِلْكَ.

عن غيرها فهي في حد ذاتها هالكة عارية عن الوجود باطلّة
في نفسها [358, 7]

يمكن أن يراد بِالْوَجْهِ^١ الذات كما تقول العَرَبُ أَكْرَمَ
اللُّهُ وَجْهَكَ أَي ذَاتَكَ يَعْنِي أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ بَاطِلٌ فِي حَدِّ
ذَاتِهِ إِلَّا ذَاتَ الْحَقِّ فَإِنَّهُ بَحْتُ الْوُجُودِ فَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ^٢ أَرْأَى وَأَبْدًا وَلَا يَحْتَاجُ الْعَارِفُ إِلَى قِيَامِ الْقَيْبَةِ حَتَّى يَسْمَعَ
نِدَائَهُ تَعَالَى لَيْسَ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاجِبِ الْقَهَّارِ بَلْ هَذَا
النِّدَاءُ لَا يَفَارِقُ سَبْعَةَ أَبْدَانٍ وَيَجُوزُ أَنْ يَرْجِعَ ضَمِيرُ وَجْهَهُ إِلَى
الشَّيْءِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ سِيَاقِ كَلَامِهِ أَي كُلُّ شَيْءٍ مِنَ
الْمَبْكِنَاتِ هَالِكٌ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ إِلَّا وَجْهَهُ الْمُنْسُوبَ إِلَى
مَبْدَيْهِ لِأَنَّ ذَاتَ الْمَبْكِنِ إِذَا اعْتَبِرَ مِنْ حَيْثُ هِيَ بَدُونِ عِلَّتِهِ
يَكُونُ هَالِكًا مَحْضًا عَدَمًا صِرْفًا وَإِذَا اعْتَبِرَ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي
يَسْرَى إِلَيْهِ الْوُجُودُ مِنَ الْحَقِّ الْأَوَّلِ يَكُونُ مَوْجُودًا فَإِذَا لَا مَوْجُودَ
فِي ذَاتِهِ إِلَّا ذَاتُهُ تَقَدَّسَتْ [359, 1]

قال الشيخ في إلهيات الشفاء^٣ إذا كان شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ
لذاته سبباً لوجود شَيْءٍ آخَرَ كَانَ سَبَبًا لَهُ دَائِبًا مَا دَامَتْ
ذاتُهُ موجودةً فَإِنْ كَانَ دَائِبَ الْوُجُودِ كَانَ مَعْلُومُهُ دَائِبَ الْوُجُودِ
فَيَكُونُ مِثْلُ هَذَا مِنَ الْعِلَلِ أَوْلَى بِالْعِلِّيَّةِ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ مَطْلَقَ
العديم للشئ فهو الذي يُعْطَى الْوُجُودَ التَّامَّ لِلشَّيْءِ وَهَذَا
هُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يُسَمَّى إِبْدَاءً^٤ عِنْدَ الْحِكَمَاءِ وَهُوَ تَأْسِيسُ

1) Alfārābī 274, 5. 2) S. 28, 88. 3) BROCKELMANN, G. d. a. L.

1 S. 455 Nr. 18 Met. VI 2 Mitte. 4) Vgl. 280, 11 Nr. 29 إِبْدَاعِيَّةً.

الشيء بعد لَيْسَ مطلقاً¹ فإنَّ للمعلول في نفسه أن يكون لَيْسَ ويكون له عن علته أن يكون أَيْسَ² والذي يكون للشيء في نفسه أَقْدَمُ عند الذهن بالذات لا بالزمان³ عن الذي يكون عن غيره قد يُتوهم من ظاهر كلام الشَّيْخَيْنِ⁴ في هذا المقام لأنَّ العدمَ مقتضى ذاتِ الممكنِ وله تقدُّمٌ بالذاتِ على وجودِ الممكنِ وأعترض عليه بأنَّ الممكنَ متساوٍ النسبَةَ الى الوجودِ والعدمِ فكما أنَّ وجودَهُ يكون من الغير كذلك عدمُهُ أيضاً يكون من الغير فلا يكون من ذاته وأيضاً لو كان عدمُهُ مقتضى ذاته لكان ممتنعاً بالذات وقد فرضناه ممكنًا بالذات هذا خَلْفٌ وبأنَّ⁵ تقدُّمَ عدمِ الشيء على وجوده باطلٌ إذ لا يصحُّ أن يقالَ عَدَمَ الشيءِ ثمَّ وُجِدَ ولنا أن نجيبَ عنه بأنَّ نقولُ الممكنُ لَمَّا كان وجودُهُ عن غيره فإذا قطعَ النَّظْرُ عن الغيرِ وأعتبرَ ذاته من حيث هو لم يكن له وجودٌ قطعاً وهذا السلبُ للمعلول ثابتٌ في حدِّ ذاته لازلِمُ له من حيث هو سواء كان في حالةِ الوجودِ أو في حالةِ العدمِ وهو المرادُ بالعدمِ الذي قيل فيه أنَّه مقدَّمٌ على وجودِ الممكنِ لأنَّ صريحَ العقلِ حاكمٌ بأنَّ وجودَهُ من الغيرِ لأجلِ أنَّه ليس بوجودٍ في حدِّ ذاته إذ لو كان له وجودٌ في حدِّ ذاته لم يمكن أن يوجد من الغيرِ وإلا يلزم تحصيلُ الحاصلِ لأنَّ اتصافَهُ بالعدمِ الذي هو رَفْعُ الوجودِ ويستحيل اجتماعُهُ معَهُ مِنْ مقتضى ذاته لَيَلْزِمُ الحَالَ فإنَّ ذلك يَبَيِّنُ البُطْلَانَ

1) Ismā'il zu 274, 6 Nr. 3 und Übersetzung zu 12, 13. 2) Es existiert.

3) Avic. في الزمان. 4) ابو علي بن سينا و ابو نصر الفارابي.

5) اي وأعترض بأن.

لا يتفوه به عاقلٌ فضلاً عن فضلاء الحكماء أو نقول المراد أن
 للمعلول في حد ذاته عَدَمَ اقتضاء الوجود ولا استحقاته لا
 عدم الوجود ولا شك أن عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى
 ذات الممكن المعلول مُقَدَّمٌ على وجود المعلول لأنه ما لم
 يتحقق عَدَمُ الاقتضاء في ذات المعلول لم يُنصَرَّ وجوده إن
 حينئذٍ يتحقق إما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجوداً واجباً
 لا وجوداً المعلول أو اقتضاء العدم فيصير ممتنعاً بالذات
 لا معلولاً موجوداً فعلى أيها كان صحَّ قولهم الحدوثُ مسبوبةٌ
 الوجود بالعدم فإن كان السَّبْقُ بالزمان لحدوث زمانى وإن
 كان بالذات لحدوث ذاتى غايته أن يكون المراد بالعدم أعم
 من معناه التبادر وقد يُبْنَعُ كون الأمر الذى عن الذات
 قبل الذى عن الغير بأنه يجوز أن لا يكون بين ذينك الأمرين
 علويةٌ ومعلويةٌ مطلقاً فضلاً عن أن يكون الذى عن الذات
 علوةً للذى ليس عن الغير¹⁾ [362 unt.]

إن فسر الحدوث الذاتى باحتياج الشيء في وجوده الى
 الغير كما فسره الإمام²⁾ فتحققه ظاهرٌ وتقدمه على وجود
 الممكن لا يحتاج الى كثرة مؤنثة إذ يصح أن يقال إحتجاج الى
 العلة فأوجدته فوجد [363, 12]

1) عن الغير statt عن الذات. 2) Mit
 الإمام wird meistens Gazālī, immer aber ein Theologe bezeichnet. Farānī will
 mit diesem Titel seinen Gewährsmann in die Reihen der Theologen einführen
 und zugleich deren Vorurteil gegen Fārābī als Philosophen die Spitze ab-
 brechen. Vielleicht ist auch جلال الدين الدوانى (BROCKELMANN II 217)
 der Lehrer Ismā'il's, oder Suhrawardī (BR. I 440 Nr. 22) gemeint.

إِنْ كَانَ حَمَلُهَا¹⁾ عَلَى كَثِيرِينَ مِنْ مَقْتَضَى ذَاتِهَا لَمْ تَكُنْ
 مَاهِيَّتُهَا²⁾ مَحْمُولَةً عَلَى وَاحِدٍ بِالْعَدَدِ وَإِلَّا يَلْزِمُ تَخَلُّفُ مَقْتَضَى
 الذَّاتِ عَنْهَا إِذِ الْمَفْرُوضُ أَنَّ حَمَلَهَا عَلَى كَثِيرِينَ مِنْ مَقْتَضَاهَا
 فَذَلِكَ³⁾ أَيْ حَمَلُهَا عَلَى كَثِيرِينَ وَاتِّحَادُهَا مَعَهَا مِنْ غَيْرِهَا
 فَوْجُودِ الْمَاهِيَّةِ لِلْأَفْرَادِ وَكَوْنُهَا أَيَّامًا مَعْلُولٌ لِغَيْرِ الذَّاتِ لِأَنَّ
 لَهَا لَمْ يُمْكِنَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الذَّاتِ فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِهَا
 لَيْسَ كَوْنُ كَيْلٍ وَاحِدٍ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ يَعْنِي⁴⁾ لَا يَكُونُ مَتَشَاهُمًا
 حَمْلُ الْمَاهِيَّةِ عَلَيْهِ وَاتِّحَادُهَا مَعَهُ هُوَ كَوْنُهُ ذَلِكَ الْوَاحِدِ أَيْ
 لَا تَسْتَدْعِي تِلْكَ الْمَاهِيَّةُ لِذَاتِهَا خُصُوصِيَّةَ ذَلِكَ الْوَاحِدِ وَاتِّحَادُهَا
 مَعَهُ وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ مَعْنَاهُ لَيْسَ كَوْنُ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ
 أَيْ لَيْسَ مَقْتَضَى نَفْسِ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ هُوَ كَوْنُهُ⁵⁾ وَاتِّحَادُهُ مَعَ ذَلِكَ
 الْوَاحِدِ [364, 13]

لَهَا 1) Ad Nr. 4. أَيْ حَمْلُ الْمَاهِيَّةِ 2) 274, 14. 3) 274, 11

كَوْنُهُ 4) Nr. 3 Anfang. 5) Z. erg. كَانَتْ مَاهِيَّتُهَا بِمَفْرُودٍ فَذَلِكَ
 ذَلِكَ الْوَاحِدِ

(Fortsetzung folgt.)

الفارابي وتوماس موروس

او

المدينة الفاضلة وجزيرة «الطوبى»

بقلم فؤاد انرام البستاني استاذ الآداب العربيّة في كلبّة القديس يوسف

غريبة عقليتنا نحن اهل الشرق الا نرى اثرًا نفيًا من آثار الفكر البشري
الآ قلنا إنّنا السابقون اليه ؟ ولا نحسّ بظهور من مظاهر المدنية الحقّة إلّا زعمنا
انه مأخوذ عنّا ؟ ولا نسمع بذكر عظيم في تاريخ الشعوب إلّا اشتغلنا في تقريبه
منّا او فنشئنا له عن اصل عربي ، ان لم يكن في زوايا التاريخ ، ففي خفايا
الاساطير

وهكذا فقد انصرفنا عن التفكير الشخصي النافع ، الى الابحاث العقيمة ،
والمقابلات السطحية ؛ فربينا في عقلنا ميلاً الى الادعاء . وخبياً ، وفخراً باسلافنا
أهلانا عن مجارة العصر . فكشنا ندعي ، ونصدّق ، ونفخر بان افوغادرو
وشكسبير من اصل عربي : الاول لمشابهة اسمه « لابي القادر » والثاني لسهولة
تصنيفه « بالشيخ اسبر » ؛ وأن سرفنتس نقل « دون كيخوته » عن اصل عربي ؛
وان دانتي وبلتون نقلتا ملحمتيهما عن « رسالة الفران » (١٠٠١) . وقد تجاوز
هذا الادعاء المقيم محيط العقليّات الى مجال الظاهر الاجتماعيّ ، فاضحي الفينيقيون
اذل من اكتشف اميركا ، واصبح كائس رئيس جمهورية المكسيك ، لبستاني
الاصل من أسرة الكلاس ، وصار الملامك توني من عائلة توما الاهديّة ٠٠٠ الى
غير ذلك من الملاحظات المضحكة التي ، لو افترضنا صحّتها ، لا اتالتنا شيئاً سوى
الاتكال على فخر السلف ، والتمود عن السعي الشخصي .

(١) قد نمود فنرد درساً خاصاً للتعاقب بين دانتي واي اللام بل بين « الهزلة الالهية »
و« رسالة الفران »

ولعل اغرب ما صادفنا من الادعاءات المقلية في الشرق، ما قرأناه في احدى الصحف المصرية من ان توماس موروس، وزير انكلترا في اوائل القرن السادس عشر، نقل كتابه المعروف «بالرحلة الى جزيرة الطوبى»، عن كتاب ابي النصر الفارابي الموسوم «باراء اهل المدينة الفاضلة».

وقبل ان نتاجى المطالع بالبحث في هذين الكتابين نرى من اللازم ان يتعرف الى الكاتبين فنقول :

ابو النصر الفارابي فيلسوف عربي الفنة، تركي الاصل؛ وُلد في نواحي مدينة فاراب من بلاد ما وراء النهر نحو سنة ٨٧٠م. ثم هبط بغداد، دار العلوم اذ ذلك، فتعلم العربية وحضر مجالس يوحنا بن حيلان الطبيب المسيحي، فدرس عليه الطب. وكان يتردد ايضاً الى مجالس ابي بشر متى بن يونس العرب المسيحي، فاستفاد من محاضراته الشيء الكثير، لاسيما في ما يختص بشرح ارسطو. وبعد ان تالاه من علوم عصره التدر الوافي، قصد بلاط سيف الدولة ابن حمدان في حلب، وكان هذا الملك مشهوراً باكرام العلماء والشعراء واصحاب الفنون، فاكرمه وقرب مقامه. ثم استصحبه الى دمشق حيث توفي سنة ٩٥٠م. وكان الفارابي قد اشتغل بجميع المعارف المهدودة، شأن علماء ذلك الزمان، فترك التأليف العديدة في كلها؛ مما اكتسب له لقب «المعلم الثاني» اي الاول بعد ارسطو. ولكن لم يصل الينا من آثاره الا نحو اربعين كتاباً منها ٣١ باللغة العربية، و٦ بالترجمة العبرانية، واثان بالترجمة اللاتينية (١). واكثرها يبحث في الفلسفة والمنطق والسياسة (٢) والتعاليق المختلفة على فلاسفة الاقدمين، ولاسيما ارسطو. على ان اشهر هذه المؤلفات كتاب الموسيقى الذي نشره ودرسه المستشرق كوسيفارتن، وكتاب المدينة الفاضلة او آراء اهل المدينة الفاضلة، وهو موضوعنا في هذا المقال.

(١) Carra de Vaux : les Penseurs de l'Islam - t. IV, Paris, 1923 - راجع

p. 8 وقد نقل ذلك عن بروكلان

(٢) نُشر هذا الكتاب بمثابة المأسوف عليه كثيراً الاب لويس شيخو في المشرق (٥)

[١٩٠١] : ٦٤٨ و ٦٨٩

اما توماس مور ، او توماس موروس فكان من رجال السياسة والادارة في انكلترا . وُلد في لندرا سنة ١٤٨٠ . وبعد ان بدأ بالمحاماة والقضاء ، انتخب نائباً في البرلمان الانكليزي ، فلم ترق سياسته للملك هنري السابع ، فترك الكاتب انكلترا . ولم يعد اليها الا بعد جلوس هنري الثامن ، فاتصل به واخذ يرتقي من منصب الى منصب حتى اصبح وزيراً اول او كُنشلياراً اول كما كان يُقال . ولكن الكاتب لم يتمتع طويلاً بهذا المقام . اذ رغب هنري الثامن في طلاق امراته كاترين داراغون كي يتزوج احدى وصيفاتها المدعوة حنة دي بولين ، وارسل يطلب اجازة من الحبر الروماني . فرفض هذا تجليل امره تحرمه الكنيسة بها كانت شخصية الطالب . عند ذلك حصل الانشقاق العظيم ، ونادى عاهل الانكليز بسلطته الدينية مجبراً جميع الاكليروس على بيعته واتهم باطاعته . ولما كان توماس موروس من اقوى الكاثوليك تعلقاً بآيانه المستقيم ، واسرعههم طاعة لحبره الاعظم ، رفض بيعة مليكه برباطة جأش . فهبط من ذلك المنصب الرفيع ، ولم يلبث ان حُكِم عليه بالاعدام فقتل على الصخرة في ٧ حزيران ١٥٣٥ . وكان من حظ الآداب ان رجحت من تراث هذا الفاضل ، فضلاً عن بعض قصائد ومقالات متفرقة ، كتابين مهمين : اولهما باللغة الانكليزية في تاريخ ريكاردوس الثالث ، وهو الذي استفاد منه شكسبير في انشاء مأساته . والثاني باللغة اللاتينية وهو « الرحلة الى جزيرة الطوبى » الذي نُشر لأول مرة في حياة المؤلف ، سنة ١٥١٦

سُمي موروس جزيرته « اوتوبيه » (Utopie) من كلمتين يونانيتين : (أو = للنفي وتوبوس = مكان) فيكون معنى الكلمة المرغبة « لا مكان » او المكان الذي لا وجود له . وهي نكتة من مبتكرات المؤلف التي عددها في هذا الكتاب كما نرى في سائر الاعلام الموجودة فيه . على ان اللفظة سارت في الآداب الغربية كلها ، واصبحت مرادفة لمكان او نظام وهمي ، ينال من يعيش فيه السعادة الكاملة . وهذا المعنى الثانوي هو الذي دفعنا الى اختيار لفظة « الطوبى » لترجمة « اوتوبيا » وهي ، فضلاً عن كونها تجاور الكلمة

الغريبة في اللفظ، فانها تفيد معناها العربي ما آت اليه تلك الكلمة في الاستعمال الاجنبي .

ولمعد الآن، وقد عرفنا الكاتبين، الى البحث في مضمون كتابيهما وما بينهما من الشبه :

، اما ان تكون الفكرة متشابهة بين الفيلسوفين فذلك ما لا شك فيه ؛ بل لا عجب فيه ؛ لان كلاً منهما قد اطلع على « جمهورية افلاطون » (١) ؛ وهي ينبوع الفياض الكمل ما أُلّف في الآداب من هذا النوع . واما ان يكون الكاتب الانكليزي، في القرن السادس عشر، نقل الفيلسوف العربي، في القرن العاشر، كما زعم بعض التأديبين فهو ما نتفيه بتاتا . ولا نتكلف لذلك صعوبة الدرس الخارجي التاريخي، فنبحث في ما اذا كانت « المدينة الفاضلة » مترجمة في عهد موروس، وفي ما اذا امكن لموروس ان يعرفها ويقرأها ويستعين بها . فنحن اقرب الى البرهان من السير على هذه الطريق الوعرة في الابحاث . فنكتفي لذلك بان ندرس المؤلفين درساً داخلياً فنجلهما، ونبحث في افكار الكاتبين ؛ ومن ثم نرى وجه الشبه بينهما ، اذا كان هناك للشبه من وجه :

كتاب الفارابي في « آراء اهل المدينة الفاضلة » (٢) يؤلف مجلداً صغيراً يجاور المئة صفحة متوسطة . يبدأ فيه الفيلسوف بدرس كلامي نظري في « الموجود الاول » وصفاته ، ونفي الشريك والخذ والخذ عنه . ثم يفضل الكلام « في الموجودات والاجسام التي ادبنا » حتى ينتهي الى النفس واجزائها وقواها .

(١) زعم الدكتور طه حسين ان العرب لم يعرفوا « جمهورية » افلاطون - اطلب : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (ترجمة محمد عبدالله عثمان) مصر ١٩٢٥ - ص ٥٣ . على ان تاريخ الادب يذكر ان هذه « الجمهورية » تُرجمت في العصر الباطني ، على عهد خلافة المتوكل ترجمها حنين بن اسحق ، الطبيب النصراني البغدادي - راجع في ذلك

Cl. Huart: Littérature arabe - 4^e éd, Paris 1923 - p. 280 et Carra: de Vaux : op. c. p.3

(٢) نُشرت هذه الرسالة بمثابة المستشرق ديتريشي (Ed. Dieterici) في ليدن سنة ١٨٩٥ بعنوان « Allārābī's Abhandlung der Musterstaat » ثم نشرت في مصر سنة ١٩٠٥ . (١٩٠٥ م) بترقية الشيخ فرج الله زكي الكردي ، والشيخ مصطفى القبانى الدمشقي .

فاحتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون . وهنا يُقابل بين المركب الانساني ، من نفس وجسد ، والمركب الاجتماعي . ويجرّه ذلك الى البحث في قوى المجتمع واعضائه . ويعطي للشخص الفاضل بين الناس شيئاً فاضلاً بين المجتمعات ألا وهو « المدينة الفاضلة » فيقول :

« والمدينة الفاضلة تُشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون اعضاءه كلها على تسييم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما ان البدن اعضاءه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ؛ وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب . واءضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه ، بالطبع ، قوة يفعل بها فعلة ابتناء لما هو ، بالطبع ، غرض ذلك العضو الرئيس . واءضاء آخر فيها قوى تعمل افعالها على حسب اغراض هذه ، التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه في الرتبة الثانية . واءضاء آخر تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه الرتبة الثانية . ثم هكذا الى ان تنتهي الى اعضاء تخدم ولا ترؤس اصلاً . كذلك المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات . وفيها انسان هو رئيس ؛ وآخر يقرب مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس : وهؤلاء هم أولو المراتب الأول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب اغراض هؤلاء . وهؤلاء هم في الرتبة الثانية . ودون هؤلاء ايضاً من يفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب اجزاء المدينة الى ان تنتهي الى آخر يفعلون افعالهم على حسب اغراضهم . فيكون هؤلاء هم الذين يُخدمون ولا يُخدمون ، ويكونون في ادنى المراتب ، ويكونون هم الاسفلون .» (١)

وهكذا فيكون البحث في المدينة الفاضلة اتى عرضاً يدفعه سياق التشبيه الستوفى . فيتضح من ثم ان الفارابي لم يعتمد الى وضع كتاب خاص يبسط فيه نظريته في المثال الاجتماعي كما فعل موروس . وهذا اول فرق بين الكاتبين زاه في المقصد او الغاية التي ارادها كل منهما .

وإذا درسنا طريقة كل من الكاتبين في وصف مدينته نرى الفرق لا يقل عنه في غايتها . فبينما نسمع الفارابي يتابع ملاحظاته الفلسفية عن اشغال مدينة لا تخرج من محيط المعقول والنظريات ، نشاهد موروس يتوقف امام كل مظهر في جزيرته المحدودة المعروفة ، فيطلعنا على كل ما يفكر به ، بطريقة تصويرية لا التباس فيها ، ولا غموض ، ولا تردد .

ولا بد لنا هنا من ايراد تحليل سطحي لمضمون كل من الكتابين :
يبدأ الفارابي آراءه بذلك التشبيه المعروف ثم يقسم ما يلي الى ١١ فصلاً :

١ - القول في العضو الرئيس

٢ - القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة

ويرينه « رئيس المعمورة من الارض كلها » ويوجب عليه ان يتصف باثني عشرة خصلة « قد فطر عليها » وهي ان يكون : تام الاعضاء ، جيد الفهم والتصور « بالطبع » ، ذكياً ، حسن العبارة ، محباً للتعليم والاستفادة ، غير شره ، متجنباً للعب « بالطبع » ، مبغضاً للذات ، محباً للصدق مبغضاً للكذب ، كبير النفس محباً للكرامة ، محباً للعدل واهله ، مبغضاً للجبور والظلم واهلها ، قوي الزعامة . ولكن الفارابي يدرك ان اجتماع هذه الصفات كلها في انسان واحد غير ممكن . ولذلك فهو يسمح انه « اذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان : احدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ؛ كانا هما رئيسين في هذه المدينة . » واذا تفرقت الشروط في عدة اشخاص كانوا كلهم رؤساء . واذا لم يكن في الشخص المستوفي جميع الشروط ، شرط الحكمة المهم ، بقيت المدينة بلا ملك « . . .

فيظهر نقص هذا الاسلوب من حيث الادارة والسياسة ، وتردده ، واقتصاره على النظر الفلنفي المحض . واين هذا من وضعية تصوير موروس لجزيرته وطريقة ادارتها ؟ واساليب حكمائها ؟ ؟ ؟

٣ - القول في ضادات المدينة الفاضلة

٤ - القول في اتصال النفوس بعضها ببعض

٥ - القول في الصناعات والسمادات

وهنا يظن المطالع ان الاجتماعي العربي سيبحث بحثاً وظيفياً مفيداً في الاختبار الانساني، وطريقة اشغال اهل تلك « المدينة الفاضلة »، مع التفصيل في شرح صناعاتهم، واساليب معيشتهم التي تنيلهم السعادة . ولكن لشدة ما يجيب ظنه اذ يرى الفيلسوف يهتم خاصة بالتقسيم الكلامية من ان « الساعات تتفاضل بثلاثة أنحاء : بالنوع، والكيفية، والكيفية . » ويقين على هذا المبدأ تقاضل الصنائع فيطبقتها على مختلف المهن بطريقة عامة لا تختص بشعب دون آخر

٦ - القول في اهل هذه المدن

والمقصود « بهذه المدن » المدن الجيدة التي تبقى انفس اهلها « غير مستكلمة بل محتاجة في قوامها الى الماددة، ضرورة؛ اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشي من المعقولات الأول اصلاً . » الى غير ذلك من الاعتبارات الفلسفية العامة

٧ - القول في الاشياء المشتركة لاهل المدينة الفاضلة

وهي اولاً « معرفة السبب الاول ثم الاشياء الفارقة للماددة . . . ثم الجواهر السارية . . . ثم كون الانسان . . . » الشيخ . وكلها صفات لا تخرج عن محيط العقائيات، وتبعد كثيراً عن الرفاق الاجتماعية التي يتسع في بسطها علماء العمران .

٨ - القول في آراء المدينة الجاعلة

٩ - القول في العدل

١٠ - القول في المشروع

١١ - القول في المدن الجاعلة

وهذه الاقسام الاربعية يتشدد بعضها ببعض فيظهر الفرق بين اهل المدينة الفاضلة واهل المدن الجاعلة، التي تنقسم الى اقسام عديدة ايضاً . وهذا الفرق لا ينظر اليه الفارابي الا من حيث الآراء والمبادئ العامة كالاعتراف بالحقوق او انكاره، ومحبة العدل او كرهه، وطبيعية اقتران النفس بالبدن او استحالة، ومحوسية المرجردات او معقوليتها الخ . . .

والخلاصة ان كل هذه المدن التي يتكلم عنها الفارابي هي ، في عرّفه ، عقلية محضة . وهو لا يريد ان يمنحها نظاماً اجتماعياً عملياً ، اذ لم تكن هذه غاية ؛ بخلاف ما نتحقّق عند موروس الذي يقسم كتابه الى قسمين عامين : في الاول يذكر التّقاء بالرجل الذي زار جزيرة الطوبى واقام فيها مدّة . وفي القسم الثاني يذكر وصف هذه الجزيرة بلسان من درسها واختبر احوال اهلها . وهذا القسم ، وهو كل النظرية ، يتفرّع الى تسعة فروع .

١ - وصف جزيرة الطوبى . وذكر طريقة حكمها .

ومن اول سطر نشاهد جزيرة كائنة ، موصوفة بغاية ما يمكن من الدقّة ، فنعرف ان مدارها يبلغ ٥٠٠،٠٠٠ قدم وان قطرها يبلغ ٢٠٠،٠٠٠ ، وان عرضها يضيق في الجانبين اللذين يوثقان رأسين متقدمين في البحر ، تنفرج بينها نصف دائرة على شكل الهلال .

فأين غموض الفيلسوف العربي ، من تدقيق هذا الجغرافي الذي يتابع التحقيق نفسه في وصف كل ما يذكره من جزيرته الرومية

٢ - وصف مدن الطوبى وخصوصاً عاصمتها مدينة «أموروت» (١)

٣ - في إدارة الاحكام وفي القضاة .

٤ - في الصناعات والصناعيين .

وهنا يظهر الفرق في اجلي مظاهره بين طريقة الكاتب الانكليزي الذي ينظر الى عمله نظر الاجتماعي فيصوّر مظاهر الهيئة الاجتماعية بكل دقة ، ذاكرةً كيفية تقسيم الاشغال على السكان ، والساعات ، والايام ، والاسباع ، في تلك الجزيرة ؛ وطريقة الكاتب العربي ، الذي ينظر الى عمله كما ذكرنا ، نظر الفيلسوف العقلي المتكلم فلا يرى من امور الصناعات الا درجاتها وتفاضلها في الكيفية والكمية والزرع .

(١) أموروت : اخذ الكاتب هذه اللفظة من اليوناني (اموروس = بظلم) واراد بها المدينة التيير المروفة . وذلك جريباً على طريقته الجميلة التي اتخذها ، في الاعلام الواردة في كتابه هذا . وهذه المدينة يترّس اسمه «أندر» وسماه باليوناني : الذي لا ماء فيه . وذلك ايضاً تبعاً لطرافته في التصوير . -

- ٥ - في تجارة اهل الطون وعلاقتهم
 ٦ - في طريقة سفر اهل جزيرة الطون
 ٧ - في البيد واحوالهم
 ٨ - في الفن السكري في جزيرة الطون
 ٩ - في ديانات الجزيرة المختلفة
 وكل هذه الامور لم يدركها الفارابي لانها مظاهر الهياة الاجتماعية وهو لم يفكر قط بالدرس الاجتماعي كما قلنا .

فيكنا اذا ان نختم هذه المقابلة قائلين ان الفارابي درس موضوعه درساً فلسفياً محضاً فقصر عن نظر رجل السياسة والادارة ، والاجتماع . اما موروس فقد نظر الى مثانه نظر الاجتماعي فدرس موضوعه لا من حيث الفلسفة والعقليات بل من حيث الادارة ، والحكومة ، والتشريع ، ليجهله مثلاً للحكم الانكليزي المضطرب في ذلك العصر . ومن ثم فلا يدفعنا الجهل المزوج بالادعاء الى القول ان الكتاب الانكليزي استعان بانيلوف العربي ، بل نحن لا نرى شيئاً في المؤلفين المهم الشبه الناتج عن معرفة الكاتبين « لجمهورية افلاطون » كما قدمنا .

LA FILOSOFIA DI ALFARABI⁽¹⁾

I. — INTRODUZIONE

I. — Caratteri della filosofia di Alfarabi

Scrivendo queste pagine non ci proponiamo altro scopo che quello di esporre in un breve sunto e a grandi tratti il pensiero filosofico di Alfarabi, pensiero distante grande interesse per chi s'occupa di filosofia, e massimamente di filosofia araba.

Innanzitutto, Alfarabi è un neoplatonico, e per convincersi di ciò, basterebbe leggere qualche pagina della sua metafisica, o della sua psicologia, oppure della sua politica, per verificare quanto numerose siano le sue tendenze mistiche. Per questa ragione, egli qual sincero neoplatonico ha seguito i capisaldi della dottrina neoplatonica consistente nel misticismo religioso e nel monismo emanatistico. In breve, la filosofia di Alfarabi è teocentrica, cioè ha Dio per centro dell'universo. Dio è l'Uno; l'Uno è

(1) Alfarabi (Muhammed ben Muhammad ben Tarkhan Abu Nasr Alfarabi) è di sangue turco, nato a Farb, oggi Otrar, verso la fine del secolo nono. Ricevette la sua educazione filosofica principalmente a Harran, sotto la direzione del filosofo cristiano Juhanna ben Hailan. Più tardi, si portò a Bagdad (allora era la sede dell'insegnamento della filosofia greca), donde partì per Aleppo e visse colà alla corte di Seif-Eddaula Ali ben Hamdan eccitando l'ammirazione di tutti colla sua dialettica. Dopo un lungo soggiorno in Aleppo, egli accompagnò il suo protettore a Damasco, dove morì nell'anno di Cristo 950, dell'Egira 339.

In logica egli è autore di un'introduzione alla logica e di un compendio di logica. Nella filosofia della natura egli è autore di commentari sulla fisica, meteorologia, *De coelo et mundo* di Aristotele, e di un saggio sul movimento delle sfere celesti. In psicologia scrisse un commentario sul commentario *De Anima* di Alessandro di Afrodisia, e vari trattati sull'anima, sul potere dell'anima, sull'intelligenza e sull'intelligibile (cioè su i varii significati della parola « intelletto » in Aristotele). In metafisica scrisse vari saggi sulla sostanza, sul tempo, sullo spazio e misura, e sul vuoto; di più le gemme della sapienza; una lettera in risposta a certe questioni; sulla conoscenza di Dio. In etica scrisse un commentario sull'etica a Nicomaco di Aristotele.

Tra le sue opere più belle e più originali si ha da annoverare: 1) una Enciclopedia, nella quale ci dà un'enumerazione e definizione di tutti i rami della scienza e dell'arte; 2) Il regime politico (Ara Ahl Al-medinat alfadila) che è conosciuto sotto il nome del *Libro dei principi*. La lettura di questo libro è raccomandata da Mosè Maimonide a Rabbi Samuel ibn Tibbon, in questi termini: « Ti raccomando di non leggere sulla *logica* altre opere che quelle del filosofo Abu Nasr Alfarabi, poichè tutto quello che scrisse è purissimo fior di farina ».

l'assoluto che trascende ogni qualità, ogni soggettività ed oggettività. Dall'uno scaturisce la molteplicità delle cose gradualmente discendenti la scala della perfezione sino all'esistenza più oscura della materia. Il fine dell'uomo è di ritornare a Dio. I mezzi con cui deve effettuarsi questo ritorno sono la virtù, la speculazione filosofica.

Oltre questo Alfarabi, seguendo i neoplatonici, insegnò non esservi alcuna differenza essenziale tra le filosofie di Platone ed Aristotele nel suo trattato « La conciliazione fra Platone ed Aristotele » (1). Il monismo emanatistico e la conciliazione fra Platone ed Aristotele sono i punti o le caratteristiche che fanno dipendere il pensiero filosofico di Alfarabi da quello di Plotino.

2. - Ciò che si deve premettere allo studio della filosofia

Alfarabi, come preparazione allo studio della filosofia, prescrive agli insegnanti parecchie norme da seguirsi nella formazione filosofica dei giovani.

(1) ALFARABI, *La conciliazione fra Platone ed Aristotele*, in: *Collezione dei vari trattati di Alfarabi*, 1^a ediz. araba, Cairo 1907, Muhammad Ismail, p. 1-39.

I punti principali circa la conciliazione fra Platone ed Aristotele sono i seguenti:

a) Alcuni hanno arguito la differenza fra Platone ed Aristotele in quanto Platone nel *Timeo* dice che la sostanza più nobile è la sostanza più vicina all'anima ed all'intelletto, quindi la più lontana dai sensi, mentre Aristotele, al contrario, dice che la più nobile è la sostanza individuale (la sostanza prima).

Qui il disaccordo fra Platone ed Aristotele, secondo Alfarabi, non è reale, perchè ambedue parlano d'una medesima cosa sotto un differente punto di vista. Per Aristotele, l'individuale è più nobile in logica, dove egli osserva gli esseri vicini alla sfera dei sensi, e dai quali ricava il razionale, l'intelligibile. Per Platone, l'universale è più nobile in metafisica, dove osserva gli esseri semplici refrattari ad ogni cambiamento. (*Op. cit.*, p. 8-10).

b) Riguardo alla teoria della conoscenza, Alfarabi interpreta l'ipotesi della reminiscenza platonica in senso empirista.

Aristotele, dice egli, ha provato negli *Analitici* che le conoscenze s'acquistano per mezzo dei sensi, e perciò non sono una reminiscenza. La loro formazione nell'anima avviene in un modo insensibile, ed a causa di ciò, l'anima, nel percepire coteste conoscenze, le crede permanenti in se stesse, cosicchè ha l'illusione di ricordarsi. Tuttavia in realtà l'intelligenza non è altra cosa che l'esperienza, e colla moltiplicazione dell'esperienza si perfeziona l'intelligenza. La stessa cosa, dice Alfarabi, intese Platone, allorchè disse che conoscere è ricordarsi, perchè chi riflette e fa ricerche si sforza d'impadronirsi di ciò che l'esperienza ha impresso nella sua anima, e riuscendo a trovare l'oggetto ricercato, allora gli sembra di ricordarsi. (*Op. cit.*, p. 23-25).

c) Alfarabi non ammette l'opinione dei suoi contemporanei, i quali credono che Aristotele difenda l'esistenza del mondo *ab aeterno*, e Platone il contrario. Secondo lui, il vero insegnamento di Aristotele è che il tempo è la misura del movimento della sfera, e per conseguenza il prodotto del movimento; quindi Aristotele ha dovuto credere che Iddio abbia creato il mondo senza il tempo, e che il tempo sia un effetto del movimento del mondo. (*Op. cit.*, p. 26-27).

a) Che non si ammetta allo studio della filosofia se non quei giovani già informati delle scienze naturali (fisica, matematica). La ragione di siffatto ordinamento è da ricercarsi nelle condizioni stesse della natura umana, richiedente che in ogni procedimento scientifico l'uomo si elevi progressivamente dall'imperfetto al perfetto, e passi quindi per la disciplina delle scienze naturali prima di esercitarsi nella filosofia.

Di più, è necessario al filosofo l'educazione della mente colle matematiche, perchè esse gli facilitano il passaggio dal sensibile all'intelligibile, ed avvezzano la sua mente alle esatte dimostrazioni (1).

b) Prima di cominciare lo studio della filosofia, è di grande valore pedagogico lo studio della logica, qual strumento per distinguere il vero dal falso (2).

c) E' da premettersi alla formazione filosofica del giovane la formazione del proprio carattere, dell'educazione dei propri istinti e tendenze, perchè chi non si accinge a questo lavoro prima di iniziarsi allo studio della filosofia, potrà essere ben sicuro di non riuscir giammai ad afferrar la verità a causa dell'annebbiamento della sua mente da parte della sensibilità (3).

d) Lo scopo dello studio della filosofia dev'esser quello di conoscere Iddio, qual creatore del cielo e della terra, uno, immobile, causa efficiente di ogni cosa (4).

e) Che si accenni allo studente della filosofia donde le varie filosofie traggono le loro denominazioni. Si accenni quindi al giovane che vi sono delle filosofie che prendono il nome dell'autore, come aristotelismo da Aristotele, platonismo da Platone; che vi sono delle altre che prendono nome dal modo con cui vennero insegnate, come per peripatetismo s'intende quella filosofia che s'insegnava passeggiando su e giù; non si tralasci di accennare a quelle filosofie che prendono nome dal fine che si prefiggono, come ad es. per epicureismo s'intende quella filosofia che si propone come scopo l'acquisto della felicità (5).

f) Il contegno dell'insegnante non dev'essere nè eccessivamente autoritario, nè eccessivamente buono, perchè se il primo pecca per eccesso, il secondo pecca per difetto; se per l'eccessiva autorità l'insegnante cade in odio, per l'eccessiva bontà la di lui persona e dottrina divengono oggetto di disprezzo. L'insegnante, dunque, deve evitare ogni eccesso ed ogni difetto, il troppo ed il poco (6).

g) E' di grande necessità l'avvezzare il giovane ad esser costante nello studio della filosofia, ricordandosi del proverbio: a goccia a goccia si cava la pietra (gutta cavat lapidem non vi, sed saepe cadendo) (7).

(1) ALFARABI, *Ciò che si deve premettere allo studio della filosofia*, in: *Collezione dei vari trattati di Alfarabi*, 1^a ed. araba, Cairo, 1907, Muhammad Ismail, n. 3, p. 61.

(2) Id. id., *op. cit.*, n. 3, p. 62.

(3) Id. id., *op. cit.*, n. 3, p. 62.

(4) Id. id., *op. cit.*, n. 4, p. 62.

(5) Id. id., *op. cit.*, n. 1, p. 58.

(6) Id. id., *op. cit.*, n. 8, p. 63.

(7) Id. id., *op. cit.*, n. 8, p. 63.

h) Gli insegnanti abbiano cura che il giovane studente non attenda a più cose allo stesso tempo, ma piuttosto ad una cosa sola. L'effetto di tale esclusivismo è di concentrare meglio l'attenzione sull'oggetto di studio. La verità di quest'ultima norma è basata sul fatto che noi non abbiamo infinite provvigioni di energia psichica; e giacchè l'attenzione per definizione utilizza il massimo di energia là dove si applica, ne viene quindi che il dividersi è distruggersi (1).

3. - Definizione e divisione della filosofia

Per Alfarabi, la filosofia è pensare, concepire, cioè scienza di concetti. Lo scopo di essa è di conoscere Iddio, qual creatore del cielo e della terra.

Si può dividere la filosofia di Alfarabi in logica, teoretica e pratica.

La teoretica vien suddivisa in metafisica e psicologia.

La pratica è suddivisa in etica e politica.

I. Logica

II. Teoretica { Metafisica
 { Psicologia

III. Pratica { Etica
 { Politica

II. — LA LOGICA

In logica Alfarabi è aristotelico, ma non senza vedute originali.

La logica del nostro filosofo si divide in due parti: la prima tratta dei concetti e definizioni; la seconda dei giudizi e delle prove (tasdiq).

1. *Le operazioni mentali.* — Il concetto, secondo Alfarabi, è la forma intellettuale di un contenuto essenziale, oggettivo. Esso è anteriore a tutte le forme della nostra mente, e ne costituisce la base di tutto l'edificio mentale.

La determinazione dei concetti si fa per mezzo della definizione: la definizione rappresenta l'essenza, la quiddità della cosa definita. Onde, mentre la dimostrazione chiarisce la cosa per mezzo della sua causa, la definizione la determina cogliendone l'essenza. Con la definizione i concetti si ordinano, s'ingradano, si organano in modo da presupporli a vicenda, cioè la ragione di qualsiasi concetto è, evidentemente, un altro concetto, il quale, a sua volta, ha la sua ragione in un terzo concetto, e così via all'infinito sino ad arrivare ad alcuni concetti universalissimi, non definibili, evidenti, chiarissimi che non presuppongono altri, e questi sono: l'ente, il possibile, il necessario (2).

Dalla sintesi di un concetto particolare con un universale risulta il giudizio. Ma la sintesi del concetto particolare coll'universale non è mai

(1) ALFARABI, *Ciò che si deve premettere allo studio della filosofia*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 8, p. 63.

(2) *Id. Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 1, p. 65.

evidente per sè stesso: ecco perchè si deve cercare un secondo universale col quale concordino l'universale primo ed il particolare. E se troviamo un secondo universale col quale concordino i due termini del giudizio, l'universale primo ed il particolare, questi due concorderanno anche fra loro, secondo il principio che è legge di ogni sillogismo: due cose eguali ad una terza sono eguali fra loro. Così p. es., il mondo è creato, non è un giudizio evidente, di modo che si possa comporre il suddetto giudizio del particolare « mondo » e dell'universale « creato ». C'è un termine di mediazione dell'uno e dell'altro. Cotesto termine è l'universale « composto » (1).

La filosofia è mediazione, prova, dimostrazione. Tutta? No, vi è qualche cosa che non può essere mediato: sono i primi principi. I primi principi sono: il principio di contraddizione, della ragione sufficiente e quello del terzo escluso. Questi principi sono verità immediate, perchè hanno in sè stessi la loro dimostrazione.

La prova, la dimostrazione, la mediazione che ci fa passare dal noto alla conoscenza di un ignoto, è, secondo Alfarabi, la logica propriamente detta (2).

Ora tutti i nostri concetti cadono sotto uno o più tipi principali di attributi, chiamati Categorie, che designano i diversi punti di vista da cui si possono considerare le cose. Alfarabi, seguendo Aristotele, ne enumera dieci: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, giacere, fare, subire, avere. In altre parole, le categorie non sono punto concetti reali, ma classi generali, nelle quali debbono entrare tutti i concetti reali. Queste classi generali, secondo il nostro filosofo, sono state raccolte empiricamente da Aristotele. Difatti, egli, osservando gli esseri che compongono l'universo, trovò che alcuni di essi esistono in sè e sono di sostegno alle realtà avventizie, e chiamò gli esseri esistenti in sè col nome di « sostanza », e le realtà avventizie col nome di « accidente ». E poi si domandò di quante specie è l'accidente?

Per rispondere a questa domanda, egli osservò che la sostanza è suscettibile del più o del meno, cioè del quanto, ed ecco la qualità come primo accidente-categoria.

La sostanza è soggetta a modificazioni qualitative, come Pietro è buono, è filosofo, è bianco, ed a tale constatazione il filosofo pensante costituisce la qualità quale secondo accidente-categoria.

Il fatto che alcune sostanze sono correlative ad altre, cioè che il concetto dell'una implica l'altra e viceversa, ci dà la relazione qual terzo accidente-categoria.

L'esistenza della sostanza nel tempo ci dà lo spazio qual quarto accidente-categoria.

L'esistenza della sostanza nello spazio ci dà lo spazio qual quinto accidente-categoria.

La suscettibilità della sostanza ad avere molteplici posizioni costituisce il sito qual sesto accidente-categoria.

(1) ALFARABI, *Le fonti delle questioni* in: *Collezione, op. cit.*, n. 2, p. 65.

(2) Id. id., *op. cit.*, n. 2, p. 66.

L'influsso fisico di una sostanza sulla produzione di un'altra costituisce il fare qual settimo accidente-categoria.

La sostanza poi che subisce l'influsso della causa agente costituisce il subire qual ottavo accidente-categoria.

In ultimo la constatazione empirica del fatto che la sostanza spesso possiede cose ed oggetti, costituisce l'avere qual nono accidente-categoria (1).

2. *La soluzione di certe questioni riguardanti le categorie.* — Riguardo alle categorie, Alfarabi risolve certe questioni che dovevano preoccupare i logici d'allora.

Le dieci categorie non devono essere considerate come semplici assolutamente. Ciascuna è semplice in rapporto a quelle che sono al disotto di essa, e non vi sono che quattro assolutamente semplici: la sostanza, la quantità, la qualità e la posizione.

Il fare ed il subire derivano dalla sostanza e dalla qualità; il tempo ed il luogo, dalla sostanza e dalla quantità; l'avere ha luogo fra due sostanze, la relazione fra due categorie delle dieci (2).

Vi sono dei gradi nella semplicità di queste categorie. Per esempio, la sostanza e la qualità riposano direttamente sulla sostanza e non hanno bisogno per esser realizzate che di questa sostanza e d'un accidente o di due accidenti (3).

Si domanda se il fare ed il subire, che si trovano sempre insieme, debbano esser classificati nella categoria della relazione. No, dice Alfarabi, quando una cosa si trova sempre con un'altra, non ne segue che queste due cose siano dipendenti d'una dipendenza di relazione. Per esempio, la respirazione non si trova che col polmone, il giorno che con lo spuntar del sole, l'accidente che colla sostanza, la parola che colla lingua; ora tutte queste cose non debbono esser classificate nella dipendenza di relazione, ma in quella della necessità. Vi è necessità essenziale, come quella della esistenza del giorno allo spuntar del sole, e necessità accidentale, come quella della partenza di Zeid all'entrar di Amron. Vi è necessità completa quando ciascuna delle due cose esiste per il fatto dell'esistenza dell'altra, come il padre ed il figlio, e necessità incompleta quando questa dipendenza è unilaterale, come uno e due: il due dipende dall'uno, ma l'uno non dipende dal due (4).

Si domanda se l'uguale e il disuguale sono propri della quantità, il simile ed il dissimile propri della qualità. Il proprio, dice Alfarabi, non può essere che una cosa unica come il ridere, il sedersi, ecc. Però se noi chiamiamo descrizione ciò che fa conoscere l'essenza della cosa, ciascuno dei due termini uguale e disuguale, presi separatamente, è proprio della quantità, e i due presi insieme, sono descrittivi della quantità. Lo stesso si dica del simile e del dissimile in rapporto alla qualità (5).

(1) ALFARABI, *Una lettera in risposta a certe questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 25, p. 103.

(2) Id. id., *op. cit.*, n. 19, p. 98-99.

(3) Id. id., *op. cit.*, n. 13, p. 98.

(4) Id. id., *op. cit.*, n. 18, p. 98.

(5) Id. id., *op. cit.*, n. 24, p. 102.

La teoria dei contrari dà luogo a osservazioni assai profonde. Il contrario è la privazione del suo contrario? Il bianco è la privazione del nero? No, il bianco è qualche cosa e non è solamente la privazione del nero; ma la privazione del nero è contenuta nell'esistenza del bianco, ed in ogni contrario è contenuta la privazione del suo contrario (1).

Si dice che la scienza dei contrari è una; cotesta proposizione è vera? Bisogna distinguere, dice Alfarabi. Se si vuole parlare della scienza di tale cosa in particolare che ha un contrario, questa scienza non è identica a quella del suo contrario; la scienza del giusto non è quella dell'ingiusto, la conoscenza del bianco non è la conoscenza del nero. Ma se s'intende la scienza di tale cosa in quanto ha un contrario, allora questa scienza è una con quella del suo contrario, poichè i due contrari in questo senso sono in realtà due relativi (2).

Bisogna distinguere gli opposti ed i contrari. Gli opposti sono due cose che non possono esistere in un medesimo oggetto simultaneamente e sotto il medesimo rapporto, come la qualità del padre e quella del figlio; gli opposti fanno parte dei relativi. I contrari sono pari e dispari, affermazione e negazione, vista e cecità (3).

Si domanda quante cose sono necessarie alla conoscenza di un'ignoto. Due cose sono necessarie e sufficienti; se ve n'è più di due, si vede che non sono necessarie alla conoscenza dell'oggetto cercato (4).

In ultimo si domanda se il giudizio « l'uomo esiste » è un giudizio con o senza attributi? Antichi e moderni non sono d'accordo su questa questione. Basterebbe distinguere, per risolvere la questione. Se si considerano le cose in sè stesse sotto il rapporto naturale ed oggettivo, il giudizio è senza attributi, perchè l'esistenza d'un soggetto non differisce da questo oggetto, invece l'attributo è distinto dalla cosa a cui si riferisce; ma dal punto di vista logico, il giudizio ha attributi, perchè è costituito di due termini che possono essere veri o falsi (5).

III. — LA METAFISICA

Nel mentre che le scienze particolari, dice Alfarabi, sono limitate a considerar un lato dell'essere (per esempio, la fisica considera l'essere in quanto è affetto da proprietà fisiche; la matematica considera l'essere in quanto è quantità, numero; la medicina considera l'essere in quanto è sano o malato), la metafisica non conosce tali restrizioni: essa considera l'essere reale comune a tutti gli altri esseri (Dio e la creatura) e ciò che gli coincide (unum, verum, bonum).

(1) ALFARABI, *Una lettera in risposta a certe questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 97, p. 97-98.

(2) Id. id., *op. cit.*, n. 37, p. 109.

(3) Id. id., *op. cit.*, n. 38, p. 109-110.

(4) Id. id., *op. cit.*, n. 29, p. 106-107.

(5) Id. id., *op. cit.*, n. 16, p. 97.

La logica di Alfarabi è acuta e personale, e attesta nell'insieme una profonda conoscenza dell'*Organon* e dell'*Isagoge*.

La metafisica, continua il filosofo arabo, s'aggira sugli esseri immateriali. Gli esseri immateriali sono di due specie: *a)* immateriali *quoad esse* o esseri immateriali, come Dio e l'anima umana che esistono senza materia; *b)* immateriali *quoad conceptum* o concetti, come sostanza, accidente, causa, qualità, nella comprensione dei quali non entra la materia. La metafisica, in quanto tratta di concetti, si chiama metafisica generale o ontologia. La metafisica, in quanto tratta di esseri immateriali, è chiamata metafisica speciale ed è divisa in teologia metafisica, che tratta dell'esistenza ed attributi di Dio; cosmologia metafisica che tratta degli ultimi principi dell'universo; e psicologia metafisica, che tratta dell'anima umana. In conformità del concetto che il nostro filosofo ha della metafisica, divideremo l'esposizione del suo pensiero metafisico in ontologia, in teologia metafisica, in cosmologia metafisica, in psicologia metafisica (1).

1. — Ontologia

1. *Gli universali*. — La nostra mente, in tutti i suoi atti, esercita una funzione assimilativa riducendo il molteplice all'uno. Così per esempio, non si arriva a comprendere il significato di una scena rappresentata ai nostri sensi, se non unificando le sue molteplici parti in un tutto. La percezione è un atto unificante. L'universalizzazione niente altro è che l'apprensione dell'uno nel molteplice. Il giudizio non può affermare o negare senza unire i due termini in un indivisibile atto di paragone. Il sillogismo è l'unione di due giudizi in un terzo. Ora, di tutti cotesti esempi, il concetto è il principale rappresentante della nostra funzione sintetizzante, essendo esso la base del nostro edificio mentale col quale arriviamo alla costruzione del giudizio e del sillogismo. E che esso sia l'espressione del bisogno unificatore della nostra mente, è reso evidente dal significato del concetto che è l'apprensione dell'uno nel molteplice. Nè dissimile è il significato del concetto in Alfarabi. Secondo lui, il concetto ha un contenuto rappresentativo esprimente il sintetico, l'universale, l'uno. L'universale, continua il filosofo, in riferimento all'individuale è come il genere, la specie in riferimento agli individui. Gli individui (sostanze prime) sono anteriori all'universale (sostanza seconda); non hanno bisogno per esistere che di sè stessi, e perciò si crederebbe che essi abbiano più sostanzialità che gli universali. D'altra parte, l'universale, essendo permanente, sussistente, ha più dritto al nome di sostanza che i perituri individui (2).

Come esistono gli universali? Alfarabi risponde che gli universali

(1) ALFARABI, *Lo scopo di Aristotele nel libro della metafisica*, in: *Collezione dei vari trattati di Alfarabi*, 1ª ediz. araba, Cairo 1907, Muhammad Ismail, p. 40-44.

(2) Id., *Una lettera in risposta a certe questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 14, p. 95-96. Alberto M. riporta la definizione alfarabiana dell'universale (vedi: ALBERTO, *De Praed.*, II, 5).

non esisterio in atto (non sono cose in sè), non esistono che cogli individui, e la loro esistenza è accidentale nel senso che è subordinata alla esistenza degli individui: ciò però non significa che gli universali siano degli accidenti, ma solamente che la loro esistenza in atto non può essere che per *accidens*. In una parola, Alfarabi definisce l'universale come l'uno di molti e dei molti (*unum de multis et in multis*), definizione che segue immediatamente dalla conclusione che l'universale non ha un'esistenza separata dall'individuo (*non habet esse separatum a multis*) (1).

2. *Descrizione dell'essere.* — Il più universale di tutti i nostri concetti è, secondo Alfarabi, l'ente o l'essere e ciò che coincide colla nozione stessa dell'essere.

L'ente non si può definire, perchè è un concetto semplicissimo, anteriore a tutti i nostri concetti, evidente, fisso alla mente. Il voler definirlo con delle parole servirebbe soltanto a rendere attenta la nostra mente e non a dilucidar il concetto che è più chiaro delle parole stesse con cui vien definito. Ed aggiunge: come nella dimostrazione di una proposizione è necessario che si coordinino i giudizi in modo da arrivare ad un ultimo giudizio-principio indimostrabile, così nella definizione di un concetto è necessario risolverlo in altri concetti più semplici sino ad arrivare ad un concetto semplicissimo ed universalissimo che è l'ente (2).

3. *Le proprietà trascendentali dell'essere.* — Per Alfarabi *ens, unum, verum et bonum convertuntur*: coincide la nozione di essere con quella di unità, di verità, di perfezione, cioè ogni ente è uno, è vero, è buono (3).

(1) ALFARABI, *Una lettera in risposta a certe questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 10, p. 94.

Tutti i pensatori del medio evo dicono lo stesso circa il problema degli universali. Difatti S. Tommaso scrive: « *Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus* » (*Contra Gent.*, Liber I, cap. LXV). Altrove dice: « *Universalia non habent esse in rerum natura ut sint universalia, sed solum secundum quod sunt individuata* ». *De Anima*, art. 1.

Non sono d'accordo con Munk che tutti i filosofi arabi siano nominalisti riguardo al problema degli universali. Alfarabi, per esempio, non è nominalista per aver detto che l'universale è immanente nell'individuo, e non fuori di esso. Che alcuni filosofi arabi, come Maimonide, siano nominalisti, lo ammetto: ma che tutti lo siano, nego (A. FRANCK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 327).

(2) Id., *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 1-2, p. 65.

La stessa idea ha S. Tommaso, dove dice: « *illum autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens* » (*Quaest. disp.*, *De Veritate*, q. I, a. I). In un altro luogo dice: « *sunt autem sex transcendentia: videlicet ens, unum, verum, bonum etc.; quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur. Sicut enim in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad principia ipsa, ad quae necesse est stare rationem, ita in apprehensione praedictorum oportet stare ad ens quod in quolibet cognito naturaliter cognoscitur, sicut et principium in omnibus propositionibus quae sunt post principia* » (S. TOMMASO, *De natura generis*, op. XXXIX, cap. II).

(3) Id., *Lo scopo di Aristotele nel libro della metafisica*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 42.

4. *La divisione dell'essere in possibile e necessario, potenziale e attuale.*

a) L'essere possibile e necessario.

L'esser possibile è tutto ciò che nasce e muore sotto la sfera della luna.

L'esser possibile è tutto ciò che è pura possibilità per sè, ma è necessario in quanto ha la necessità del suo essere dal Primo.

L'esser necessario è quello in cui essenza ed esistenza non si distinguono (1).

b) L'esser potenziale ed attuale.

Potenzialità è la capacità ad essere, e ciò che può essere.

Attualità è ciò che esiste.

Potenzialità ed attualità costituiscono la natura della realtà, cioè la legge della realtà è quella dell'essere nel divenire. Cotesta teoria della potenzialità ed attualità rappresenta in metafisica il punto centrale, a cui mettono capo tutti gli altri concetti, e sul cui valore si fonda il valore degli altri. Difatti:

Sostanza è il sostrato permanente delle realtà avventizie. L'autonomia della sostanza rappresenta la perfezione (2).

Accidente è il sostenuto, ciò che non ha esistenza autonoma. La non-autonomia dell'accidente rappresenta l'imperfezione (3).

Essenza è ciò che l'essere è.

Esistenza è l'atto per cui un essere è (4).

Materia è l'essere in potenza.

Forma è l'essere in atto.

Ogni ente creato consta di materia e forma. La materia non può stare senza la forma, come la forma non può stare senza la materia. Fintantochè il legno rimane senza la forma della culla, esso è culla in potenza, e diviene culla in atto quando riceve la forma sopraddetta. E tutti gli esseri esistenti sotto il cielo, sono in potenza a ricevere non solo la forma che loro è propria, ma anche la contraria.

In breve, la forma della creazione nella creazione organica è, ad un tempo, fine, forma e causa motrice. La materia è il fattore passivo, determinabile, è il principio dell'imperfezione. La materia e la forma sono elementi reali dell'essere, e per la loro intima compenetrazione costituiscono un'unica realtà. La forma è immanente alla materia (5).

In intima relazione coi concetti metafisici dell'essere, stanno per Alfarabi i principi supremi del pensiero e della realtà. Se è valida la nozione dell'essere, valgono anche i primi principi, se quella rispecchia la realtà,

(1) ALFARABI, *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 3, p. 66.

(2) Id., *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 174.

(3) Id., *Una lettera in risposta a certe questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 22, p. 101.

(4) Id., *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 115-125.

(5) Id., *Il regime politico*, 1^a ediz. araba, Cairo, Stamperia del Nilo, p. 26.

anche questi sono leggi, non solo del pensiero, ma anche della realtà. Infatti i principi implicano l'idea madre di essere.

Il principio di contraddizione si enunzia così: lo stesso non può insieme essere e non essere.

Il principio del terzo escluso insegna che tra l'essere e il non essere non c'è via di mezzo.

Il principio di causalità è formato da Alfarabi nella seguente maniera: tutto ciò che non è e poi è, ha una causa; il niente non può essere causa dell'essere. Se la causa non era causa, poi lo diviene, essa richiede pel divenire una causa (1).

Questa formula è stata ricavata dall'analisi dell'idea del moto. Il moto, dice egli, è il passaggio della potenza all'atto; perciò dall'idea del moto risulta l'idea dell'imperfezione. Posto ciò, si comprende l'assioma: *Quidquid movetur, ab alio movetur*, cioè la potenzialità del mobile che si attua presuppone l'attualità del motore (2). Se non che, il principio di causalità, secondo Alfarabi, è un principio inconcusso, oggettivo, legittimo, del quale non ha il minimo dubbio, come lo era anche per tutti gli scolastici del medio evo.

La metafisica generale di Alfarabi comincia bene e finisce male, perchè esce dalla speculazione filosofica e mette capo a tendenze mistiche. Infatti egli, dopo aver formulato il principio di causalità, dice: non troviamo nel mondo della generazione nè impressione prodotta, nè libera elezione che non sia in seguito ad una causa. L'uomo non può cominciare alcuna azione senza appoggiarsi su cause esterne che non sono di sua scelta, e queste cause s'appoggiano sull'ordine, e l'ordine sul decreto, il decreto sul giudizio, e il giudizio scaturisce dal comandamento, ed ogni cosa è decretata (3). Ed ecco come la metafisica del nostro filosofo sbocca in tendenze mistiche.

Si dovrebbe notare che Alfarabi, prescindendo dalle tendenze mistiche, è aristotelico in ciò che riguarda la metafisica generale. Secondo, lui, la metafisica è la scienza dell'essere considerato come tale. L'essere non si può definire; e tutti i filosofi, siano arabi, che scolastici, dipendono da lui riguardo a questa questione.

L'essere è unità nella molteplicità (potenzialità ed attualità): di qui i differenti concetti di sostanza ed accidente, essenza ed esistenza, materia e forma, ecc., ecc.

Il concetto rappresenta l'universale, l'uno. L'universale è anteriore all'individuale, come Pietro e Paolo sono anteriori all'universale « Umanità ». Conseguentemente, il nostro intelletto conosce in primo luogo l'individuale, mediante il quale raggiunge l'universale. Nonostante tutta la anteriorità dell'individuale, l'universale è l'oggetto proprio della nostra mente, perchè possiede la realtà in un senso più elevato che l'individuale,

(1) ALFARABI, *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 164.

(2) Id., *Una lettera in risposta a certe questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 21, p. 100.

(3) Id., *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 164-165.

realtà esprimente il sintetico, l'uno che può essere attribuito a molti e nel medesimo tempo è in molti. Ora se l'universale è immanente nell'individuale, ne segue allora che il primo non può essere conosciuto senza l'ultimo.

Infine, la formazione della legge di causalità dataci da Alfarabi è esattissima, perchè spiega la relazione intrinseca fra due realtà in rapporto al non essere. Anzi direi che la sua formula è tanto esatta quanto quella di Hume, colla quale lo scettico scozzese cercava di stabilire la natura della connessione fra due realtà, o fra due avvenimenti (fenomeni). Ora chi non vede come la metafisica generale di Alfarabi tratta di ciò che è, la cui natura è l'unità nella molteplicità espressa per mezzo della formula della legge di causalità?

2. - La teologia metafisica

La teodicea di Alfarabi considerante Dio in sè stesso non differisce molto dalla teodicea cristiana, sia negli argomenti circa l'esistenza di Dio, sia nell'esposizione dei vari attributi costituenti la sua natura. Prescindendo da certi punti alquanto imperfetti, chi legge la teodicea di Alfarabi, a prima vista, sente l'impressione di udire parlare un Santo Padre. In questa parte mi dilungherò sino ad esporre i singoli attributi di Dio secondo il pensiero del nostro filosofo, per intuir meglio la perfetta corrispondenza della di lui teologia con quella cristiana.

1. *Conoscibilità di Dio.* — Una delle questioni preliminari della teodicea di Alfarabi è questa: Dio è conoscibile? A questa questione risponde in un modo indeciso, ondeggiante tra il sì e il no, indecisione ed ondeggiamento derivante dal non aver distinto ciò che è evidente in sè (*per sè notum*) da ciò che è evidente per noi (*quoad nos*). Infatti dice: a causa della limitazione del nostro intelletto e della sua unione con la materia, ci è difficile rappresentare Dio qual'è in sè. Come la luce è la causa per cui i colori diventano visibili, così sembrerebbe giusto che alla perfezione della luce dovesse corrispondere la perfezione della vista: invece avviene il contrario: la luce offusca la vista. Lo stesso si dica di Dio. L'imperfetta conoscenza che abbiamo di Dio è dovuta all'eccesso della perfezione dell'essere da intendere. E per questo la somma perfezione del suo essere offusca la nostra intelligenza. Ma se noi ci potessimo sbarazzare della materia che fa parte del nostro fisico, allora certamente la nostra conoscenza circa il suo essere sarebbe perfettissima (1).

Altrove dice: Dio è conoscibile ed inconoscibile, evidente ed occulto, la sua miglior conoscenza è il sapere di non conoscere (2).

Però se penetrassimo lo spirito del filosofo nostro trascurando certe infelici espressioni, saremmo costretti a correggere la nostra opinione e dire che egli ammette l'evidenza in sè della proposizione « Dio è », perchè

(1) ALFARABI, *Il regime politico*, 1^a ediz. araba, Cairo, Stamperia del Nilo, p. 12-13.

(2) Id., *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 173.

in un luogo insegna che in Dio essenza ed esistenza non si distinguono, cosicchè il predicato della proposizione « Dio è » è identico col soggetto (1). Ma la mente nostra essendo incapace di comprendere l'identità di questi due termini, ne segue allora che la proposizione « Dio è », benchè sia evidente in sè, tuttavia non è evidente per rispetto a noi (*quoad nos*), e ciò che non è evidente riguardo a noi è suscettibile di dimostrazione.

Alfarabi vede nella conoscenza di Dio lo scopo della filosofia e nell'elevarsi, per quanto le forze umane lo permettono, alla somiglianza di Dio il dovere pratico dell'uomo (2).

2. *Legittimazione dell'esistenza di Dio.* — Gli argomenti preferiti da Alfarabi per giustificare l'esistenza di Dio sono tre:

a) L'argomento del moto.

Vi è moto nel mondo. Il moto suppone un essere che è mosso e un essere motore. Se il motore è anche mosso esige un altro motore, e quest'altro un altro per la ragione che non si può distaccare il mosso dal motore. Ma siccome è assurdo l'ammettere la serie infinita di mossi e di motori, ne vien per conseguenza che la serie deve giungere ad un motore immobile (3).

b) L'argomento delle cause efficienti.

L'uomo contemplando il creato osserva che esso si compone di esseri causali; l'essere causato suppone una causa qual ragione della sua esistenza; questa causa, a sua volta, suppone un'altra, e quest'altra un'altra, in modo da ammettere la concatenazione infinita delle cause. Ma è assurdo l'ammettere la serie infinita di cause condizionantisi l'un l'altra come, ad esempio, se A fosse causa di B, B di C, C di E; A qui nella serie è causa di sè stessa, ciò che è inammissibile. Dunque la causa delle cause è causa incausata, perchè non è lo stesso l'essere della causa e l'essere del causato (4).

Altrove ci dà un'altra forma del medesimo argomento: ogni essere che passa dal non essere all'essere esige una causa. Questa causa o ha l'essere per essenza, oppure no. In caso di sì, l'essere è incausato. Se poi l'essere non è la sua essenza, allora l'essere suo sarà da un altro, e quest'altro da un altro, sino ad arrivare ad un principio, la cui essenza non differisca dalla esistenza (5).

c) L'argomento della contingenza.

(1) ALFARABI, *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 115-125.

Così S. Tommaso: « Deus considerari potest dupliciter. Uno modo secundum se; et sic est per se notum, quia suum esse est sua essentia; et sic eum dicitur, Deus est, praedicatum includitur in ratione subjecti; tales propositiones sunt per se notae quantum in se est » (*1 Sent.*, dist. III, q. I, a. 2).

(2) Id., *Ciò che si deve premettere allo studio della filosofia*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 4, p. 62.

S. Tommaso stesso riconosce nel *Contra Gentes* (Liber I, cap. 4) che ogni questione filosofica tende alla conoscenza di Dio.

(3) Id., *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 13, p. 70-71.

(4) Id., *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 115-125.

(5) Id., *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 2, p. 65.

Alfarabi distingue ciò che è un'esistenza possibile da ciò che è un'esistenza necessaria. Se il possibile deve esistere nella realtà, una causa è necessaria a ciò. Il mondo è composto, e ciò che è composto è causato. Ma la serie delle cause e degli effetti non può procedere all'infinito, nè ritornare su di sè stessa a guisa di circolo. Dunque il primo essere esiste necessariamente (1).

I vari argomenti menzionati da Alfarabi non sono in realtà argomenti distinti e indipendenti, ma solamente varie espressioni di un medesimo argomento generale che si chiama cosmologico. Coteso argomento assume la sua validità dal principio di causalità, affermando che tutto ciò che diviene deve aver una sua causa; e se questo è valido quando è usato dal fisico per spiegar i fenomeni della natura, parimenti deve esser valido quando è usato dal filosofo per l'ultima spiegazione dell'universo. L'argomento cosmologico di Alfarabi è valido in quanto è valido il principio di causalità.

La prova del motore immobile di Aristotele (Metaph., XII, 7) che concludeva ad un ordinatore e non ad un creatore della materia, veniva perfezionata e corretta, tre secoli prima di S. Tommaso, da Alfarabi, il quale con la stessa teoria aristotelica del movimento giunge all'atto puro, che spiega il divenire e non diviene, non passa dallo stato potenziale allo stato attuale, perchè è attualità perfetta.

La seconda e terza prova di S. Tommaso, cioè le prove della causalità e della contingenza, non sono altro che una pura copia delle prove di Alfarabi. Senza far torto a nessuno, la nostra asserzione non è gratuita, ma è basata sullo studio delle opere di Alfarabi e di S. Tommaso.

Qual'è l'idea unica che brilla nelle prove di Alfarabi? Tutte le prove sono basate sull'idea dell'essere.

(1) ALFARABI, *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 3, p. 66.

Le prove di S. Tommaso circa l'esistenza di Dio si possono facilmente riferire a fonti arabe. Egli ci dà cinque prove, tre delle quali sono prese direttamente da Alfarabi. La prima suona così: « Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. . . . Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum ». (*Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3). Cfr. pure *Summa contra Gent.*, Liber I, cap. XIII.

La seconda prova corre così: « invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius. . . . Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant ». (*Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3).

La terza prova è: « invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilis esse et non esse. Impossibile est autem quae sunt talia semper esse. . . . Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omnes autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis. Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium non habens causam suae necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum ». (*Summa Theol.*, q. 2, a. 3).

L'essere che cambia, esige l'esistenza dell'essere che è e non diviene.

L'essere che comincia ad esistere, l'effetto, non può trovare in sè la spiegazione della sua esistenza.

L'essere contingente, cioè che può esistere e non esistere, intanto è, in quanto c'è l'esser necessario.

Se analizzassimo le prove del nostro filosofo, allora si vedrebbe come egli abbia potuto formulare le suddette prove. In tutte le tre prove egli parte da un fatto, applica un principio, giunge alla conclusione.

E' il fatto delle cose in divenire, degli esseri causati, della contingenza.

E' il principio che ciò che si muove è mosso da un altro; che l'effetto suppone una causa; che l'essere contingente suppone l'esser necessario.

E' la conclusione che Dio esiste.

Si deve riguardare che il fatto iniziale riguarda sempre l'essere come è dato dall'esperienza, l'essere che diviene, che comincia ecc.; il principio è sempre una delle supreme leggi dell'essere; la conclusione è l'affermazione dell'essere per eccellenza, dell'essere necessario. Si parte dall'essere e si arriva all'essere, mediante le leggi dell'essere.

3. *La natura e gli attributi di Dio.* — Giacchè l'uomo non conosce se non ciò che constata coi propri sensi e colla propria intelligenza, ne segue che egli non ha altro modo di conoscere gli attributi di Dio se non guardando il creato, il visibile. E contemplando il creato l'uomo giunge a percepire in esso delle perfezioni ed imperfezioni. Alle perfezioni appartengono l'essere, la vita, l'intelligenza, la verità, la sapienza, la santità, la bontà, ecc. che, per natura loro, denotano perfezione; alle imperfezioni appartengono il non essere, cioè il niente, il non vivente, il non cosciente, ecc. che necessariamente denotano imperfezione. Ora nel mentre che si elimina da Dio ogni imperfezione come il non essere, il non vivente, il non cosciente, gli vengono attribuite *eminenter* tutte le perfezioni. In altre parole, data una causa infinita e dati effetti finiti, ogni perfezione che si scopre negli effetti deve esistere prima nella causa (*via affirmationis*), e nel medesimo tempo ogni imperfezione che si scopre negli effetti deve essere esclusa nella causa (*via remotionis*). Cotesti due modi non si contraddicono, ma s'integrano a vicenda.

Di qui, dice Alfarabi, un doppio processo da seguire nella determinazione degli attributi divini: *a*) un processo di eliminazione (*via remotionis*), con cui si esclude da Dio ogni imperfezione; *b*) e un processo di trascendenza (*via eminentiae*) con cui si attribuisce a Dio ogni perfezione, ma soltanto dopo averla elevata ad un grado infinito (1).

(1) ALFARABI, *La conoscenza di Dio*, in: *Tratés inédits d'anciens philosophes arabes*, pubblicati da MALOUF, EDDÉ e CHEIKHO, 2ª ediz. araba, Beirut, 1911, p. 21-22.

S. Tommaso dice: « tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove ». (*Summa contra Gent.*, Liber I, c. a. 3).

In un altro luogo scrive: « quaelibet creatura potest in Deum devenire tribus modis, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam ». (*Sent.*, III, quaest. I, a. 3).

4. - Il processo di eliminazione.

1. *Semplicità di Dio.* — Dio è un essere semplice escludente ogni specie di composizione, sia fisica che metafisica. La composizione fisica può essere sostanziale o accidentale. La sostanziale si ha quando l'essere consta di due principi, di materia e di forma. Ora è evidente che un essere infinito non può essere composto di materia e di forma, perchè ciò significherebbe che Dio è costituito di parti che sarebbero prima di lui nel tempo, e perciò la causa del suo essere. Neppure la composizione accidentale può essere attribuita all'essere infinito, perchè ciò implicherebbe la possibilità di un aumento di perfezione che la stessa nozione dell'infinito esclude. Dunque non vi è in lui alcuna composizione fisica (1). Neppure vi è in lui quella specie di composizione che si chiama metafisica, e che risulta dall'unione di differenti concetti riferentisi ad una medesima cosa in tal modo che nessuno di essi significhi per se esplicitamente o implicitamente tutta la realtà significata colla loro combinazione. Così ogni essere contingente è un composto di essenza e di esistenza. L'essenza, come tale, in rapporto all'essere contingente, implica semplicemente la sua concepibilità o possibilità, ed astrae dall'esistenza attuale; l'esistenza, poi, dopo essersi aggiunta all'essenza, ci autorizza allora soltanto a poter parlare dell'essere come attuale. Ma cotesta distinzione, colla composizione che implica, non può essere applicata all'essere infinito, all'essere per se sussistente in cui essenza ed esistenza sono identici (2).

(1) ALFARABI, *Il regime politico*, 2ª ediz. araba, Cairo, Stamperia del Nilo, p. 2. S. Tommaso: « omne compositum est posterius suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, nullis compositum ». (*Summa contra Genl.* Liber I, c. XVIII ad 3).

(2) Id., *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 115-125.

L'opinione di Alfarabi circa la questione: di che natura è la distinzione fra l'essenza ed esistenza fisica delle creature?

Che in Dio non vi sia distinzione fra essenza ed esistenza è concesso da lui. Rispetto alle creature, egli ritiene che in esse bisogna distinguere l'essenza dall'esistenza, perchè non hanno nelle loro note essenziali la ragione sufficiente della loro esistenza; l'esistenza è in esse, ma non è da esse; altrimenti sarebbero l'assoluto e non il contingente. I principali argomenti in favore della sua opinione possono essere riassunti letteralmente così: ogni essere creato è composto di essenza e di esistenza, e nessuno di essi ha per essenza l'esistenza, cioè l'essenza di nessuno di essi implica l'esistenza. Se fosse vero che l'essenza dell'uomo (come l'essenza di qualsiasi altro ente creato) avesse per essenza l'esistenza, ciò equivarrebbe a dire che pensare l'essenza dell'uomo è implicare la sua esistenza.

E se l'esistenza dovesse entrare nella costituzione essenziale dell'uomo a somiglianza di uno che entra nell'essenza di due, ciò indicherebbe l'impossibilità di concepire perfettamente l'essenza dell'uomo senza l'elemento essenziale « esistenza », cioè come si distruggerebbe l'essenza di due togliendone un'unità, così si distruggerebbe l'essenza dell'uomo togliendo da lui l'esistenza. Invece la cosa

Neppure vi è in lui la composizione di genere e di differenza specifica qual'è nell'uomo. Dio non può essere classificato o definito, come sono classificati e definiti gli esseri contingenti, e ciò perchè non vi è aspetto alcuno in cui l'infinito rassomigli perfettamente al finito, e per conseguenza nessun genere in cui Egli sia incluso (1).

2. *L'infinità di Dio.* — L'esser incausato è infinito, perchè se non fosse tale, sarebbe limitato e quindi causato, sapendo che il limite di una cosa è causa della cosa limitata. Ma Dio non è un essere causato. Da ciò ne segue che il primo essere è infinito (2).

3. *L'immutabilità di Dio.* — Dio, essendo l'essere per eccellenza, è puro atto, quindi non va soggetto a mutazioni per esser immune da ogni potenzialità (imperfezione) (3).

4. *L'unità di Dio.* — Dio è uno, perchè se fossero due, vi sarebbe fra loro qualche differenza che li distinguerebbe, oltre la comunanza che li accorderebbe: elemento differenziale ed elemento comune costituirebbero le parti dell'essenza di ognuno, e come parli sarebbero causa del tutto, ed allora non Dio, ma le sue parti sarebbero il primo essere.

E se Dio avesse fuori di se qualche cosa che lo uguagliasse, egli

non è così. L'esistenza non entra nella composizione essenziale di una cosa, perchè è possibile pensare l'essenza dell'uomo, e ignorar se esista nella realtà.

Da tutto questo risulta realmente che la famosa distinzione fra l'essenza e l'esistenza nelle creature non è un trovato dell'ingegno di S. Tommaso, ma piuttosto di Alfarabi, dal quale egli ha preso quanto dice: « Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto: possum enim intelligere, quid est homo vel phaenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet, quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse, et haec res non potest esse nisi una et prima ». (S. TOMMASO, *De Ente et Essentia*, c. 5).

In un altro luogo dice: « cum autem ita sit in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas ». (*I Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 1). Cotesta teoria di Alfarabi è stata accettata da Avicenna e da altri.

(1) ALFARABI, *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 132.

S. Tommaso: « ex hoc etiam patet quod Deus definiti non potest, quia omnis definitio est ex genere et differentiis ». (*Summa contra Gent.*, Liber I, c. XXV).

(2) Id., *Il regime politico*, 2^a ediz. araba, Cairo, Stamperia del Nilo, p. 7.

S. Tommaso scrive: « ipsum esse absolute consideratum, est infinitum. . . . Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitatur esse illud per aliquid quod sit aliquo modo causa illius esse. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per seipsum; igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus ». (*Summa contra Gent.*, Liber I, c. XLIII).

(3) Id. id., *op. cit.*, p. 7.

S. Tommaso dice: « primo quidem esse aliquod esse primum ens, quod Deum dicimus; et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permutatione alicujus potentiae. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari ». (*Summa Theol.*, p. I, q. IX, a. I ad 1).

certainamente cesserebbe di essere la pienezza dell'essere, perchè la pienezza dice impossibilità di un'altra copia del suo genere, come la pienezza della potenza consiste nel non poter trovare identica potenza fuori di se, la pienezza della bellezza consiste nell'impossibilità di poter trovare un'altra identica bellezza. Così se il primo essere possiede la pienezza dell'essere, ciò ci mette nell'impossibilità di trovar uno identico a lui. Dunque uno solo è Dio, uno solo è il sommo essere (1).

Dio è uno, perchè è esente dalle divisioni quantitative. Uno significa indiviso. Chi è indivisibile nella sostanza, è uno nell'essenza (2).

5. - Processo di trascendenza

1. *Dio è intelletto.* — Giacchè Dio non è un essere materiale, nè esiste in materia alcuna, ne segue che il suo essere è intelletto (*intellectus*) (3).

2. *Dio conosce perfettamente sè stesso.* — Ciò che impedisce che

(1) ALFARABI, *Il regime politico, op. cit.*, p. 3-5.

S. Tommaso: « si sunt duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi; oportet quod distinguantur per aliquid quod additur, vel uni tantum, vel utrique et sic oportet vel alterum esse compositum, vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum; impossibile est igitur plura quorum utrumque sit necesse esse; et sic plures deos ». (*Summa contra Gent.*, Liber I, c. XLII).

« In unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere, et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur; quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeat. Sed omnia in esse conveniunt; oportet igitur esse unum tantum, quod sit rerum principium, quod Deus est ». (*Summa contra Gent.*, Liber I, c. XLII).

(2) Id. id., *op. cit.*, p. 7-8.

Qui dobbiamo notare che Alfarabi fu il primo, tra i filosofi arabi musulmani, che attribuì a Dio attributi positivi. E circa cotesti attributi i filosofi arabi ebrei, come Mosè Maimonide, si discostano da Alfarabi e dagli altri pensatori musulmani in quanto che i primi proibiscono che si attribuisca a Dio qualsiasi attributo positivo che direttamente o indirettamente repugni alla fede nella sua unità. La ragione di siffatta proibizione è dovuta alla convinzione che gli attributi positivi potrebbero condurre ad una personificazione delle qualità divine, cosa che cozzerebbe colla purità della fede monoteistica. Ed allo scopo di conservar pura ed intatta questa dottrina, vien proibito l'uso degli attributi antropomorfici, come esistenza, vita, conoscenza, volontà ecc.

Nel mentre che la filosofia araba ebrea elimina da Dio ogni attributo positivo, permette di potergli attribuire attributi negativi implicanti una cosa sola che niente si sa del vero essere di Dio. Come Kant insegna che la cosa in sè è inconoscibile, così M. Maimonide dichiara che di Dio si può dire soltanto che è, ma non ciò che è.

(3) Id. id., *op. cit.*, p. 8.

S. Tommaso: « ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia ostensum est Deum esse omnino immaterialem; igitur est intelligens ». (*Summa contra Gent.*, Liber I, c. XLIV).

Dio conosca l'esser suo è la materia; ma essendo egli immateriale, ne viene per conseguenza che egli conosce sè stesso (*intelligibilis*) per la ragione che l'esser suo è intelletto.

A chi, per natura sua, è intelletto, non occorre, per esser intelletto ed intelligente in atto, di conoscere un'altra essenza fuori di sè stesso, essendo il pensante lo stesso pensato. In somma in Dio intelletto, intelligente ed intelligibile costituiscono un'essenza, un essere indivisibile. Il contrario avviene nell'uomo. L'uomo non conosce sè stesso in atto, se non dopo esser stato intelligibile in potenza. L'uomo non è un essere intelligente per possedere come essenza l'intelletto. Di qui ciò che conosce non è il suo essere (1).

3. *Dio conosce tutte le cose attraverso la conoscenza di sè.* — Nè si dica che Dio afferra le cose che procedono dal suo decreto dal fatto delle cose medesime, come le cose sensibili sono percepite per il fatto che sono presenti ai nostri sensi.... Egli afferra le cose (conosce le cose) attraverso la sua essenza, e guardando la sua essenza, guarda la potenza altissima che è in lui, e nella potenza vede ciò che è decretato; egli vede dunque il tutto, e la conoscenza della sua essenza è causa della conoscenza che egli ha delle altre cose (2).

4. *Dio è verità.* — Il vero segue l'essere, cioè il vero e l'essere coincidono. Ma Dio è il sommo essere. Dunque sarà altresì il sommo vero.

La verità consiste nella conformità tra l'intelletto e la cosa. Ma in Dio è tutt'uno: pensiero (intelletto) e pensato (*intellectum*). Dunque.... (3).

5. *Dio è vita.* — Come noi ci chiamiamo esseri viventi perchè percepiamo le cose intelligibili e sensibili, così Dio è vivente perchè è intelletto per natura sua (4).

(1) ALFARABI, *Il regime politico*, op. cit., p. 8-9.

S. Tommaso: « res materialis intelligibilis efficitur per hoc, quod a materia separatur; quod ergo est per sui naturam ab omni materia separatum, hoc est intelligibilis secundum suam naturam. Sed omne intelligibile secundum quod est unum actu cum intelligente: ipse autem Deus intelligens est.... Item: ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu, et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu.... Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, relinquatur quod Deus seipsum perfecte intelligat; Deus enim est et suus intellectus et sua essentia », (*Summa contra Gent.*, Liber I, c. XLVII).

(2) Id., *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione*, op. cit., p. 170.

S. Tommaso: « in essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem.... Et ideo Deus per essentiam habet perfectam cognitionem de rebus omnibus ». (I, q. 55, art. I, ad III).

(3) Id., *Il regime politico*, op. cit., p. 10-11.

S. Tommaso: « ens et verum invicem consequuntur. Est enim verum cum dicitur esse quod est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum; ergo et sua veritas est prima et summa. Praeterea veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adequatur rei intellectae; cum igitur in intellectu divino sit omnino intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas ». (*Summa contra Gent.*, Liber I, c. LXII).

(4) Id. id., op. cit., p. 11.

Ecco in succinto tutto ciò che Alfarabi insegna riguardo a Dio ed ai suoi attributi. Egli professa il monoteismo qual'è professato dai seguaci dell'antica e della nuova legge. E per questa sua monoteistica tendenza egli era amato dagli scolastici e dagli ebrei. Pel primo affermò che la conoscenza delle creature ci porta alla conoscenza di Dio. Di più, egli corresse e perfezionò la prova aristotelica del primo motore aggiungendo ad essa due nuove prove delle cause efficienti e della contingenza.

La teodicea di Alfarabi esercitò una grande influenza sulla teodicea scolastica del secolo XIII. Siccome i pensatori del medio evo conobbero le opere del nostro filosofo, come ci consta dalle varie citazioni di Alberto Magno ed altri, essi modellarono la loro teodicea su quella di Alfarabi, rigettando tutto ciò che era rigettabile ed assimilando tutto ciò che era assimilabile, come le tre prove elaborate da Alfarabi circa l'esistenza di Dio e l'elaborazione e la giustificazione dei vari attributi dell'essere incausato, tutte cose rivelanti non solo l'influenza non trascurabile di Alfarabi sulla filosofia scolastica, ma ancora la potenza sintetica del suo ingegno.

Che egli abbia esercitato una grande influenza sulla teodicea cristiana è indubitabile, e ciò risulta dal fatto che la teodicea di Alberto Magno, S. Tommaso, S. Bonaventura, Scoto ha i medesimi argomenti e ragionamenti che Alfarabi adduce nel provare l'esistenza di Dio e dei suoi attributi, fatto in sostanza denotante l'influenza del primo sugli altri e non viceversa.

Ecco quanto si può dire circa la teodicea di Alfarabi.

6. Cosmologia metafisica

1. *Rapporto del mondo con Dio.* — Che Dio esista è una verità dimostrata; che il mondo sia una realtà causata è un'altra verità indubitabile; intanto quali sono i rapporti tra Dio ed il mondo, tra l'infinito ed il finito? Come Dio, atto puro, sostanza assoluta, forma senza materia, può agire sull'universo? Qual'è il legame tra Dio e la materia?

La coesistenza armonica del dualismo spirito e materia, finito ed infinito costituisce il problema cosmologico-metafisico. Alfarabi per spiegare l'azione di Dio sulla materia pose le intelligenze delle sfere tra Dio ed il mondo, adottando un'emanatismo dinamico, il quale consiste nel far derivare per emanazione dall'Uno il molteplice (1).

La dottrina di Alfarabi è, in sostanza, questa: dal primo essere, dall'Uno, procede la prima intelligenza, spirito puro, e che si chiama il primo causato. Dalla prima intelligenza — in quanto esiste e conosce il primo essere — procede una seconda intelligenza, ed una sfera. La pro-

(1) Nella teoria delle intelligenze separate, qual'è presentata dai filosofi arabi, si riconosce un miscuglio di teorie aristoteliche nel movimento delle sfere celesti (ARISTOT., *Metafisica*, Lib. XII, cap. 7 e 8) e della dottrina neoplatonica dell'emanazione e delle ipostasi.

cessione continua secondo quest'ordine. Dall'intelligenza dell'ultima sfera, cioè la luna, emana un'ultima intelligenza pura, che è l'intelletto agente, e con questo si pone termine alle intelligenze separate, le quali per essenza sono intelligenze ed intelligibili; in altre parole, con questo è raggiunto l'estremo limite inferiore del mondo soprasensibile. Queste dieci intelligenze insieme alle nove sfere costituiscono complessivamente il secondo principio dell'essere. L'intelletto agente, ponte di congiunzione fra cielo e terra, costituisce il terzo principio. Da questo terzo principio, che è l'intelletto agente, procede l'anima del mondo costituente il quarto principio. In ultimo appaiono la forma e la materia, come il quinto ed il sesto principio; e con essi si chiude la serie delle esistenze spirituali. I primi tre principi: Dio, le intelligenze delle sfere, e l'intelletto agente sono spiriti per se; ma gli altri tre susseguenti, anima, forma e materia, benché siano esseri incorporei, tuttavia sono uniti ai corpi. L'essere corporeo ha sei generi: i corpi delle sfere celesti, l'animale ragionevole, l'animale irragionevole, i vegetali, i minerali e i quattro elementi (fuoco, aria, acqua, terra). L'insieme composto di questi sei generi costituisce l'universo (1).

Da quanto abbiamo detto risulta che Alfarabi per spiegare il dualismo dello spirito e della materia ricorse alle intelligenze separate, che collocò fra i due termini dello stesso dualismo.

Molti potrebbero concepire una cattiva impressione di Alfarabi al sentir questa strana tesi. Ma essa diviene importante per chi ricerca la sua origine. La fede nell'animazione degli astri è niente altro che un caso particolare della fede nell'animazione della natura.

2. *L'eternità del mondo e della materia.* — Alfarabi, ammettendo la coesistenza di un doppio principio, un principio di perfezione ed un principio d'imperfezione, veniva ad insegnare con Aristotele l'eternità della materia contenente forme in potenza; e quando si dice che Dio ha creato il mondo, con ciò si vuol significare l'azione di Dio (il principio agente) ricavante dalla materia la forma-mondo. Il mondo, quindi, è opera di Dio, e nel mentre che è posteriore a lui nell'essenza, è uguale a lui nel tempo. E' uguale a lui nel tempo, perchè la sua opera non poteva cadere nel tempo, nè cominciare in un dato tempo. Dio è in rapporto all'opera come la causa al suo effetto; ora, qui la causa è inseparabile dall'effetto, perchè se si supponesse che Dio, in un dato momento, avesse cominciato la sua opera per un certo scopo, egli sarebbe stato imperfetto prima di raggiungere lo scopo propositosi, cosa che repugnerebbe alla perfezione assoluta di Dio (2).

Cotesta teoria dell'eternità del mondo e della materia professata da Alfarabi e da Avicenna venne impugnata da Averroè e da M. Maimonide, i quali insegnarono la *creatio mundi ex nihilo*, e da questi S. Tom-

(1) ALFARABI, *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione*, op. cit., n. 6, p. 67-75.

(2) Id. id., op. cit., n. 6, p. 67-68.

Vedi: ALFARABI, *Una lettera in risposta a certe questioni*, in: *Collezione*, op. cit., n. 9, p. 93.

maso ha preso la prova della teoria che il mondo è stato creato dal niente.

Il dualismo dello spirito e della materia di Alfarabi dà origine a un'altro dualismo del bene e del male esistenti nel mondo, dualismo proveniente dalla dottrina neoplatonica che alla materia è associato il male. Questa dottrina esercita una leggera influenza. La provvidenza di Dio, dice Alfarabi, si estende a tutte le cose; e perciò ciò che accade nel mondo non si deve attribuire al caso. Il male pure cade sotto il suo decreto ed è congiunto alle cose corruttibili. Che il male esista nel mondo è una cosa buona *per accidens*, perchè se esso non esistesse, svanirebbe tanto bene che è nel mondo (1).

Da tutto l'insieme risulta che la cosmologia metafisica del nostro filosofo è caratterizzata dalla teoria dell'emanazione delle sfere, teoria temperante il dualismo aristotelico della coesistenza di due principi eterni: Dio e la materia. Insomma la cosmologia metafisica di Alfarabi costituisce un sincretismo di teorie aristoteliche (movimento delle sfere celesti, eternità del mondo) e di dottrine neoplatoniche (emanazione).

7. La psicologia metafisica

La psicologia metafisica di Alfarabi si propone di risolvere i vari problemi circa l'anima umana.

1. *L'anima umana è una realtà distinta dal corpo.* — Alfarabi ammette che l'anima umana è essenzialmente distinta dal corpo per aver fatto sua la definizione aristotelica dell'anima. Che cosa è l'anima? L'anima è l'atto di un corpo fisico, organico, avente la vita in potenza. Dunque il nostro filosofo per anima intende l'intimo principio della vita, l'ultima e più profonda sorgente dell'esistenza e dell'attività dell'uomo, per virtù della quale esso è, vegeta, sente, conosce, e vuole. In una parola, col nome di anima intende un principio del vivere, del sentire, del pensare (2). A conferma di ciò aggiunge che l'uomo è composto di anima e di corpo; il corpo non è semplice, ma è composto, circoscritto dallo spazio, qualificabile, misurabile, divisibile, mentre l'anima è immune da ogni corporea qualità, essa conosce e pensa. Il corpo è considerato come un prodotto del mondo della creazione, l'anima invece, è considerata come un prodotto del mondo del comandamento (dell'ultima intelligenza separata del mondo soprasensibile) (3).

2. *L'anima umana è spirituale.* — La spiritualità dell'anima umana è provata da Alfarabi dalle di lei operazioni. L'anima umana conosce sè stessa; non percepisce alcunchè di materiale implicante il quanto e il come; di più conosce il passato ed il futuro. Ora il carattere di una atti-

(1) ALFARABI, *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 22, p. 75.

(2) Id., *Una lettera in risposta a certe questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 33, p. 108.

(3) Id., *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 145.

vità mostra la natura dell'agente, perchè l'effetto non può superare la sua causa (1).

3. *L'immortalità dell'anima umana.* — L'anima umana non può, come dice Platone, esistere prima del corpo. Neppure può emigrare da un corpo in un altro, come vogliono i difensori della metempsicosi (2).

Si dubita se Alfarabi abbia ammesso o negato l'immortalità dell'anima umana. Vi sono dei testi pro e contro l'immortalità.

Contro l'immortalità è il testo seguente: l'unico che sopravvive alla morte del corpo è l'intelletto agente, il *dator formarum*, che non è soggetto alla corruzione (3).

Vi è un altro passaggio contro l'immortalità nel commentario perduto sull'etica di Aristotele, dove dice che il supremo bene dell'uomo è in questo mondo, e tutto ciò che si pretende essere al di là di questo mondo non è che una follia; sono racconti di vecchierelle. Averroe verso la fine del suo trattato circa *L'intelletto passivo e le sua unione con l'intelletto attivo*, cita parimenti quest'ultimo passaggio di Alfarabi, dove dice che la perfezione dell'uomo non è altro che quella che può raggiungere colle scienze speculative. Che l'uomo divenga una sostanza separata, è un racconto di vecchierelle, perchè ciò che nasce e perisce è incapace di divenir immortale. Cotesta frase ha avuto un eco spiacevole per la memoria di Alfarabi. Il celebre poeta ebreo Emmanuele di Roma, nel suo viaggio attraverso l'inferno ed il paradiso, colloca il nostro filosofo nell'inferno per aver detto che l'unione dell'intelletto umano con l'intelletto separato (attivo) era un racconto di vecchierelle (4).

In favore dell'immortalità ha il seguente passaggio, dove dice che l'anima umana dopo la morte del corpo avrà per sorte o la felicità o la miseria a seconda dei suoi meriti (5).

Alfarabi, secondo il nostro parere, cade in incoerenze circa il problema dell'immortalità dell'anima umana ed è molto difficile conciliare le sue contrastanti tendenze. Tanto più che siamo in possesso di varie testimonianze storiche che affermano che Alfarabi abbia negato l'immortalità dell'anima umana.

Conclusione della metafisica:

Dall'esposizione della metafisica di Alfarabi risulta evidente l'influsso del nostro filosofo sui pensatori del medio evo. Non si esagera se si dice che lo scolasticismo deve ad Alfarabi la non-definibilità dell'ente, la distinzione reale fra essenza ed esistenza nelle creature (non in Dio), le varie prove circa l'esistenza di Dio che molti sino ad oggi credono che siano un trovato dell'ingegno di Alberto Magno, S. Tommaso, S. Bonaventura.

Gli stessi vocaboli: astratto, quiddità, necesse, esse, ecc., ecc., adoperati dagli scolastici sono traduzioni delle parole arabe che s'incontrano

(1) ALFARABI, *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 145.

(2) Id., *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 22, p. 75.

(3) Id., *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 21, p. 74-75.

(4) Vedi: MAHEROT, *Immanuel*, capo XXVIII, Berlino, p. 251.

(5) ALFARABI, *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 22, p. 75.

nelle opere di Alfarabi ed altri. La conclusione, dunque, è questa: gli arabi non sono semplici commentatori di Platone, di Aristotele, ma anche pensatori nel senso stretto della parola, per aver contribuito, alla speculazione filosofica, perfezionato molte teorie aristoteliche, risolto molti problemi sin allora insolubili, ed infine per aver arricchito la scolastica di una terminologia nuova dalle nuove sfumature e contorni. Cotesto lavoro secolare degli arabi è sfruttato dagli scolastici.

Si dovrebbe, però, notare che alcuni scrittori a torto insegnano che la filosofia araba non si è distinta per originalità, per esser stata, dicono essi, una pura interpretazione della filosofia greca, e che poi come interpretazione, ha aggiunto qualche cosa all'interpretazione già data da Plotino, Simplicio e dai neoplatonici siriani. Questi scrittori non fanno altro che ripetere ciò che è stato insegnato dagli altri senza controllare il loro insegnamento, e così perpetuano gli errori che riguardano la storia della filosofia. Sarebbe ormai tempo di riconoscere il contributo che hanno portato i filosofi arabi nel far conoscere Aristotele in Europa, nello sviluppare la filosofia scolastica per mezzo delle discussioni suscitate, ecc. Certi punti della filosofia araba, come l'emanatismo dinamico, — la dottrina dell'unità dell'intelletto —, l'esitazione circa il problema dell'immortalità individuale, non sono ragioni giustificanti l'asserzione di coloro che sono per l'impossibilità di ogni influenza della filosofia araba sulla scolastica, perchè l'uomo pensante è capace di scegliere il buono ed eliminare il cattivo da ogni scritto filosofico.

Insomma rimane come certo e vero che gli scolastici hanno preso molte teorie da Alfarabi e da altri filosofi arabi.

IV. — PSICOLOGIA

1. — Classificazione delle facoltà.

L'anima sparpaglia la sua unità in una molteplicità di funzioni, le quali, alla loro volta, compiono una molteplicità di atti. La molteplicità delle funzioni dell'anima può ridursi a tre specie: vegetativa, sensitiva e intellettiva (1). Onde la seguente tavola secondo la mente di Alfarabi:

L'anima è:

Vegetativa

Sensitiva

Intellettiva.

I. La vegetativa ha tre funzioni:

Nutrizione

Sviluppo

Riproduzione.

(1) ALFARABI, *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 147-152. Vedi: *Il regime politico, op. cit.*, p. 47-51; e *Le fonti delle questioni*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 20, p. 74.

II. La sensitiva ha due funzioni :

1. Funzione di conoscenza
 - a) Esterna sensibile (i cinque sensi esterni)
 - b) Interna sensibile (immaginazione, memoria, associazione, estimativa).
2. Funzione d'azione
 - a) Sensibile (concupiscenza, irascibilità)
 - b) motrice (il muoversi secondo il luogo).

III. L'intellettiva ha due funzioni:

1. Funzione di conoscenza (intelletto speculativo)

<ol style="list-style-type: none"> a) Intuitiva (la conoscenza dell'individuale) b) Astrattiva (idea, giudizio, ragionamento) 	Lo speculativo ha 4 gradi	{	intelletto in potenza intelletto in atto intelletto acquisito intelletto agente.
---	------------------------------	---	---
2. Funzione d'azione (intelletto pratico)
Intellettuale (volontà libera).

Il suddetto schema può essere semplificato colla bipartita divisione:

1. Funzione di conoscenza (intelletto speculativo)
 - a) Sensibile (sensazione, immaginazione, associazione, estimativa)
 - b) Intuitiva (la conoscenza dell'individuale)
 - c) Intellettiva (astrattiva).
2. Funzione d'azione
 - a) Vegetativa (nutrizione, sviluppo, riproduzione)
 - b) Sensibile (concupiscenza, irascibilità)
 - c) Motrice (il muoversi secondo il luogo)
 - d) Intellettuale (volontà libera, intelletto pratico).

A — FUNZIONI DI CONOSCENZA

1. *La conoscenza sensibile.* — Qualunque idea, dice Alfarabi, qualunque contenuto della coscienza deriva dall'esperienza esterna secondo quel adagio: « nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ». La nostra potenza di pensare è precedente al nostro pensare reale; il nostro spirito è come una tavola rasa, dove niente c'è scritto: chi vi scrive è il senso. I sensi che vi scrivono sono cinque: tatto, gusto, odorato, udito, vista. Ognuno ha per oggetto un sensibile proprio, come ad esempio l'occhio non percepisce che le vibrazioni eterie. In ogni sensazione il soggetto senziente riceve le forme sensibili senza la materia, come la cera riceve la forma del sigillo senza il metallo di cui è composto il sigillo.

Le sensazioni che abbiamo provato nei tempi passati non sono sensazioni del tutto morte. Esse possono riapparire sotto forme d'immagini. La facoltà, con cui facciamo rivivere un'esperienza sensibile in assenza di ogni eccitazione sensoriale si chiama immaginazione (el-motakhayilah). In virtù di questa facoltà noi continuamente e rapidamente associamo e dissociamo le immagini (Associazione).

Inoltre se noi fossimo limitati all'esperienza delle nostre attuali sensazioni, non avremmo che un presente, ed ogni vita intellettuale sarebbe impossibile. Ma noi possiamo prolungar il passato nel presente, e la facoltà con cui possiamo rivivere e riconoscere il passato della coscienza si chiama memoria (el-hafizah o el-zakirah) (1).

In ultimo, fra le facoltà percettive interne il nostro filosofo enumera l'istinto (el-uahm, cioè la facoltà d'opinione o di congettura, *virtus aestimativa* degli scolastici), mediante il quale le bestie formano dei giudizi; questa facoltà fa sì che la pecora giudichi che i piccoli nati meritano la sua tenerezza e il lupo è pericoloso per essa (2).

2. *La conoscenza intuitiva.* — La prima conoscenza dell'uomo, dice Alfarabi, è l'intuizione, che è una conoscenza priva di astrazioni, priva di determinazioni concettuali, è individualità senza universalità, posta sopra la cognizione sensitiva, e prima della cognizione riflessiva e astrattiva (letteralmente si esprime così: vi è una parte dell'anima nella quale si produce la conoscenza prima, conoscenza priva di ogni elemento astrattivo e riflesso, e che afferra i principi delle scienze speculative, non mediante la riflessione, ma naturalmente ed istintivamente) (3). L'anteriorità dell'intuizione (conoscenza dell'individuale) è giustificata dal fatto che il nostro spirito, prima di concepire l'oggetto come universale, deve possederlo come individuale. Però l'intuizione, come conoscenza dell'individuale, è una conoscenza incompleta in quanto ha per termine della sua attività l'individuo. Per conoscere quindi, completamente, l'individuo, è necessario vederlo nei suoi rapporti cogli altri individui, cioè pensarlo, perchè pensare è paragonare. Ora il pensiero o il concetto è, al dir di Alfarabi, l'universalità dell'individualità, l'unità della molteplicità, cioè il concreto universale, come alcuni moderni dicono, e ciò per aver definito il concetto come *unum de multis et in multis*. Colla parola « unum » dinota l'universalità trascendente la singola rappresentazione (intuizione), e colle parole « de multis et in multis » dinota che l'universale deve riferirsi a tutte le rappresentazioni e a ciascuna insieme, cioè immanente nella singola, e, perciò in tutte le rappresentazioni (4). Che Alfarabi riconosca l'universalità e la concretezza come caratteri del concetto, appare dal fatto che egli non ammette l'aforisma: *singulare sentitur, universale intelligitur*, ma insegna che l'individuale, benchè nel suo aspetto materiale sia un'oggetto di percezione sensibile (intuizione), tuttavia esiste nel suo aspetto formale nell'intelletto, e, d'altra parte, che l'universale, benchè, come tale, appartenga all'intelletto, tuttavia esiste nel senso (intuizione) in quanto che è immanente nell'individuale (5).

(1) ALFARABI, *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 149. Vedi pure: *Il regime politico, op. cit.*, p. 47-51.

(2) Id., *Le gemme della sapienza*, in: *Collezione, op. cit.*, p. 152.

La facoltà con cui noi associamo o dissociamo le immagini qualche volta è chiamata da lui « cogitativa » (El-mofakarali).

(3) Id., *L'intelligenza e l'intelligibile*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 3, p. 47.

(4) ALBERTUS MAGNUS, *De praed.*, 11, 5.

(5) Id., *Au. post.*, 1, 1, 3.

3. *La conoscenza intellettuale.* — Tutte le nostre funzioni intellettuali vengono raggruppate sotto una denominazione come « Intelletto » per virtù del quale pensiamo, giudichiamo e ragioniamo.

Questa parola « Intelletto » è stata adoperata con vari significati dal volgare e dal filosofo. E qui il nostro filosofo fa un'analisi acuta dell'uso della parola « Intelletto ».

a) Per il volgare l'uomo intelligente è l'uomo di merito, di giudizio, colui che sa ciò che deve fare come bene e ciò che deve evitare come male. Il volgo non chiama intelligente chi è avvezzo o abile a far male, ma piuttosto lo chiama astuto o furbo (1).

b) I teologi intendono per intelligenza la facoltà che approva la tal proposizione e rigetta la tal altra. Onde intendono per intelligenza la facoltà che percepisce le verità di evidenza comune (2).

c) In un altro senso, Aristotele ha parlato negli *Analitici* della facoltà con cui l'uomo afferra direttamente la certezza delle premesse generali e necessarie; questa, dice Alfarabi, è la parte dell'anima nella quale si produce la conoscenza prima e che afferra i principî delle scienze speculative (intuizione) (3).

d) Vi è un'intelligenza delle verità morali, menzionata da Aristotele nel libro dell'etica, ed è la parte dell'anima dove si produce l'esperienza morale colla quale ci avvezziamo a discernere nelle azioni volontarie quelle che devono essere poste (fatte) e quelle che devono essere evitate (4).

e) Qui viene l'intelligenza di cui si parla nel libro dell'*Anima* e che è per noi l'intelligenza propriamente detta. L'intelligenza o ragione si divide in intelletto pratico ed in intelletto speculativo. Il primo è la facoltà motrice che presiede all'azione, è in relazione a quello che gli è inferiore, cioè al mondo animale che deve governare. Il secondo è la facoltà percettiva che si chiama propriamente intelligenza, ed è in relazione a quello che gli è superiore, cioè ai principî superiori ai quali deve obbedire. E qui pure si riconosce la disposizione graduata tanto prediletta da Alfarabi.

L'intelletto speculativo, alla sua volta, si divide in quattro gradi: in intelletto in potenza, intelletto in atto, intelletto acquisito ed intelletto agente.

L'intelletto in potenza è qualche anima o una parte dell'anima o una delle facoltà dell'anima, o una cosa qualsiasi — questo vago è molto curioso — la cui essenza è preparata o disposta a estrarre le quiddità o le forme di tutti gli esseri dalla loro materia per far di loro delle forme di sè stessa. Coteste forme estratte dagli oggetti divengono forme per l'intelletto in potenza, che passa allora allo stato d'intelletto in atto; e queste forme sono gli intelligibili in atto che sono identicamente l'intelletto in atto.

(1) ALFARABI, *L'intelligenza e l'intelligibile*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 1, p. 45-46.

(2) Id. id., *op. cit.*, n. 2, p. 47.

(3) Id. id., *op. cit.*, n. 3, p. 47.

(4) Id. id., *op. cit.*, n. 4, p. 47-48.

Ora bisogna spiegare il modo in cui Alfarabi ha concepito l'esistenza degli intelligibili, poi il compito dell'intelletto agente.

Quando queste forme che erano nella materia fuori dell'anima sono divenute intelligibili in atto, la loro esistenza in quanto intelligibili in atto non è identica alla esistenza in quanto forme nella materia. La loro esistenza nella materia è associata a diverse categorie di tempo e di spazio, di quantità, di modo; divenendo intelligibili in atto si sottraggono a molti di cotesti attributi. Allorquando gli intelligibili in atto si producono, essi diventano degli esseri del mondo e vengono enumerati nella somma degli esseri.

Quando l'essere che è intelletto in atto comprende, ciò che comprende non è un essere esteriore alla sua essenza, ma è la sua essenza stessa.

Il terzo grado dell'intelletto speculativo è l'intelletto acquisito, il quale niente altro è che l'intelletto in atto nel momento che comprende gli intelligibili che sono le sue forme. Questi intelligibili hanno un'esistenza in se stessi, e come noi diciamo che quel che comprendiamo attualmente è in noi, così dobbiamo dire di queste forme intelligibili che esse sono nel mondo. L'intelletto acquisito è come un sostrato per questi intelligibili che sono le sue forme attuali; ed esso è come una forma in rapporto all'intelletto in atto, nel mentre che l'intelletto in atto è come un sostrato o materia per esso. L'intelletto in atto è, a sua volta, forma in rapporto all'intelletto in potenza, nel mentre che l'intelletto in potenza è come materia per l'intelletto in atto.

Al di sotto dell'intelletto in potenza, si trovano le altre funzioni dell'anima che sono inferiori a questo grado d'intelletto, poi la natura e le forme degli elementi che sono le più vili forme dell'esistenza. Al di sopra dell'intelletto acquisito, si trovano le intelligenze separate dei corpi, ed in prima fila, l'intelletto agente (1).

L'intelletto agente, dice Alfarabi, di cui parla Aristotele nel libro III del trattato dell'anima, è una forma pura, immateriale... ed è essa che fa passare questa essenza che era intelletto in potenza allo stato d'intelletto in atto, e che fa l'intelligibile in potenza intelligibile in atto. Il rapporto dall'intelletto agente all'intelletto in potenza è come il rapporto del sole all'occhio, il quale è vedente in potenza fintantochè è nelle tenebre, e diviene vedente in atto tostochè nasce la luce. Lo stesso si dica dei due intelletti; dall'intelletto agente procede una specie di chiarezza sull'intelletto in potenza, per il che l'intelletto in potenza nell'uomo diventa attuale, e gli intelligibili in potenza intelligibili in atto. L'intelletto agente è una specie di intelletto acquisito; le forme degli esseri sono in esso intelletto acquisito senza separarsene giammai; ma esse esistono secondo un ordine differente da quello in cui esse esistono nell'intelletto in atto. Il nostro intelletto (intelletto in atto), difatti, procede dal noto all'ignoto, e spesso il noto è il più vile, ed il più perfetto è l'ignoto. L'intelletto agente procede inversamente: da principio comprende il più

(1) ALFARABI, *L'intelligenza e l'intelligibile*, in: *Collezione, op.cit.*, n. 5, p.49-54.

perfetto. Le forme che sono divise nella materia sono unite nell'intelletto agente (1).

Ora tutta cotesta teoria si può riassumere in poche parole: l'intelletto nel suo primitivo stato è niente altro che un'attitudine associata alle altre facoltà dell'anima. Questo primitivo intelletto che ha unicamente un'esistenza in potenza vien chiamato « *Aql Hayyulani* » (l'intelletto materiale o passivo), perchè, come la materia, esso è capace di assumere una forma nuova. Difatti, questa facoltà passa dalla potenza all'atto nell'astrarre le forme, e comincia ad avere una effettiva esistenza, quando collo studio e colla riflessione fa acquisto d'idee, colle quali s'identifica; perchè l'atto di pensare non può separarsi dall'oggetto del pensiero. Questa nuova forma del primitivo intelletto si chiama « *intelletto acquisito* » (*intellectus adeptus*, così lo chiama Alberto Magno). Ma chi fa passare l'intelletto in potenza dalla potenzialità all'attualità? È l'intelletto agente che è un'emanazione di Dio, capace di risvegliare la latente energia dell'uomo e portarla all'attività. Ma la relazione fra l'anima e l'intelletto agente è soltanto temporaria, perchè ogni illuminazione da parte dell'intelletto agente cessa colla morte; e l'intelletto acquisito ricade nel nulla.

Qui non possiamo non tributare al nostro filosofo una parola di lode e d'onore per aver esposto con tanta chiarezza e profondità questa teoria prima di ogni altro.

B — FUNZIONI D'AZIONE

Le funzioni d'azione sono quelle che hanno per iscopo l'azione, e tutte vengono raggruppate sotto la denominazione comune « *voluntà o appetito* » (intelletto pratico).

Una legge generale, dice Alfarabi, domina la nostra vita attiva: *nil est volitum quin fuerit praecognitum*. Ogni appetizione presuppone la conoscenza dell'oggetto a cui tende. L'appetizione può esser guidata dai sensi o dalla ragione. Se l'appetizione è guidata dai sensi, essa diventa appetito sensitivo, in forza del quale, l'uomo — a somiglianza dei bruti — non solo è in grado di tendere al bene piacevole, rispondente alla sua natura sensitiva, evitando il male dannoso, che contraddice alla medesima; ma può anche lottare contro gli impedimenti che si oppongono al conseguimento del bene e dell'utile, o che ne minacciano la sussistenza. Il primo potere — che senza riguardo agli ostacoli da superare ha di mira il bene piacevole sensibile e rifugge dal male opposto — si chiama da Alfarabi appetito concupiscibile (*sciahuanat*); il secondo, invece, irascibile (*ghadibat*). L'uno ha per oggetto il bene o il male assoluto; mentre l'altro in quanto è difficile e richiede fatica. Per conseguenza le manifestazioni del primo si dicono passioni concupiscibili, e irascibili quelle del secondo.

(1) ALFARABI, *L'intelligenza e l'intelligibile*, in: *Collezione, op. cit.*, n. 6, p. 54-56. Circa questa teoria, cf. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theol.*, parag. 11, Tract. XIII, quaest. LXXVIII, membr. 3.

Alfarabi ci caratterizza la natura dell'appetito sensitivo, dicendo che chi appetisce è alterato corporalmente, non spiritualmente soltanto. Nell'appetito sensitivo agiscono anima e corpo come principio unificatore di attività. Così ad esempio, dice egli, quando si desidera vedere un oggetto, le palpebre si sollevano, gli occhi si fissano (elementi organici), l'emozione che segue la percezione dell'oggetto costituisce lo stato appetitivo sensibile (elemento psichico).

Se l'appetizione è guidata dalla ragione, diventa volontà libera o volontà di scelta. Qui pure lo sforzo della tendenza appetitiva è il perfezionamento dell'essere, cioè la felicità (1).

V. — L'ETICA

Il fine di ogni attività umana è la felicità, perchè essa sola vien desiderata, non per altro, ma unicamente per se stessa. La felicità è il bene, il bene è ciò che tutti desiderano e cui tutti mirano. Gli atti volontari, che promuovono il raggiungimento del fine per cui l'uomo vive sulla terra, si chiamano buoni, e da essi provengono le virtù, che sono abiti del ben operare; gli atti volontari, che impediscono il conseguimento del fine per cui l'uomo vive sulla terra, si chiamano cattivi, e da essi prendono origine i vizî, che sono abiti del mal operare. Gli atti buoni sono meritori, cioè hanno diritto alla ricompensa, e la ragione di ciò è dovuta al fatto che non si ricompensano gli atti indifferenti dell'uomo, come pure quelli che avvengono incoscientemente nel sonno (2).

(1) ALFARABI, *Il regime politico*, 1ª ediz. araba, Cairo, Stamperia del Nilo, p. 65. Vedi pure: *Il regime politico*, op. cit., p. 50-51.

Non si deve confondere, dice Alfarabi, la volontà colla libertà (volontà di scelta). La libertà non può scegliere che cose possibili, nel mentre che la volontà può scegliere anche cose impossibili, così per esempio, l'uomo non vuole morire. La volontà è più generale che la libertà, e per questo ogni libertà è volontà, ma non ogni volontà è libertà. (ALFARABI, *Una lettera in risposta a certe questioni*, in: *Collezione*, op. cit., n. 31, p. 107-108).

(2) ALFARABI, *Il regime politico*, op. cit., p. 66-67.

Vedi pure: *Una lettera in risposta a certe questioni*, in: *Collezione*, op. cit., n. 30, p. 107.

Alfarabi ammette la tripartita divisione degli atti umani in buoni, cattivi e indifferenti. Tale divisione è legittimata da lui nel modo seguente: la ricompensa o la sanzione è associabile necessariamente e unicamente agli atti intenzionali (volontari), che possono essere buoni o cattivi. Oltre gli atti incoscienti, vi sono certi atti che sono fuori della sfera della ricompensa per possedere un essere morale che è indifferente al bene meritorio e al male demeritorio, e questi atti vengono chiamati indifferenti o atti privi di ogni intenzione.

Qui dobbiamo riconoscere che la teoria di Duns Scoto circa gli atti indifferenti sia stata allinta da Alfarabi (ALFARABI, *La conoscenza di Dio*, in: *Traité des inédits d'anciens philosophes arabes*, pubblicati da MALOUF, EDDÉ e CHEIKHO, 2ª ediz. araba, Beirut, 1911, p. 23).

In ultimo lo spirito dell'uomo non raggiunge pienamente la felicità se non quando si svincola degli ostacoli del corpo e della materia.

È peccato che il commentario di Alfarabi sull'*Etica nicomachea*, che rappresentava il suo pensiero etico, sia perduto, per la qual cosa non conosciamo altro dell'etica dell'autore che questi pochi accenni aristotelici costituenti l'ossatura del suo pensiero.

VI. — LA POLITICA

L'uomo, dice Alfarabi, è un essere sociale che ha bisogno di aiuto e di assistenza per raggiungere la sua perfezione fisica, intellettuale e morale. Per soddisfare tal bisogno, l'uomo si associa ai suoi simili, ognuno dei quali coopera col proprio lavoro ad alleviare un bisogno determinato del singolo. Quindi la perfezione dell'uomo non è conseguibile se non mediante la convivenza sociale degli uomini. Così è naturale e non artificiale il primo carattere della politica di Alfarabi.

Le società umane possono essere perfette ed imperfette. Le perfette sono tre: la somma, l'intermedia, l'infima. La somma è quella che racchiude tutta la terra abitata in una sola organizzazione politica. L'intermedia è quella che racchiude una nazione in una parte della terra abitata. L'infima è quella che racchiude la popolazione d'una città in una parte del territorio d'una nazione.

Le società imperfette sono il villaggio, il quartiere d'una città, la casa, che sono semplici gradini di passaggio allo Stato in cui si risolvono (1).

Alfarabi descrive l'organizzazione perfetta di uno Stato-tipo. Lo Stato-tipo è uno Stato di santi governato da sapienti, per conseguenza un modello poco suscettibile di applicazione pratica. Come il mondo è un tutto armonico, ordinato sotto l'autorità suprema di Dio; gli astri e il mondo subluare s'incatenano e si succedono l'un l'altro, lo spirito umano è un tutto organizzato al quale presiede il cuore; così lo Stato deve essere un tutto regolato a somiglianza di questi nobili modelli. Poi istituisce nello Stato-tipo una gerarchia di governatori dominati da un capo supremo o principe, e dota il principe di certe qualità che sembrano eccessive. Questo capo che non deve essere governato da alcuno, quest'Imam, maestro dello Stato perfetto, che dovrebbe essere maestro di tutta la terra abitata, deve possedere le qualità seguenti: una grande intelligenza, una eccellente memoria, l'eloquenza, l'ostinazione senza debolezza, la fermezza nel compimento del bene, l'elevazione dell'anima, l'amore della giustizia, l'amore dello studio, l'amore della verità e l'odio alla menzogna, la temperanza nel mangiare, bere e godere, il disprezzo delle ricchezze. Tutte codeste qualità devono trovarsi riunite in un sol uomo avente l'incarico di dirigere il complicato organismo dello Stato. Nel caso, però, che tutte le suddette qualità non si trovassero riunite in un sol uomo, ma se ne avessero alcune in un uomo, e certe altre in un altro, allora tutti due si metteranno

(1) ALFARABI, *Il regime politico*, op. cit., p. 77-80.

alla testa dello Stato modello: se poi non si trovassero riunite che in tre uomini, vi si metteranno questi tre; se ci vuole di più, vi si metterà di più, e così il suo sistema politico sbocca nella repubblica autocratica (1).

Allo Stato-tipo si oppongono lo Stato ignorante, lo Stato depravato, lo Stato in errore. Lo Stato ignorante è quello che ignora la vera felicità e bene spesso la scambia coi beni materiali della salute fisica, delle ricchezze e dei piaceri. Così è Stato ignorante quello che si propone come felicità l'acquisto delle cose necessarie alla vita del corpo, e niente più, come ad esempio, il vitto, il vestito e l'abitazione; è Stato ignorante, pure, quello che si prefigge come bene supremo i piaceri del mangiare e del bere, i piaceri sensuali, i divertimenti ed i giuochi; è Stato ignorante quello che mira alla lode, alla celebrità ed alla perpetuazione del proprio nome nella storia dell'umanità; è Stato ignorante quello che ha per programma la libertà, in virtù della quale ognuno può fare ciò che gli pare; è Stato ignorante quello che si propone come scopo della propria esistenza l'imperialismo, cioè, la volontà di soggiogare popoli e nazioni col ferro e col fuoco.

Lo Stato depravato è quello che, non ostante che abbia l'intuizione della vera felicità, serba tuttavia un contegno identico a quello dello Stato ignorante.

Lo Stato in errore è quello che associa a Dio, alla vera felicità dei concetti falsi (2).

Anche la politica di Alfarabi ha uno scopo mistico. Difatti lo scopo dello Stato modello, dice egli, non è il procurare solamente la prosperità materiale dei suoi cittadini, ma eziandio il loro futuro destino. Le anime dei cittadini in uno Stato ignorante sono sfornite della ragione, e ritornano agli elementi materiali come forme sensibili per unirsi di nuovo ad altri esseri, animali o non animali. Quando le anime che si trovano nello Stato in errore e quelle che si trovano nello Stato depravato, il solo principe è responsabile, e per questa responsabilità sarà punito nel mondo al di là; e le anime che sono state condotte nell'errore partecipano della sorte delle anime dello Stato ignorante (3). Dall'altra parte, le anime buone entreranno nel regno del puro spirito, e quanto più alto è lo stato di conoscenza speculativa alla quale sono pervenute in questa vita, tanto più alta sarà la posizione loro dopo la morte e quindi tanto più intenso il loro santo piacere (4).

E non possiamo resistere al piacere di citare il paesaggio dove Alfarabi ci mostra queste anime buone, giunte al possesso del loro fine:

Quando una truppa di uomini è passata, dice egli, e i loro corpi sono annientati, e le loro anime rese felici, altri uomini succedono a loro prendendo il loro posto e facendo ciò che eglino facevano. Quando questa truppa è ancora passata, quei che la componevano vanno pure verso la felicità, al grado dei primi passati, e ciascuna raggiunge colui che

(1) ALFARABI, *Il regime politico*, op. cit., p. 80-89.

(2) Id. id., op. cit., p. 90-95.

(3) Id. id., op. cit., p. 98-101.

(4) Id. id., op. cit., p. 93-96.

gli è simile nella specie, nella quantità e nel modo. Queste anime si uniscono fra di loro a guisa di un'intelligibile che si unisce a un'intelligibile... A misura che aumentano le anime dei trapassati e s'uniscono le une alle altre, aumenta il piacere di ciascuna, di modo che i piaceri dei trapassati aumentano ogni volta che nuove anime si congiungono ad esse; perchè ciascuna pensando la sostanza, pensa una moltitudine d'altre sostanze simili, e l'oggetto di questo pensiero s'aumenta costantemente coll'arrivo di nuove anime in modo da costituire un aumento costante all'infinito (1).

La politica del nostro filosofo rappresenta una fusione di elementi platonici ed aristotelici. Il principale elemento platonico consiste nel voler racchiudere tutta l'umanità in uno Stato universale; lo Stato singolo — come esiste presentemente — non è, secondo Alfarabi, lo Stato-tipo. Il più sublime concetto di Stato, non ancora realizzato mai, è l'umanità organizzata, l'umanità non circoscritta nazionalmente. La concezione dello Stato perfetto, equivale alla concezione dello Stato-amore, dove l'umanità intera è considerata una grande famiglia avente nel cielo il medesimo creatore e padre, e sulla terra i medesimi progenitori, con la medesima natura e medesime tendenze. In tale grande famiglia umana vengono meno le guerre, i dissidi, il cozzo d'interessi, non essendovi più le differenti nazioni che si prefiggono contrastanti interessi, ma una sola nazione che ha un sol interesse, un'anima sola, nel cui seno non regna altro che amore e pace.

Tale concezione politica da parte di un filosofo arabo del nono secolo potrebbe sorprendere qualcheduno, perchè siamo avvezzi a credere che simile concezione non poteva farsi avanti che in seguito allo sviluppo della civiltà tendente ad una più grande unione di popoli, cioè, ad una organizzazione politica unica. Ma la cosa non è così: come l'idea d'universalità politica era contenuta nella concezione imperiale di Alessandro il Grande, e poi nella concezione romana, così era contenuta nella teocratica concezione musulmana. E la storia lo attesta.

Inoltre, Alfarabi tempera lo Stato ideale di Platone con degli elementi aristotelici che sono il riconoscimento della proprietà privata, la forma monarchica dell'organizzazione internazionale, la quale può facilmente risolversi in una forma di repubblica aristocratica se le richieste qualità intellettuali e morali del principe non si trovassero che in parecchie persone.

In una parola, il sogno di Alfarabi è di vedere la molteplicità delle nazioni formanti un tutto sotto un sapiente governatore o principe. Ecco tutto ciò che si può dire circa il pensiero politico di Alfarabi.

VII. — CONCLUSIONE

Riepilogando e concludendo, diciamo che si è ripetuto sovente di Alfarabi e degli altri filosofi arabi che non essere filosofi originali nè buoni storici della filosofia. Tuttavia noi, in ossequio alla verità, dobbiamo rico-

(1) ALFARABI, *Il regime politico*, op. cit., p. 95-96.

noscere ed affermare che Alfarabi seppe realizzare la prima penetrazione dell'arabismo nell'ellenismo, dell'ellenismo nell'arabismo, e la sua influenza si fece sentire al di là dei limiti del mondo orientale.

La filosofia di Alfarabi, come quella di Avicenna ed altri, benchè caratterizzata da noi come neoplatonica per contenere elementi neoplatonici, tuttavia era imbevuta di Aristotele, perchè questi col suo metodo empirico rispondeva meglio alle tendenze scientifiche del suo spirito. Così nell'insieme la visione del mondo e della vita del nostro filosofo è quella di Aristotele con un sincretismo di elementi platonici e neoplatonici, il che indica che egli tenne conto di tutta la filosofia greca precedente mutuando molte teorie da Aristotele non senza perfezionarle, nè senza aggiungere ed elaborare delle nuove, del tutto nuove, di modo che siano frutto unicamente del suo ingegno.

Così il tormentoso problema metafisico degli universali, che falcò le menti dei pensatori del Medio Evo, era risolto maestralmente da Alfarabi colle sue scultorie parole: *universale est unum de multis et in multis*. Cioè che l'universale è immanente nell'individuale. Di qui la definizione tradizionale dell'universale: *aptum praedicari de pluribus*. Il più universale dei concetti nostri, il concetto indefinibile, non risolvibile in altri concetti è l'ente. Di qui la non definibilità, la semplicità dell'ente degli scolastici.

Poi la celebre opinione metafisica di S. Tommaso circa la distinzione reale fra essenza ed esistenza nelle creature, non però in Dio, è teoria di Alfarabi, il quale, tre secoli prima del Santo, insegnò con parole chiare che nelle creature l'essenza si distingue realmente dall'esistenza, non però in Dio, la cui essenza è identica all'esistenza.

Se confrontassimo la teodicea di Alfarabi con quella di S. Tommaso, principe degli scolastici, si vedrebbe che questa dipende da quella per le tre prime vie che conducono a Dio, per il come si conosce la natura di Dio (*via remotiois et via eminentiae*) e per l'elaborazione e giustificazione dei vari attributi del sommo essere.

In psicologia Alfarabi ci diede una classificazione completa ed esatta delle funzioni dell'uomo, divise in funzioni di conoscenza e funzioni d'azione, in intelletto speculativo ed intelletto pratico, colla minuta descrizione del compito di ogni funzione.

E' degna di menzione, soprattutto per la sua ingegnosità, l'esposizione descrittiva del dinamismo del nostro intelletto speculativo, il quale, nella sua forma primitiva di attitudine, niente altro è che una tavola rasa che passa dalla potenza all'atto dell'astrazione universalizzatrice o all'astrazione *ab individuantibus* mediante l'azione o l'illuminazione che viene dall'alto, dall'intelletto agente. Quando l'intelletto in atto diventa in certo qual modo la proprietà dell'uomo da poter ad ogni istante e senza far nuovi sforzi identificarsi colle forme intelligibili, allora vien chiamato intelletto acquisito.

Non è meno ingegnosa l'analisi che fa dell'appetito sensitivo, analisi indicanteci gli elementi costitutivi di ogni emozione, che sono due: l'elemento organico e l'elemento psichico. Assai fine ed acuta è la differenza che ci dà fra volontà e libertà, i limiti dell'una e i limiti dell'altra.

In etica non si allontana dai principî etici di Aristotele. Egli divide gli atti umani in buoni, cattivi, indifferenti. Questi ultimi hanno un'esser proprio che è al di là del bene e del male morale: di qui la dipendenza di Scotto da Alfarabi circa la teoria degli atti indifferenti.

La filosofia di Alfarabi, abbracciandola d'un solo colpo d'occhio, ci si offre sotto il triplice aspetto: filosofia dell'essere, filosofia del conoscere, filosofia dell'agire.

Nella filosofia dell'essere ci dice che la realtà è l'essere nel divenire. Tutta la realtà è così? No, vi è una realtà fuori d'ogni divenire, una realtà indivenibile, immobile, che è Dio. Dio è l'Uno, dall'Uno emana il molteplice: onde una scala di esseri discendenti di perfezione sino all'esistenza degli elementi inferiori.

Nella filosofia del conoscere fa la storia del nostro intelletto speculativo racchiudente la capacità di assumere varie forme successive.

Nella filosofia dell'agire mostra come ogni attività umana tende alla felicità. Questa felicità è la causa per cui l'uomo si associa ai suoi simili creando lo Stato.

Lo Stato-tipo è lo Stato universale comune a tutti i popoli e a tutti i gruppi sociali.

Ora da tutto questo chi non vede come il pensiero di Alfarabi è pervaso da un profondo bisogno unificatore? Ed egli, a soddisfare tale esigenza, coordina e converge tutte le molteplici parti della sua filosofia verso un punto in cui s'incontrano e s'accordano l'uno e il molteplice, il persistere e il divenire, il conoscere e la realtà conoscibile, la necessità e la libertà, la natura ed il mondo dei valori, nella sintesi superiore di una spiritualità infinita che costituisce il centro vivo di ogni essere.

LES SOURCES GRÉCO-ARABES

DE

L'AUGUSTINISME AVICENNISANT

En jetant un coup d'œil sur les manuscrits qui contiennent des traductions latines médiévales d'œuvres arabes, on constate aisément l'existence d'une tradition qui voulait que certains traités *De intellectu* fussent recopiés dans le même volume et réunis pour la plus grande commodité du lecteur. Alexandre d'Aphrodise, Alkindi, Alfarabi, le *De anima* d'Avicenne semblent s'appeler les uns les autres et se compléter mutuellement¹. C'est qu'en effet ces écrits formaient une chaîne doctrinale qui permet de suivre les progrès accomplis par la spéculation philosophique touchant la doctrine de l'intellect. Nous avons, dans la *Summa contra gentiles* de saint Thomas, Lib. II, cap. 59-78, un bon exemple du soin extrême avec lequel ces matériaux furent dans la suite colligés, critiqués, utilisés, et l'on pourrait trouver chez les latins du XIII^e ou même du XIV^e siècle, la preuve de la vitalité persistante des idées et formules mises en circulation par des philosophes grecs ou arabes qui avaient vécu plusieurs siècles auparavant. C'est l'histoire d'une partie au moins de cette tradition que nous voudrions esquisser, celle qui passe par Avicenne et qui, à travers ce que nous avons proposé de nommer l'*Augustinisme avicennisant*, peut réclamer dans une certaine mesure comme siens des hommes de la valeur d'un Albert le Grand ou d'un Ulrich de Strasbourg ; ici, comme ailleurs, le point de départ est dans Aristote, et c'est donc de lui qu'il nous faut partir à notre tour.

Il n'est pas une idée, une expression d'Aristote qui n'ait été prise en considération et utilisée par ses commentateurs. La remarque vaut en général pour tous les problèmes auxquels il a touché

1. Voir G. THÉRY, O. P., *Autour du décret de 1210 : II. — Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique.* (Bibliothèque Thomiste, VII) Le Saulchoir, Kain, 1226, p. 69-74.

et pour le problème de l'intellect en particulier ; nous n'aurons, pour nous en convaincre, qu'à suivre nos auteurs, car ils nous renverront d'eux-mêmes à leurs sources. Il n'en est pas moins vrai qu'un texte d'Aristote a joué sur ce point un rôle privilégié, à tel point qu'en un certain sens l'histoire de l'intellect au moyen-âge se confond avec celle des interprétations qui en furent alors proposées : c'est celui du *De anima*, III, 5, 430 a 10-19¹.

Réduit à ce qu'il contient d'à peu près intelligible, ce texte obscur soumettait à la réflexion des philosophes les thèses suivantes :

1. Dans tout être, naturel ou artificiel, il y a un élément qui joue le rôle de matière, et un élément qui joue le rôle de forme ; l'un est en puissance, l'autre produit en acte tout ce qui rentre dans son genre ; il doit donc y avoir, dans l'âme aussi, un intellect apte à tout devenir et un intellect capable de tout produire.

2. L'intellect capable de tout produire est un *habitus*, *ὡς ἐξίς τις*.

3. Il se comporte à l'égard des intelligibles en puissance, qu'il rend intelligibles en acte, comme la lumière se comporte à l'égard des couleurs en puissance qu'elle rend couleurs en acte : *οἷον τὸ φῶς*.

4. Il est séparé : *χωριστός*

5. Il est impassible : *ἀπαθής*

6. Il n'est pas mélangé : *ἀμυγής*

7. Il est acte par essence : *τῆ οὐσίᾳ ὡν ἐνέργεια*

8. Il est immortel et éternel : *ἀθάνατον καὶ αἰδίον*

9. L'intellect passif est au contraire corruptible : *φθαρτός*, et ne peut penser sans le premier.

En rapprochant ce texte de certains passages de la *Métaphysique*, XII, 7, 1072 b 14-21 et XII, 9, 1074 28-35, ou encore de l'*Éthique à Nicomaque*, X, 17, 1177 b 26-34², on en venait aisément à cette conclusion que l'intellect agent dont parle Aristote n'est autre que Dieu même. Pourtant les lecteurs grecs, arabes ou latins du Philosophe ne restaient pas moins perplexes devant une pareille description que nous ne le demeurons nous-mêmes aujourd'hui, après tant d'efforts consacrés à l'éclaircir. Si l'intellect passif est

1. Sur les innombrables difficultés de traduction soulevées par ce texte, consulter le précieux commentaire de G. RODIER, *Aristote, Traité de l'âme*, Paris, E. Leroux 1900, t. II, p. 459-467. — On notera que, selon Rodier, certains textes d'Aristote favorisent l'identification de l'intellect agent à Dieu (*ibid.*, p. 29) et même que d'autres textes lui semblent appuyer jusqu'à un certain point la doctrine de l'intellect possible séparé (*ibid.*, p. 461-462).

2. Voir les notes de G. RODIER, *Aristote, Éthique à Nicomaque*, Livre X, Paris, Ch. Delagrave, 1897, p. 115-120.

de l'ordre de la matière et corruptible, est-il réellement matériel et corporel, ou ne s'agit-il là que d'une matérialité analogique et d'une corruptibilité relative ? Si l'intellect agent est un *habitus*, que veut dire ce mot, puisque d'autre part on nous dit qu'il est acte par essence ? S'il est séparé et non mélangé, de quoi est-il séparé et à quoi n'est-il pas mélangé : le corps ou les intelligibles ? S'il est immortel et perpétuel, son immortalité et sa perpétuité sont-elles celles d'une substance telle que l'homme ou s'agit-il de Dieu ? S'il s'agit de Dieu, enfin, que nous reste-t-il à nous-mêmes en fait d'intellect et que devient le sens du mot *pensée* lorsqu'il s'applique à un être qui n'a pas en soi le principe de sa propre actualité ? Nous avons montré ailleurs quelles répercussions l'étude de ces problèmes avait exercées sur l'histoire de la philosophie chrétienne au moyen-âge¹ et dans quelle mesure elle avait conditionné la pensée de saint Thomas d'Aquin lui-même ; en reprenant la même question sous un autre angle, nous espérons montrer qu'en dehors de la réaction vigoureuse contre l'avicennisme que le thomisme représente, on peut trouver au moyen âge des influences avicenniennes plus profondes et plus persistantes qu'on ne l'imagine communément ; mais, pour comprendre Avicenne lui-même, il faut d'abord connaître ceux dont il ne fut que le continuateur.

I. — ALEXANDRE D'APHRODISE

Le point de départ des spéculations arabes et médiévales sur l'intellect fut Alexandre d'Aphrodise. Interprété, déformé au besoin, c'est lui qui construisit le cadre dans lequel toutes les doctrines ultérieures tenteront avec plus ou moins de succès de se loger. Nous distinguerons dans sa doctrine de l'intellect les idées qui lui appartiennent en propre de celles de son maître Aristoclès, qu'on a indument portées à son compte et que nous étudierons séparément.

I. — LA DOCTRINE D'ALEXANDRE

La doctrine d'Alexandre d'Aphrodise² touchant la nature de l'intellect se trouve exposée dans l'opuscule connu de la scolastique

1. Et. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen-âge, t. I, p. 5-127.

2. Alexandre, né à Aphrodisias, en Cairie, à une date inconnue ; sa vie se place entre la seconde moitié du II^e siècle et la seconde moitié du III^e ; il fut professeur de philosophie à Alexandrie, puis à Athènes dans l'une de ces écoles que sup-

latine sous le titre *De intellectu et intellecto*¹. La division de l'intellect que propose Alexandre est tripartite :

intellectus materialis (νοῦς ὑλικός)
intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat (νοῦς καθ' ἑξίν)
intelligencia agens (νοῦς ποιητικός)

Examinons d'abord la première de ces divisions. Ainsi que nous venons de l'indiquer, l'*intellectus materialis* correspond au νοῦς ὑλικός du texte grec d'Alexandre². Pour donner à cette expression son sens exact, il faut savoir que les deux termes de *materia* et de *potentia* sont exactement synonymes dans cette doctrine : « ...id quod est in potentia, quia quod illiusmodi est, quia est sic, est materia. » Ainsi donc, l'intellect matériel n'est pas autre chose ici que l'intellect possible ou, plus exactement, l'intellect considéré dans sa pure et nue potentialité³. Ce serait donc une erreur grave

primera en 529 le décret de l'empereur Justinien. — Consulter : NOURRISSON, *De la liberté et du hasard. Essai sur Alexandre d'Aphrodisias, Traité du destin et du libre pouvoir, aux Empereurs, traduit en français pour la première fois*, Paris, Didier, 1870 (notamment, p. 71-151). — Ed. ZELLER *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4^e édit., Leipzig, 1909, III, 1, p. 817-831. — GABRIEL THÉRY, O. P., *Autour du décret de 529* : II. — *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa néétique* (Bibliothèque thomiste, VII). Le Saulchoir,, Kain, 1926.

1. Cet opuscule est en réalité la traduction d'une section du περὶ ψυχῆς d'Alexandre (Voir G. THÉRY, *Alexandre d'Aphrodise*, p. 20). Le texte latin en a été publié par le P. THÉRY, *op. cit.*, p. 74-82. C'est à cette édition que renvoient toutes nos citations de l'œuvre d'Alexandre. — Le texte grec a été publié par I. BRUNS, *Alexandri Aphrodisiensis praelecta commentaria scripta minora. De anima cum mantissa*, Berlin, G. Reimer, 1887, p. 106-113.

2. Voir B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (Abhandlungen der K. bayer. Akad. der Wissensch. I Kl., XI Bd., I. Abh.) München, 1866 ; page 203. Cf. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 28, note 1. — Le texte d'Aristote auquel est empruntée l'expression d'intellect agent est *De Anima*, III, 5, 430 a, 15. Celle d'intellect acquis (voir plus loin p. 14) au *De gen. animal.*, II, 3, 736 b, 27 ; cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 387, note 4. Celle qui fait de l'intellect un *habitus*, vient de *De Anima*, III, 5, 430 a, 15 ; toutefois, le P. Théry a justement observé (*op. cit.*, p. 30) que l'expression ne s'y trouve pas littéralement, et qu'en outre l'ἔξιν dont parle Aristote relève de l'intellect séparé, au lieu que celle dont parle Alexandre relève de l'intellect humain.

3. « Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis ; unus est intellectus materialis. Hoc autem quod dico materialis est, scilicet intellectus substantivum quem possibile est fieri intellectum, et est quasi materia ; et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subjectum, et possit fieri aliquid significatum [sic, éd. citée ; mieux : signatum] propter existenciam alicuius forme in se ; sed postquam est sic, non fit nisi quod possibile est fieri intellectum secundum viam possibilitatis, sicut est id quod est in potentia, quia quod illiusmodi est, quia est sic, est materia. » ALEXANDRE, éd. citée, p. 74-75. La traduction

que d'attribuer à l'intellect matériel d'Alexandre la moindre trace de corporéité, au sens que l'on donne d'ordinaire à ce mot. Il se peut qu'on l'ait plus tard interprété en ce sens, mais ce n'est certainement pas en ce sens que lui-même l'interprétait¹. Ce qui est donc matière au sens ainsi défini, ou quasi matière — *quasi materia*, — c'est l'intellect pris dans sa possibilité même d'exercer

latine corrompt ici, comme en beaucoup d'endroits, le texte grec dont le sens est fort clair. « Selon Aristote, il y a trois intellects : l'un est l'intellect matériel. Je ne l'appelle pas *matériel* parce que c'est un sujet comme la matière (car j'appelle matière un sujet capable de devenir une substance concrète par la présence d'une certaine forme), mais parce que dans la matière le fait d'être matière consiste à être en puissance toutes choses, et qu'en elle c'est cette possibilité et ce fait même d'être en puissance, considéré en tant que tel, qui est matériel. » I. Bruns, p. 106, lignes 19-23. Soit que le texte de la traduction nous soit parvenu corrompu, soit que la traduction en ait été fautive dès l'origine, il est clair que la première partie du texte latin est complètement inintelligible. — La distinction entre cette matière, pure possibilité, et la corporéité, est radicale, ainsi qu'on le voit dans ce texte. Si l'intellect matériel était un corps, il se comporterait à l'égard des formes comme un sujet dont le mode d'être est défini (*signatum*) par ces formes. En d'autres termes, en recevant la forme de la pierre, il deviendrait pierre, au lieu qu'en la recevant il demeure un intellect : signe que nous sommes d'emblée dans l'ordre de l'incorporel. La spiritualité commence d'ailleurs plus bas, dès la sensation : la vue peut voir un arbre après avoir vu une pierre parce qu'elle n'est pas devenue pierre en percevant son premier objet : « *sensus enim non est nisi res aliqua in effectu ; sed postquam res non apprehenduntur corpore nec virtute corporis alicujus quod non patitur ; tunc nullum eorum que sunt est ipse in effectu, nec est aliquid signatum sed est virtus aliqua receptibilis formæ ; et intellecta ex hiis sunt perfectio hominis.* » Éd. citée, p. 76.

1. Le P. Théry a fort bien observé qu'il s'agit ici d'une simple comparaison, l'intellect matériel étant simplement ἡσπερ τὴν ἕλην (*op. cit.*, p. 28, texte grec, p. 106, ligne 20). S'il écrit ailleurs que la doctrine d'Alexandre semble être ou est un matérialisme (p. 64 et p. 116), c'est donc en cet autre sens, également juste, que l'intellect matériel s'y présente comme une forme corporelle, dont le sort est lié à celui de l'organe corporel dont elle est la forme (Cf. Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 4^e édit., III, 1, p. 824-825). Afin d'éviter toute équivoque, il vaudrait peut-être mieux réserver l'épithète de *matérialistes*, aux doctrines qui considèrent l'âme, et spécialement l'intellect, comme étant de même nature que le corps. Or, en ce sens, la doctrine d'Alexandre n'est aucunement un matérialisme puisque, sans parler de l'intelligence agente et de l'intellect en acte, l'intellect matériel lui-même n'y est pas considéré comme un corps, mais n'est au contraire un intellect que parce qu'il est réceptivité pure sans être aucune nature déterminée. — Le passage le plus matérialiste, au sens moderne du terme, est le suivant : « de illo dicitur quod est intellectus in potencia, qui est virtus profluens ex hac commixtione que accidit corporibus et est apta recipere intellectum qui est in effectu ;... » p. 81. Mais dire que l'intellect matériel est une forme corporelle signifie qu'il est la forme d'un corps, et non pas qu'il soit un corps. En toute rigueur, un péripatétisme matérialiste est aussi contradictoire que la notion d'une forme matière le pourrait être. Il suffit d'ailleurs d'ouvrir Alexandre lui-même, dans son traité *Sur l'incorporéité de l'âme* (édit. I. Bruns, p. 113 et suiv.), pour y trouver dès le début cette assertion : οὐδὲν γὰρ εἶδος σῶμα (*loc. cit.*, p. 113, l. 27-28).

l'acte d'intellection ¹. Quelles raisons avons nous d'affirmer l'existence de cet intellect ?

Le fait initial qu'il s'agit d'expliquer est que nous possédons des connaissances actuelles de tous les objets qui s'offrent à notre pensée. L'intellect en acte, qui n'est que la faculté de saisir ces connaissances, est donc également un fait. En analysant les conditions requises pour qu'un tel fait soit possible, on constate que, pour qu'une faculté appréhende un objet, il faut avant tout qu'elle ne soit pas cet objet. Être une chose, c'est par là-même se trouver incapable d'appréhender hors de soi une chose du même genre ². C'est ce que l'on peut constater en examinant la structure des organes sensibles. Les humeurs de l'œil qui servent d'instrument à la vue, permettent l'appréhension des couleurs parce qu'elles mêmes sont incolores ; l'air sert d'instrument à l'odorat parce qu'il est lui-même inodore ; le toucher ne perçoit rien de ce qui est à la même température que la main et dont la surface est lisse comme elle. De même donc que les sens ne peuvent appréhender quelque chose qui soit déjà en eux, ou le discerner, de même l'intellect ne pourrait pas appréhender ou discerner quelque chose qu'il serait déjà par soi-même. Or comme sa nature est d'appréhender tous les intelligibles, il faut d'abord que lui-même ne soit aucun d'eux. C'est précisément ce que l'on veut dire lorsqu'on pose un intellect matériel, c'est-à-dire qui soit en puissance à l'égard de tous les êtres, et capable de tous les devenir ³.

1. « Intellectus autem qui nondum intelligit, sed possibile est ut intellegat, est materialis, et virtus anime que est sic, est etiam intellectus materialis : quoniam non est aliquid ex hiis que sunt in effectu, sed potest esse intellectus in effectu, scilicet fieri sic ut ymaginet omnia que sunt. » ALEXANDRE, *id. citée*, p. 75. — Ainsi donc l'intellect lui-même, qui n'est pas encore intelligent, mais qui a la possibilité de devenir tel, est matériel (ὕλικός), et la vertu de l'âme qui est telle est l'intellect matériel (ὁ ὑλικός νοῦς) ; il n'est en acte aucun des êtres, mais il a la possibilité de les devenir tous, en tant du moins qu'il est capable de devenir connaissance de tous les autres êtres. Édit. I. Bruns, p. 106, lignes 23-26. — On notera le curieux emploi du latin *ymaginet* pour rendre le grec : νόησιν γενέσθαι ; il ne peut guère s'expliquer que par la traduction arabe interposée, qui est aujourd'hui perdue.

2. « Non oportet autem ut apprehensor omnis qui est in effectu secundum naturam sibi propriam sit unum de apprehensis ; si enim ita esset, contingeret tunc quod cum apprehenderet ea que sunt extra se, impediret eum forma sibi propria ad ymaginandum illa. » Ed. cit., p. 75. — « Non oportet autem... » doit se traduire par : « ne doit être... aucune des choses appréhendées. » etc. Cf. texte grec, *id. citée*, p. 106, lignes 27-29. — Le terme *ymaginare* a, comme nous venons de le noter, le sens indéterminé de « connaître », dans les traductions latines d'Alexandre ; il s'applique aussi bien à l'intellect qu'au sens.

3. Les expressions « intellectus materialis », « intellectus qui nondum intelligit,

Le deuxième intellect est l'*intellectus in habitu*. Alexandre n'en dit que deux choses précises dans la brève description qu'il en donne. D'abord cet intellect connaît (*intelligit*) ; il ne s'agit donc plus d'une pure puissance comme dans le cas précédent, mais d'une puissance déjà en acte. En outre, cet intellect possède l'*habitus*, c'est-à-dire l'habitude ou, comme l'on traduisait au XVII^e siècle, l'*ayance* d'exercer des actes d'intellection. Pour user d'une comparaison, nous pourrions assimiler l'intellect matériel à la disposition de ceux qui sont en état d'apprendre un métier pour devenir des artisans ; l'intellect habituel, au contraire, correspond à l'état de celui qui connaît déjà un métier et peut à tout instant l'exercer. Enfin, dernière détermination qui a son importance, Alexandre ne semble pas faire de ces deux intellects deux êtres distincts ; l'intellect habituel, c'est l'intellect matériel lui-même, une fois qu'il a acquis l'habitude d'agir et de connaître ¹.

Comment l'intellect matériel passe-t-il à l'acte et entre-t-il en possession de la connaissance ? Pour le concevoir, il faut se

sed possibile est ut intelligat », « intellectus in potencia », sont donc équivalentes chez Alexandre. — « Sicut sensus non possunt apprehendere aliquid quod est in se vel discernere, sic postquam intellectui est apprehendere aliqua et discernere intellecta, non potest ipse esse aliquod eorum que discernit, sed quia est apprehensor omnis quod est, eo quod possibile est ut intelligat omne quod est; ideo nullum eorum que sunt est ipse in effectu, immo ipse est in potencia omnia illa, et hec est intencio de eo quod est intellectus in potencia. » *Ed. citée*, p. 75. — Texte grec, p. 107, lignes 5-11. Le latin le rend assez exactement, sauf la dernière phrase où le grec dit seulement : « τούτο γάρ ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι νῆρ. » — Le texte latin p. 76, ligne 2, depuis : « sed postquam... » présente une lacune qui le rend inintelligible. Le grec dit : « Quant à l'intellect, il n'appréhende pas les êtres au moyen du corps, n'est pas une puissance du corps, ne subit aucune passion, n'est en acte aucun des êtres quel qu'il soit, sa possibilité n'est rien de défini, mais est une puissance simplement capable de recevoir les formes et les pensées d'une entéléchie et âme de ce genre. Ainsi donc cet intellect qui est matériel se rencontre chez tous les êtres qui ont une âme parfaite, c'est-à-dire les hommes. » Texte grec, *id. citée*, p. 107, lignes 15-20.

1. « Sed intellectus habet alium gradum, cum, scilicet, intelligit et habet habitum ut intelligat, et est potens assumere formas intellectorum per suam potentiam quae est in se ipso; cujus comparacio est sicut comparacio eorum in quibus est habitus artificiorum, qui sunt potentes per se operari opera sua. Primus autem non assimilatur istis, sed illis quibus est potencia qua possunt recipere artificium ad hoc ut fiant magistri. Et hic intellectus est intellectus materialis postquam fit ei habitus et acquirit ut agat et intelligat, quod non est nisi in hiis qui jam perfecti sunt et fiunt sic quod jam intelligunt. Hic est intellectus secundus. » *Ed. citée*, p. 76. — *Intellectorum* traduit le grec τῶν νοητῶν, qui signifie littéralement : les choses concevables par l'intellect. — *Cuius comparacio est* traduit ἀνάλογον ὡν τοῖς τῆν ἔξιν ἔχουσιν ; — *artificiorum* veut rendre τεχνιτῶν, ce qui revient à confondre *artificium* avec *artifex* ; le traducteur a eu probablement sous les yeux τεχνῶν ; — *opera sua*, pour : ce qui relève de leur art ; — le reste de la traduction est suffisant quoique très gauche et embarrassé.

représenter ce que c'est qu'un acte de connaître. Pour qu'il y ait connaissance, il faut un intellect qui reçoive une forme, et une forme qui informe cet intellect. Que l'on supprime l'un des deux termes, aucune connaissance ne saurait se produire, car sans la forme l'intellect resterait en puissance et vide, mais, sans l'intellect, la forme demeurerait connaissable sans être pour autant connue. Cela revient à dire que ni la nature de l'intellect prise en soi, ni la nature de la forme connaissable prise en soi, ne sont des intelligibles au sens absolu du terme. Afin donc que l'intellect devienne vraiment intelligent en acte, il faut que la forme qu'il appréhende devienne en lui intelligible en acte ; et pour que cette forme devienne intelligible en acte, il faut qu'elle devienne l'intellect même dans l'acte par lequel il l'appréhende. Nous devons donc nous représenter les choses de telle manière que, pour toute connaissance, il y ait une seule et même réalité intelligible qui soit, indivisiblement, l'intellect connaissant et la chose connue : *intellectus qui est in effectu est id quod est intellectum in effectu et intellectum in effectu est intellectus in effectu*¹. Comment cette réalité peut-elle se constituer ?

Elle ne saurait s'expliquer du point de vue de l'intellect matériel seul, car il est puissance pure et, par définition, incapable de passer à l'acte. Elle ne saurait s'expliquer du point de vue de l'intellect habituel seul, car c'est précisément son actualité dont il s'agit de rendre raison. Elle ne saurait enfin s'expliquer du point de vue

1. « *Intellectus enim in natura sua in effectu, non est aliud quam forma intellecta, et ideo unaqueque istarum non est intellecta absolute ; sed cum intelliguntur fiunt intellectus, sicut sciencia que est in effectu non est nisi quod est scitum in effectu ; et quod est scitum in effectu, non est nisi sciencia que est in effectu, quia est quiddam, quod, cum apprehendit sciencia que est in effectu, sit scitum quod est in effectu ; et ideo sensus qui est in effectu est id quod est sensatum in effectu ; sensatum vero quod est in effectu est sensus qui est in effectu. Similiter etiam intellectus qui est in effectu est id quod est intellectum in effectu, et intellectum in effectu est intellectus in effectu. Quoniam intellectus cum apprehendit formam intellecti et abstrahit eam ab ilye, ponit eam intellectam in effectu, et fit ipsa intellectus in effectu. » Éd. citée p. 76-77. — *Intellectus in natura sua in effectu* traduit ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς ; — *et ideo unaqueque...* etc., est d'une confusion inextricable et remplace ceci : * et ainsi lorsque l'intellect pense, il devient l'une et l'autre de ces deux choses qui, prises en soi, ne seraient pas intelligibles ; car de même que la connaissance en acte est la même chose que le connaissable en acte, et de même que la sensation en acte est la même chose que le sensible en acte, ou que le sensible en acte est la même chose que la sensation en acte, de même aussi l'intellect en acte est la même chose que l'intelligible en acte et l'intelligible en acte la même chose que l'intellect en acte. Car l'intellect saisit la forme de l'intelligible et, la séparant de la matière, fait d'elle un intelligible en acte en même temps que l'intellect lui-même devient un acte. Texte grec, édit. J. Bruns, p. 108, lignes 8-15. — *abstrahit* traduit le grec χωρίζων. — *Ipsa* doit être remplacé par *ipse*.*

de la forme intelligible seule, puisque cette forme, engagée dans la matière sensible, n'est intelligible qu'en puissance. Force nous est donc de recourir à un troisième intellect, qui effectuera l'union de l'intellect et de l'intelligible, et c'est précisément l'intellect agent ou, comme la traduction latine médiévale le nomme : l'intelligence agente.

L'intelligence agente est donc requise pour faire de l'intellect matériel un intellect en possession de l'intelligible. Afin qu'elle puisse jouer ce rôle, il faut qu'elle soit elle-même un intelligible en acte ; à cette seule condition, en effet, elle pourra conférer l'actualité qui leur manque à l'intellect et à la forme appréhendée par l'intellect. C'est pourquoi Aristote définit le rapport de l'intelligence agente à l'âme comme analogue au rapport de la lumière à la vue. De même en effet que la lumière rend visibles en acte les couleurs qui, de leur nature ne sont visibles qu'en puissance, de même aussi l'intelligence agente rend intelligibles en acte les formes qui ne sont intelligibles qu'en puissance. Il faut donc que nous la concevions comme dépourvue de toute matière et par conséquent comme étant de nature intelligible ; c'est ce qui lui permet d'actuer à la fois la matière de l'intellect et la forme saisie par cet intellect. C'est pourquoi, tirant sa doctrine dans leur sens propre, les traducteurs arabes d'Aristote substitueront à l'*intellect* dont il parle une *intelligence* séparée¹.

1. « Tercius autem (scilicet intellectus) est preter duos predictos, qui est intelligencia agens, per quam intellectus materialis fit ut habeat habitum. Comparacio autem hujus agentis ad animam, sicut dicit Aristoteles, est sicut comparacio luminis; sicut enim lumen causa est colorum visorum in potencia ut videantur in effectu, sic hec intelligencia facit intellectum materialem, qui est in potencia, esse intellectum in effectu, eo quod designt in eo habitum intelligendi in effectu; sed ipse de natura sua est intelligibilis et est in effectu, sic eo quod est agens ymaginationem intelligibilem et adducens intellectum materialem ad effectum, et ob hoc etiam, ipse est intelligencia, eo quod forma que non est materialis, que sola de natura sua est intelligibilis, est intelligencia; forma vero materialis non est intellecta in effectu, ob hoc quod est intelligibilis in potencia, sed quia intelligencia abstrahit eam ab yle in qua erat, et dat ei esse in effectu. Igitur ponit eam intellectam. Unde cum unaqueque earum intelligit, fiunt in effectu intellecta earum; non fuerant autem prius sic nec erant in natura sua. » Ed. citée, p. 76. — *Intelligencia agens* est une traduction du grec : ὁ νοῦς ποιητικός (édit. I. Bruns, p. 107, l. 29) — *Sicut dicit Aristoteles, c'est-à-dire* : *De anima*, III, 5, 1430 a 15 Voir plus haut, p. 8. — *Hec intelligencia*, pour οὗτος ὁ τρίτος νοῦς, ed. I. Bruns, p. 107, l. 32-33. — *intelligibilis*, pour le grec τὸ νοητὸν, *ibid.*, l. 34. — *agens ymaginationem intelligibilem*, pour le grec ποιητικὸν τε τοῦ νοεῖν, c'est-à-dire simplement : qui a la vertu de produire l'acte d'intellection. Cf. plus haut, *ymaginari*, p. 10, note 1. — *forma quae non est materialis* traduit αἴδιον εἶδος. — *est intelligencia*, pour νοῦς. — *forma vero materialis*, pour τὰ ἐνυλα εἶδη. — *non est intellecta in effectu*, pour le grec : « devient intelligible sous l'action de l'intellect », *éd. cit.*, p. 108, l. 3. —

Lorsqu'il s'agit de décrire le rapport de cet intellect à notre âme, Alexandre ne trouve rien de plus à dire sinon qu'il n'est pas une partie de notre âme, ni l'une des vertus ou faculté de notre âme, mais un agent extrinsèque qui, du dehors, confère aux formes et à notre intellect leur intelligibilité. Aucune difficulté ne se présenterait à la pensée, n'étaient les curieuses expressions dont use le texte latin pour désigner cet intellect. On rencontre à plusieurs reprises dans la traduction médiévale les termes d'*intellectus adeptus agens*, ou d'*intellectus adeptus*¹. Si l'on compare ces expressions latines avec le grec qu'elles sont censées traduire, on constate qu'*adeptus* correspond régulièrement au grec *θύραθεν*, ce que rien ne peut justifier à première vue, puisque dire qu'un intellect est « au dehors », ou même « du dehors » n'équivaut pas à dire qu'il nous est acquis. D'ailleurs la qualité même d'*acquis*,

sed quia, pour γὰρ, *ibid.*, ligne 4 ; le passage retrouve ainsi son sens, qui est le suivant : « quant aux formes qui sont dans la matière, étant intelligibles en puissance, c'est grâce à l'intellect qu'elles deviennent intelligibles, car, les séparant de la matière dans laquelle elles ont leur existence, l'intellect les rend intelligibles en acte, alors, lorsque l'intellect pense, l'un et l'autre deviennent l'un intelligible en acte et l'autre intellect en acte, ce qu'ils n'étaient pas avant de par leur nature » ; texte grec, *édit. cit.*, p. 108, l. 4-7.

1. « Si autem ex hiis quae in natura sua per se sunt in effectu intelligibila, fuerit aliquid quod habeat ex sua essentia esse tale, quod non est admixtum materie, ne sit opus abstrahere suam formam ab yle, hoc est intelligencia in effectu. Intelligencia enim in effectu, semper est intellecta ; hoc igitur est intelligibilis de natura sua, que est intelligencia in effectu, que cum sit causa intellectui materiali ad abstrahendum et intelligendum et ymaginandum singulas formas materiales, et fiunt intellectum in effectu secundum illas formas, dicitur de ea quod ipsa est intellectus adeptus agens, qui nec est pars nec virtus anime in nobis, sed fit in nobis ab extrinsecus, scilicet cum nos intelligimus per illam, » *Ed. citée*, p. 77. — De là son immortalité. « Et hec substantia que est separata ab yle, non est receptibilis corruptionis, et ideo Aristoteles intellectum adeptum, scilicet formam que est hujusmodi, vocavit immortalem. » *Ed. citée*, p. 77. — Cf. « tunc igitur est intellectus generatus adeptus extrinsecus immortalis, et hic est qui constituit habitum in intellectu materiali ad hoc ut recipiat ea que sunt intellecta in potentia, » P. 80.

Si autem... ; texte grec (p. 108, l. 10) : « mais si l'un des êtres est intelligible en acte par sa propre nature... » — *ne sit opus...* ; texte grec (p. 100, l. 17) : « non du fait qu'un intellect l'ait séparé de la matière... » — *semper...* ; le texte grec coupe autrement la phrase et donnerait ceci : « hoc est intelligencia in effectu semper. Intelligencia enim est intelligibile in effectu » (p. 108, l. 18-19) ; c'est-à-dire l'intellect agent est de l'intelligible en acte. — *anim sit causa...*, abrège le grec : « αἴτιον γινόμενον τῆ ὑλικῆν νῦ τοῦ κατά τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτο εἶδος ἀναφορὰν χωρῆσθαι τε... » etc. p. 108, l. 19-21. — *ymaginandum* traduit ici : μιμῆσθαι ; lig. 21 — *et fiunt...* etc. ; inintelligible, pour : « et de faire que chacune de ces formes matérielles devienne intelligible » p. 108, l. 21-22 — *adeptus*, traduit : θύραθεν ; grec : « θύραθεν ἐστὶ λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικὸς » p. 108, l. 22 — *ab extrinsecus* : ἐξωθεν ; p. 108, l. 23.

du fait qu'elle implique une certaine possession par nous de l'intellect, contredit nettement la qualité de *séparé* qu'on prétendrait lui attribuer en même temps. Pour le moment, il nous suffira de considérer le fait comme un problème à examiner et à résoudre ultérieurement. Notons seulement que cette traduction, en rendant par *acquis* le grec *θύραθεν*, introduisait un germe de confusion et suggérait l'idée d'un quatrième intellect, introduit entre l'intellect agent et l'intellect habituel pour établir en quelque sorte leur liaison. Nous chercherons plus loin à quelle cause cet *intellectus adeptus* a dû sa naissance et comment il a ultérieurement acquis une vie propre et une individualité.

Telle est, dans son essence, la doctrine d'Alexandre. Pour la confirmer, il passe à l'exposé et à la discussion des idées de son maître Aristoclès sur la question. Déjà le texte grec confondait *Aristocles* avec *Aristoteles*, et, perpétuée à travers les traductions arabes et latines, cette confusion contribua à porter au compte d'Aristote une théorie de l'intellect agent dont le professeur d'Alexandre était le vrai responsable¹.

2. — LE PSEUDO-ALEXANDRE

C'est en qualité de témoin direct qu'Alexandre rapporte la doctrine d'Aristoclès², il déclare l'avoir entendu tenir les propos qu'il rapporte. Selon Aristoclès, Aristote aurait été conduit à poser l'intellect agent pour les raisons suivantes.

Le problème de l'intellect ne peut se régler que par comparaison avec celui du sens et, d'une manière générale, avec celui d'une

1. Sur cette confusion, voir la note de l'éditeur d'Alexandre (I. BRUNS, *éd. citée*, p. 110, note 4), et surtout : E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 4^e édit., III p. 81, l. 4. — Voir aussi E. BRÉNIER, *Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 444-447, notamment : « Nous connaissons par Alexandre d'Aphrodise la solution que son maître Aristoclès essayait de ces difficultés ; on va voir qu'elle est suggérée par le stoïcisme (et la confusion que l'on commit longtemps entre Aristoclès et Aristotélès, et qui fit attribuer à Aristote lui-même les idées de celui-là ne contribua pas peu à obscurcir le sujet). » P. 446.

2. Le grec dit « Ἰζούσα » ; comme on ne pouvait décemment admettre qu'Alexandre eût été l'auditeur d'Aristote, les traducteurs se sont embarrassés dans leur traduction ; le latin en arrive à dire : « Jam igitur *intellexi* quod opus fuit Aristotili interponere intellectum adeptum » ; *éd. citée*, p. 78) ce qui revient à porter au compte d'Aristote les raisons de poser l'intellect agent qui, selon Aristoclès, avaient conduit Aristote à le faire. Cf. Ed. ZELLER, *éd. citée*, p. 815, note 3. Sur la doctrine d'Aristoclès, voir Ed. ZELLER, *éd. citée*, p. 813-817.

génération quelconque. Dans tout ce qui est engendré, on trouve un patient, un agent et un troisième terme engendré par les deux premiers ; c'est ce qui se passe lors de la génération d'un être vivant par l'union de ses progéniteurs, et c'est également ce qui se passe dans cet autre acte vital qu'est la génération d'une sensation : on trouve en effet alors un élément patient, qui est le sujet sentant ; un élément agent, qui est le senti, et quelque chose d'engendré par eux, qui est la sensation même, née de l'union du sentant et du senti. Il faut donc, du point de vue d'Aristote¹, qu'il en soit de même lorsqu'il s'agit d'un acte d'intellection : au sens qui pâtit correspond alors l'intellect matériel ; au sensible qui agit correspond l'intelligence agente ; à la sensation produite par l'union du sens et du sensible correspond la possession actuelle de l'intelligible par notre intellect². Avec un sens très juste des exigences de l'Aristotélisme, Aristoclès observait donc que, d'une part, notre intellect ne pense que parce que les sensibles sont intelligibles en puissance, mais que, d'autre part, ces intelligibles en puissance ne peuvent devenir intelligibles en acte que par l'intellect, de sorte que l'action d'un intellect agent est nécessairement requise pour abstraire, c'est-à-dire séparer, les formes sensibles des éléments qui les rendent telles et les poser dans leur pure intelligibilité. Ainsi, l'existence d'un intellect agent, qui soit actualité pure, est nécessaire pour expliquer comment notre intellect matériel passe de la puissance à l'acte dans ses intellections³.

Jusqu'ici, nulle différence n'apparaît entre la position d'Aristoclès et celle qu'adoptera son disciple Alexandre ; les vraies difficultés commencent avec l'explication de ce qu'est, en nous, l'intellect habituel et de la nature de son rapport à l'intellect

1. Dans l'empirisme sensualiste d'Aristote, l'intelligible ne nous est en effet connu que par analogie avec le sensible. Il nous est donc impossible de nous représenter la manière dont l'intellect appréhende les idées, autrement que par comparaison avec la manière dont les organes de nos sens appréhendent leurs objets.

2. « Jam igitur intellexi quod opus fuit Aristotili interponere intellectum adeptum, quod ipse dixit quod consideracio de intellectu sic est sicut consideracio de sensibus et de omnibus generatis. Sicut enim in omni quod generatur, invenitur aliquid paciens et aliquid agens et tertium ab hiis duobus quod est generatum ; et in sensatis est aliquid paciens sicut sciens et aliquid agens quod est sensatum et aliquid generatum quod est apprehensio ex sciencie et sensato ; sic etiam in intellectu estimabat Aristoteles oportere esse intelligenciam agentem que intellectum materiale, qui est in potencia, possit ducere ad effectum, cujus actio est omnia que sunt ponere intellecta illi. » Ed. citée, p. 78-79. — Texte grec, édit. I. Bruns, p. 110, l. 4-13.

3. Ed. citée, p. 78-79. — Texte grec, p. 110, l. 13-17.

agent. D'une part, la description de l'acte d'intellection aboutit inévitablement à mettre en relief ce qu'elle comporte d'activité, par opposition à la sensation qui est essentiellement passive ; d'autre part on ne voit pas aisément, dans une telle doctrine, quelle part d'activité reste attribuable à l'homme et à son intellect, à moins que ce ne soit celle de l'*habitus* engendré en nous par l'intellect agent. A quoi cet *habitus* correspond-il et comment en concevoir la génération ?

Selon Alexandre, son maître Aristoclès considérait le rapport de l'intellect agent au notre comme une collaboration : *συνεργός... τῷ ἐν ἡμῖν ὁ φύσει τε νοῦς καὶ θύραθεν* ¹. Pris en lui-même, l'intellect agent est du reste un intellect qui est tel par nature ; mais, du fait de sa collaboration avec l'intellect matériel, il se trouve à la fois rester un intellect extrinsèque et immortel et déposer pourtant dans le nôtre un *habitus* qui lui permet de penser les intelligibles ². Ce qui devient difficile à concevoir, c'est le double rapport de l'intellection ainsi engendrée à notre intellect et à l'intellect agent. Pour le faire comprendre, Aristoclès le comparait à celui de la lumière aux objets qu'elle éclaire. C'est la lumière, en effet, qui produit la vision en acte, et, en la produisant, elle se voit elle-même ainsi que les objets qu'elle fait voir, les couleurs par exemple ; de la même manière l'intellect agent devient cause de l'acte de pensée qui se produit en nous et, en même temps, il pense lui-même ; non pas qu'il se fasse par là devenir un intellect, puisqu'il l'est déjà par nature, mais parce qu'il agit sur un sujet approprié, pour le parfaire. Envisagés sous cet aspect, on peut donc considérer les intelligibles engendrés par l'intellect agent dans les intellects matériels comme ses œuvres et, pour ainsi dire, ses produits. En les produisant, lui-même ne subit rien ; il ne devient pas non plus par là intellect, puisqu'il l'était avant de les produire, mais il s'enrichit pourtant et, en un sens, se conduit à sa propre perfection. car une fois qu'il s'est achevé de la sorte, il pense à la fois les choses qui sont intelligibles par nature et celles qui sont devenues telles par son actualité et son efficacité ³.

La difficulté dont souffre la doctrine tient à ce qu'il lui faut maintenir d'une part que, l'intellect agent étant agent par nature,

1. Ed. citée, p. 80. — Texte grec, p. 111, l. 27-28.

2. Texte latin : « Intellectus enim... in potencia », *éd. citée*, p. 80 ; à peu près intelligible sans le grec, éd. J. Bruns, p. 111, l. 27-32.

3. Texte latin, p. 80 : « Cum enim lumen... et subtilitate et accione hujus modi... intelligibile sans le grec, p. 111, l. 32 à p. 112, l. 4.

son acte de penser doit être action et non passion, et, d'autre part, que cet intellect agent extrinsèque et immortel entre néanmoins en rapport avec des corps situés dans le lieu, ce qui semble l'obliger au mouvement et le soumettre à une certaine passivité, bien que, par nature, il soit incorporel et soustrait dès lors à tout changement local. Pour sortir d'embarras, Aristoclès eut recours à une conception d'origine stoïcienne¹. Il se représenta la présence de l'intellect dans la matière comme celle d'une substance dans une autre substance de sorte que, la pénétrant pour ainsi dire totalement, l'intellect puisse y accomplir partout ses opérations sans avoir lui-même à se mouvoir. Présent partout, il y est toujours en acte et y exerce en permanence son énergie propre². Chaque fois qu'en vertu du mélange des éléments il se produit dans le corps du feu, ou quelque autre chose du même genre qui puisse servir d'instrument à l'intellect agent, on donne à ce mélange le nom d'intellect matériel. Dans une telle doctrine, l'intellect matériel serait donc réellement un corps, ce qu'il n'est pas dans celle d'Alexandre — *σῶμα δὲ καὶ τοῦτο*³, — et on peut considérer cet intellect en puissance comme la puissance, née de la combinaison de certains éléments corporels, de recevoir l'intellect en acte qui lui est présent comme il l'est à tous les autres corps.

Si donc nous considérons dans l'acte de connaître ce qui revient à l'intellect agent, nous dirons qu'il est un acte pur qui se sert de cet instrument matériel et agit par lui dans la matière. Quant à notre intellect lui-même, c'est un composé de cette puissance qui sert d'instrument à l'intellect divin et qu'Aristoclès nomme l'intellect en puissance, et de l'énergie de l'intellect agent. Que la possibilité du corps ou que l'actualité de l'intellect agent fassent défaut, il nous est également impossible de penser⁴. Ainsi, de ce point de vue, le corps humain n'est qu'un mélange naturel particulièrement heureux, auquel l'intellect agent est présent dès le premier instant de sa conception, mais au sort duquel ni son actualité ni son immortalité ne se trouvent liées. Lorsque l'intellect agent

1. Avec la véritable mentalité du commentateur Aristotélicien, Alexandre reproche déjà à son maître d'avoir inventé quelque chose : « *κατ' ἰδίαν ἐπινοίαν ἔλεγε...* » (*éd. citée*, p. 112, l. 8). Averroès adressera le même reproche à Avicenne.

2. Le texte latin est ici moins intelligible que jamais, parce qu'il attribue à l'intellect matériel (*intellectus yliaris*) ce qu'Aristoclès dit de la présence de l'intellect agent dans la matière, *éd. I. Bruns*, p. 112, l. 5-11.

3. *Ed. I. Bruns*, p. 112, l. 14.

4. *Ibid.*, p. 112, l. 14-21. — Le latin, *éd. citée*, p. 81, est tout à fait confus dans ce passage.

agit par l'instrument de notre intellect matériel, on dit qu'il est notre intellect et que nous pensons ; lorsqu'il n'agit pas par notre intellect matériel, cet intellect divin n'en est pas moins en acte, de sorte qu'il peut penser par nous ou sans nous comme un artisan peut agir tantôt avec les instruments et tantôt sans les instruments qu'il s'est donnés. Que l'instrument se corrompe par la mort, cela n'affecte en rien l'artisan qui le dépose ; l'intellect immortel et divin continue de penser sans lui ¹.

En résumant les données transmises par le *De intellectu* d'Alexandre, on doit d'abord constater que son texte est parvenu aux philosophes du moyen âge sous une forme souvent inintelligible, d'abord, à cause de la confusion entre les idées d'Aristoclès et celles d'Aristotélès qui semble s'être produite de bonne heure, ensuite à cause des contre sens et lacunes dont ces traductions latines fourmillent littéralement. On dira que l'original de cette traduction était peut-être excellent, en tout cas meilleur que les copies qui nous sont parvenues. En réalité, les copies dont le P. G. Théry a tiré son édition représentent exactement le texte dont tout le monde se servait et, qu'il y en ait eu ou non un meilleur, c'est le mauvais qui a pour nous de l'importance puisque c'est le seul que le commun des lecteurs ait connu.

En outre, cette traduction latine, sans aucun doute à cause de la traduction arabe interposée entre l'original grec et elle, portait au compte d'Alexandre d'Aphrodise des expressions et des conceptions qui n'étaient pas les siennes, mais bien celles des arabes ses traducteurs. Deux au moins d'entre elles, que nous avons notées au passage, avaient une importance considérable : l'*intellectus agens* d'Alexandre, qui est Dieu, devient l'*intelligencia agens*, des Arabes, dont nous verrons qu'elle était une substance séparée, distincte à la fois de Dieu et de l'homme. D'autre part *intellectus agens* d'Alexandre reçoit dans la traduction latine la qualification d'*adeptus* ; or ce terme correspond au grec *θύραθεν* qui, chez Alexandre, semble ne rien marquer d'autre que l'extériorité radicale de l'intellect agent qu'il qualifie.

Littéralement parlant, *adeptus* ne pourrait traduire que le grec *ἐπίκτητος* et Zeller a prétendu en effet que l'*intellectus acquisitus* des arabes et des scolastiques provenait directement du *vous*

1. Il y a dans le latin des énigmes insolubles ; par exemple, la désignation curieuse de « philosophi tabernaculorum » (*ibid. citée*, p. 82) traduit en réalité le grec : τοῖς ἐπὶ τοῦ Στωϊκοῦ (p. 113, l. 13). Alexandre fait simplement observer en ce passage que son maître Aristoclès avait mêlé du stoïcisme à la doctrine d'Aristote

ἐπίκτητος d'Alexandre ¹. Pourtant, il y a à cela plusieurs difficultés. La première, qui n'est peut-être pas insurmontable, est que l'expression *intellectus adeptus* revient plusieurs fois dans la traduction latine du *De intellectu* bien que l'expression *νοῦς ἐπίκτητος* ne s'y rencontre pas une seule fois. Ce n'est en effet jamais ἐπίκτητος, mais bien θύραθεν, ainsi que nous l'avons noté, qu'*adeptus* traduit régulièrement.

On pourrait répondre à cela, qu'une fois au moins, dans un autre traité, Alexandre a employé l'expression *νοῦς ἐπίκτητος* et que les arabes peuvent l'avoir empruntée à ce texte pour la transporter dans le *De intellectu* ². Admettons que les arabes aient connu ce texte, il suffit de le lire pour constater qu'ils ne peuvent en avoir tiré ce que l'on prétend en faire sortir. L'intellect acquis dont Alexandre parle dans le passage en question n'est rien d'autre que l'intellect habituel lui-même considéré après son acquisition par l'intellect matériel. Les textes ne permettent aucun doute sur ce point ³ : chaque fois qu'Alexandre parle de l'intellect agent, il le désigne comme un intellect qui est à la fois ἔξωθεν et θύραθεν, c'est-à-dire : l'intellect du dehors et de l'extérieur. Chaque fois donc que la traduction rend θύραθεν par *adeptus*, c'est l'intellect agent qu'elle devrait vouloir signifier ; or l'intellect agent séparé n'a rien de commun avec celui qu'Alexandre nomme ailleurs le *νοῦς ἐπίκτητος* puisque ce dernier, au lieu d'être une substance séparée, n'est que notre propre intellect parvenu à l'état d'actualité. Ainsi, dans le seul endroit où il en parle, l'intellect acquis d'Alexandre ne correspond pas à l'*intellectus adeptus* des Arabes et, dans tous les endroits où les Arabes en parlent, il correspond au con-

1. Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 4^e édit., III, I, p. 826, note 2. — Son autorité a entraîné tous les historiens qui semblent l'avoir suivis sans plus examiner la question que Zeller ne l'avait lui-même examinée, par exemple B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (dans *Abhandl. der K.-bayer. Akademie des Wissens I Cl. XI Bd. 1 Abh.*), München, 1866. — Fr. DIETERICI *Alharabi's philosophische Abhandlungen*, p. 215. — M. HORTEN, dans UEBERWEGS, *Grundriss*, 1^{re} éd. t. II, p. 305.

2. ALEXANDRI, *De anima*, éd. I. BRUNS, p. 82, l. 1. C'est le seul emploi du terme par Alexandre que nous connaissions. Il suffit de voir le contexte pour se rendre compte que l'épithète n'a pas dans ce passage la valeur d'un terme technique ; Alexandre l'emploie dans son sens le plus banal : il y a des êtres doués d'un intellect matériel auquel s'adjoint ensuite un intellect acquis. Voir note suivante.

3. Καὶ ὁ μὲν φυσικός τε καὶ ὀλιγὸς ἐν πᾶσιν τοῖς μὴ πεπηρωμένοις... ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ὑστερον ἐγγινόμενος, καὶ εἶδος καὶ ἕξις ὣν καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ, οὐκέτι ἐν πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀσκήσασιν τε καὶ μαθοῦσιν. ALEXANDRI, *De anima* ; éd. I. BRUNS, p. 81, 26-82, 2. Le texte p. 106 suiv. auquel renvoie en outre Zeller correspond au *De intellectu* où la doctrine de l'intellect habituel se retrouve, mais non l'expression d'*intellect acquis*.

traire à quelque chose, qui ressemble beaucoup plus à l'Intellect agent qu'à notre propre intellect¹.

Il semble donc qu'une conclusion s'impose : au lieu de dire avec Ed. Zeller que nous trouvons dans Alexandre la source de l'intellect acquis, nous nous trouvons en présence de l'intellect acquis comme devant un corps étranger introduit par les traducteurs arabes dans le texte d'Alexandre. Ce que le philosophe grec avait laissé, c'était une division tripartite de l'intellect²; en le traduisant comme ils doivent l'avoir traduit pour que la retraduction latine soit ce qu'elle est, ils ont arabisé Alexandre ; l'Intellect agent s'est dédoublé en *intellectus adeptus* et en *intelligencia agens* pour faire place à une notion dont nous aurons à chercher l'origine chez Alfarabi. Si l'on ajoute à cela que l'*intellectus qui intelligit et habet habitum* impliquait proportionnellement deux intellects distincts, on voit que la classification tripartite d'Alexandre tendait comme d'elle-même à se transformer en une classification à cinq parties :

1. Intellectus materialis	1
2. Intellectus qui intelligit et habet habitum	{ intellectus in effectu intellectus in habitu	2 3
3. Intellectus agens	{ intellectus adeptus intelligencia agens	4 5

La traduction latine d'Alexandre suppose que cette évolution était déjà accomplie en ce qui concerne le dédoublement de l'Intellect agent, puisqu'elle avait déjà réagi sur l'interprétation du

1. Il peut être intéressant de noter que chez Albert le Grand une dissociation s'introduira entre les deux termes. Il admet un *intellectus adeptus* qui est exactement le νοῦς ἐπικτητός d'Alexandre (*De intellectu et intelligibili*, Lib. II, cap. 8 ; édit. Jammy, t. V, p. 258) ; mais il en distingue et lui superpose un *intellectus assimilatus* ou *assimilativus* qui correspond en réalité à l'*intellectus adeptus* des traductions latines d'Alexandre et d'Avicenne; *ibid.*, cap. 9, p. 259. Cf. plus loin, p. 73.

2. M. E. BRÉMER (*op. cit.*, p. 440-447) attribue déjà à Alexandre une division quadripartite : 1° l'intellect en puissance ou hylique ; 2° l'intellect acquis (non au sens de *adeptus*, mais au sens de *in habitu*) ; 3° l'intellect en acte, c'est-à-dire la pensée actuelle dans laquelle le sujet est identique à son objet ; 4° l'intellect agent qui est Dieu. C'est là, nous semble-t-il préciser plus qu'Alexandre ne l'a fait, car il unit toujours dans son texte le 2° et le 3° termes de cette classification. C'est pourquoi lui-même n'énumère jamais que trois termes : Νοῦς ἐστὶ κατὰ Ἀριστοτέλη τρίτος (éd. citée, p. 106, l. 17).

texte grec lui-même. Il nous faut désormais l'étudier en train de s'accomplir dans les écrits d'Alkindi et d'Alfarabi.

II. — LES PRÉDÉCESSEURS D'AVICENNE

La gloire d'Avicenne a relégué dans l'ombre les travaux de ceux qui l'ont immédiatement précédé. Pourtant, il est à peine possible d'entendre son œuvre sans prendre en considération les doctrines d'Alkindi et, plus encore, d'Alfarabi, auxquelles il doit tant. Ce sont ces deux philosophes, particulièrement le deuxième, qui sont responsables de l'introduction en masse d'idées néoplatoniciennes dans la doctrine d'Aristote ; c'est donc à eux qu'il convient de remonter si l'on veut connaître l'origine de la situation philosophique où nous trouverons plus tard Albert le Grand, pour s'y adapter, et saint Thomas d'Aquin, pour la redresser. Tous deux ont laissé des traités *De intellectu*, qui furent l'un et l'autre traduits en latin au moyen âge et qui véhiculaient des classifications de l'intellect. Sans nous interdire de faire éventuellement appel à leurs autres écrits pour éclairer ceux-là, c'est essentiellement sur leur interprétation d'Aristote *De anima*, III, que nous concentrerons notre intérêt.

I. — ALKINDI (IX^e siècle)

Le *De intellectu* d'Alkindi ¹ propose une division quadripartite de l'intellect assez différente en apparence de la division tripartite proposée par Alexandre : intellect qui est toujours en acte ; intellect en puissance, qui est en notre âme ; intellect qui passe de la puissance à l'acte ; intellect démonstratif ².

1. Nous citons le *De intellectu* d'Alkindi d'après l'excellente édition d'ALBINO NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Iahub ben Ishaq Al-Kindi* (Beiträge, II, 5) Münster, 1897. Le *Liber de intellectu* nous est parvenu sous une double traduction latine, l'une de Gérard de Crémone, l'autre anonyme. Toutes deux sont éditées dans l'ouvrage d'A. Nagy (p. 1-11). Le P. C. Théry (*Alexandre d'Aphrodise* p. 34, note 1), observe que la version citée par Albert le Grand n'est point celle de Gérard de Crémone, mais l'autre, que l'on peut attribuer sans invraisemblance à Jean d'Espagne. C'est donc cette dernière version que nous citerons.

Sur Alkindi (IX^e siècle), consulter la notice de S. MUNCZ, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, nouvelle édition, Paris, J. Vrin, 1927, p. 330-341 et HORTEN, dans UEBERWEGS, *Grundriss*, 11^e édit., p. 303-304.

2. « Intellexi quod quaeris [scilicet] scribi tibi sermonem brevem de intellectu [et intellectu] secundum sententiam Platonis et Aristotelis. Sed sententia eorum est, quod intellectus est secundum quatuor species. Prima est intellectus qui semper est in actu ; secunda est intellectus, qui in potencia est in anima ; tertia est intellec-

Cette dernière forme d'intellect ne correspond à rien dans la doctrine d'Alexandre d'Aphrodise, mais elle joue un rôle si effacé dans la doctrine d'Alkindi qu'elle n'introduit aucune différence réelle entre les deux classifications. Par l'expression : *intellectus demonstrativus*, Alkindi entend en effet moins une faculté de l'intellect proprement dite, que la manifestation, ou déclaration extérieure de ce que notre intellect a préalablement conçu. L'intellect démonstratif n'est en somme que l'acte par lequel un intellect communique à un autre sa propre intellection ¹.

Restent les trois premiers intellects. Leurs dénominations ne coïncident pas avec celles qu'avait adoptées Alexandre, mais leurs déterminations sont telles qu'il est impossible d'en méconnaître l'identité.

L'intellect en puissance est expressément attribué à notre âme par Alkindi ; c'est donc qu'il en fait partie : *intellectus qui in potentia est in anima*. L'expression technique d'*intellectus materialis*, caractéristique de la classification d'Alexandre, ne se rencontre pas ici ; mais nous avons vu que la matérialité dont parle Alexandre se confondait purement et simplement avec la potentialité ; c'est donc bien, dans les deux cas, de la même chose qu'il s'agit.

La correspondance reste la même si l'on considère la manière dont Alkindi se représente l'acte d'intellection. Connaître, c'est appréhender une forme par un acte de l'intellect. Or les formes ont deux modes d'existence : les unes ont une matière, ce sont celles qui tombent sous les prises du sens ou formes sensibles ; les autres n'ont pas de matière ; au lieu d'être les formes des objets concrets, individuels, elles correspondent aux espèces et aux genres, c'est-à-dire aux formes intelligibles qui tombent sous les prises de l'intellect ².

Pour que l'appréhension d'une forme par l'intellect soit chose concevable, il faut d'abord que l'intellect soit apte à la recevoir,

tus cum exit in anima de potencia ad effectum ; quarta est intellectus quem vocamus demonstrativum. » ALKINDI, *id. citée*, p. 1.

1. « Quartus vero est intellectus apparens ex anima, qui, cum propalaveris eum, erit in effectu in alio a te. » *Ed. citée*, p. 9. — « Quartus vero est qui est apparens ex anima in effectu. » *Ibid.*, p. 9, lignes 6-7. — C'est le λόγος προφορικός de Philon ; voir J. MARRIN, *Philon*, p. 242, notamment la note 4, où νοῦς prend la place de λόγος en ce qui concerne du moins le « verbe intérieur » dont le « verbe proféré » n'est que l'expression.

2. « Dixit enim Aristoteles quod forma est duae formae. Quarum una est habens materiam et illa est quae subjacet sensui ; et altera est illa quae non habet materiam et illa est quae subjacet intellectui. Et illa est specialitas rerum et id quod est supra eam, [scilicet generalitas rerum]. » *Ed. citée*, p. 3.

et qu'ensuite il la reçoive. En tant qu'apte à recevoir cette forme on dit de l'intellect qu'il est en puissance ; en tant qu'il la reçoit, on dit qu'il est en acte. Quel est le sens de cette expression ?

Lorsque l'âme reçoit une forme intelligible, ce n'est pas à la manière dont un objet s'introduit dans un vase, ou dont une empreinte s'enfonce dans de la cire. De telles comparaisons ne valent que pour les êtres corporels ; ici, nous sommes dans l'ordre du spirituel. Même pour les choses sensibles, dire qu'une forme sensible est dans l'âme, c'est dire qu'elle se trouve identifiée à l'âme par l'acte qui l'appréhende¹. Entre la faculté de sentir, l'âme et la forme sensible de l'objet senti, il y a coïncidence parfaite au moment de la sensation². A plus forte raison en est-il de même dans l'ordre de l'intelligible. Au moment où l'intellect appréhende une telle forme, il y a coïncidence entre l'âme, cette forme et l'intellect³.

Le problème qui se pose alors est de savoir comment l'intellect, qui n'était l'intelligible qu'en puissance, peut le devenir en acte ? C'est pour le résoudre qu'Alkindi fait intervenir la notion d'intellect agent. Ce qu'il en dit est moins net que ce qu'en dit Alexandre ; on ne peut guère douter cependant que leur pensée ne soit la même sur ce point. Alkindi nomme cet intellect le premier intellect, cause de tous les intelligibles, par opposition à l'intellect second qui appartient à l'âme en tant qu'elle est en puissance⁴.

1. « Et forma quidem, quae est in materia, actu est sensata ; quoniam si non esset actu sensata, non caderet sub sensu. Cumque apprehendit eam anima, tunc ipsa est in anima ; sed non apprehendit eam nisi quia ipsa prius erat in anima in potentia ; cum igitur apprehendit eam anima, fit in anima in effectu. Non est autem in anima sicut aliquid in vase, nec sicut caelatura in corpore ; quoniam anima non est corpus, nec circumscripta. Est igitur in anima, et anima est res una, quae est ipsa, non aliud ab ipsa ; nec etiam alia aietate praedicamentorum. » *Ed. citée*, p. 3.

La comparaison entre l'intellect et le sens, ainsi que le développement que nous allons analyser, correspondent à la thèse exposée par Alexandre, *De intellectu*, éd. G. THÉRY, p. 78 : « Jam igitur intellexi... » jusqu'à : « ... ponere intellectum adeptum. » p. 79. L'image de la *caelatura* sera reprise par Alfarabi ; voir plus loin, p. 36.

2. « Similiter etiam virtus sentiens non est nisi in anima ; sed non est in anima ut membrum in corpore, sed est ipsa anima, et ipsa est sentiens. Similiter forma sensati non est in anima ut aliud vel alterum. Sensatum igitur in anima est sentiens secundum quod est in anima, sicut dixit Aristoteles ; sed sensatum virtutis materialis est praeter animam sentientem ; secundum igitur quod est in materia, sensatum non est sentiens. » *Ed. citée*, p. 5.

3. « Et cum unitur ei (*scil. animae*) forma intelligibilis, non est ipsa et forma intelligibilis alia et alia, quoniam non est divisibilis ut alteretur ; sed cum unitur cum ea forma intelligibilis, tunc ipsa et intellectus sunt res una, scilicet intelligens et intellecta. » *Ed. citée*, p. 7.

4. « Intellectus igitur primus causa est omnium intellectorum ; sed intellectus secundus est animae in potentia. » *Ed. citée*, p. 7, l. 19-20. Il convient de se souvenir

Il le désigne encore par l'expression curieuse de « *specialitas rerum* », entendant probablement par là une forme pure de toute matière, comme serait une forme spécifique réalisée. Alkindi ajoute enfin qu'il est toujours en acte, et que c'est ce qui lui permet de faire passer l'âme de la puissance à l'acte, en lui conférant précisément l'actualité intelligible qu'elle est apte à recevoir¹. Le caractère séparé de cet intellect chez Alkindi n'est pas seulement suggéré par les expressions dont il use chaque fois qu'il l'oppose à l'intellect en puissance, qui est une partie de l'âme, mais il l'a au moins une fois pleinement affirmé². Il y a donc bien correspondance entre l'intellect matériel d'Alexandre et l'intellect en puissance d'Alkindi d'une part, l'intelligence séparée d'Alexandre et l'intellect agent d'Alkindi d'autre part ; il reste à savoir si l'on peut retrouver chez Alkindi l'équivalent de l'*intellectus qui habet habitum*.

On l'y retrouve, illustré d'un exemple qui ne laisse aucun doute sur l'exacte correspondance des notions dans les deux doctrines. Le troisième des intellects que nous avons distingués avec Alkindi est l'« *intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum*. » C'est donc bien d'un intellect appartenant à l'âme, d'un « *intellectus adeptus animae ab intelligentia prima* » qu'il s'agit ici. En outre, l'expression gauche et embarrassée dont use Alkindi, dissimule à peine qu'il entend essentiellement par là l'aptitude à passer de la puissance à l'acte, ce qui est exactement l'*habitus* d'Alexandre. Au reste, Alkindi déclare à propos de cet intellect que : *habetur in anima*, et il en compare la possession par l'âme à la connaissance de l'écriture fixée dans l'âme du scribe, ce qui correspond à la comparaison établie par Alexandre entre la possession de l'intellect habituel et la possession d'un métier³.

que « *omnium intellectorum* » désigne à la fois les actes d'intellection et les intelligibles qu'ils appréhendent.

1. « Et similiter exemplificavit Aristoteles intellectum, scilicet quod anima cum apprehendit intellectum, scilicet formam quae non habet materiam nec phantasiam, et unitur cum anima, tunc est in anima in effectu quae non erat antea in anima in effectu, sed in potentia. Haec igitur forma, quae jam materiam non habet nec phantasiam, est intellectus adeptus animae ab intelligentia prima, quae est specialitas rerum, quae est in actu semper. Haec autem non fit attribuens nisi animae adeptae ad recipiendum, quoniam anima in potentia est intelligens, sed intelligentia prima est semper in actu. » *Ed. citée* p. 5.

2. « Intellectus vero qui est in actu semper et qui extrahit animam ad hoc ut fiat in effectu intelligens, postquam fuerat intelligens in potentia, ipse et intellectum ipsum non sunt res una. Intellectum igitur in anima et intellectus primus ex parte intelligentiae primae non sunt res una ; ex parte vero animae intellectus et intellectum sunt res una. » *Ed. citée*, p. 7.

3. « Intellectus igitur vel est primus omnibus intellectibus, vel est secundus, et

L'opuscule d'Alkindi, extrêmement bref et sommaire, ne contient donc rien qui ne se rencontre déjà dans celui d'Alexandre, sauf l'*intellectus demonstrativus* qui ne joue d'ailleurs guère d'autre rôle que celui d'un hors-d'œuvre. On y retrouve au contraire l'*intellectus in potentia*, avec son *habitus*, et l'*intellectus agens* séparé, avec le rôle actualiseur qu'il joue déjà chez Alexandre. Les notions sont affaiblies, comme si Alkindi avait éprouvé quelque difficulté à s'en rendre maître, mais elles ne sont pas méconnaissables, pourvu qu'on les examine de près, et vont reparaître, en plein relief cette fois, chez Alfarabi.

D'autre part, s'il est vrai que les idées maîtresses du traité d'Alkindi prolongent celles d'Alexandre, ce n'est pas sans leur faire subir une assez profonde transformation. D'abord, il est clair que la terminologie de l'Alkindi latin ressemble plus à celle de l'Alexandre latin qu'à celle de l'Alexandre grec. Alkindi nomme son intellect agent une *intelligencia*, ce qui suppose effectuée la transformation de l'intellect agent divin d'Alexandre en une substance séparée intermédiaire entre Dieu et nous. C'est sans aucun doute cette *intelligencia* d'Alkindi et de ses successeurs qui, refluant en quelque sorte sur la traduction d'Alexandre, est venue se substituer au *vous* du philosophe grec. En outre, il semble clair que l'*intellectus adeptus*, qui, dans la traduction d'Alexandre, venait s'appliquer sur le *vous θύραθεν* avec une telle gaucherie qu'on ne réussissait pas à lui trouver un sens, reçoit ici une signification définie. L'*intellectus adeptus* est en effet pour Alkindi la forme intelligible, donc immatérielle et libre de phantasmes, qui est acquise à l'âme par l'intelligence agente : *haec igitur forma, quae jam materiam non habet nec phantasiam est intellectus adeptus animae ab intelligencia prima*. Ici encore, on est en droit de penser que cet *intellectus adeptus* une fois constitué par les arabes, aura reflué sur le texte d'Alexandre ; voulant lui trouver une place dans la doctrine du philosophe grec, où il n'a que faire, un traducteur ou glossateur aura dédoublé l'intellect agent. Nous avons

tunc animae est in potentia, interim dum anima non est intelligens in effectu. Et intellectus tertius quidem est ille qui in effectu est animae, quem jam adquisivit. Et habetur in ea ita ut, cum voluerit, exerceat eum et faciat eum esse in alio a se ; sicut scriptura in scriba est properata et facilis, quam jam adeptus est, et est defixa in anima sua. Ipse ergo propalat et exercet eam, quando vult. • Ed. citée, p. 9. — Alkindi parle plus loin de cet intellect comme d'une *animae adeptio* (p. 9, ligne 15 ; cf. ligne 13) ; autant que l'on en peut juger d'après un texte aussi avare que le sien, cette *adeptio*, qui appartient à l'âme comme l'*habitus* d'Alexandre, se confond chez lui avec l'*intellectus adeptus animae ab intelligencia prima* (p. 5, ligne 12).

vu que ce dernier jouissait chez Alexandre de deux épithètes, *ἐξωθεν* et *θύραθεν* ; lui laissant en propre la première, on aura fait de la seconde un deuxième intellect en la traduisant par *acquis*.

2. — ALFARABI († 950)

Le traité d'Alfarabi ¹ *De intellectu et intellecto* fut très répandu au moyen âge dans la traduction latine du texte arabe que Jean d'Espagne en avait donnée. Les manuscrits nous la donnent souvent avec les *De intellectu* d'Alexandre et d'Alkindi ; l'édition gothique de 1508 la joignit aux œuvres d'Avicenne, dans le sentiment très juste de l'intime parenté qui unissait les deux doctrines. Il faut dire seulement que, sous la forme où on le rencontre communément dans les manuscrits, et plus encore sous celle où il fut imprimé ensuite, le texte de la traduction latine est très fautif, déparé qu'il est par des confusions et des lacunes qui le rendent difficilement intelligible. En l'absence d'une édition critique de ce texte, nous avons dû nous en procurer une que l'on trouvera imprimée en Appendice à la suite de cette étude ; c'est sur le nouveau texte ainsi établi que s'appuieront les analyses qui suivent.

Dès le début du traité, on devine qu'un élargissement singulier du problème va se produire. Au lieu d'annoncer que le terme aristotélicien d'intellect a trois sens, Alfarabi nous dit qu'il s'emploie en beaucoup de sens différents : *multis modis dicitur*. En fait, réduit à ce qu'il a d'essentiel, son traité distingue six significations différentes du terme intellect. De ces six significations, les quatre premières sont plus ou moins étrangères au problème tel que nous l'avons posé ; les deux dernières, au contraire, l'intéressent directement, et ce qu'Alfarabi en dit exercera une influence

1. Sur Alfarabi, consulter : S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, nouvelle édit., Paris, J. Vrin, 1927, p. 341-352. H. ROSENSTEIN, *Dissertatio inauguralis über Alfarabi's Schrift de intellectu*, Breslau, 1858. — Fr. DIETERICI, *Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt*, Leiden, E. J.-Brill, 1892. L'introduction contient un bon résumé de la doctrine. — Pour un résumé de sa doctrine et une bibliographie des travaux plus récents, voir M. HORTEN, dans UEBERWEGS, *Grundriss...* 11^e édit., Berlin, 1928, pages 291, 304-307, 720-721. É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 615-618.

Sur la doctrine de l'intellect chez Alfarabi, on trouve d'utiles remarques dans Moritz STERNSCHEIDER, *Al Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg*, t. XIII, n. 4, Saint-Petersbourg, 1869, notamment p. 90.

décisive sur la pensée d'Avicenne dont on sait quelle fut l'action au moyen âge.

Voici d'abord le schème général de la classification d'Alfarabi.

CLASSIFICATION DES SENS DU MOT INTELLECT
CHEZ ARISTOTE

1. *Intelligence*, au sens usuel de : un homme intelligent.
2. *Raison*, au sens que lui donnent les dialecticiens.
3. *Lumière naturelle*, par quoi nous connaissons les principes premiers.
4. *Prudence morale*, qui fait connaître le bien et le mal.
5. *Intellect* dont Aristote parle *De anima*, Lib. III.

}	1. intellectus in potentia
	2. intellectus in effectu
	3. intellectus adeptus
	4. intelligencia agens
6. *Dieu*, principe de toute intellection.

Considérons d'abord, afin de les éliminer de notre enquête, les quatre premiers sens du terme définis par Alfarabi.

Une première signification est celle que le vulgaire donne à ce mot lorsqu'on nomme intelligent, et par conséquent doué d'*intellectus*, celui qui fait preuve de discernement. D'autre part, il est clair que l'on peut également faire preuve d'intelligence en poursuivant des fins bonnes ou en en poursuivant de mauvaises. Selon Alfarabi, quelque hésitation se produirait dans les esprits sur la question de savoir si l'*intellectus* doit être attribué à ceux qui s'en servent mal comme à ceux qui s'en servent bien. Les uns penchent vers l'affirmative, les autres vers la négative ; certains nommant intelligent celui qui discerne toujours les moyens à employer pour atteindre sa fin, bonne ou mauvaise, tandis que d'autres réservent ce nom pour celui qui emploie son discernement à faire le bien. Or, selon Alfarabi, Aristote lui-même ne sépare pas l'*intellectus* de la prudence morale ; ce sont donc ces derniers qui ont raison et nous définirons l'intellect, au premier sens : le discernement de ce qu'il faut faire lorsqu'il s'exerce en vue du bien ¹.

Au deuxième sens, l'*intellect* est ce que les dialecticiens désignent de ce nom lorsqu'ils disent : l'intellect exige ceci, ou : l'intellect

1. Voir APPENDICE, p. 116, l. 21-31. — Traduction française et notes, pages 127.

rejette cela. Au fond, il s'agit seulement ici de ce qui s'offre à la pensée comme vrai de consentement universel ¹.

Au troisième sens, le terme intellect désigne la lumière naturelle, ou faculté de l'âme par laquelle nous percevons immédiatement, naturellement et comme par une sorte d'aptitude innée, l'évidence des premiers principes ².

Le quatrième sens du terme intellect désigne la *prudence*, au sens qu'Aristote donne à ce mot dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Celui qui en est doué peut toujours, grâce à cet intellect, déduire ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Lorsqu'avec le temps un homme a acquis la connaissance de tous les jugements pratiques qui relèvent de cet intellect dans un genre d'activité déterminé, il est devenu un expert en la matière ; on le consulte sur ce qu'il y a lieu de faire ou de ne pas faire et ses décisions sont acceptées sans discussion par ceux qui s'adressent à lui ³.

Il saute aux yeux que les quatre sens du terme intellect définis par Alfarabi chevauchent en partie les uns sur les autres. Ainsi, le premier sens vient rejoindre le quatrième au moins dans une certaine mesure ou, pour mettre les choses au mieux, disons qu'Alfarabi ne nous montre pas bien en quoi il s'en distingue. Si l'intellect au premier sens ne mérite son nom que lorsqu'il s'accompagne de prudence morale, il se confond avec l'aptitude à discerner ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ce qui constitue précisément le quatrième sens qu'Alfarabi vient de définir. D'autre part, l'intellection des vérités de consentement universel (sens deuxième) se distingue mal de celle des premiers principes, (sens troisième) et toutes deux prises ensemble ne se distinguent aucunement de l'intellect au cinquième sens que nous allons immédiatement décrire. La raison de ces chevauchements de sens tient à la manière même dont Alfarabi pose le problème. Ainsi qu'Alkindi et Alexandre, il ne veut être qu'un commentateur ⁴ ; il classe donc beaucoup moins les sens du mot intellect que les textes où Aristote

1. APPENDICE, p. 116, l. 32-38.

2. APPENDICE, p. 116, l. 39-47.

3. APPENDICE, p. 116, l. 48 sv.

4. En accord avec la manière dont S. MUNK caractérise son œuvre en général : *op. cit.*, p. 342. Par contre il semble difficile de soutenir avec le même auteur qu'Alfarabi ne modifia les théories d'Aristote sous aucun rapport (p. 342-343) ; son assimilation de l'intellect agent à une intelligence agente séparée, qui n'est ni Dieu ni nous, semble une preuve du contraire.

en parle et les sens qu'il leur donne dans ces divers textes, d'où des répétitions inévitables et, malheureusement aussi de fâcheuses obscurités.

Avec le cinquième sens, nous revenons au problème précis dont nous poursuivons l'étude. Il s'agit en effet ici, au dire d'Alfarabi lui-même, de savoir ce qu'Aristote entend par le mot *intellect* au sens qu'il lui donne dans le troisième livre du *De anima*. Cet intellect se divise lui-même en quatre : intellect en puissance, intellect en acte, intellect acquis et intelligence agente ; examinons les successivement ¹.

Sur la nature même de l'intellect en puissance, Alfarabi ne cache pas son indécision. C'est, nous dit-il, ou bien l'âme même, ou bien une de ses parties, ou une faculté, ou enfin quelque chose d'autre. Ce qu'il sait par contre exactement, c'est quelle en est la fonction : l'intellect possible est ce qui reçoit les formes matérielles une fois qu'elles sont débarrassées de leurs matières et en fait ses formes propres. Il ne s'agit naturellement pas de soustraire aux êtres leurs formes ; ces dernières ne cessent pas d'informer les matières où elles résident, mais, sans les quitter, elles deviennent la forme de cet intellect.

On doit donc se représenter l'intellect possible comme recevant les formes à la manière dont un morceau de cire reçoit une empreinte. Il y a pourtant cette différence que, dans le cas d'une cire, c'est seulement sa surface qui reçoit l'impression, au lieu que, dans le cas de l'intellect, il faut se représenter une empreinte qui, passant au delà de la surface, pénétrerait dans les profondeurs mêmes de l'objet de manière à l'imprégner tout entier. Une cire qui deviendrait tout entière une empreinte, voilà à peu près ce qu'est l'intellect en puissance ².

Dans la description que nous venons d'en donner, l'intellect en puissance s'offre à nous comme la possibilité même de recevoir la forme ; si nous le considérons au contraire en tant qu'il l'a déjà reçue, sa potentialité se trouve actualisée ; étant actuellement devenu la forme même, il est l'*intellect en acte*. On voit d'ailleurs par là que la constitution d'un intellect en acte et celle d'un intelligible en acte sont simultanées. Tant qu'elle reste la forme d'un corps sensible, une forme n'est intelligible qu'en puissance ; pour

1. Même classification dans *Die Hauptfragen von Abu Nasr Alfarabi*, chap. XXI, dans Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 105.

2. Voir p. 118, l. 93-112. Voir *Die Petschafte der Weisheitslehre*, n. 33, dans Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 120.

devenir intelligible en acte, il faut qu'elle soit dématérialisée ; or elle ne l'est que pour autant qu'elle subsiste dans un intellect, de sorte que, comme l'intellect en puissance ne passe à l'acte que lorsqu'il reçoit une forme, de même la forme naturellement intelligible ne passe à l'acte que lorsqu'elle est reçue par l'intellect. Ainsi, pour l'intellect, être intelligent signifie : devenir la forme qu'il reçoit ; pour la forme, être intelligible signifie : être reçue dans l'intellect. C'est donc une seule et même chose que d'être intelligent en acte ou d'être intelligible en acte.

Si l'on y réfléchit, l'opération qui vient d'être accomplie détermine la constitution d'un ordre d'être qui n'existait pas auparavant : les intelligibles purs. Avant l'acte d'intellection, les formes n'existaient que déterminées à des modes d'être concrets par les dix catégories, telles que le lieu, le temps et autres du même genre. Dès qu'elles sont appréhendées par l'intellect, au contraire, elles sont soustraites à toutes ces déterminations. Quant à l'intellect, considéré dans son rapport avec ces êtres, on doit dire qu'il est à la fois en puissance et en acte ; actualisé par l'un d'eux, il est devenu cet être et se trouve par conséquent en acte quant à cet être seulement, mais il reste intellect en puissance à l'égard de tous les autres intelligibles qu'il n'a pas encore acquis ou n'acquiert pas présentement. Peu à peu, il en acquerra progressivement un plus grand nombre jusqu'à pouvoir les devenir tous.

Un cas particulier se présente lorsque l'objet que l'intellect en acte appréhende n'est autre que soi-même. Il est clair qu'alors l'objet que l'âme appréhende n'est en rien différent de ce qu'elle est. Au lieu de devenir une essence extérieure, c'est en quelque sorte elle-même, prise dans sa propre actualité, qu'elle devient en s'appréhendant. Or nous savons qu'avant de recevoir la forme d'un objet, et pris en tant que pure aptitude à la recevoir, un intellect n'est intelligible qu'en puissance. Il faut donc, pour qu'un intellect s'élève à l'appréhension de soi, qu'il soit d'abord actualisé par la réception d'une forme intelligible, en suite de quoi, devenu intelligible en acte, il peut devenir pour soi-même un objet d'appréhension¹.

Les intelligibles dont nous avons parlé jusqu'ici étaient des formes abstraites de leurs matières ; mais il existe dans le monde des formes qui ne sont pas, n'ont jamais été et ne seront jamais

1. Voir p. 120, l. 169-174.

dans des matières et que par conséquent notre intellect n'a pas besoin d'abstraire pour pouvoir les appréhender. Il est à leur égard dans la même situation qu'à l'égard de sa propre essence, c'est-à-dire qu'il se trouve en face d'un objet immédiatement intelligible ; aussi, lorsque l'intellect appréhende une forme de ce genre, à la différence de ce qui se passe pour les formes des corps matériels, elle est en lui, pendant son acte d'intellection, exactement ce qu'elle était avant. L'ensemble des formes pures, dont l'être en soi est exactement le même que l'être qu'elles ont dans notre pensée, forme l'objet de ce que l'on nomme l'intellect acquis.

La distinction entre cet intellect et l'intellect en acte ne tient pas seulement à la différence qui sépare la nature de leurs objets, mais encore à la manière dont on peut les acquérir. L'intellect en acte vient d'abord, l'intellect acquis vient ensuite ; c'est seulement lorsqu'on a pensé tout l'intelligible abstrait, ou presque tout, que l'on peut s'élever à l'intellection des formes intelligibles pures. Alors, ces formes séparées deviennent des formes pour notre intellect et, en tant qu'elles sont reçues par lui, on leur donne le nom d'*intellect acquis*.

Ainsi, nous obtenons une série hiérarchique de trois intellects ; en commençant par le bas, on rencontre d'abord l'intellect en puissance, à qui l'intellect en acte sert de forme ; puis, au-dessus du premier, on rencontre l'intellect en acte, qui informe l'intellect en puissance au-dessous de lui, mais est informé par l'intellect acquis au-dessus de lui. Si l'on suit la série des intellects en sens inverse, on trouve donc au contraire d'abord les formes pures, puis l'intellect acquis qui leur sert en quelque sorte de substrat et de matière, puis l'intellect en acte ; puis l'intellect en puissance, qui sert de matière à l'intellect en acte ; enfin, à partir de là, les formes commencent de descendre jusqu'aux formes corporelles, d'où elles s'élèvent progressivement en sens inverse, se séparant lentement de la matière et s'efforçant à l'envi de rejoindre l'immatériel ¹.

Quant aux formes intelligibles que l'intellect acquis reçoit, c'est-à-dire celles qui ne sont ni n'ont jamais été des formes sensibles, elles n'en ont pas moins entre elles un ordre de perfection et d'immatérialité ; elles ont aussi par conséquent un ordre d'être tel que la plus parfaite serve de forme à la moins parfaite, jusqu'à ce que l'on arrive à la moindre de toutes, et cette dernière serait

1. Voir p. 121, l. 207-213.

précisément l'intellect acquis. On peut donc considérer les formes comme se dégradant progressivement, depuis la plus parfaite de toutes jusqu'à l'intellect acquis, puis, de là, par delà les autres intellects, jusqu'aux formes matérielles dont le substrat le plus humble est la matière première. De là, inversement, elles remontent par degrés jusqu'à l'intellect acquis et, à travers lui, jusqu'aux formes immatérielles elles-mêmes. C'est là, au degré le plus élevé de ces formes, que se trouve l'intellect agent dont il reste à décrire la nature.

Réduite à ce qu'elle a d'essentiel, la doctrine d'Alfarabi revient donc, sur ce point, à distinguer deux sortes d'intelligibles : les formes corporelles d'une part, qui nous sont connues par abstraction, et les formes séparées, d'autre part, qui nous sont connues par intuition après que nous avons épuisé, ou à peu près, la connaissance abstractive des premières. L'Intelligence agente n'est autre que la dernière et plus basse en perfection de ces intelligences séparées ; en tant qu'elle abstrait pour nous les formes sensibles, elle fait passer notre intellect possible de la puissance à l'acte, en tant qu'elle est elle-même objet d'intellection, elle devient l'intellect acquis.

C'est de cette Intelligence, si nous en croyons Alfarabi, qu'Aristote parle au livre III du *De anima*. Le rôle qu'il lui attribue consiste à faire passer intellect possible et intelligibles en puissance de la puissance à l'acte. Pour expliquer le comment de cette action, Alfarabi n'a d'autre ressource que de développer la comparaison esquissée par Aristote entre l'effet de l'intellect et celui de la lumière. Pour qu'il y ait sensation visuelle, il faut qu'il y ait un objet à voir, un œil capable de le voir et un rayon lumineux, provenant du soleil ou de tout autre source lumineuse. En éclairant à la fois l'objet et l'œil, ce rayon détermine d'un seul coup l'existence d'un objet visible en acte et d'une vue qui voit en acte, c'est-à-dire d'une sensation. L'Intelligence agente joue un rôle analogue ; sans sa lumière la forme sensible reste intelligible en puissance et l'intellect possible reste intelligent en puissance ; l'un et l'autre passent simultanément à l'acte sous la lumière de l'intellect agent.

Peu explicite sur l'acte même de l'illumination, Alfarabi l'est davantage sur le rapport de l'Intelligence agente aux formes qu'elle confère. Forme subsistante, en dehors de toute matière, cette intelligence n'est pas soumise, comme l'est notre intellect, aux nécessités de l'abstraction. Bien qu'elle ne soit que la plus

basse des intelligences pures, elle est cependant capable, en vertu de son immatériabilité même, d'appréhender directement les formes ou substances séparées qui lui sont supérieures. C'est pourquoi, avec une logique parfaite, Alfarabi la considère comme du même ordre que l'intellect en acte. Pourtant, la suite des formes qu'elle appréhende n'est pas la même que celle des formes appréhendées par un intellect en acte qui s'élève progressivement jusqu'à l'intellect acquis, elle est même exactement inverse, et cela pour une raison facile à concevoir. Forme pure, l'Intelligence agente pense les formes en descendant de la plus intelligible à la moins intelligible ; forme matérielle, l'intellect en puissance ne peut recevoir les formes qu'en allant de la moins intelligible à la plus intelligible. En d'autres termes, ce qui est en soi le plus intelligible est aussi ce qu'il y a de plus intelligible pour l'intelligence agente, au lieu que ce qu'il y a de plus intelligible en soi est ce qui l'est le moins pour nous. Il est vrai que ceci même soulève une difficile question ¹.

Nous admettons l'existence d'une Intelligence agente, substance immatérielle pleine de toutes les formes intelligibles possédées dans leur pureté. Quelle raison pouvait-il donc y avoir de ne pas laisser ces formes où elles étaient et de les projeter dans une matière qui les obscurcit et les diminue ? On pourrait être tenté de répondre que l'Intelligence informe la matière afin de conférer à cette matière même une plus haute perfection ; mais ce serait contredire Aristote que de supposer que la forme soit là en vue de la matière, car c'est un de ses principes fondamentaux que l'inférieur est là en vue du supérieur et non pas inversement. Il faut donc admettre plutôt que l'Intelligence agente, en vertu de sa perfection même, a le pouvoir de conférer à la matière les formes dont elle est pleine et qu'elle ne peut qu'exercer sa puissance en les lui conférant ². Grâce à ce don que l'Intelligence agente fait des formes à la matière, il lui devient ensuite possible de les en abstraire de nouveau et, en les imprimant dans les intellects possibles qu'elle actualise, de rapprocher les uns et les autres de l'état de formes séparées jusqu'à ce que se produise un intellect acquis.

C'est donc là, dans cette génération d'une réalité spirituelle qui n'existait pas encore, que se trouve la fin véritable de l'information des matières par l'Intelligence agente ; il s'agit avant tout pour elle, non de rendre matérielles des formes qui ne l'étaient

1. Voir p. 122, l. 277 sv.

2. Voir p. 123, l. 293-306.

pas, mais de mettre à la disposition des intellects humains, possibilités pures et vides de formes, les intelligibles dont ils ont besoin pour s'actualiser et, à leur tout, se dématérialiser. Lorsqu'en effet l'homme acquiert l'intellect acquis, il s'unit à l'Intelligence agente et, par elle, à toutes les formes séparées qui lui sont supérieures ; au lieu d'avoir besoin d'abstraire du sensible pour connaître, il vit alors dans un monde purement intelligible, ce qui revient à dire qu'il vit d'une autre vie que celle qui nous est habituelle et, en un mot, qu'il atteint ce qui constitue sa véritable fin¹.

Avec l'Intelligence agente, avons-nous atteint le sommet de l'être et de l'intellectualité ? Nullement, car il suffit d'observer dans quelles conditions son action s'exerce pour constater qu'elle n'est pas dans un état de parfaite actualité. Nos intellects sont tantôt en puissance et tantôt en acte ; c'est donc que l'Intelligence agente tantôt agit en eux et tantôt n'y agit pas et tout se passe même comme si cette intelligence était le siège de variations successives.

Hâtons-nous de dire que l'on ne saurait aller jusque-là. L'Intelligence agente a été définie comme une substance incorporelle, donc purement actuelle et qui ne saurait par conséquent passer elle-même d'un état à un autre état ; elle est ce qu'elle est ; mais si son action s'exerce toujours de la même manière et sans subir de variations d'aucune sorte, d'où viennent donc les variations qui se produisent dans ses effets ? Des matières sur lesquelles son action s'exerce et qui sont plus ou moins favorablement disposées à la recevoir. Ainsi, l'Intelligence agente est toujours en acte, mais elle ne trouve pas toujours à sa disposition des matières aptes à subir son influence, soit parce que la matière elle-même s'y refuse, soit parce qu'une influence contraire y contrebalance la sienne. De là viennent les variations qu'il s'agissait d'expliquer dans les effets qu'elle produit².

Si l'on admet cette interprétation, l'actualité de l'Intelligence agente est sauve, mais il n'en reste pas moins vrai qu'elle ne saurait être considérée comme le premier principe de tout ce qui est. Le premier principe, en effet, doit être par définition capable de donner aux êtres qui dépendent de lui leur être et leurs perfections ; or nous venons de voir que l'Intelligence agente n'est pas toujours capable de remplir cet office ; bien que la cause de cet échec ne

1. Voir p. 123, l. 307-312.

2. Voir p. 124, l. 339 sv.

soit pas due à son manque d'actualité, c'est pourtant en elle un certain défaut que cette incapacité d'écarter les obstacles qui gênent son action. Plus simplement encore, le seul fait qu'il y ait des limites extérieures à l'efficace de son action est chez elle une preuve manifeste d'imperfection ¹.

A cette première preuve s'en ajoute une autre. Quels sont les objets sur lesquels s'exerce l'action de l'intelligence agente ? Ce sont des corps ou des facultés corporelles qui dépendent elles-mêmes à la fois des corps célestes et des Intelligences qui les meuvent. En accord avec la doctrine de l'émanation, Alfarabi se représente chaque sphère céleste comme douée d'un corps matériel, d'une âme qui informe ce corps et d'une Intelligence qui est à la fois la cause de cette sphère et de l'Intelligence de la sphère suivante. Dans un univers ainsi constitué, l'Intelligence motrice de la sphère céleste la plus haute est par là même l'intelligence la plus haute. Considérons donc la première de ces Intelligences, c'est-à-dire le moteur du premier ciel ou, comme l'on dit encore, le premier moteur. Puisqu'elle cause à la fois une âme et une Intelligence, c'est-à-dire une forme matérielle et une forme immatérielle, elle produit deux êtres de perfection inégale. Pour qu'elle les produise, il faut qu'elle ait en elle-même deux dispositions douées de perfections de degrés inégaux : l'une, plus parfaite, par laquelle elle produit l'Intelligence qui la suit ; l'autre, moins parfaite, par laquelle elle produit l'âme de la sphère. Il résulte de là que le moteur du premier ciel, c'est-à-dire la plus parfaite des Intelligences séparées, n'est elle-même qu'une substance composée, faite de deux éléments que l'on peut considérer comme ses causes. En effet, c'est en tant que l'Intelligence connaît le premier principe qu'elle engendre l'Intelligence qui la suit, et c'est seulement en tant qu'elle se connaît elle-même qu'elle engendre l'âme de sa sphère. Quant au Principe Premier, cause de tout ce qui est, il est seul absolument un et absolument simple ; c'est lui qui est l'Intelligence suprême dont Aristote a parlé dans sa *Métaphysique*, et c'est de lui que procède tout le reste, chaque être venant à sa place dans l'ordre universel selon son degré de perfection ².

Comparée à celle d'Alkindi, la classification du *De intellectu* d'Alfarabi s'en distingue par deux traits caractéristiques. On ne peut dire s'ils constituaient des innovations réelles, où si Alfarabi ne l'emportait en cela sur son prédécesseur que par l'am-

1. Voir p. 124, l. 349-350.

2. Voir p. 126, l. 394-399.

pleur des développements et la précision de ses formules ; ce qui est sûr, c'est que du point de vue médiéval, et pour les lecteurs latins qui ne comparaient entre eux que les *De intellectu* des deux philosophes, celui d'Alfarabi mettait définitivement en lumière deux points essentiels.

Le premier est la distinction nette introduite par le philosophe arabe entre l'Intelligence séparée la plus haute et Dieu. Non seulement il est évident qu'Alfarabi ne confond pas l'Intelligence agente avec Dieu, mais nous venons de voir qu'il élève Dieu au delà de la plus haute des Intelligences séparées, c'est-à-dire au delà de la première des Intelligences motrices elles-mêmes. Nous rencontrons ici pour la première fois une idée qui se répandra dans le moyen âge latin par l'intermédiaire d'Avicenne : la distinction radicale entre Dieu et le premier moteur. A cette conception se rattache en effet la doctrine avicennienne de l'impossibilité de toute preuve purement physique de l'existence de Dieu. Le fait est intéressant non seulement en ce qu'il souligne l'écart qui sépare Alfarabi d'Aristote, bien qu'Alfarabi lui-même n'ait nullement conscience de cet écart, mais encore en ce qu'il nous en suggère l'origine. On peut discuter pour savoir si l'intellect agent d'Aristote est ou non une substance séparée, mais il est indubitable que, si c'est une substance séparée, cette substance est Dieu. Ici, au contraire, les fonctions de l'intellect agent se trouvent dévolues à une Intelligence subalterne, pour que Dieu, libéré de toutes fonctions physiques, jouisse impassiblement de sa parfaite actualité.

Le deuxième trait caractéristique de la doctrine d'Alfarabi est le développement qu'y reçoit l'idée, suggérée déjà par Alkindi, d'intellect acquis. En même temps qu'il interpose entre Dieu et nous une hiérarchie d'Intelligences séparées, le philosophe arabe nous invite à remonter la série de ces Intelligences par une sorte d'ascension mentale pour nous unir ainsi à Dieu. Que nous soyons ici en dehors de l'aristotélisme classique, la chose est assez évidente. Alfarabi nous accorde une connaissance abstractive à partir du sensible, mais, non content de l'expliquer par une Intelligence agente séparée, il lui superpose un autre genre de connaissance, entièrement étranger à l'aristotélisme, qui consiste dans une sorte d'union mystique entre l'intellect en acte et les Intelligences pures ¹.

1. Cette possibilité d'une union entre notre intellect et les intelligences séparées se retrouve, avec la possibilité des prédictions astrologiques qui y est liée, chez ALBERT LE GRAND, *De intellectu et intelligibili*, Lib. II, cap. 9, Éd. Jammy, p. 259.

Lorsqu'on cherche à s'expliquer l'origine de cet édifice composite, on se souvient d'abord qu'Alfarabi était un Soufi. En aucun cas, et toute question d'influence interposée mise à part, un mystique tel que lui n'aurait pu se contenter d'une doctrine de la connaissance telle que l'empirisme aristotélicien pur et simple. L'homme qui s'élève à l'intellect acquis se trouve bien au-dessus du plan de la connaissance sensible, c'est un prophète¹. Il fallait donc qu'Alfarabi eût recours à des notions d'origine non péripatéticienne pour satisfaire ses aspirations les plus profondes. En fait, il semble immédiatement évident que la doctrine néoplatonicienne de l'émanation, avec la conception de la connaissance humaine qui la complète, soit venue s'interposer entre l'Aristote véritable et l'image qu'Alfarabi s'en faisait.

III. — AVICENNE

Chez Avicenne, comme chez ses prédécesseurs, la classification des intellects s'intègre à une conception définie de l'âme ; la seule différence du point de vue de l'historien de la pensée médiévale, mais c'en est une importante, est que sa doctrine de l'âme ait été beaucoup mieux connue des hommes au moyen âge que celle de ses prédécesseurs², et c'est pourquoi nous commencerons par l'exposer.

1. S. MUNK, *Mélanges de philos. juive et arabe*, p. 346. Comparer ALFARABI, *Die Petschaft der Weisheitslehre*, n. 27-28, dans FR. DIETERICI, *op. cit.*, p. 118.

2. On trouve le texte de l'Avicenne latin imprimé dans d'anciennes éditions notamment : *Metaphysica*, Venetiis, 1495. — *Opera omnia*, Venetiis, 1495, 1508, 1546. Nous citerons d'après l'édition suivante corrigée au besoin sur les manuscrits que nous indiquerons : AVICENNÆ, *peripatetici philosophi ac medicorum facile primi, Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars nili potuit per canonicos emendata. Logica. Sufficientia. De celo et mundo. De anima. De animalibus. De intelligentiis. Alfarabius de intelligentiis. Philosophia prima*. Venetiis, 1508. La Bibliothèque Nationale possède deux exemplaires de cet ouvrage rare, à Réserve, R. 82 (1) et R. 83. On y trouve aussi une édition de la métaphysique seule : *Metaphysica Avicenne sive ejus Prima philosophia ex Dominici Gundisalvi translatione, castigata per Franciscum de Macerata et Antonium Frachantianum*, Venetiis, 1495, f° (Pellechet, 1671). Bib. Nationale, Rés. R. 82 (2) et 618 ; 2 exemplaires. — Sur les traducteurs médiévaux du texte arabe : Ibn Daoud et Dominicus Gundissalinus, voir Amable JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* nouvelle édition par Charles Jourdain, Paris, 1843, pages 107-120. Consulter également B. GEYER, dans *Ueberwegs-Grundriss*, 11^e édit. Berlin, 1928, p. 343-344.

Sur la psychologie d'Avicenne, consulter : B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre, von Ibn Sina und Albertus Magnus* (Abhandl. d. K. bayer. Akad. d. Wissensch.

I. — LA DÉFINITION DE L'ÂME

Tout ce qui est est forme, matière ou composé de forme et de matière. Par une induction qui reproduit pour l'essentiel celle d'Aristote, Avicenne établit que l'âme est de l'ordre de la forme, parce qu'elle est un principe inmédiat interne de mouvement pour le corps en qui elle réside. C'est ce que l'on veut signifier en disant que l'âme est l'entéléchie, c'est-à-dire la « perfection » du corps qu'elle organise, fait croître, nourrit et meut. Toutefois, ce terme qui est le plus exact de ceux qu'on puisse employer ne la définit pas complètement, car il la désigne dans ce qu'elle fait, non dans ce qu'elle est. Dire que l'âme est une « perfection », c'est dire qu'elle est le principe interne qui fait d'un animal un animal et d'un homme un homme, mais qu'est ce principe en lui-même ? Est-ce une substance ou n'en est-ce pas une ? Et, si c'est une substance, quelle sorte de substance est-elle ? Ce sont là des questions très différentes et que l'induction à partir de ses fonctions apparentes ne suffit pas à trancher. On ne décrit pas plus la nature de l'âme en la nommant âme, c'est-à-dire animatrice, qu'on ne décrit la nature d'un homme en disant que c'est un ouvrier ; efforçons-nous donc de la préciser.

Selon Avicenne, dont la position exerça une influence profonde sur toute la scolastique latine, l'âme est une substance spirituelle. Pour le prouver, deux voies nous sont ouvertes : argumenter contre les erreurs des Anciens qui définissent l'âme comme un corps ou démontrer *a priori* son incorporité.

La première méthode présente un certain intérêt lorsqu'il s'agit d'éveiller un esprit stupide ou encombré par d'anciennes erreurs, la deuxième, que nous allons suivre, est suffisante par elle-même et convient aux esprits capables de réflexion.

Pour comprendre l'argumentation d'Avicenne, il faut partir d'un principe analogue à celui que Descartes mettra plus tard

I. Cl. XI Bd. I Abh.) München, 1866. — CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900 ; Chap. VIII, *La psychologie d'Avicenne* ; pages 207-238. — M. WINTER, *Ueber Avicennas opus egregium de Anima. (Liber sextus naturalium). Grundlegender Teil*, Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht des K. Theresien-Gymnasiums in München für das Schuljahr 1902-1903, München, 1903. Ce court travail (53 pages), contient une bonne description des deux plus anciennes éditions du *De anima* d'Avicenne et un résumé sommaire, mais très consciencieux de la Première Partie). — Djemil SALIBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926. Ch. VI, *La théorie de l'âme*.

en œuvre à l'occasion du même problème : des choses distinctes correspondent toujours à des définitions distinctes, donc ce que l'on pense à part existe à part : *quod affirmatur aliud est ab eo quod non affirmatur et concessum aliud est ab eo quod non conceditur*. Posée en ces termes, la question de la nature de l'âme revient à chercher si l'âme peut se connaître à part du corps et affirmer son existence avant de savoir si son corps existe. Si elle le peut, c'est qu'elle en est réellement distincte et une substance spirituelle.

Afin de résoudre ce problème, supposons que l'un d'entre nous se trouve subitement créé par Dieu et conduit à l'âge adulte dès le point de sa naissance. Il a le visage voilé de telle manière qu'il ne puisse rien voir du monde extérieur ; il ne se déplace pas sur le sol, mais dans l'air ou, plus exactement, dans le vide, afin qu'il n'éprouve pas la résistance que l'air offrirait. En outre, ses membres sont disjoints, de telle sorte qu'ils ne se touchent pas et ne lui procurent aucune sensation. Un tel homme affirmerait certainement qu'il existe ; pourtant, il ne pourrait affirmer l'existence ni de ses membres extérieurs, ni de ses organes internes, ni de son cerveau ou des esprits vitaux qui sont en lui. Il n'affirmerait rien de tout cela et cependant il affirmerait qu'il existe de l'existence d'un être sans largeur, longueur ni profondeur. Supposons même qu'à ce moment il lui fût possible d'imaginer une main ou un membre quelconque, il ne concevrait pas pour cela que ce fussent des parties de lui-même ni rien qui soit nécessaire à son essence. Or ce dont on affirme l'existence est différent de ce dont, au même moment, l'existence n'est pas par là même affirmée. Dès lors donc que ce dont cet homme affirme l'existence comme étant lui-même peut être connu par lui sans même qu'il sache s'il a des membres et des organes, il est en état de constater, une fois revenu à soi, que son âme est différente de son corps ; bien mieux, qu'il n'a pas besoin d'un corps pour percevoir son âme et savoir qu'elle existe ¹. Ainsi l'âme est spirituelle ; est-elle une substance ?

1. « Repetamus autem id quod praediximus, scilicet quod si subito crearetur homo, expansis ejus manibus et pedibus, quae ipse non videret neque contingeret, neque ipsa se contingerent ; neque audiret sonum ; nesciret quidem esse aliquod suorum membrorum, et tamen sciret se esse, et quia unum aliquid est, quamvis non sciret illa omnia. Quod autem non scitur non est id quod scitur. Haec autem membra non sunt vere nisi sicut vestes, quae quia diu est quod adhaerent nobis, putavimus nos esse illa, aut quod sunt sicut partes nostri. Cum enim imaginamur nostras animas non imaginamur eas nudas, sed imaginamur eas nudas corporibus. Cujus rei causa est diuturnitas adhaerentiae. Consuevimus autem exuere vestes et projicere, quod omnino non consuevimus in membris. Unde opinio quod membra sunt partes nostri firmior est nobis quam opinio quod vestes sunt partes nostri.

A la question ainsi posée on ne voit que deux réponses possibles : l'âme est une substance ou elle est un accident. Pour démontrer que l'âme est une substance, Avicenne s'attachera donc à démontrer qu'elle n'est pas un accident, et pour prouver qu'elle n'est pas un accident, il prouve l'unité de l'âme dans le composé humain. Pour

Si autem totum corpus non fuerit id in quo conjunguntur, sed aliquod membrum proprium, tunc aut illud membrum erit id quod teneo, quia essentialiter sit ego; aut intentio ejus, de quo teneo quod essentialiter sit ego. Tunc oportet ut perceptio quam ipse ego percipio sit perceptio illius rei. Unum enim non potest percipi nisi secundum unam et eandem partem. Non est autem ita in re. Nescio enim me habere cerebrum vel cor nisi sensu, et auditu, et experimento; non quod cognoscam ipsum esse ego; unde ipsum membrum essentialiter non est id quod percipio ipsum esse ego essentialiter, sed accidentaliter. Intentio autem de eo quod cognosco quod sit ego, est id quod designo in ea dictione, cum dico: sensi, cognovi, feci; quae proprietates conjunctae sunt in uno quod est ego.

Si quis autem dixerit: nescis quia haec est anima; dicam me semper scire; et quia haec est intentio quam voco animam; sed fortassis nescio illam appellari animam. Cum autem intellexero illud in te vocari animam, intelligam illud esse hoc, et quia ipsum est regens instrumenta moventia et apprehendentia. Unde nescio quod illud ego sit anima dum nescivero quid sit anima. Non est autem sic dispositio cordis aut cerebri. Intelligo enim quid sit cor, vel cerebrum, sed non intelligo quod ipsum sit ego. Cum enim intelligo quod ipsa anima est principium motuum et apprehensionum quas habeo et finis eorum, ex his omnibus cognosco quod aut ipsa est ego verissime, aut quod ipsa est ego regens hoc corpus. Fortassis autem non possum modo percipere per se separatim sine permixtione perceptionis quod est regens corpus et conjunctum corpori; sed an sit corpus, an non, si quaeratur, secundum me non oportet esse corpus, neque imaginatur mihi quod sit aliquid eorum, sed imaginatur mihi esse sine corporeitate ejus. Ergo jam intellexi ex aliqua parte quod non est corpus eo quod non intellexi ei corporeitatem cum intellexi illud. » AVICENNA, *Lib. VI Natur.*, Pars V, cap. 7. — On trouve un passage parallèle, moins développé mais de sens identique, Pars I, cap. 1.

On pourrait appeler cet argument. l'argument de l'homme volant. Nous n'en connaissons pas l'origine; peut-être est-il dû, sous cette forme, à l'imagination poétique d'Avicenne, bien que le fonds semble être d'inspiration néoplatonicienne. Ce qui ferait croire qu'une source antérieure existe est qu'on retrouve un argument analogue chez saint Augustin (voir Ét. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1930, pages 56-59), qui, comme Avicenne, dépend de Plotin et de Proclus. De toute façon, le thème de l'homme volant » reviendra fréquemment au moyen âge, souvent chez les Augustiniens où il ne faisait que retrouver une tradition apparentée à la sienne. Voir, par exemple, le philosophe juif Gerson, dans LÖWENTHAL, *Pseudo-Aristoteles über die Seele*, p. 88, note 2, où le parallélisme évident avec Descartes est noté. — GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, cap. II, pars 13 (Paris, 1674, t. II, p. 82-83): « Dicit igitur (Avicenna) quia si posuerimus hominem in aëre velatam faciem habentem et omnino nullo sensu utentem... » etc. — JEAN DE LA ROCHELLE, *La summa de anima di frate Giovanni della Rochelle*, édit. T. Domenichelli, Prato, 1882: « Posito quod subito esset homo creatus perfectus et velato visu suo... » etc. — MATTHIEU D'AQUASPARTA, *Questiones disputatae selectae*, qu. V (édit. Quaracchi, t. I, p. 324): « Probatio minoris apparet per Avicennam VI Naturalium, tract. I, cap. 1, ubi dicit, quod si crearetur unus homo suspensus in aere... » etc. — VITAL DU FOUR, *Huit questions disputées sur le problème de la connaissance*, qu. IV, 1 (édit. F. Delorme, dans *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. II (1927), p. 243 :

lui, toute la question revient en effet à savoir si, lorsqu'elle s'unit au corps, l'âme s'unit à un corps déjà constitué comme corps par une forme autre et antérieure, auquel cas elle surviendrait à ce corps pour s'y ajouter comme un accident à une substance déjà constituée, ou bien si c'est elle qui le constitue comme corps en s'unissant à sa matière qu'elle ordonne, auquel cas elle serait une substance. En d'autres termes le centre de la difficulté réside pour Avicenne dans cette unique question : l'âme est-elle l'âme d'un corps, donc un accident, ou le corps est-il le corps d'une âme, donc d'une substance ? Sa réponse est que l'âme confère au corps d'être un corps et que par conséquent elle n'en est pas un accident. Puisqu'elle en est l'entéléchie ou perfection, c'est elle qui le fait être ce qu'il est ; il serait donc contradictoire de supposer qu'il ait pu exister comme corps avant elle pour la recevoir ; au lieu que ce soit lui qui la reçoive, c'est elle qui se le donne, elle est donc une substance¹ : « anima etenim est principium generationis et vegetationis sicut diximus ; ergo proprium subjectum animae impossibile est esse id in effectu nisi per animam, et anima est causa unde est sic ; et impossibile est dici quod subjectum proprium habet esse in natura sua et quod hoc fiat causa alterius rei quae non est anima, cui postea adveniat anima »².

Une première preuve de l'unicité de l'âme ainsi affirmée est que lorsqu'elle se sépare du corps, ce dernier cesse d'être un corps animal pour devenir un simple cadavre. C'est ce qu'Avicenne exprime en disant que la forme de l'*inanimalité* remplace l'âme dans ce qui reste d'un vivant après sa mort. En d'autres termes,

«... ut patet per Avicennam, *VI Naturalium*, trad. I, cap. 1 in fine, ubi dicit quod si crearetur unus homo et poneretur per impossibile in aëre... » etc. Ce dernier texte, faussement attribué à Duns Scot à cause de son insertion dans l'apocryphe scotiste *De rerum principio*, a été noté par C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, Oxford 1927, t. I, p. 27, note 5, qui compare avec raison DESCARTES, *Discours de la méthode*, IV^e Partie : « Voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps... mais que je pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point... » etc.

1. « Anima ergo perfectio est subjecti quod est constitutum ab ea. Est etiam constituens speciem et perficiens eam. Res enim habentes animas diversas fiunt propter eas diversarum specierum, et fit earum alteritas specie non singularitate ; ergo anima non est de accidentibus quibus non specificantur species, nec recipiuntur in constitutione subjecti. Anima enim est perfectio substantiae, on ut accidens. » *L. VI Nat.*, P. I cap. 3, f. 4 a. — Cf. f. 3 v a : « Ergo animam » ; e in corpore non est id quod accidens in subjecto esse ; ergo anima substantia est, quia est forma quae non est in subjecto. » On remarquera dans cette dernière formule qu'il ne s'agit pas de ne pas être dans une *matière* — question différente : l'âme est-elle séparable ? — mais de ne pas être dans un *sujet*.

2. *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 3, f. 3 v a.

le corps change d'espèce lorsque l'âme se sépare de lui et il cesse d'appartenir à celle des êtres animés. Il peut donc y avoir entre l'âme et les éléments qu'elle vivifie, qui sont le sujet de l'âme, d'autres formes intermédiaires capables de parfaire la matière et de la constituer dans une espèce donnée, mais non pas dans celle des corps vivants. La preuve en est qu'une forme différente apparaît dans la matière pour lui conserver en acte sa nature corporelle propre lorsque l'âme s'en va. C'est ce qui prouve que l'âme n'est pas l'accident d'un sujet déjà constitué par une autre forme, puisque le sujet en question cesse d'exister lorsqu'elle s'en va¹.

Une deuxième preuve de l'unicité de l'âme se trouve dans le fait, qu'à elle seule, l'âme exerce la totalité des fonctions animales par l'entremise de ses facultés. C'est elle, et elle seule, qui recueille, unit et compose les matières de son corps, de manière telle qu'il mette à sa disposition les divers organes dont elle a besoin pour exercer ses diverses facultés. Elle conserve ce corps selon l'ordre qui convient, veille sur lui de telle manière que les agents extérieurs ne le détruisent pas aussi longtemps qu'elle y demeure². L'influence qu'elle exerce sur son corps est telle que des représentations purement intellectuelles peuvent altérer les fonctions

1. « Ergo anima est constituens suum proprium subjectum et dat ei esse in effectu, sicut scietis postea hanc dispositionem cum loquemur de animalibus. Sed inter subjectum remotum et animam sunt alie forme que perficiunt et constituunt illud. Cum autem separatur anima sequitur necessario ut accidat ei cum separacione eius forma insensibilitatis que est sicut opposita forme complexionali que est congrua anime, quia hec forma et hec materia quam habebat anima non remanet post animam in sua specie aliquo modo, sed destruitur eius species et eius substancia que erat subjectum anime et anima substituit in eo aliquam formam, propter quam remaneat materia in effectu in sua natura. Illud ergo corpus naturale non erit iam sicut erat, sed habebit aliam formam et alia accidentia. Sed aliquando pereunt alique eius partes et dissolvitur substancia propter mutacionem tocus in substancia, nec erit servata essencia materie post separacionem anime, sed que erat subjectum anime fit nunc subjectum alterius ab illa. Ergo animam esse in corpore non est idem quod accidens in subjecto esse. Ergo anima substancia est, quia est forma que non est in subjecto. » *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 3, f. 3 v. a.— Le mot [non] qui figure dans cette édition imprimée [quae non perficiunt] change tout le sens du passage. Il ne figure dans aucun des mss. consultés par nous : Univ. Par., 584, f. 7 r. a. Bib. Nat., lat., 6932, f. 13 r v.

2. « Postea autem declarabitur tibi quod anima una est ex qua defluunt hae vires in membra, sed praecedit actio aliquarum, et consequitur aliarum secundum aptitudinem instrumenti. Ergo anima quae est in omni animali ipsa est congregans principia sive elementa sui corporis, et conjungens et componens eas eo modo quo mereantur fieri corpus ejus ; et ipsa est conservans hoc corpus secundum ordinem quo decet, et propter eam non dissolvunt illud extrinseca permutantia, quandiu anima fuerit in illo, alioquin non remaneret in propria sanitate. » *L. VI. Nat.*, P. I, cap. 3, f. 3 v b.

végétatives de son organisme. L'idée, purement spirituelle, qu'une chose est bonne ou mauvaise, suffit à engendrer la passion, purement spirituelle, elle aussi, de joie ou de tristesse. Or cette passion peut agir à son tour sur les fonctions végétatives ou nutritives, de manière à les renforcer et en accélérer le jeu, s'il s'agit d'une joie, ou à les débiliter, et même les détruire, s'il s'agit d'une tristesse¹. C'est donc bien l'âme qui est la substance, de qui dépend l'activité de l'organisme humain tout entier.

De là résulte un problème dont la solution complète intéresse directement la définition de l'âme : lorsque nous disons qu'elle est une substance, de quel genre de substance parlons-nous ? Ce n'est pas d'une substance séparée qu'il s'agit² ; mais est-ce d'une forme matérielle, dont l'être soit inséparable de celui de la matière qu'elle informe ? Telle est la difficile question que nous devons aborder.

Il existe en effet des formes matérielles ou, comme l'on dit encore, imprimées dans la matière, dont la caractéristique est de ne pouvoir subsister que dans des choses singulières et sensibles. Chaque partie de ces formes se trouve, virtuellement ou actuellement, en rapport avec l'une des parties de l'être considéré³. Pour savoir si l'âme humaine peut être rangée au nombre de ces formes, Avicenne détermine d'abord ce qui caractérise son humanité.

Seul, de tous les animaux, l'homme ne peut pas vivre, ou ne peut vivre que mal à l'état d'isolement. Les ressources mises à sa disposition par la nature en vivres et vêtements sont insuffisantes, s'il ne les complète par art et par industrie. Or les industries, telles que l'industrie textile par exemple, supposent à la fois des connaissances scientifiques et des échanges commerciaux. Dans

1. *Ibid.*, «... et hoc afficit virtutem vegetabilem et nutritilem, ita ut ex accidente quod primum accidit animae, sicut gaudium rationabile, contingat in ea robor et velocitas in actione sua. Sed ex accidente illi contrario, scilicet dolore rationabili cum quo nihil est doloris corporalis, contingat in ea debilitas et desideria, ita ut deterioretur ejus actio, et aliquando destruitur ejus complexio omnino. » Un. Par., mss. 584, f. 7 v.

2. « Ego anima non est de accidentibus quibus non specificantur species, nec recipiuntur in constitutione subjecti. Anima enim est perfectio substantiae non ut accidens, nec sequitur ex hoc ut sit separata, aut non separata ; non enim est omnis substantia separata, quia ilye non est separata nec forma. » *Lib. VI Nat.*, I. P., cap. 3, f^o 4 r a. Bib. Un. Par., mss. 854, f. 7 v b.

3. « Constat igitur quod forma impressa in materia corporali non est nisi aliquid subsistens in rebus singularibus visibilibus, et quod unaquaeque pars earum habet comparisonem in effectu, aut in potentia, ad unamquamque partium formae. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 2, f. 23 b.

les deux cas, il faut une société où les sciences se transmettent par voie d'enseignement et où des échanges justes s'accomplissent : « ex proprietatibus ergo hominis est ipsa necessitas quae eum induxit ad discendum et docendum, et alia necessitas quae eum induxit ad dandum et accipiendum secundum mensuram justitiae, et deinde aliae necessitates, veluti facere conventus et adinvenire artes »¹. C'est afin de pouvoir accomplir ces différentes fonctions que l'homme a été doué d'une âme proprement humaine, c'est-à-dire capable de se former des idées générales dépouillées de tout élément sensible et de procéder, au moyen de ces idées, du connu à l'inconnu : « quae autem est magis propria ex proprietatibus hominis est haec, scilicet formare intentiones universales intelligibiles omnino abstractas a materia... et procedere ad sciendum incognita ex cognitis intelligibilibus, credendo et formando »².

Les opérations nécessaires à cette fin sont accomplies par l'intellect dont nous étudierons la nature en même temps que la classification dans le chapitre suivant. Ce qui nous importe présentement, c'est de noter que les fonctions essentielles de l'intellect impliquent sa qualité de substance spirituelle séparable du corps.

La preuve décisive que l'âme humaine n'est pas une forme corporelle (*forma existens in corpore, forma impressa in corpore*), c'est que, même considérée dans son intellect matériel, elle est capable de recevoir les formes intelligibles. Or des formes intelligibles ne sauraient subsister dans un sujet corporel. Ou bien, en effet, ces formes résideraient dans un point indivisible du corps dont elles sont les formes, ou bien elles résideraient dans une portion d'étendue divisible de ce même corps. Mais un point indivisible n'a pas d'existence à part de la ligne dont il fait partie, rien ne pourrait donc subsister en lui à part de cette ligne. Autrement dit : le point n'étant que l'extrémité de la ligne, ce qui subsisterait en lui ne pourrait être que l'extrémité de ce qui subsiste dans la ligne dont ce point est l'extrémité. Que si l'on supposait au contraire que le point existe à part, il faudrait le considérer comme divisible, car il aurait un côté tourné vers la ligne dont on vient de le séparer et un côté tourné vers la direction opposée ; ce ne serait donc plus un point. Reste alors l'autre hypothèse, qui fait résider l'intelligible dans un corps divisible ; mais alors une multitude d'inconvénients en résulte, qu'Avicenne se plaint à

1. AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 1, f. 22 b.

2. *Ibid.*, f. 22 v a.

dénombrer. Le plus frappant de tous est que, l'hypothèse une fois accordée, l'intelligible devient à son tour divisible en parties et doit posséder des propriétés analogues à celles de l'étendue, ce qui est impossible. Il n'y aurait de formes que des figures ou des nombres, c'est-à-dire des imaginables, et non plus des intelligibles¹, et, dans toute forme, chaque partie devrait correspondre aux parties d'un corps donné².

Lorsqu'on va au fond de la question, c'est donc bien l'impossibilité, pour l'intelligible, d'exister dans du corporel, qui tranche le débat. Entre ces deux termes, dont l'un se définit par l'absence de tout ce qui définit l'autre, il y a contradiction et incompatibilité formelles³; le sujet propre de l'intelligible, qui est l'âme, ne saurait donc être une forme corporelle.

Pour établir la même conclusion, Avicenne fait appel à d'autres considérations qui, au lieu d'être empruntées à l'ordre de la dialectique, relèvent plutôt de l'expérience psychologique. La première, et non la moins importante, est que l'âme humaine se connaît elle-même directement, et non par l'intermédiaire d'un instrument tel que son corps. La preuve en est que si l'âme se connaissait par l'intermédiaire d'un instrument corporel, elle ne connaîtrait pas cet instrument, mais connaîtrait seulement

1. « Restat ergo ut eorum (*scil.*, intelligibilium) subjectum sit aliquid corporis divisibilis, si subjectum eorum est corpus; ponamus ergo formam intellectam in aliquo divisibili. Cum autem posuerimus eam in aliquo quod dividitur in partes, accidit tunc formae ut dividatur, et erit necesse ut duae partes ejus sint similes aut dissimiles. Si autem fuerint similes, quomodo conjungetur ex eis aliquid quod non est illae, nisi totum fuerit aliquid proveniens ex illis secundum augmentum in mensura, vel in numero, non secundum formam? Tunc ergo forma intellecta erit aliqua figura, aut aliquis numerus. Non est autem omnis forma intellecta figura aut numerus; ergo forma erit imaginabilis, non intelligibilis. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 2, f. 23 a.

2. « Constat igitur quod forma impressa in materia corporali non est nisi aliquid subsistens in rebus singularibus visibilibus, et quod unaquaque pars earum habet comparisonem, in effectu aut in potentia, ad unamquamque partium formae. » *Ibid.*, f. 23 b.

3. « Quod possumus etiam probare alia demonstratione, dicentes quod virtus intellectiva abstrahit intelligibilia a quantitate designata et ab ubi, et a situ, et a ceteris omnibus quae praediximus. Debemus considerare essentiam hujus formae denudatae a situ, quoniam est nuda ab eo, sive hoc sit comparatione rei a qua sumpta est, aut comparatione ejus rei quae assumpsit, videlicet esse hujus formae intellectae denudatae a situ si est ita in esse extrinseco, aut ita in esse formantis in substantia agentis. Impossibile autem est dici quod habeat esse sicut in esse extrinseco. Restat ergo dici non esse separatam a situ et ubi, nisi cum habet esse in intellectu, et quod cum habet esse in intellectu, non est habens situm, neque potest minui, neque separatim ostendi, neque dividitur, neque habet aliquid eorum quae sunt hujusmodi; ergo impossibile est eam esse in corpore. » *Ibid.*, f. 23 b.

par lui. Or elle se connaît et elle connaît qu'elle connaît. La connaissance qu'elle a d'elle-même est donc directe, indépendante de tout organe corporel¹, ce qui revient à dire qu'elle n'est pas elle-même un corps. Cet argument se trouve immédiatement confirmé par une sorte de contre-épreuve : toutes les facultés de l'âme autres que la raison sont incapables de se connaître elles-mêmes. Le sens ne se perçoit pas ; l'imagination ne s'imagine pas ; il existe donc, pour l'âme raisonnable, une manière propre d'informer son corps, qu'il nous restera d'ailleurs à déterminer².

Mais d'autres preuves permettent de démontrer la même conclusion. Toutes les facultés qui usent d'un instrument corporel pour agir se fatiguent à mesure que leur action se prolonge, parce que leur instrument se fatigue à force de travailler. La simple prolongation d'un mouvement suffit à détruire la complexion naturelle de l'instrument considéré ; mais ce sont surtout les excitations sensibles intenses et pénibles qui endommagent les organes des sens au point d'en arriver à les détruire. Une lumière éblouissante aveugle, un éclat de tonnerre assourdit, si bien qu'après avoir vu une lumière très forte on n'en distingue plus une faible, non plus que l'on n'entend un son léger après avoir entendu un bruit violent. Or, il en va d'une manière exactement inverse dans l'ordre de la connaissance intellectuelle. Lorsqu'un intellect s'est exercé à acquérir les connaissances les plus difficiles, il acquiert ensuite aisément les plus faciles ; les seules fatigues ou désordres auxquels la connaissance intellectuelle soit exposée, tiennent à ce qu'elle s'aide de l'imagination qui, elle, se fatigue.

Enfin, toutes les parties du corps se débilitent à mesure que l'âge avance et cet affaiblissement commence à partir de quarante ans environ. Au contraire, la faculté d'appréhender les intelligibles n'acquiert habituellement toute sa force qu'une fois passé cet âge. Elle se comporte donc d'une manière tout opposée à celle des facultés dont l'exercice est lié aux organes du corps³. Ainsi

1. « Dicemus ergo quod virtus intellectiva, si intelligeret instrumento corporali, oporteret ut non intelligeret seipsam, ut non intelligeret instrumentum suum, neque intelligeret se intelligere. Inter ipsam enim et intelligentiam suam non est instrumentum, nec inter ipsam et id quod intelligit est instrumentum, sed intelligit seipsam et instrumentum quod adscribitur ei, et intelligit se intelligere ; ergo intelligit per seipsam, non per instrumentum. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 2, f. 23 v a. Suit la démonstration de cette thèse : « Impossibile est autem ut quicquid apprehendit per instrumentum apprehendat instrumentum suum quo apprehendit. »

2. *Ibid.*, « Item sensus non sentit... »

3. *Ibid.*, « Item quod hoc probat sufficienter... »

l'on ne saurait douter que l'âme raisonnable soit une forme libre de sa matière, ce qu'il s'agissait de démontrer ¹.

Nous voici conduits par là en présence d'un nouveau problème. Si l'âme est une forme libre de matière, pourquoi se trouve-t-elle forme d'un corps, et si son opération propre n'use pas d'un instrument corporel, pourquoi exerce-t-elle dans le corps toutes les opérations dont nous venons de parler ? La question est d'autant moins évitable que ces deux genres d'opérations ne sont pas seulement distincts, mais s'entrepêchent mutuellement. Il est difficile de penser tandis que l'on éprouve des sensations, des désirs et des passions ; mieux encore, il est impossible de se donner tout entier à la douleur pendant que l'on éprouve de la crainte, ou d'être tout à la crainte pendant que l'on éprouve de la colère. Tout se passe comme si l'âme était obligée de s'employer entièrement à l'une seule de ses opérations²; pourquoi donc cette dualité entre l'activité intellectuelle qu'elle exerce au profit d'elle-même et l'activité pratique qu'elle exerce au bénéfice de son corps ?

C'est qu'en réalité l'âme aime son corps et se dévoue à lui, tandis que, à son tour, le corps est un instrument au service de l'âme. De là les services qu'ils se rendent mutuellement et qui expriment la réciprocité de leur relation.

Il est d'abord aisé de marquer les services que le corps rend à l'âme. C'est par l'entremise du corps que l'âme reçoit les sensations ; or, les sensations une fois acquises, quatre opérations deviennent possibles qui ne l'eussent pas été sans elles. En premier lieu, la formation des concepts par l'intellect, puis des principes premiers ; deuxièmement, le raisonnement à partir de ces concepts et de ces principes ; troisièmement, l'acquisition d'une connaissance expérimentale, fondée sur la constatation réitérée

1. *Ibid.*, « Ex his etiam manifestum est... » Avicenne écarte ensuite cette objection : « Quod autem facit nos dubitare de hoc, quod anima obliviscitur suorum intellectuum, et non exercet operationes suas corpore infirmante est opinio neque necessaria neque vera. Possibile est enim haec duo conjungi, et ut hanc actionem exercent ex seipsa interim dum nihil impedit vel obsistit ei, et quod postponat suam actionem propriam, cum aliqua dispositio contingat in corpore, et tunc non exercet actionem suam, sed declinet ab illa, et tunc erunt simul duae verae dictiones, et altera non removebit alteram. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 2, f. 23 v b. — Cf. « Anima non est impressa in corpore, neque habet esse per corpus. » *Ibid.*, f. 24 a.

2. *Ibid.* « Dicemus ergo quod substantia animae habet duas actiones, unam actionem comparatione corporis quae vocatur practica, et aliam comparatione sui et principiorum suorum, quae est apprehensio per intellectum, et utraque sunt dissidentes se et impediennes. » f. 23 v b.

d'une consécration régulière entre certains faits ; quatrième-ment, l'acquisition de croyances probables auxquelles nous acquiesçons sur la foi d'autrui. Une fois ces connaissances acquises à l'aide de son corps, l'âme peut revenir à elle-même et se passer de lui. Que si, dans la suite, elle a besoin de faire retour sur les données sensibles dont elle est partie, l'âme pourra les évoquer à l'aide de l'imagination, afin de considérer de nouveau les données initiales et d'en tirer de nouveaux principes. Plus fréquents au début, ces retours de l'âme au sensible seront de moins en moins nécessaires à mesure qu'elle accroîtra ses forces ; une fois complètement sûre d'elle-même, elle accomplira toute seule ses opérations ¹.

Inversement, on peut dire que l'âme est expressément créée en vue du bien de son corps. Avant que le corps auquel elle va s'unir ne soit prêt à la recevoir, elle ne saurait exister à part et d'une existence individuelle, car son principe d'individuation ferait alors défaut. En réalité, l'âme commence d'exister à titre d'âme singulière lorsque commence d'exister la matière corporelle qui sera son royaume et son instrument. Aussi, dès le moment même de sa création, l'âme éprouve une affection naturelle, et comme une inclination, qui la porte à s'occuper de son corps, à le diriger, et à pourvoir à tous ses besoins. C'est par là qu'elle adhère à lui, qu'elle devient une âme propre à ce corps et étrangère à tous les autres. Relation et affection dont la nature nous est malaisément représentable, mais dont il nous faut bien avouer la réalité en constatant ses effets ².

1. « Anima autem humana jுவatur corpore ad acquirendum principia illa consentiendi et intelligendi, deinde, cum adquisierit, redibit ad seipsam. Si autem obstiterint aliquae virtutum quae sunt infra eam, et impederint eam aliquibus dispositionibus coram positis, retrahent eam a sua actione. Si vero impedita non fuerit, non egebit eo postea in suis propriis actionibus, nisi in aliquibus tantum, in quibus opus est redire ad virtutes imaginativas, et considerare ea iterum ad hoc ut percipiat principium aliud ab eo quod habuerat, et adjuvetur repraesentare id quod appetitur in imaginatione, et repraesentatio ejus in imaginatione formetur auxilio intellectus. Hoc autem contingit in principio tantum, non postea nisi parum. Cum autem perficitur anima et roboratur, sola per se operatur actiones suas absolute. » *Lib. VI Nat., P. V, cap. 3, f. 24 a.*

2. « Singularitas ergo animarum est aliquid quod esse incipit, et non est aeternum quod fuerit semper. Sed incipit esse cum corpore tantum. Ergo jam manifestum est animas incipere esse cum incipit materia corporalis apta ad serviendum eis, et corpus creatum est regnum ejus et instrumentum. Sed in substantia animae quae incipit esse cum aliquo corpore propter quod debuit creari, inest ex primis principis affectio inclinationis naturalis ad occupandum se circa illud, et ad regendum illud et providendum ei in omnibus, et adhaerendum ei, et per haec omnia fit ejus propria, et alienatur ab iis corporibus circa illud tantum. Corpori autem singulari principium singularitatis suae accidit ex affectionibus quibus exprimi-

Si l'âme est ainsi liée à son corps par une société intime comment croire qu'elle puisse survivre à la mort de ce corps ? D'abord, il est bon de remarquer que si l'existence individuelle de l'âme avant son corps est chose inconcevable, il n'en est pas nécessairement de même de son existence après le corps. Bien des principes de différenciation individuelle des âmes séparées sont concevables, et il se peut même que nous ignorions quel est alors leur véritable principe de différenciation, sans que nous puissions affirmer pour autant que ce principe n'existe pas ¹.

De toute façon, il est certain qu'à la mort du corps l'âme ne cesse pas d'exister. En effet, tout ce qui se trouve détruit par la destruction d'une autre chose dépend de cette chose. Or ce qui dépend d'une autre chose doit lui être soit antérieur, soit postérieur, soit simultané. Supposons que l'âme dépende du corps comme d'un être simultané, c'est-à-dire tel qu'elle ne puisse exister qu'en même temps que lui. Si la relation qui les unit est accidentelle, la destruction de l'un n'entraînera pas la destruction de l'autre, la relation accidentelle qui les unissait se trouvera seule détruite. Si cette relation est au contraire essentielle, c'est qu'alors l'essence de chacun d'eux est relative à celle de l'autre, ce qui revient à dire que ni le corps à part, ni l'âme à part ne seraient des substances, mais seulement le composé des deux ². Or nous savons que l'âme est une substance ; cette dernière hypothèse ne saurait donc être acceptée.

Supposons alors que l'âme dépende du corps comme de quelque chose d'antérieur. Il faudra soutenir que le corps est la cause de l'âme. Or il ne peut en être la cause efficiente, parce que nul corps n'agit par soi-même, mais seulement par les puissances ou vertus que lui confère sa forme, et supposer qu'une forme matérielle cause une substance existant par soi en dehors de la matière, c'est supposer une impossibilité ³. Admettra-t-on que le corps est cause

tur singulare, per quas affectiones illa anima fit propria illius corporis, quae sunt habitudines quibus unum fit dignum altero, quamvis non facile intelligatur a nobis illa affectio et illa comparatio. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 3, f. 24 b.

1. *Ibid.*, 24 b : « Dicemus ergo quod postea animae sunt separatae... »

2. « Si autem anima sic pendet ex corpore, sicut ex eo cum quo habet esse simul, et hoc fuerit ei essentielle, et non accidentale, tunc unuscujusque eorum essentia relativa est ad alterum, et sic neque corpus, neque anima est substantia, sed est utrumque substantia. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 4, f. 24 v b.

3. On notera l'expression par laquelle Avicenne désigne l'âme dans ce passage : « Impossibile est autem ut accidentia et formae existentes in materiis tribuant esse existenti substantiae per se, non in materia, et esse substantiae absolutae. » *Ibid.*, f. 24 v a ;

réceptrice de l'âme ? Mais nous avons démontré que l'âme n'est pas une forme imprimée dans une matière. D'autre part, soutenir que le corps est la cause formelle de l'âme, c'est vouloir faire dépendre le supérieur de l'inférieur ; il faut donc renoncer à cette supposition. Resterait à soutenir que l'âme dépend du corps comme de quelque chose qui lui soit postérieur. Mais s'il s'agit d'une postériorité dans le temps, il est évident que l'âme est indépendante du corps puisque, par hypothèse, elle peut exister avant lui, donc être sans lui. Que s'il s'agit au contraire d'une postériorité d'essence, elle permettra d'affirmer que, l'âme étant posée, le corps doit en résulter, mais non que, le corps étant détruit, l'âme doive également être détruite. Le postérieur dépend de l'antérieur, l'antérieur par essence ne saurait dépendre du postérieur ¹.

Puisque nulle de ces hypothèses n'est soutenable, il reste que l'âme ne puisse être détruite par aucune cause. Et, en effet, l'âme est une substance simple ; elle ne saurait donc contenir en soi deux principes antagonistes, dont l'un serait le principe de sa permanence, l'autre celui de sa destruction. Ou bien elle a en soi le principe de sa destruction, et alors son existence est impossible, ou bien elle a en soi le principe de son existence, et, si elle existe, sa permanence est dès lors assurée ². Ainsi l'incorruptibilité de l'âme nous est démontrée, la seule dépendance de cette substance à l'égard du corps consistant, non dans une dépendance d'être, mais dans l'activité qu'elle y exerce et les opérations qu'elle y accomplit ³.

Quel que soit l'aspect sous lequel on considère cette doctrine, son caractère le plus saillant est la disjonction de l'idée d'âme d'avec l'idée de forme. Toute pluralité des âmes dans un être vivant est une impossibilité dans la doctrine d'Avicenne. L'âme, telle qu'il la conçoit, est un principe unique d'où émanent des facultés multiples ⁴, et ces facultés ne peuvent s'unir qu'en elle, non dans un corps ⁵. On doit donc se représenter la vertu végétative

1. *Ibid.*, f. 24 v b.

2. *Ibid.*, f. 25 a : « Manifestum est igitur... »

3. « Deinde non sic anima pendet ex corpore quasi impressa in eo, sicut jam saepe ostendimus, sed sic pendet ex eo, sicut circa quod occupatur, et cognoscit, et quod patitur ex illa. » *Ibid.*, f. 25 b.

4. « Ex his est etiam ille qui tenuit quod anima est una essentia, ex qua virtutes istae emanant, quarum unaquaeque habet propriam actionem... Hae sunt famosae sententiae de anima. Nulla autem harum vera est nisi ultima earum quam praediximus. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 7, f. 27 a.

5. *Ibid.*, f. 27 a b. — Cf « Manifestum est ergo quod hae virtutes habent in

tive et la vertu animale comme spécifiquement différentes, puisqu'aussi bien elles se rencontrent à part dans le végétal et dans l'animal, mais unies dans l'essence de l'âme, où elles résident. Pour comprendre leur rapport, il faut se représenter d'abord les qualités élémentaires, avec l'opposition primitive qui met aux prises le chaud et le froid, le sec et l'humidité. Aussi longtemps que l'opposition persiste, les éléments ne peuvent recevoir la vie ; à mesure que cette contrariété initiale diminue, leur mélange se rapproche du tempérament des corps célestes ; à partir de ce moment, il doit recevoir de la substance séparée qui régit ces corps une vertu vivificatrice qui est l'âme végétale. Si le tempérament s'affine encore, il recevra une âme animale, puis enfin une âme raisonnable apte à s'unir avec la substance séparée qui distribue les formes. A partir de ce moment, cette âme remplace les vertus qui l'avaient précédée et en exerce les fonctions : et *tunc id quod accidebat in aliud praefer illud a separato, accidet in illud ex ipsa hac substantia recepta cum qua jungitur substantia separata*. Pour illustrer ce point, Avicenne use d'un exemple qui devait rester célèbre au moyen âge ¹.

Supposons que le soleil joue le rôle de l'Intelligence séparée distributrice des formes, et supposons une sphère qui joue le rôle de la matière élémentaire soumise à l'influence de l'Intelligence. La position de cette sphère par rapport au soleil peut être telle

quo conjunguntur..., et quod est non corpus, sive sit comes corporis sive non. » *Ibid.*, f. 27 r a.

1. « Cujus rei ponam exemplum in naturalibus. Loco substantiae separatae cogitemus ignem aut solem, et loco corporis aliquod corpus quod patiatur ex igne, et sit sphaericum ; loco autem animae vegetabilis sit ipsum calefieri ex igne, et loco animae animalis sit ipsum illuminari ab illo, et loco animae humanae sit in eo ignem accendi. Dicemus ergo quod hoc corpus sphericum patiens, si ignis agentis in illud non fuerit situs talis ut paulatim recipiat in se ignem accendi, nec lucem ejus et lumen, sed situs talis ut recipiat ab eo calorem, et non recipiat amplius ; si vero fuerit situs ejus talis ut recipiat calorem ab ipso, et praeter hoc fuerit prope positum, aut pervium, aut alio aliquo modo illuminetur ab eo fortiter, tunc simul cum eo calefiet et illuminabitur, et lux cadens in illud ex ipso erit principium cum separato calefaciendi illud. Sol enim non calefacit nisi radio. Deinde si aptitudo fuerit major, et fuerit ibi aliquid quod solet accendi ab agente quod solet urere sua virtute aut radio, accendetur et fiet flamma seu corpus simile separato aliquo modo, quae flamma etiam erit cum separato causa calefaciendi et illuminandi simul, ita ut quamvis sola esset, tamen perficeretur calefactio et illuminatio. Et praeter hoc etiam poterit calefactio inveniri per se sola, aut calefactio et illuminatio per se sola, quorum posterius non esset principium quo emanaret prius. Cum autem omnia simul concurrunt, tunc id quod fuerat posterius fit principium etiam prioris et emanat ab eo id quod erat prius. Sic debet intelligi dispositio virtutum animalium. » AVICENNA, *Lib. VI Natural.*, P. V, cap. 7, f. 27 v b.

qu'elle n'en reçoive que de la chaleur ; mais elle peut être telle qu'avec cela elle en reçoive la lumière, et, s'il en est ainsi, elle n'aura pas besoin de recevoir la chaleur plus la lumière, mais la lumière qu'elle recevra sera, à elle seule, le principe suffisant de son illumination et de son échauffement : *sol enim non calefacit nisi radio*. Supposons que l'aptitude interne et la situation de cette sphère soient encore plus favorables, elle s'enflammera, devenant par là semblable au principe séparé qui agit sur elle. Or cette flamme, conjuguée avec l'influence du principe séparé, sera capable de causer à elle seule la lumière et la chaleur qui l'ont précédée. Ainsi, ce qui vient après devient cause de ce qui était avant, ou, si l'on veut, les vertus postérieures, une fois infusées dans l'être, sont les causes suffisantes des vertus qui les y ont précédées. De même dans l'être vivant : l'âme raisonnable suffit à exercer les opérations qu'exerçaient les âmes végétative et animale avant sa venue.

Définition de l'âme comme substance, refus de la définir comme forme du corps, garantie de son immortalité cherchée dans sa substantialité, autant de thèses qui vont se transmettre sans interruption d'Avicenne à Albert le Grand. Le premier anneau de cette tradition sera le traducteur même d'Avicenne, Dominicus Gundissalinus, le premier témoin de l'avicennisme latin au moyen âge, mais, avant d'en étudier la doctrine, il nous faut situer dans l'ensemble de la psychologie d'Avicenne sa classification des facultés en général et de l'intellect en particulier.

2. — CLASSIFICATION AVICENNIENNE DES INTELLECTS.

Dans le système d'Avicenne, les facultés de l'âme prise dans sa généralité — c'est-à-dire en tant que l'âme signifie toutes les espèces possibles d'âme — sont au nombre de trois : l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme humaine.

L'âme *végétative* est la perfection première du corps naturel organisé, qu'elle rend capable de génération, d'accroissement et de nutrition. Elle-même a donc trois facultés. La faculté *nutritive* modifie les éléments qu'elle emprunte aux corps extérieurs pour les transformer à la ressemblance du corps où elle réside et lui restituer par là les éléments qu'il a perdus. La faculté *augmentative* conduit ce corps à sa taille normale en assimilant les éléments ainsi transformés et les intégrant à son corps selon les trois dimensions de l'espace. La faculté *généralive* est une force qui emprunte au corps dans lequel elle réside une partie qui est en puissance

semblable à ce corps, ensuite de quoi, agissant en elle par attraction d'autres corps qu'elle lui assimile, elle y produit une génération et la transforme en une ressemblance effective et actuelle de ce corps.

De son côté l'âme *sensitive*, ou *vitale* a deux facultés, celle de mouvoir et celle d'appréhender, mais cette division se ramène néanmoins à trois parce que la faculté motrice se divise elle-même en deux. Un animal possède en effet la faculté de commander au mouvement et il possède également celle de l'effectuer. La faculté par laquelle il commande au mouvement est la faculté *impérative*, ou faculté de désirer. C'est elle qui, lorsque l'imagination, dont nous parlerons plus loin, présente à l'animal une forme désirable ou répugnante, ordonne à l'autre faculté motrice d'accomplir les mouvements convenables pour saisir l'objet ou pour l'écarter. En tant qu'elle ordonne les mouvements nécessaires pour atteindre les objets utiles, elle reçoit le nom de *concupiscible* ; en tant qu'elle commande les mouvements requis pour repousser les objets nuisibles, elle reçoit le nom d'*irascible*. Quant à la faculté *exécutive*, c'est une force infusée dans les nerfs et les muscles, contractant les ligaments et les tendons de manière à faire exécuter par les membres les mouvements d'adduction et d'extension.

La faculté appréhensive de l'âme sensitive se divise également en deux : l'extérieure et l'intérieure. La faculté *appréhensive extérieure* contient les cinq sens bien connus ¹ : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. La faculté appréhensive intérieure contient des facultés plus diverses encore parce qu'elles le sont en nature. Certaines, en effet, appréhendent des formes au lieu que d'autres appréhendent des intentions ; en outre, certaines appréhendent avec opération, d'autres sans opération. Expliquons d'abord la première de ces deux distinctions.

Il y a dans les corps extérieurs des propriétés apparentes et des propriétés occultes. Les propriétés apparentes sont celles que les sens extérieurs appréhendent, c'est-à-dire la couleur, le son, l'odeur, la saveur et les impressions subies par le toucher. Perçues par le sens extérieur, ces qualités sont transmises aux sens intérieurs qui les perçoivent à leur tour. Mais il y a dans les corps des qualités sensibles que les sens extérieurs ne perçoivent pas, et c'est précisément ce que l'on nomme des *intentions*. Ainsi, ce que l'on perçoit d'abord par le sens extérieur, puis par le sens interne,

1. Ou, si l'on préfère, huit sens, le toucher se subdivisant en quatre : 1^o chaud et froid ; 2^o sec et humide ; 3^o dur et mou ; 4^o rugueux et lisse.

se nomme une forme ; ce que l'on perçoit par le sens interne bien que le sens intérieur ne l'ait pas perçu est une intention ¹.

D'autre part, nous avons distingué les facultés internes dont l'appréhension s'accompagne d'opération de celles dont l'appréhension ne s'en accompagne pas. Cela veut dire que, parmi les facultés sensitives internes, certaines sont capables de combiner entre elles les formes et intentions qu'elles reçoivent et de les séparer les unes des autres, de sorte qu'elles perçoivent et opèrent à la fois. Appréhender sans opérer, au contraire, c'est, pour une faculté, recevoir une forme ou une intention sans être capable d'agir sur elle ni de la modifier aucunement ².

Des facultés sensitives ainsi définies la première est la *fantaisie* ou *sens commun*. C'est une faculté située dans la première concavité du cerveau, qui reçoit toutes les impressions apparentes ou occultes qui lui sont transmises par les cinq sens.

Vient ensuite l'*imagination*, faculté située dans l'extrémité de la concavité antérieure du cerveau. Elle se distingue de la précédente en ce que la fantaisie reçoit les impressions au lieu que l'imagination les conserve. Or retenir n'est pas conserver ; l'eau, par exemple, reçoit tout et ne conserve rien ; il faut donc une faculté spéciale pour expliquer la conservation des impressions reçues. Un exemple simple permet de distinguer l'œuvre accomplie par ces deux facultés et de voir en même temps l'activité que le sens intérieur déploie par l'imagination. Que l'on observe une goutte d'eau en train de tomber, on voit une ligne droite ; supposons ensuite que l'une des extrémités de cette droite se meuve autour de l'autre considérée comme centre, on a un cercle. Or on ne peut

1. « Differentia autem inter apprehendere formas et apprehendere intentionem haec est quod forma est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul. Sed sensus exterior primo apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori. Sicut cum ovis apprehendit formam lupi, scilicet figuram ejus et affectionem et colorem ; sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior. Intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendit illud sensus exterior. Sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere quamvis hoc sensus non apprehendit ullo modo. Id autem quod de lupo apprehendit sensus exterior primo et postea interior vocatur hic proprie nomine formae ; quod autem apprehendit vires occultas absque sensu vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis. » *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 5 ; f. 5 r a.

2. *Ibid.*, Avicenne ajoute la distinction suivante entre appréhender à titre principal et appréhender à titre secondaire : « Differentia autem inter apprehendere principaliter et apprehendere secundario haec est quod apprehendere principaliter est cum forma acquiritur aliquo modo acquisitionis quod accidit rei per se ; apprehendere secundario est acquisitio rei ex alio quod eam induxerit ».

percevoir un objet se mouvant selon une droite ou un cercle par le sens extérieur seul car, pour percevoir son mouvement d'ensemble, il faut le regarder plusieurs fois ; mais le sens extérieur ne peut pas le voir deux fois ; il ne voit en chaque instant ce mobile que là où il est ; il faut donc que le sens commun qui reçoit les impressions de ses fonctions successives, le perçoive là où il était en même temps que là où il est ; puis que, comparant la distance en ligne droite ou en ligne circulaire qui sépare ces deux points, l'imagination forme l'image d'une droite ou d'un cercle qui résulte de la juxtaposition des positions successives du mobile considéré. Cette faculté se distingue donc du sens commun dont les fonctions sont purement réceptives.

Elle se distingue également d'un autre sens interne avec lequel on risque de la confondre à cause de l'étroite ressemblance des noms qui les désignent : l'imaginative, ou *vis imaginativa*. Cette dernière faculté, qui reçoit le nom de *cogitativa* quand on la considère dans l'homme, est localisée dans la concavité médiane du cerveau (et non dans l'extrémité de la concavité antérieure comme l'imagination). Sa fonction est essentiellement active ; c'est elle qui compose entre elles les images conservées dans l'imagination et les combine à son gré.

Vient ensuite l'*estimative*. Cette faculté est localisée au sommet de la concavité médiane du cerveau. Elle appréhende les « intentions » au sens défini plus haut, c'est-à-dire des qualités sensibles que les sens extérieurs ne perçoivent pas. Ainsi, la brebis qui voit un loup sent immédiatement qu'il faut fuir et qu'il faut éprouver de la pitié pour l'agneau qui reste en arrière. Il semble que cette faculté soit capable d'opérer sur les images des compositions et des divisions.

Vient enfin la faculté de se remémorer ou de la *réminiscence*. Localisée dans la concavité postérieure du cerveau, elle conserve les intentions perçues par l'estimative et joue à l'égard de cette dernière le rôle que l'imagination joue à l'égard du sens commun. Telles sont les diverses facultés sensibles ; passons maintenant aux facultés de l'âme raisonnable.

Ces dernières se divisent à leur tour d'une manière générale en deux, la faculté d'agir et la faculté de connaître. On donne parfois à ces deux facultés le nom d'intellect, mais seulement d'une manière équivoque et par analogie : *unaquaeque istarum virium vocatur intellectus aequivoce aut propter similitudinem*. Quelles en sont les fonctions ?

La vertu ou faculté active nous est décrite en termes obscurs dans la traduction latine. Elle peut être considérée dans son rapport soit à la faculté affective sensible, soit à la faculté imaginative sensible, soit enfin à elle-même. Dans son rapport à la faculté affective sensible, que nous avons également nommée : vitale, la vertu active engendre les affections actives ou passives instantanées qui sont le propre de l'homme, comme le rire, la rougeur et autres du même genre. Dans son rapport à l'imagination, cette faculté active s'efforce d'inventer les arts humains. Dans son rapport à elle-même, elle donne naissance à ces principes premiers de l'action, qui sont immédiatement évidents et que tout le monde admet, comme : il est honteux de mentir, ou de recevoir des injures, et toutes les autres de ce genre. De là naissent les mœurs, dont la qualité dépend de la valeur des jugements que nous portons ; il faut donc que cette dernière vertu active commande à toutes les autres et ne se laisse commander par aucune pour que la vie de l'homme soit telle qu'elle doit être.

Parvenus en ce point, nous apercevons l'âme humaine comme placée pour ainsi dire entre deux mondes, l'un qui lui est inférieur : celui du corps, l'autre qui lui est supérieur : celui de l'intelligible. On peut donc dire qu'il y a deux faces de l'âme : l'une par laquelle elle regarde le corps qui est au dessous d'elle afin de le régir, c'est la vertu active dont nous venons de parler ; l'autre par laquelle elle regarde l'intelligible qui est au dessus d'elle, afin de le recevoir et de s'y soumettre : c'est la vertu contemplative. La face inférieure de l'âme est donc tournée vers l'action au lieu que la face supérieure est tournée vers la contemplation,¹ ; c'est cette dernière que nous devons maintenant décrire.

1. Sur cette question, consulter J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. II (1927), p. 73-77. On observera que les deux faces en question ne correspondent pas exactement chez Avicenne à la distinction aristotélicienne de l'intellect pratique et de l'intellect théorique, malgré ce qu'en disent HANEBERG, loc. cit., p. 199, et Georg BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele* (Baumker-Beiträge, II, 3), Münster, 1897, p. 126 note 1 et 127 note 1. La raison pratique n'a pas pour fonction, chez Aristote, de provoquer le rire ni la rougeur. Avicenne définit ici l'âme raisonnable (non l'intellect ni la raison) dans ses fonctions pratiques ; c'est pourquoi il note au passage que les affections corporelles ainsi classées sont propres à l'homme : seul un corps animal régi par une âme raisonnable rit de plaisir ou rougit de honte. Contrairement à l'opinion de G. Bülow, Avicenne est bien ici la source d'Algazali et de Gundissalinus.

Il faut d'ailleurs ajouter à la décharge de G. Bülow que la terminologie d'Avicenne est embarrassée, parce que sa face inférieure de l'âme coïncide, pour une part, avec l'*intellectus practicus* d'Aristote, que la version latine nomme *intellec-*

Par l'expression : vertu contemplative, on entend cette vertu de l'âme qu'informent les formes universelles dépouillées de matière : *virtus contemplativa est virtus quae solet informari a forma universali nuda a materia*. Or les formes sont de deux sortes : celles qui sont naturellement séparées de la matière et celles qui s'y trouvent

tus activus. Mais nous avons vu plus haut (p. 56) qu'*intellectus* est employé ici *aequivoce* pour *anima*. C'est ce qui fait que l'*anima activa* d'Avicenne est plus large que l'*intellectus practicus* d'Aristote ; elle le contient, plus les fonctions animatrices propres à l'être raisonnable dont nous avons parlé plus haut. Comme on le verra plus loin, cet *intellectus activus* régit d'une manière générale toutes les fonctions qui relèvent de l'union de l'âme et du corps ; voir sur ce point les dernières lignes du texte reproduit plus loin, p. 60 note .

« Intellectus vero activus eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas. Contemplativus vero intellectus eget corpore et virtutibus ejus sed neque semper, neque omni modo. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima humana ; sed anima est quod habet alias virtutes et est, sicut postea declarabimus, substantia solitaria, id est per se, quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum aliquo modo, quaedam vero sunt quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo. Hoc autem totum declarabimus postea. Sed substantia animae humanae ex seipsa est apta perfici aliquo modo perfectionis, ita ut non sit ei aliquid necessarium extra ipsam. Hanc autem aptitudinem habet ab illo qui vocatur intellectus contemplativus. Et iterum est apta ad conservandum se ab impedimentis sibi accidentibus... et ut in consortio sic agat, prout melius poterit. Hanc autem aptitudinem habet ex intellectu qui vocatur activus, qui est principalis inter alias virtutes quas habet circa corpus. Infra hanc autem sunt virtutes fluentes ab ipsa eo quod corpus aptum est recipere eas et proficere per illas. » *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 1, f. 22 v b. et Un. Par., mss. 584. 50 va.

Cf. *op. cit.*, P. I, cap. 5, f. 5 v et Un. Par., mss. cité, f. 11, v b. : «... Anima humana, sicut postea scies est una substantia, habens comparisonem ad duo, quorum unum est supra eam, et alterum infra eam, sed secundum unumquodque istorum habet vim per quam ordinatur habitudo quae est inter ipsam et illud. Haec autem virtus activa est alia virtus quam habet anima proter debitum quod debet ei quod est infra eam, scilicet corpus, ad regendum illud Sed virtus contemplativa est illa virtus quam habet anima propter debitum quod debet ei quod est supra eam, ut patiat ab eo, et perficiatur per illud et recipiat ex illo ; tanquam anima nostra habeat duas facies, facies scilicet deorsum ad corpus, quam oportet nullatenus recipere aliquam affectionem generis debiti naturae corporis. Et aliam faciem sursum versus principia altissima, quam oportet semper recipere aliquid ab eo quod est illic et affici ab illo. Ex eo autem quod est infra eam generantur mores. Sed ex eo quod est supra eam generantur sapientiae, et hoc est virtus sciendi. Sed haec virtus contemplativa est virtus quae solet informari a forma universali denudata a materia. Quae si fuerit nuda in se, apprehendere suam formam in se facilius erit ; si autem non fuerit nuda, fiet tamen nuda, quia ipsa denudabit eam, ita ut de omnibus affectionibus ejus cum materia nihil remaneat in ea. » — Sur la classification des intellects, voir note suivante.

La distinction entre l'intellect contemplatif et l'intellect pratique provient d'Aristote, *De anima*, III, 10, 433 a 14-15. Cf. 432 b 26-27.

Une précieuse comparaison de ces deux textes latins avec l'original arabe se trouve dans B. Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus*, München, 1866, p. 197-200.

engagées. Dans le premier cas, il est facile pour l'intellect d'appréhender la forme, puisqu'elle est intelligible par nature ; dans le deuxième cas, il faut que l'intellect dépouille cette forme de sa matière par un procédé que nous aurons à étudier. On distinguera donc l'intellect en plusieurs espèces selon les diverses dispositions dans lesquelles il peut se trouver à l'égard de l'intelligible. Or il peut être en puissance, à l'égard de l'intelligible ou il peut être en acte. Considérons-le d'abord en état de puissance.

Dire que l'intellect est en puissance à l'égard de l'intelligible, c'est dire qu'il est apte à le recevoir. Or une telle aptitude peut se présenter elle-même en trois états différents. Il y a d'abord l'aptitude pure et simple, c'est-à-dire nue, ou absolue ; c'est celle dans laquelle absolument rien n'est en acte et où l'on ne trouve même absolument rien de ce qu'il faut pour qu'elle passe de la puissance à l'acte. Tel est, par exemple, le cas d'un enfant qui a la puissance d'écrire en ce sens qu'il peut apprendre à écrire, mais qui ne sait pas encore et n'a même pas commencé de se familiariser avec l'encre, la plume et les lettres. On donne à ce genre de puissance le nom de puissance absolue matérielle : *potentia absoluta materialis*. Le même intellect en puissance peut être considéré d'autre part comme déjà partiellement muni des instruments nécessaires pour passer à l'acte, de sorte que, sans accomplir ses opérations, il soit du moins en état d'acquiescer ce qu'il faut pour pouvoir les accomplir ; il est alors dans la situation d'un enfant qui, sans savoir encore écrire, sait du moins ce que sont de l'encre, une plume et connaît déjà les premiers éléments de l'écriture. On donne à cet état le nom de puissance facile ou possible : *potentia facilis vel possibilis*. Enfin l'intellect en puissance peut être muni de tous les instruments qui lui sont nécessaires pour passer à l'acte ; il n'a plus alors besoin d'apprendre, il lui suffit de vouloir. C'est le cas du scribe qui a la puissance d'écrire, en ce sens qu'il sait écrire, qu'il le peut, s'il le veut et qu'il n'a absolument qu'à le vouloir pour actualiser en lui cette possibilité ; c'est la puissance parfaite ou achevée : *perfectio* ¹.

1. « Haec autem virtus contemplativa habet ad has formas (scil. a materia denudatas), comparisonem diversam, quia id quod solet aliquid recipere, aliquando est receptibile ejus in potentia, aliquando est receptibile ejus in effectu. Potentia autem tribus modis dicitur secundum prius et posterius. Dicitur etenim potentia aptitudo vel simpliciter absoluta a qua non exivit adhuc aliquid in effectu, nec etiam habetur aliquid per quod exeat, sicut potentia infantis ad scribendum. Dicitur etiam potentia haec aptitudo quamdiu non habet res nisi id propter quod sit possibile eam pervenire ad effectum sine medio, sicut

La faculté contemplative de l'âme peut se trouver dans des relations analogues à l'égard des intelligibles. Elle est d'abord dans l'état de puissance absolue ; n'ayant encore reçu aucun intelligible, elle ne connaît rien et ne peut par elle-même rien connaître ; on lui donne alors le nom d'intellect matériel : *intellectus materialis*¹. On peut considérer d'autre part l'intellect dans l'état

potentia infantis ad scribendum cum fuerit adultus, et cum cognoverit incaustum et calarum et simplicia elementa. Et dicitur etiam potentia haec aptitudo cum perfecta fuerint instrumenta, et ex instrumentis acciderit perfectio aptitudinis ut fiat potens faciendi quando libuerit, ita ut non sit ei necesse addiscere sed sufficiat ei tantum velle, sicut est potentia scriptoris perfecti in arte sua, cum non scripserit. Potentia autem prima vocatur absoluta materialis ; secunda autem vocatur potentia facilis vel possibilis ; potentia vero tertia perfectio est.

Virtutis ergo contemplativae comparatio ad formas nudas quas praenominavimus, aliquando est sicut comparatio ejus quod est in potentia absoluta, et hoc est cum haec potentia animae nondum recepit aliquid de eo quod est perfectio quantum ad eam, et tunc vocatur intellectus materialis, ad similitudinem aptitudinis materiae primae, quae ex se non habet aliquam formarum, sed est subiectum omnium formarum. Aliquando est similis ei quod est in potentia facili vel possibili, hoc est cum in potentia materiali habentur de intelligibilibus prima per se nota ex quibus et cum quibus acceditur ad intelligibilia secunda ut sunt theoremata Euclidis. Sed prima intelligibilia sunt propositiones quas contingit credere non aliunde nec quia auditor percipit ullo modo esse possibile eis aliquando non credi, sicut sentimus hoc, quod totum majus est sua parte, et quod eidem aequalia, inter se sunt aequalia et interim dum nondum adquiritur ei intentio in effectu nisi hoc modo, tunc vocatur intellectus in effectu. Et potest hic intellectus vocari intellectus in effectu comparatione primi, potentia etenim prima non potest intelligere aliquid in effectu, sed haec potest intelligere aliquid in effectu cum inquisierit. Aliquando vero est similis ei quod est in potentia perfecta, hoc est cum inceperint in ea existere formae intelligibiles adeptae post per se nota, sive intelligibilia prima, sed non considerat illa, nec convertitur ad illas in effectu, sed velut sunt repositae apud eum ut cum voluerit consideret illas formas in effectu et intelligat eas, et intelligat eas se intelligere, et vocatur hic intellectus in habitu. Est enim hic intellectus qui intelligit quotiens vult intelligere sine labore acquirendi, quamvis hic etiam possit vocari intellectus in potentia, comparatione ejus qui sequitur post eum. Aliquando autem ejus comparatio est sicut comparatio ejus quod est in effectu absolute, hoc est cum forma intellecta nunc in praesenti est in eo, et ipse considerat eam in effectu, et intelligit in effectu, et intelligit se intelligere in effectu. Et quod tunc habet esse in eo est intellectus adeptus ab alio, qui non vocatur intellectus adeptus, nisi propter hoc quod manifestum est nobis, quia intellectus in potentia non exit ad effectum nisi per intellectum qui semper est in actu. Quoniam cum conjunctus fuerit intellectus qui est in potentia cum illo intellectu qui est in actu aliquo modo conjunctionis imprimetur in eo aliqua species formarum quae erit acquisita ab extrinsecus. Hii sunt ordines virtutum quae vocantur intellectus contemplativi, et in intellectu adepto finitur genus sensibile et humana species ejus, et illinc virtus humana confirmatur primis principiis omnis ejus quod est. » AVICENNA, *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 5, f. 5 v a. b. Un Par., mss. 584, f. 11 r. v. — Cf. P. V, cap. 1, f. 22 v b : « Unaquaeque autem harum duarum virtutum, scilicet activi... » etc.

1. Comme Avicenne l'explique clairement dans le texte précédent, intellect

de puissance facile ou possible, c'est-à-dire comme muni des premiers intelligibles à l'aide desquels il peut acquérir les autres ; lorsque nous possédons en effet les principes premiers, nous pouvons apprendre les démonstrations d'Euclide, comme un enfant qui connaît les éléments de l'écriture peut apprendre à écrire. Sous cet aspect, l'intellect apparaît comme étant déjà en acte par rapport au précédent, on lui donne donc le nom d'*intellectus in effectu*. Considérons enfin l'intellect en tant que puissance parvenue à la perfection de sa possibilité ; il peut alors présenter deux aspects. Ou bien on le considère comme s'étant rendu maître des connaissances que l'on peut déduire des premiers principes et comme capable de les considérer à tout moment : c'est l'*intellectus in habitu* ; ou bien on le considère comme tourné vers l'intelligible et le considérant actuellement : c'est l'*intellectus adeptus* ou *accommodatus* qui, comme nous verrons plus loin, est conféré à l'âme du dehors par l'Intelligence agente.

Si donc nous considérons à part la classification des intellects proprement dits, chez Avicenne, nous obtenons le tableau suivant :

Intellectus	}	in potentia absoluta seu intell. materialis	
		in potentia facili seu intell. in effectu	
	}	in potentia perfecta.	} intellectus in habitu intellectus adeptus (accommodatus)

Intelligencia agens.

Si d'autre part nous replaçons cette classification des intellects dans la classification générale de l'âme chez Avicenne ¹, nous obtenons le tableau suivant :

matériel signifie seulement : intellect qui, comme la matière première, est en puissance à l'égard de toutes les formes.

1. La classification d'Avicenne présente pour nous sur les précédentes l'avantage de nous être parvenue avec une interprétation détaillée. Il dépendait toutefois étroitement d'Alfarabi sur ce point. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est difficile de discerner exactement ce qu'Avicenne peut avoir emprunté à son prédécesseur et de quels détails il a enrichi la doctrine qu'il en avait reçue. L'analogie de l'ensemble des deux classifications apparaît si l'on compare celle d'Avicenne, que nous venons d'exposer, à celle d'Alfarabi *Die Hauptfragen von Abu Nasr Alfarabi*, XX-XXI, dans Fr. DIETERICI, *Alfarabi's philosophische*

Anima . . .

CLASSIFICATION DES FACULTÉS DE L'ÂME CHEZ AVICENNE

Anima . . .	vegetabilis . . .	{ nutritiva augmentativa generativa				
			sensibilis vel vitalis	motiva	{ imperans motui efficiens motum	{ concupiscibilis irascibilis
	rationalis . . .	{ activa (seu intellectus activus)	{ ab intus	{ fantasia seu sensus communis imaginatio imaginativa seu cogitativa aestimativa memorialis seu reminiscibilis		
					contemplativa (intellectus contem- plativus)	{ passiones corporales artes principia actionis et morum

Il suffit de lire cette classification en l'interprétant comme l'image de la hiérarchie universelle des formes pour y trouver un tableau du cosmos avicennien. Toutes ces facultés se commandent les unes aux autres ou obéissent les unes aux autres selon leur degré de perfection. Hors de la classification, parce qu'il s'agit d'une Intelligence séparée extérieure à notre âme, se trouve l'Intelligence agente ; en nous, immédiatement conjointe à elle, se trouve l'Intellect acquis, puis l'intellect habituel subordonné à l'intellect acquis ; l'intellect en acte subordonné à l'intellect habituel ; l'intellect matériel subordonné à l'intellect en acte. Ici, nous quittons l'ordre de la contemplation et nous descendons vers l'ordre de l'action.

Cet ordre est sous la domination de la vertu active de l'âme, que l'on nomme parfois improprement du nom d'intellect : *intellectus activus* ou *intellectus efficiens*. C'est cette faculté de l'âme qui se tourne vers les choses inférieures afin d'assurer la vie du corps, or, comme nous le verrons, l'union de l'âme et du corps n'a d'autre fin que de rendre possible la réalisation d'un intellect acquis saint et purifié. Ainsi, la vertu active de l'âme, ou *intellectus activus*, se subordonne à tous les intellects contemplatifs qui le précèdent mais, comme c'est lui qui assure l'union de l'âme et du corps, il se subordonne à son tour les facultés vitales qui sont au dessous de lui. On rencontre ainsi, dans l'ordre, l'estimative, que servent les deux vertus d'imagination et de mémoire ; puis, au dessous de l'imagination, vient la fantaisie, qui se subordonne à son tour les cinq sens ; au dessous des cinq sens viennent les facultés vitales dans l'ordre suivant : la générative, l'augmentative et la nutritive. Au dessous encore viendraient les quatre facultés naturelles : digestive, retentive, attractive et expulsive, avec les quatre qualités qui les servent : le chaud, le froid, le sec et l'humide, le froid servant le chaud, et le sec et l'humidité servant les deux premières : *et hic est finis graduum virtutum*¹. Revenons à l'intellect contemplatif, pour en analyser le fonctionnement.

Abhandlungen, p. 104-106. — M. Djemil Saliba, qui a travaillé directement sur le texte arabe, interprète de manière légèrement différente la classification de l'intellect, mais l'exposé d'Avicenne peut se schématiser en effet de deux façons à cause de l'ambiguïté de la notion de *potentia* qui, si on la considère comme *potentia perfecta*, se confond de fait avec l'acte. Voir Dj. SALIBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, p. 190. Cf. M. WINTER, *Ueber Avicennas opus egregium de Anima*, p. 24-37.

1. « Considera nunc et inspic dispositiones istarum virtutum qualiter aliae

3. — FONCTIONNEMENT DES INTELLECTS AVICENNIENS.

On voit déjà chez Alfarabi que le problème de l'intellect n'est qu'un cas particulier de la physique dans la tradition dont nous étudions le développement. L'étroitesse du lien qui rattache la cosmologie à la théorie de la connaissance apparaît avec plus d'évidence encore dans la doctrine d'Avicenne. A partir du Dieu un et nécessaire qu'il place à l'origine du monde, la série des émanations donne naissance à une hiérarchie d'Intelligences séparées dont la dernière, en dignité aussi bien qu'en ordre, joue à l'égard du monde sublunaire le rôle que chacune des Intelligences précédentes joue à l'égard de la sphère céleste dont elle a la charge¹.

En ce qui concerne les opérations de nos intellects, il faut les concevoir comme entièrement dépendantes de l'activité de l'Intelligence agente. Le plus bas de ces intellects, selon la description qui vient d'en être donnée, est l'intellect en puissance, ou intellect matériel. Or tout ce qui passe de la puissance à l'acte ne le fait que par une cause qui, étant déjà en acte, peut le rendre tel. Seule donc, l'Intelligence agente qui, par définition, est intellect en acte, peut faire passer notre propre intellect de la puissance à l'acte. En elle, en effet, tous les modèles et principes des formes intelligibles se trouvent à l'état séparé et elle nous les confère comme par une sorte d'illumination. Ainsi, le rapport de cette Intelligence à nos âmes est analogue à celui du soleil à notre vue ; de même que le soleil est visible en acte par lui-même et qu'il rend visible en acte par sa lumière ce qui ne serait sans lui visible qu'en puissance, de même aussi l'Intelligence agente est par elle-même intelligible en acte et rend intel-

imperant aliis et qualiter aliae famulantur aliis, et invenies intellectum adeptum procedere et omnia alia subesse illi qui est ultimus finis. Deinde intellectui in habitu deservit intellectus in effectu, et intellectus materialis cum aptitudine quae est in eo deservit intellectui in effectu. Deinde intellectus activus deservit hiis omnibus. Obligatio animae enim cum corpore, sicut postea declarabitur est propter hoc ut perficiatur intellectus contemplativus et sanctificetur et mundeatur. Intellectus autem activus est rector colligationis animae cum corpore. » *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 4, f. 5 v-6 r. Bib. Un Par., Mss. 584, f. 11 v b. — Cf. Haneberg, *op. cit.*, p. 201-209.

— Comparer l'intéressant passage des Ichârât, traduit par Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 221-222. Le résumé qui précède (d'après Nadjât, 45) prouve que la traduction latine du moyen âge reproduit fidèlement sur ce point l'original arabe. Cf. également Djemil SALIBA, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, p. 192-195.

1. Nous avons étudié ce point ailleurs : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'hist. doctr. et lit. du moyen-âge*, t. I (1926-1927), pages 35-40.

ligible en acte ce qui sans elle ne serait intelligible qu'en puissance. Comment cette opération s'accomplit-elle ?

Autant que l'on puisse en juger par les textes qui nous sont parvenus, Avicenne a enrichi sur ce point la doctrine d'Alfarabi de précisions nouvelles dont l'influence sur la pensée médiévale chrétienne sera profonde et durable. Considérée avant son illumination par l'Intelligence agente, notre âme ne possède qu'un intellect en puissance et, d'autre part, une imagination dans laquelle sont conservées les images transmises au sens commun par les sens extérieurs. Ces images s'y trouvent avec tous les caractères qui les particularisent, puisque les objets qui les ont produites en nous étaient des objets particuliers. Les formes de ces objets, individuées par leurs matières, conservent dans l'imagination la marque de cette matérialité. L'œuvre accomplie par l'Intelligence agente est précisément de dénuder la forme sensible de la matière et de tous les caractères qui en dépendent, pour l'imprimer dans l'intellect possible de l'âme raisonnable. C'est ce que l'on nomme l'*abstraction*. Abstraire n'est d'ailleurs pas transporter dans l'intellect la forme qui était dans l'imagination. Cela ne consiste pas non plus en ce que la forme sensible, une fois considérée dans sa nudité, produit dans l'intellect possible une forme semblable à elle. Ce qui se passe alors est simplement ceci : l'âme raisonnable considère les images qu'elle possède, elle les examine et les compare pour ainsi dire (*consideratio, cogitatio*) et ces mouvements la préparent à recevoir de l'Intelligence agente l'abstraction. Ainsi, dans la doctrine d'Avicenne, tout intelligible est reçu du dehors et toute abstraction est une émanation : *ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio*. Les considérations et cogitations auxquelles nous soumettons nos images préparent l'âme à recevoir l'émanation intelligible à peu près comme, dans un syllogisme, les moyens termes préparent à recevoir nécessairement la conclusion. Doctrine compréhensible dans un système où comme déjà dans celui d'Alfarabi, l'Intelligence agente agit d'une action constante, invariable, dont les effets ne se diversifient que selon la préparation des sujets qui la reçoivent. Les formes émanent en permanence de l'Intelligence, elles sont nécessairement reçues par notre intellect chaque fois qu'il s'est mis en état de les recevoir ⁵.

1. Le texte d'AVICENNE, *Lib. VI Nat.* (ou *D₂ anim.*) V, 5, est reproduit en entier dans l'article cité note précédente, page 41, note 1.

Archives d'Histoire. — N° 4.

Essayons maintenant de préciser la nature des produits de l'abstraction. Plusieurs images sont d'abord considérées et comparées ; il y a entre elles des ressemblances et des différences ; pour tout ce qu'elles ont de semblable, l'intellect humain forme une seule notion (*intentio*) ; pour ce par quoi elles diffèrent, il forme des notions multiples. Ainsi se constituent dans l'intellect la notion de l'essence et les notions des accidents.

L'intellect a donc le pouvoir de réunir des notions multiples et de multiplier des notions qui sont une. Pour assembler des notions multiples, il lui suffit de faire rentrer sous une seule définition des notions dont les images ne diffèrent entre elles que par les dimensions qu'elles représentent ; ou bien encore, l'intellect peut réunir les notions des genres aux notions des différences pour former une notion unique qui est celle de l'espèce. Inversement, lorsqu'il veut multiplier les notions ainsi constituées, l'intellect n'a qu'à diviser, dans sa définition, la notion du genre de celle de la différence spécifique, ou qu'à dissocier sa notion commune en une multiplicité de notions particulières.

On remarquera que l'intellect humain est seul à pouvoir accomplir ces opérations. Les autres facultés de l'âme appréhendent ou bien le multiple comme multiple, ou bien ce qui est un comme un. Quand le sens, par exemple, ou l'imagination, appréhendent un objet composé de son essence et de ses accidents, ils sont incapables de distinguer les accidents de l'essence. L'intellect au contraire, est capable d'opérer cette distinction. Le sens présente une forme à l'imagination, l'imagination la présente à l'intellect, l'intellect en tire une notion par l'abstraction que nous avons décrite. Que le sens et l'imagination représentent ensuite à l'intellect une autre forme qui ne diffère de la précédente que numériquement, c'est-à-dire qui lui soit de tout point semblable, il ne va pas former une deuxième notion, sauf en ce qui concerne les accidents par lesquels cette seconde forme peut différer de la première.

Si donc notre intellect peut composer ou diviser ses notions, c'est que tantôt il les considère en elles-mêmes et nues, tantôt au contraire avec tel ou tel accident. Ainsi, par exemple, Socrate et Platon n'ont qu'une seule notion quant à leur humanité. Non pas que l'humanité qui est conjointe aux propriétés de Socrate soit identique en elle-même à celle qui est conjointe aux propriétés de Platon ; leur essence n'est pas la même ; mais notre notion de cette essence est une et il suffit, pour la diversifier, de lui joindre

les notions multiples que nous avons de ses divers accidents. En d'autres termes, comme le dit expressément Avicenne, la première forme humaine abstraite est la seule qui nous serve à former la notion d'homme, la seconde ne sert de rien. De même, si nous avons l'image d'un cheval, on peut dire que, pour ce qu'il y a d'essentiel au cheval, *imaginatio secunda nihil operatur*¹.

Supposons la notion ainsi constituée, quel en sera le rapport à l'intellect ? Appréhender par l'intellect, disons-nous, c'est, pour l'âme, appréhender en elle-même les formes des intelligibles dépouillées de leur matière. Or ces intelligibles sont de plusieurs sortes. Certains sont des intelligibles purs, tels qu'ils subsistent dans les intelligences séparées. Normalement ils sont intelligibles pour nous, non pas du tout qu'il leur manque quoi que ce soit en fait d'intelligibilité, mais parce que notre âme, liée et embarrassée par la matière de son corps, est incapable de les appréhender dans cet état de pureté. Après la mort, une fois libérée de ses entraves, notre âme pourra s'unir à l'Intelligence agente et saisir par là-même d'une vue directe ces formes pures²; en attendant, notre intellect doit donc se tourner vers des formes d'un ordre moins élevé.

S'il s'agit d'elle-même, comme elle est une substance spirituelle, l'âme n'a pas besoin d'opérer d'abstraction pour s'appréhender ; elle saisit d'un seul coup son intellection et son intelligibilité : *anima intelligit seipsam, et hoc quod intelligit se ipsam facit eam intelligere se esse et intelligentem et rem intellectam et intellectum*³. Il en va tout autrement en tant qu'elle connaît les autres formes ; car elles sont toujours dans un corps ; comment peuvent-elles être à la fois dans les choses et dans l'intellect ?

Avicenne connaît naturellement la réponse faite par Aristote à cette question : dans l'acte d'appréhension intellectuelle,

1. Notre exposé suit pas à pas le texte d'AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, Pars V, cap. 5 ; f. 25 v a, depuis : « Sic anima rationalis cum conjungitur formis aliquo modo conjunctionis... » La division du chapitre par le sous-titre : *Qualiter intellectus imascitur in anima* ne figure pas dans les manuscrits de nous connus.

2. Voir le même texte, à partir de : « Quod autem intellectus formare non potest ea quae sunt in ultimo intelligibilitatis et abstractionis a materia... — On peut y joindre la conclusion de Pars V, cap. 6, f. 26 v a, depuis : « Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit conjungi intelligentiae agenti et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem... »

3. *Lib. VI Nat.*, Pars V, cap. 6 ; f. 25 v b.

l'âme devient l'intelligible même. Doctrine classique et parfaitement d'accord avec le péripatétisme le plus authentique, soutenue expressément par Alexandre d'Aphrodise et Alfarabi et que, pourtant, Avicenne refuse absolument d'accepter¹. A ses yeux, soutenir que l'âme devient autre chose qu'elle-même est une contradiction dans les termes, car ce qui se défait d'une forme pour en revêtir une autre est une chose différente, quand il a la première forme, de ce qu'il est quand il a la seconde. En d'autres termes, le premier ne peut devenir le second sans cesser d'exister ; tout ce qui peut en rester, c'est la matière ou, tout au plus, une partie. Puisque cela est impossible lorsqu'il s'agit d'une substance spirituelle, comment l'âme devient-elle la forme d'une autre chose ?

Il y a plus. On doit admettre que les formes des choses subsistent dans l'âme, qu'elles ornent et embellissent. L'âme est pour ainsi dire le lieu des formes grâce à l'intellect matériel ; mais comment les formes sont-elles dans cet intellect ? Elles ne peuvent y être qu'en acte. Il faut donc dire alors que l'âme est en acte la forme d'une autre chose ; mais outre la difficulté qu'il y a pour elle à être à la fois elle-même et autre chose qu'elle-même, il y a celle-ci que, étant en acte, elle n'est plus en puissance et que par conséquent elle n'est plus en état de réceptivité à l'égard des autres formes. Or c'est la définition même de l'intellect que d'être une puissance capable de recevoir les formes ; bien plus, on en a la preuve dans le fait même qu'elle a reçu la première et l'on se demande alors si c'est du même intellect qu'il s'agit, puisque tantôt il recevait les formes et qu'à présent il ne les reçoit plus.

Pour éviter ces difficultés, Avicenne refuse donc d'identifier,

1. « Quod autem magis deceptit homines in hoc est ille qui composuit librum Isagogarum qui amat loqui verisimilia et probabilia, satisfaciens sibi et aliis verisimilitudine, quod possunt perpendere docti homines ex libris ejus qui intitulantur *De intellectu et de intellectis* et *De anima*. » *Ibid.* Le nom de « librum Isagogarum » nous renvoie à Porphyre.

Avicenne lui attribue en effet ailleurs un traité *Sur l'intellect et l'intelligible* dont il dit le plus grand mal, ajoutant que cet ouvrage a été réfuté par un contemporain et que la réplique de Porphyre est encore plus faible que le traité lui-même. Voir IBN SINA, *Le livre des théorèmes et des avertissements*, publié... par J. FORGET. 1^{re} partie ; texte arabe. Leyde, E. J. Brill, 1892 ; p. 180. Ce texte est cité par J. BRÉZ, *Vie de Porphyre*, Appendice 8. On voit en effet par les textes de Casiri et d'Abul-Pharajio cités par J. Bidez aux Appendices 4-7, qu'il existait un « liber responsionis ad Lemachium de intellectu et intelligibili, novem tractatibus constans, qui syriace extat. » (*Op. cit.*, p. 60 ; Cf. p. 58, l. 8-10). — Sur cette critique de Porphyre par Avicenne, voir B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus*, pages 232-233.

au moins dans l'âme humaine, l'intellect, le sujet intelligent et l'intelligible. Le sujet intelligent, c'est l'âme ; l'intellect, c'est la faculté par laquelle l'âme exerce son intellection ; l'intelligible, c'est la forme des objets appréhendés, qui sont dans l'âme parce qu'ils sont objets d'intellection. Ce sont donc là trois choses différentes¹. Lorsqu'il en décrit les relations, Avicenne procède par des voies beaucoup plus semblables aux analyses psychologiques de saint Augustin sur la mémoire qu'aux constructions métaphysiques d'Aristote sur l'intellect. Il distingue en effet trois manières pour un intelligible d'être présent à l'intellect : en acte, comme lorsque je pense que l'homme est mortel ; en puissance absolue, comme lorsque je sais que l'homme est mortel, mais que je n'y pense pas ; en puissance prochaine, comme lorsque je sais une chose sans l'avoir présente à la pensée mais avec la certitude de la savoir et de pouvoir la retrouver au besoin. Tels sont les trois états de l'intelligible, relativement à l'intellect, qu'Avicenne se donne mission d'expliquer. Il semble n'avoir pas vu qu'en tout état de cause le problème auquel répondait la formule d'Aristote sur l'identité de l'intellect et de l'intelligible se posait exactement de la même façon dans sa propre doctrine : comment un intellect possible peut-il recevoir la forme de l'objet sans cesser d'être lui-même, tout en devenant par là cet objet ? De toute façon, c'est l'analyse d'Avicenne que nous devons suivre pour comprendre la réponse qu'il apporte à cette question.

Considéré dans son premier état, l'intellect forme en soi les intelligibles d'une manière distincte et ordonnée. Parfois, l'ordre dans lequel il les appréhende est un ordre nécessaire, parfois il ne l'est pas.

Par exemple, si je dis : tout homme est animal, ce jugement est formé de notions intelligibles universelles et qui par conséquent ne peuvent subsister que dans une substance incorporelle telle que mon âme. Si je dis ensuite : animal peut se dire de tout homme, l'ordre de mes notions est différent du premier, mais il est clair que ce sont, là encore, des notions universelles subsistant dans une substance incorporelle et, bien que l'ordre des

1. « Hoc autem totum nihil est. Anima enim est intelligens. Intellectus vero aut vocabitur virtus ejus qua intelligit, aut vocabitur ipsa sua forma intellectorum suorum quae quia sunt in anima intellecta sunt. Ergo intellectus et intelligens et intellectum non sunt unum in nostris animabus. » AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, Pars V, cap. 6, f. 25 v b.

mots soit autre, c'est, du point de vue de l'intelligible pur lui-même, d'une seule et même chose qu'il s'agit.

Considéré dans son deuxième état, l'intellect est déjà en possession de l'objet intelligible, mais comme l'âme s'est détournée de cet objet vers un autre, elle n'y prête pas attention. Nos âmes n'ont pas en effet le pouvoir de connaître tout à la fois.

Considéré enfin dans son troisième état, l'intellect apparaît tel qu'il est lorsqu'on nous demande quelque chose que nous savons, que nous sommes sûrs de savoir, sans pourtant que nous puissions encore répondre à la question posée. Nous commençons alors à faire effort pour tirer de la certitude que nous avons de pouvoir répondre la réponse distincte à la question posée. Ces trois états diffèrent donc entre eux comme tirer quelque chose d'un trésor, avoir quelque chose dans un trésor sans en rien faire et se préparer à l'en tirer. Ce dernier état joue dans la doctrine d'Avicenne un rôle capital. Il ne veut pas qu'on l'entende comme une pure et simple potentialité, pas même comme un état de puissance prochaine à l'acquisition de l'intelligible correspondant; c'est déjà une certitude actuelle, puisque nous avons alors la certitude de savoir ce que nous ne contemplons pas encore actuellement; or pour être certain de le savoir, il faut savoir; c'est donc déjà d'une actualité véritable, quoique partielle, qu'il s'agit ici. Bien plus, au lieu de considérer ce troisième état comme une ignorance, c'est comme une connaissance très haute qu'on doit l'interpréter et même comme l'une des plus hautes que nous puissions acquérir. Lorsqu'on y pense, il suppose en effet deux connaissances, celle de la chose plus la certitude de la posséder. On en voit bien la différence lorsque nous instruisons quelqu'un; il y a en effet d'abord en nous la science que nous possédons nous-mêmes: c'est une science simple — *scientia simplex* — dont découlent les formes intelligibles à la fois en nous et dans l'esprit de notre auditeur à mesure que nous en actualisons le contenu; et il y a en outre cette science explicitée en intelligibles distincts — *scientia cogitabilis* — qui n'atteint sa perfection que lorsque les notions dont elle se compose trouvent leur ordre propre.

Ainsi, en réalité, la science simple est l'origine et la cause de la science explicite à l'égard de quoi elle se comporte à peu près comme l'Intelligence agente à l'égard de nos âmes¹. Expliquer

1. « Unus autem istorum modorum est scientia cogitabilis, cujus ultima perfectio non completur nisi cum ordo ejus componitur. Alius autem est scientia simplex in qua non solet generari forma post formam, sed est una ex qua formae

la présence de l'intelligible dans l'âme consiste pour Avicenne à rendre raison de ces trois états.

Le secret de sa réponse revient à en chercher l'origine, non dans un intellect agent qui nous serait personnel, mais dans l'Intelligence séparée qui illumine les âmes humaines. Cette Intelligence contient en soi tous les intelligibles, non pas en ordre distinct comme ils le sont dans notre science explicite — *scientia cogitabilis* — mais dans leur unité. C'est de cette science une de l'Intelligence, dont notre *scientia simplex* est l'analogue, qu'émanent toutes les formes dans notre âme. Ainsi, dans l'Intelligence, l'intelligible est principe, agent, créateur ; en nous, il est un effet reçu, l'image et ressemblance de l'intelligible séparé. Considérée en tant qu'elle reçoit les formes, notre âme est ce que nous avons nommé précédemment l'intellect en acte : *intellectus in effectu*. Pendant que l'âme ne pense plus ces intelligibles, les images auxquelles ils correspondent sont conservées dans l'imagination. Lorsqu'elle désire les retrouver, l'âme se tourne vers elles et les y retrouve ; si elle ne les y retrouve pas, elle a recours à la faculté que nous avons nommée estimative chez l'animal et qui, chez l'homme, se nomme cogitative. Il a été spécifié que c'est une vertu active, capable non seulement de retenir les « intentions » incorporelles, mais aussi de les combiner entre elles ; c'est ce qu'elle fait lorsqu'elle passe en revue ces images, les compare et les unit ou les sépare jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à se souvenir de celles auxquelles correspondent les notions dont nous avons besoin. Cette *cogitative*, ou estimative, joue donc un rôle essentiel dans la psychologie d'Avicenne, car dans une doctrine où l'intelligible est reçu, toute la part de l'homme consiste à se mettre en état de le recevoir ; c'est ce que fait ce sens interne, qui n'est donc pas tant le conservatoire des intentions, que la faculté de les juger. Nous voici donc en possession d'une imagination qui conserve les images, d'une cogitative ou estimative qui les juge, d'un intellect possible capable de recevoir l'intelligible de l'Intelligence agente et même qui l'a déjà reçu. Où les formes intelligibles ainsi reçues vont-elles se conserver ?

On pourrait d'abord concevoir l'existence d'une sorte de trésor, ou conservatoire des formes intelligibles qui jouerait à leur égard le même rôle que l'imagination à l'égard des formes sensibles. Mais

proveniunt in receptibili earum et haec scientia est efficiens id quod vocamus scientiam cogitabilem, et est principium ejus, et ipsa est virtus animae intellectiva absoluta quae est similis intelligentiis agentibus. » *Ibid.*, I. 26 r a.

où placer ce conservatoire dans une âme humaine ? Ce ne pourrait être que l'essence de l'âme, ou son corps, ou un organe corporel. Or ce ne peut être le corps ni un organe corporel, car les formes seraient alors dans le lieu de par leur conjonction avec le corps et elles cesseraient par là même d'être intelligibles. On dira alors que les formes intelligibles sont des formes qui subsistent dans l'âme même ; mais c'est également impossible, car subsister dans l'âme, c'est y être, et, y être, c'est être appréhendé par elle. La notion d'un trésor de formes intelligibles présentes dans une âme qui ne les apercevrait pas est en soi contradictoire et impossible.

Reste donc deux seules solutions concevables ; soit admettre avec Platon que les intelligibles sont des formes qui subsistent comme des substances séparées et que, semblable à un miroir, notre âme tantôt reflète et tantôt ne reflète pas ces réalités extrinsèques selon qu'elle se tourne ou non vers elles¹, soit plutôt, avec Plotin, dire que toutes les formes sont dans l'Intelligence agente d'où elles émanent les unes après les autres selon les demandes que notre âme lui adresse ; lorsque l'âme se détourne de son principe, l'émanation cesse, de sorte qu'au lieu de conserver les intelligibles, il lui faut sans cesse les réapprendre de nouveau.

Ajoutons pourtant que l'âme qui a connu l'intelligible n'est plus à son égard exactement dans le même état qu'avant de l'avoir connu. Apprendre n'est pas un vain mot, mais au lieu de signifier l'accumulation, par une mémoire qui n'existe pas, des formes intelligibles, il veut dire simplement : acquérir l'habitude parfaite de s'unir à l'intelligence agente, jusqu'à ce que se produise en nous cette science simple dont nous avons parlé, dont les formes émanent en ordre distinct dans notre âme par l'intermédiaire du raisonnement. Il faut donc se représenter de la manière suivante les opérations de l'intellect : d'abord, une aptitude imparfaite à s'unir à l'Intelligence agente : c'est l'intellect en puissance ; puis l'union avec cette Intelligence, c'est l'intellect en acte ; ensuite une aptitude de plus en plus grande à s'unir à l'Intelligence agente, qui met l'intellect en état de puissance prochaine comme l'est un artisan muni déjà de la technique de son art et tout prêt à l'exercer.

1. Cette position, qui est celle du platonisme, ne peut être acceptée telle quelle par Avicenne, pour qui les idées ne sont pas des substances séparées, mais seulement des formes appréhendées par les Intelligences séparées. Voir J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 42, au *De intellectu* de qui il doit peut être la connaissance de cette distinction.

Avant d'apprendre pour la première fois, l'intellect était comme un œil malade ; après avoir appris, il est comme un œil guéri à qui il suffit pour voir de le vouloir.

Ainsi, tant que nous sommes dans notre corps mortel, former un intelligible consiste pour nous à considérer les images sensibles que nous avons amassées, ce qui est un mouvement vers l'inférieur, et adapter notre intellect à s'unir à l'Intelligence agente, ce qui nous tourne vers le supérieur. Intellect en puissance d'une part, intellect en acte grâce à l'Intelligence agente d'autre part, voilà les deux pôles de l'opération ; quant à la forme intelligible elle-même que l'âme reçoit de l'Intelligence agente, c'est elle que l'on désigne du nom d'intellect acquis : *intellectus adeptus*¹, c'est-à-dire : du dehors, puisque c'est l'Intelligence agente qui la confère à notre intellect.

Toutes ces opérations ne sont nécessaires qu'à l'âme engagée dans son corps ; après la mort, elle pourra s'unir immédiatement à l'Intelligence agente, sans avoir besoin de recourir aux images des choses corporelles, et elle trouvera dans cette union avec son principe, qui est aussi sa fin, la source d'une béatitude perpétuelle. En attendant, c'est l'habitude que nous avons acquise de nous unir à l'Intelligence agente qui nous rapproche le plus de cet état bienheureux.

De ce dernier point de vue même, bien des degrés distinguent les hommes entre eux². Certains ne sont capables que de recevoir la science toute faite, d'autres sont capables de l'acquérir par eux-mêmes ; or la science ne s'acquiert qu'à l'aide du syllogisme et l'emploi du syllogisme lui-même dépend de notre habileté plus ou moins grande à découvrir les moyens termes de la déduction. Cette aptitude n'est au fond rien d'autre que la capacité de s'unir à l'Intelligence agente ; certains l'ont à un degré tel qu'ils reçoivent de cette Intelligence les réponses à leurs questions sans avoir

1. Ou, comme dit encore Avicenne, *accomodatus* : « et quod tunc habet esse in eo est intellectus accomodatus ab alio, qui vocatur intellectus accomodatus per hoc quod declarabitur nobis : quia intellectus in potentia non exit ad effectum nisi per intellectum qui semper est in actu, et quia cum conjunctus fuerit intellectus qui est in potentia cum illo intellectu qui est in actu, aliquomodo conjunctionis, imprimetur in eo, secundum aliquem modum formandi, ille qui est accomodatus ab extrinsecus ». *Lib. VI Natur.*, P. I, cap. 5, f. 5 v b. — Il semble très probable que c'est cet *intellectus accomodatus* qui est devenu l'*intellectus assimilatus* d'Albert le Grand, *De intellectu et intelligibili*, Lib. II, cap. 9 ; éd. Jammy, t. V, p. 259.

2. Albert le Grand a bien vu qu'Avicenne superpose ici à une classification des facultés une classification des aptitudes individuelles ; voir *De intellectu et intelligibili*, Lib. I, tract. 3, éd. Jammy, t. V, p. 251-252.

besoin de grands efforts ni de beaucoup d'exercice ; ils ont en eux comme une disposition seconde qui leur permet de savoir naturellement toutes choses et que l'on nomme l'esprit, *ingenium*. L'esprit est donc une qualité supérieure de l'*intellectus in habitu*, et tous les hommes n'y atteignent pas ; c'est lui qui permet aux maîtres d'élaborer la science qu'ils transmettent à leurs disciples. Pourtant, au-dessus de l'esprit lui-même se trouve la pénétration d'esprit : *subtilitas*, dont Avicenne dit : *subtilitas autem est supra ingenium*. Grâce à elle, l'homme qui en est doué peut découvrir rapidement un très grand nombre de moyens termes. C'est la qualité supérieure de l'*intellect*. Pour nous la représenter, supposons un homme dont l'âme soit purifiée et tellement unie aux principes intelligibles qu'elle en soit comme inspirée ; son esprit — *ingenium* — s'enflammera de telle sorte qu'elle reçoive de l'Intelligence agente toutes les réponses à ses questions ; cet homme saura donc instantanément, ou presque, tout ce qu'il lui faut savoir, et cela avec une parfaite certitude, parce qu'elle appréhendera les moyens termes dans un ordre infallible et sans aucun retard. C'est là, en réalité, un des modes de la prophétie, le plus haut des états de l'intellect, et par conséquent aussi une faculté sacrée — *virtus sancta* ² — l'ancêtre de cet *intellectus sanctus* dont le moyen âge latin gardera le souvenir ³.

IV. — PREMIÈRE CONJONCTION DE LA PENSÉE ARABE ET DE LA TRADITION CHRÉTIENNE : ALGAZEL ET GUNDISSALINUS

Les historiens de la pensée médiévale se sont particulièrement intéressés à l'histoire de l'averroïsme. Rien n'est plus naturel,

1. Il est intéressant de noter que l'*Index* arabe de la *Théologie d'Aristote* traduit par Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 172 renvoyait à un passage où il était exposé que : « Der Scharfsinn ist Werk des Geistes, der Beweis Werk der Seele ». Il semble bien qu'Avicenne s'en soit inspiré sur ce point.

2. « Et hoc est unus modus prophetiae, qui omnibus virtutibus prophetiae altior est. Unde congrue vocatur virtus sancta, quia est altior gradus in virtutes humanas ». AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, P. V, cap. 6, f. 26 v b. — Sur la doctrine avicennienne de la prophétie, les textes les plus explicites sont les derniers chapitres de la *Métaphysique*, surtout Tr. X, cap. 2 ; éd. citée, f. 108 v. On consultera commodément : Nematallah CARAMÉ, *Avicennae metaphysices compendium*, Romae, 1926 (Pont. Institutum orientalium studiorum) Lib. II, tract I, cap. 2, et tract II, cap. 1-2, pp. 243-263 ; surtout pp. 253-257.

3. Voir ALBERT LE GRAND, *De intellectu et intelligibili*, Lib. II, cap. 10 ; éd. Jammy, t. V, p. 260 : *De sanctitate intellectus*.

puisque cette histoire fut féconde en lutttes véhémentes auxquelles les plus grands noms du XIII^e siècle : saint Bonaventure, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, se sont trouvé mêlés. Rien de plus légitime aussi, car l'influence de l'averroïsme sur l'évolution de la pensée chrétienne fut profonde ; soit lorsqu'elle s'y prêta, soit lorsqu'elle s'y opposa, elle eut à compter avec Averroès et à se définir par rapport à lui.

Beaucoup plus discrète, mais non moins durable et, à certains égards, non moins profonde, nous semble avoir été l'influence d'Avicenne. On l'a pourtant moins étudiée, peut-être précisément parce que ce qu'il y avait de néo-platonicien et même de néoplatonisme déjà christianisé dans sa doctrine, fut beaucoup plus aisément assimilé par la pensée chrétienne que ne pouvait l'être le système d'Averroès. Un des grands services rendus à l'histoire de la philosophie médiévale par Cl. Baeumker fut de marquer la place qui revient au traducteur latin d'Avicenne, Dominicus Gundissalinus, à l'origine même de cette tradition avicennienne. Pourtant, il faut ajouter qu'Avicenne agit alors sur la pensée chrétienne sous deux formes distinctes : la sienne propre et celle d'Algazel dont Gundissalinus fut également le traducteur².

1. Lorsque nous parlons de « première conjonction de la pensée arabe et de la tradition chrétienne », nous nous exprimons en historien de la pensée chrétienne du moyen âge. Mais avant de subir l'influence de la pensée arabe, la pensée chrétienne avait agi sur elle. Dès l'origine, on peut se demander si Plotin, la source de tout ce mouvement, n'a pas accueilli dans sa synthèse des influences chrétiennes, car on oublie trop que le maître dont il continua l'enseignement : Ammonius Saccas, était un chrétien converti au paganisme et que lui-même était plein de respect pour Origène (ΠΟΡΦΥΡΑΣ, *Vie de Plotin*, 14, éd. E. BRÉHIER, t. I, p. 15-16) ; les traducteurs de Plotin (Marius Victorinus et le traducteur de la *Théologie d'Aristote* en arabe étaient des chrétiens dont les traductions furent, peut-être pour le premier (ce qui expliquerait que saint Augustin y ait si aisément retrouvé le christianisme) et certainement pour le second, tendanciennes dans le sens chrétien. Le rôle joué par les chrétiens de Syrie comme intermédiaires entre la pensée grecque et les premiers philosophes arabes est encore trop mal connu pour qu'on puisse mesurer l'influence chrétienne dans ce domaine ; mais quand on parle de l'influence arabe sur la scolastique chrétienne, il ne faut jamais oublier que, en s'y prêtant dans la mesure où ils ont cru bon de le faire, les penseurs chrétiens ne faisaient pour une part que reprendre leur propre bien.

2. Nous citerons Algazel d'après l'édition de Venise : *Logica et Philosophia Algazelis Arabis* ; in-4^o, Venise, 1506 ; 64 ff. numérotés à la main. F^o 1, on lit la note suivante : « Petrus Liechtenstein Coloniensis Germanus, ex oris Erwernele oriundus, ad laudem et honorem Dei summi tonantis et ad commune bonum seu utilitatem summis cum vigiliis laboribusque hoc preclarum in lucem opus prodire fecit Anno Virginæ partus 1506, idibus Februariis sub hemispherio Veneto ».

Le volume contient : *Logica*, f. 1-23. — *Philosophia* f. 24-63. Le début de la *Philosophia* est le suivant : « Incipit liber philosophiæ Algazelis translatus a Magistro Dominico archidiacono secobiensi aput toletum ex arabico in latinum » (f. 24 r).

On sait à quelles controverses l'interprétation de l'œuvre de Ghazzali a donné lieu. Qu'il ait été d'abord un partisan de la doctrine d'Avicenne et seulement plus tard son adversaire, ou, comme incline à le penser M. L. Gauthier¹, qu'il ait rédigé sa *Philosophie* comme un simple exposé des doctrines qu'il avait l'intention de réfuter, le moyen âge chrétien n'avait aucun moyen d'en faire la différence. Parfaitement objectif et exact, l'exposé d'Algazel suggère irrésistiblement à la pensée de ceux qui ne connaissent pas le reste de son œuvre, l'idée d'un philosophe qui expose sa propre doctrine. Si donc, comme on l'a dit, Algazel n'a résumé la philosophie d'Avicenne que pour la mieux détruire, c'est une ironie de l'histoire qu'en ce qui concerne du moins la scolastique chrétienne, il n'ait réussi qu'à la renforcer.

On perdrait son temps à exposer en détail les vues d'Algazel (1059-1111), puisqu'elles reproduisent intentionnellement celles d'Alfarabi et d'Avicenne. Il faut pourtant savoir que, beaucoup moins riche que les doctrines qu'il résume, sa philosophie les présentait d'une manière si claire qu'elle aidait grandement à les comprendre ; en outre, comme la traduction qu'en donne Gundissalinus n'emploie pas toujours une terminologie identique à celle de sa traduction d'Avicenne, il peut y avoir intérêt à connaître les termes techniques de l'Algazel latin pour déterminer dans quels cas les scolastiques latins usent d'Avicenne et dans quels cas ils usent d'Algazel. Nous allons donc indiquer les points de discernement les plus importants.

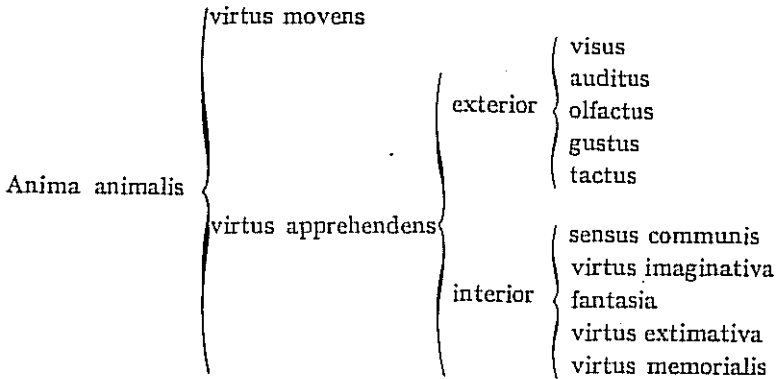
L'Avicenne latin distingue habituellement l'âme en trois facultés ou *vertus*, et les nomme : *vegetabilis, sensibilis vel vitalis, rationalis*. L'Algazel latin emploie plus volontiers les expressions correspondantes que voici : *anima vegetativa, anima animalis, anima humana*². Sa classification de l'*anima animalis* suit celle d'Avicenne,

C'est évidemment de Gundissalinus qu'il s'agit, comme l'a fait observer M. L. GAUTHIER, *art. cité*, note suivante. A la fin du volume, on lit ces mots : « Explicit opus logice et philosophie Algazelis arabis, nuperrime impressum ingenio et impensis Petri Liechtensteyn coloniensis anno virginici partus 1506 idibus februaryiis sub hemisphero Veneto ». L'ouvrage est fort rare. On en trouve un bel exemplaire à la Bibliothèque Nationale, Réserve, R. 809.

1. LÉON GAUTHIER, *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, à propos d'un livre récent*, dans *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 4 (1928), voir *Appendice*, p. 358-365.

2. *Logica et philosophia Algazelis arabis*, Philos., Lib. II, tract. IV : *De anima*

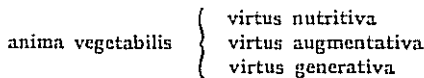
mais ne s'exprime pas exactement dans les mêmes termes pour ce qui concerne les cinq sens intérieurs.



En employant ces dernières expressions¹ Gundissalinus a certainement essayé d'éviter l'équivoque créée par la terminologie de l'Avicenne latin entre : *fantasia*, *imaginatio* et *imaginativa*² et l'on peut dire qu'il y a réussi.

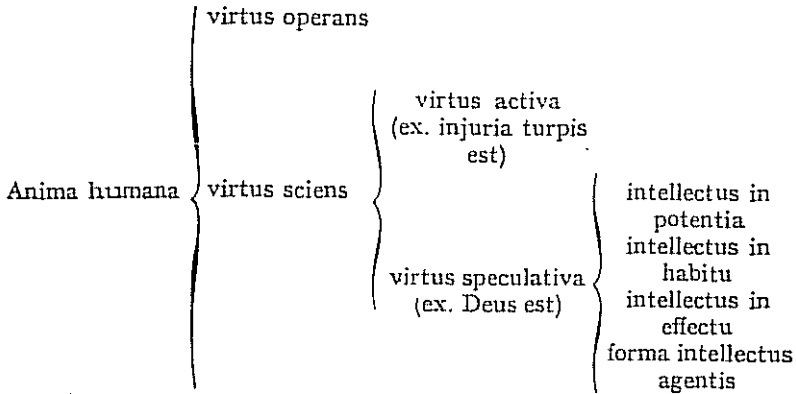
En ce qui concerne l'âme raisonnable, qu'Algazel nomme simplement *anima humana*, c'est encore Avicenne qu'il suit, mais quelques différences entre les deux traductions latines méritent d'être relevées, particulièrement en ce qui concerne les facultés de l'intellect. Négligeant les trois degrés de la *potentia* classés par Avicenne, il retient la distinction très claire de l'*intellectus in potentia*, *intellectus in habitu*, *intellectus in effectu* et ce qu'il nomme de manière très précise *forma intellectus agentis*. Il est clair que ce dernier terme correspond à l'expression usuelle *intellectus adeptus*, mais elle marque beaucoup mieux l'origine extrinsèque de la forme donnée à l'âme par l'Intelligence agente. On obtient donc le tableau suivant :

vegetativa et animalis et humana ; cap. 1, f. 53 v. La division de l'*anima vegetabilis* est la même que celle d'Avicenne



1. Pour la classification des sens internes, voir *Philos.*, lib. II, tract. IV, cap. 4, éd. *Gilte*, I, 53 v.

2. Voir la classification des sens internes par Avicenne, p. 62.



Au-dessus et en dehors des intellects inclus dans cette classification¹ se trouve l'*Intellectus agens*, dont Algazel dit qu'il est une « substantia existens per se que non est corpus nec impressa in corpore »². Usant pour le désigner d'une expression que nous n'avons jamais réussi à retrouver chez Avicenne et qui fera fortune chez les scolastiques latins, Algazel nomme l'Intellect agent : *dator formarum*³. La théorie de cet Intellect occupe une place très importante dans sa doctrine et toute la fin de sa *Philosophia* est consacrée soit à en démontrer l'existence soit à décrire les voies mystiques par lesquelles l'âme humaine, dont il est la fin comme il en est le principe, parvient à s'unir à lui⁴.

Ce dernier point nous semble particulièrement digne de remarque. Ici comme ailleurs Algazel n'invente rien et veut expressément ne rien inventer, mais la manière dont il présente la doctrine de ses prédécesseurs est telle que, par le raccourci puissant qu'il leur impose et la structure ferme que son exposé leur confère, les fins mystiques de l'avicennisme y apparaissent avec une évidence saisissante. On comprend qu'en présence d'une telle synthèse

1. Voir ALGAZEL, *op. cit.*, cap. V, *De anima humana*, f. 55 v. La doctrine des deux faces de l'âme est longuement développée, *ibid.*, f. 56 r.

2. ALGAZEL, *Philos.*, Lib. II, tract. IV, cap. 5, f. 56 v.

3. « Causa autem earum (*scil.* animarum) est dator formarum que est substantia intelligibilis eterna. » ALGAZEL, *Philos.*, Lib. II, tract. IV, cap. 5, f. 58 v. — Nous ne garantissons pas que l'expression ne soit nulle part chez Avicenne, mais nous l'y avons longtemps cherchée et, si elle s'y trouve, elle nous a échappé. Sur cette expression, voir Cl. BAUMKER, *Witelo*, p. 387, note. 1. Nous n'avons jamais retrouvé sa source chez Platon, et Baumker ne semble pas y avoir retrouvée davantage.

4. Pour la preuve de l'existence de l'Intellect agent, voir ALGAZEL, *Philosophia*, Lib. II, tract. V, cap. 2, f. 59 r. — Consulter spécialement la preuve de son existence par l'opération abstractive qu'il opère dans nos âmes : *op. cit.*, cap. 3, f. 59 r v.

tous les scolastiques latins se soient trompés sur les intentions de son auteur. Que la félicité de l'âme séparée consiste à s'unir à l'Intellect agent¹ et que, dès cette vie, cette union soit momentanément possible pour des âmes particulièrement pures et détachées du corps, telles que celles des prophètes², c'est ce qu'Algazel prouve clairement. Si, comme on l'a dit, son but est finalement la *destruction des philosophes*, il ne cherche pas à l'atteindre en les faisant passer pour impies, car nulle part aussi bien que chez lui nous ne voyons comment tout le néoplatonisme d'Avicenne tend à justifier l'existence, ou, mieux encore, la nécessité du Prophète : *necesse est prophetam esse*³. Quel intérêt une telle doctrine présentait pour des philosophes musulmans, il y aurait naïveté à le montrer, mais ce qu'il y a pour nous de plus remarquable est que, en reconstruisant en ce sens la doctrine d'Avicenne, Algazel suggérait à son traducteur chrétien l'idée de constituer une synthèse analogue, dont le point culminant, au lieu d'être une doctrine de la prophétie par union de l'âme avec l'Intellect agent, serait une doctrine mystique de l'extase par union de l'âme avec Dieu.

C'est précisément ce que semble avoir voulu faire Dominicus Gundissalinus, dans la médiocre complication qu'il nous a laissée sur la nature de l'âme et qui, malgré son indéniable pauvreté, n'en a pas moins exercé une influence certaine sur la suite de la philosophie médiévale. Nous allons essayer de montrer comment, après avoir plagié ses devanciers arabes avec une certaine incohérence, il se ressaisit à la fin de son œuvre, au moment où il ne s'agit plus pour lui de choisir entre deux philosophies, mais entre la philosophie d'Avicenne et sa propre religion.

Lorsqu'on ouvre le *De anima* (entre 1126-1150) de Dominicus Gundissalinus, sachant qu'il est le traducteur du traité correspondant d'Avicenne, on peut aisément prévoir ce que l'on y va trouver⁴. Le début du manuscrit de la Bibliothèque Nationale, dans

1. ALGAZEL, *Philosophia*, Lib. II, tract. V, cap. 4, f. 59 v.

2. ALGAZEL, *Philosophia*, *ibid.*, f. 59 v-60 r. Cf. cap. 8, f. 61 v.

3. ALGAZEL, *Philosophia*, Lib. II, tract. V, cap. 11 ; f. 62 v. La conclusion de tout le traité est d'ailleurs que le Prophète est un homme intermédiaire entre l'Ange et l'homme : « Igitur angelus est medius inter Deum et prophetam, et propheta est medius inter angelum et sapientes, et sapientes sunt medii inter prophetam et vulgus ; sapiens igitur proximus est prophetae et propheta proximus est angelo et angelus proximus Deo. » *Ibid.*

4. Le *De anima* de Dominicus Gundissalinus a été étudié par A. LÖWENTHAL, *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium*, Königsberger Inaug.-Dissert., Berlin, 1890. Son travail est basé sur l'étude du mss. de Paris, Bib. Nat., Lanterne (*sic* ! pour Latin) n° 16613. Ses conclusions sont les suivantes

son incohérence même, indique assez bien le caractère de l'ouvrage : *Liber de anima a dominico Gundissalino ab arabico in latinum translatus continens X capitula*¹. Translation qui n'est celle d'aucun écrit arabe en particulier, car le traducteur s'est effectivement aidé de plusieurs, mais dont Avicenne fait largement les frais. Au vrai, c'est une sorte de compilation² avec prépondérance marquée des matériaux d'origine avicennienne.

1^o l'ouvrage est une compilation dont les éléments sont principalement empruntés à des sources arabes (p. 16-17), 2^o dans les dernières parties, l'auteur s'en tient complètement à la position péripatéticienne, sauf tout à fait à la fin (p. 17-18), 3^o tout le reste de l'ouvrage est littéralement emprunté à Avicenne (p. 19) ; 4^o il a existé un livre arabe sur l'âme (livre hypothétique) auquel Avendehut a emprunté la préface de sa traduction du *Lib. VI Natur.* d'Avicenne ; Gundissalinus, sa préface du *De anima*, et Gerson ben Salomon un passage de son *Schaar Haschamajin* qui reproduit le texte des deux préfaces (p. 25-26) ; 5^o l'auteur de l'archétype arabe inconnu était un néo-platonicien familier avec la philosophie de Salomon ibn Gabirol (p. 30). — A. LÖWENTHAL a reproduit sa dissertation en tête d'un travail postérieur : *Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11 Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicelbron)*, Berlin, Mayer u Müller, 1891 (pages 1-35). On y trouve, outre cette réimpression, de nouveaux développements fondés sur les mêmes conjectures hasardeuses. En voici le résumé : Gabirol a vraisemblablement composé en arabe un livre sur l'âme en 10 chapitres. Cet ouvrage a été traduit en hébreu avant 1250, et traduit en latin vers 1130. Dominicus Gundisalvi a utilisé cette traduction. Jean d'Espagne l'avait connue, et c'est à elle qu'il a emprunté le prologue de sa traduction du *Liber VI Naturalium* (p. 52). L'ouvrage contient une édition partielle du *De anima* de Gundissalinus (chapitres I-VII et chap. X) qui, malgré nombre d'incorrections, est beaucoup plus utilisable que le très mauvais manuscrit de la Bib. Nat., 16613.

1. Mss. cité, f 1 r. — Le titre du mss. de Gonville and Caius College, Cambridge, n^o 504, donné en variante par Löwenthal, est beaucoup meilleur : *Liber Dominici Gundisalvini de anima ex dictis plurium philosophorum collectus* (op. cit., p. 79).

2. « Quapropter quicquid apud philosophos de anima racionaliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi. Opus siquidem latinis incognitum... » f. 1 r. La préface de l'ouvrage reproduit l'essentiel de celle que Gundissalinus et Ibn Daoud avaient composée pour le *Lib. VI Nat.*, d'Avicenne. Le passage relatif au mode de traduction suivi par les deux auteurs y est naturellement supprimé ; d'autres phrases, du genre de celle que nous venons de citer, s'y trouvent introduites, d'où résultent un grand nombre d'incohérences dans la composition de ce morceau. Voir les deux textes reproduits dans A. LÖWENTHAL, *Dominicus Gundisalvi*, p. 20. — L'hypothèse de Löwenthal, d'après laquelle Gundissalinus n'aurait pas imité sa propre traduction du *Lib. VI Nat.* dans cette préface, est invraisemblable, étant donné qu'il lui a emprunté une grande partie de son ouvrage. Pour donner consistance à son hypothèse, Löwenthal soutient (p. 21, note 1) que la phrase de la Préface où Gundissalinus est présenté comme le traducteur, est une simple clause de style : « Das scheint wohl eine ständige Phrase gewesen zu sein, um den Wert des Anteils des Dominicus nicht abzusehr herabzudrücken. Johannes hatte diese Beihilfe des Dominicus nicht nötig, da er sowohl philosophische als astronomische Werke allein übersetzt hat. » Mais il est étrange de prouver que deux hommes n'aient pas collaboré à une traduction parce que l'un des deux eût été capable de la faire seul, alors que celui-là précisément nous déclare qu'il a travaillé avec l'aide de l'autre. L'échafaudage d'hypothèses construit par Löwenthal pour

Le premier chapitre, *An sit anima*, emprunte la preuve de l'existence de l'âme que nous avons rencontrée dans l'œuvre d'Avicenne. Il y a des êtres qui se meuvent, d'autres qui sont immobiles ; des êtres qui sentent et raisonnent, d'autres qui ne sentent ni ne raisonnent, le principe en vertu duquel se meuvent, sentent, et raisonnent certains êtres est ce qui reçoit le nom d'âme (Mss. cité, f. 1 v). L'argument lui-même pourrait aussi bien avoir été directement emprunté à Aristote, mais la comparaison du texte montre que Gundissalinus a simplement transporté sa propre traduction d'Avicenne dans son traité. Avec Avicenne encore, Gundissalinus marque fortement que le nom d'âme ne désigne le principe animateur des corps que par rapport à sa fonction animatrice, c'est-à-dire en fonction d'autre chose, non par soi et du point de vue de sa propre substance¹. S'agit-il de prouver que l'âme, prise en elle-même, est bien une substance ? Gundissalinus reprend la position d'Avicenne et démontre que, si l'âme n'est pas une substance, elle est un accident. Or elle n'est pas un accident ; donc elle est une substance. Quant à savoir quel genre de substance, c'est une question qui ne peut se résoudre qu'en tenant compte de ce fait que l'âme, prise en soi, n'est pas une forme. En effet, quatre genres de substances sont concevables : la forme d'une matière, la matière, le corps, l'esprit. Or l'âme n'est pas une matière, sans quoi elle pourrait recevoir n'importe quelle forme, et même par conséquent une forme autre qu'elle-même, ce qui est contradictoire. Elle n'est pas non plus la forme d'une matière, sans quoi sa destruction serait

prouver que le *De anima* de Gundissalinus dérive d'une source arabe de Gabirol aujourd'hui perdue, est surprenant ; il suffit de comparer ce texte de Gundissalinus à celui d'Avicenne pour constater que, sauf les exceptions sur lesquelles nous reviendrons, il en est souvent la simple copie ; A. Löwenthal lui-même le reconnaît (*Dominicus Gundisalvi... » ein grosser Teil unserer Ms. ein wörtliches Excerpt aus dem sogenannten liber VI naturalium des Avicenna ist » p. 18. Cf. Pseudo-Aristoteles, p. 119) ; d'autres chapitres sont empruntés littéralement à Costa-ben Luca ; il resterait peu de chose, s'il a existé, pour l'archétype hypothétique attribué à Gabirol. — On trouvera d'autres arguments contre la thèse de Löwenthal dans l'article de Cl. Baumker que nous citons plus loin, p. 91 (voir surtout p. 50-52).*

1. « Anima enim animati anima, et omne animatum anima animatum, est. Tunc rationabile videtur ut id quo corpora animantur anima uocetur. Hoc enim nomen anima non est inditum ei a sua essentia, sed ex hoc quod regit corpus et refertur ad aliud. » GUNDISSALINUS, *De anima*, c. I Gonville, mss. 504, f. 147 r. B. N., lat. 16 13, f. 3 r. — Cf. édit. LÖWENTHAL, p. 83.

L'idée est empruntée à AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, P. I, cap. 1, f. 1 r b : « Et hoc nomen est nomen hujus rei, non ex ejus essentia... » Plus exactement encore, Gundissalinus suit Avicenne, *op. cit.*, *ibid.*, f. 1 v b : « Hoc enim nomen anima non est inditum ei ex substantia sua, sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa... »

inévitables lorsqu'elle se séparera de la matière ; or nous verrons que l'âme est immortelle. L'âme n'est pas non plus un corps ; Gundissalinus le prouve par tous les arguments que nous avons rencontrés chez Avicenne, et dans les mêmes termes : impossibilité, pour l'intelligible que connaît l'âme, de subsister dans une étendue corporelle, fût-ce un point ; fatigué inséparable des opérations qui mettent en œuvre des instruments corporels, impossibilité d'appréhender un sensible faible après un sensible fort, alors qu'il en va tout au contraire dans l'ordre de l'intelligible¹. Reste donc que l'âme soit une substance, en ce sens qu'elle est un esprit, et même un esprit raisonnable². Sa spiritualité se prouve d'ailleurs directement par l'hypothèse avicennienne de l'homme volant³.

Lorsqu'il en vient à la définition proprement dite de l'âme, Gundissalinus s'écarte un peu de la lettre d'Avicenne pour utiliser les connaissances acquises au cours de ses autres traductions.

1. B. Nat., lat. 16613, f. 5 v-6 v. Dans l'éd. Löwenthal, p. 89-92. Ces pages sont littéralement empruntées à AVICENNE, *Lib. VI Nat.*, Pars V, cap. 2 ; f. 22 v-23 v. C'est un simple résumé de l'original arabe.

2. « Ergo animam esse in corpore non idem est quod accidens esse in subjecto. Anima igitur non est accidens, non est corpus, est igitur substantia. Cum autem quattuor sunt esse quorum unumquodque dicitur substantia scilicet, forma materie, et materia et corpus et spiritus, quo istorum modorum anima substantia dicatur videndum est. Non enim est substantia que sit materia quia nunc apta esset recipere omnem formam, itaque et formam aliam, quod est impossibile. Nec est substantia que sit forma materie quomodo forma materie post separationem sui a materia non habet esse. Anima vero habet esse post separationem sui a corpore, sicut postea probabitur. Anima etiam non est substantia que sit corpus. Restat igitur ut sit substantia que est spiritus rationalis. » GUNDISSALINUS, *De anima*, cap. III. Bib. Nat., mss. cité, f. 8 r.

3. « Quod autem non sit (*scil.* anima) corpus, philosophi sic probant dicentes. Ponamus aliquem hominem subito esse creatum in aere, et perfectum, sed velato vultu suo ne videat exteriora sua, et moveatur in aere sic ut membra ejus separata non contingant se nec aer tangat eum ita ut ipsum sentire possit ; qui siquidem non affirmabit tunc vel esse exteriora membrorum suorum vel interiora nec se animatum esse vel sensibilem esse vel aliquid hujusmodi. Nec tamen dubitabit affirmare se esse, cujus tamen non affirmabit longitudinem vel latitudinem nec spissitudinem. Si autem in illa hora vel in illo statu posset ymaginare manum vel aliquid aliorum membrorum, non tamen ymaginaret id esse partem sui nec necessarium sue essencie. Verum autem est quod id quod affirmatur aliud est ab eo quod non [conceditur etiam non] affirmatur et concessum aliud ab eo quod non conceditur. Et quia essencia, quam affirmat esse, est propria illi eo quod illa est ipsamet et est praefer corpus eius et praefer membra eius que non affirmat esse, profecto datur intelligi aperte quod anima habet esse aliud quam sit esse corporis et quod homo non eget corpore ad hoc ut sciat animam suam et percipiat eam. » GUNDISSALINUS, *De anima*, cap. III, B. N., lat. 16613, f. 5 r v. — Les mots entre crochets figurent dans le manuscrit, mais semblent dus à des erreurs du copiste. La transcription de Löwenthal (p. 89) est souvent fautive. — Cf. AVICENNE, texte cité plus haut, p. 40, note 1.

Il place avant toutes les autres deux définitions de l'âme, celle de Platon et celle d'Aristote. Celle de Platon est vraie : « vera est igitur diffinitio anime secundum platonem quod est anima substantia incorporea movens corpus »¹. Ici encore, il est facile de constater que si Gundissalinus tient si énergiquement à définir l'âme comme une substance, c'est parce qu'il ne voit pas de milieu entre la substance et l'accident, et que la position du problème adoptée par Avicenne ne lui semble pas pouvoir être mise en question².

La définition d'Aristote est pourtant susceptible, elle aussi, de recevoir un sens vrai : « Aristoteles autem sic diffinit animam, dicens : anima est prima perfectio corporis naturalis instrumentalis viventis potentialiter »³. Gundissalinus s'emploie longuement à la commenter et à la confirmer, sans quitter Costa-ben-Luca qu'il a choisi pour guide dans l'étude de cette question. Pas un seul instant il ne semble lui venir à la pensée que la définition de Platon ne soit pas identique à celle d'Aristote et qu'un effort puisse être nécessaire pour les concilier. Costa-ben-Luca ne s'étant pas posé la question, Gundissalinus ne se la pose pas davantage et revient simplement à sa source principale, le *Liber VI Naturalium*, pour examiner le grave problème de l'immortalité de l'âme et en fournir la solution.

Concernant cette question, dont la réponse est étroitement liée à la définition de l'âme, Gundissalinus se contente en effet de reproduire avec une fidélité littérale, dans son chapitre *Utrum anima sit immortalis*, les arguments d'Avicenne. Il démontre que l'âme ne peut dépendre du corps ni comme antérieure, ni comme posté-

1. *Ibid.*, I, 6 v. Tout ce qui concerne la définition de l'âme par Platon et par Aristote est emprunté au *De differentia animae et spiritus* de Costa-ben-Luca, traduit de l'arabe par Jean d'Espagne (Avendehut), et dont il s'inspire en de nombreux passages de son traité. Voir le texte de Costa-ben-Luca, dans C. S. BARACII, *Excerpta e libro Alfredi anglici de motu cordis. item Costae ben Lucae de differentia animae et spiritus liber translatus a Johanne Hispalensi*, Innsbruck, 1878, p. 115-139 ; spécialement cap. III, p. 130 et suiv.

2. « Plato animam sic diffinit dicens : anima est substantia incorporea, corpus movens. Quod autem substantia sit sic probatur : quicquid recipit contraria cum sit unum et idem numero substantia est. Sed anima manens idem numero et unum recipit contraria quae sunt virtutes et vicia et gaudium et tristitia et sciencia et ignorancia. Ergo anima est substantia. Item quicquid est aut est substantia aut est accidens, sed anima non est accidens. Nichil enim quod adveniens construit et recedens destruit accidens est ; sed anima adveniens construit animal et recedens destruit, ergo anima non est accidens, ergo est substantia. » GUNDISSALINUS, *De anima*, cap. III, f. 5 r. Edit. LÖWENTHAL, p. 87-88.

3. *Ibid.*, cap. III, f. 7. Edit. LÖWENTHAL, p. 93.

rieure, ni comme simultanée¹. La même remarque s'impose touchant le rapport de l'âme aux facultés qu'elle exerce. Gundissalinus reprend exactement l'argumentation d'Avicenne qui montre les formes successives advenant aux corps à mesure que leur complexion les rend dignes de les recevoir ; la même comparaison entre le « dator formarum » et le soleil qui confère successivement chaleur, lumière et flamme aux corps illuminés, se trouve reproduite². Les deux philosophes se trouvent donc avoir du même coup une conception identique de l'unité de l'âme dans le composé.

Vient enfin le problème du rapport de l'âme à ses facultés. Gundissalinus démontre, par les arguments d'Avicenne, que le principe unificateur des facultés de l'âme ne peut être que l'âme, et non le corps³. C'est seulement lorsqu'il se trouve acculé au problème des facultés cognitives de l'homme, que le compilateur chrétien se voit enfin contraint de fausser compagnie à son guide musulman. On sait en effet qu'Avicenne considère l'intellect agent comme séparé de l'âme et qu'il attribue la production des formes intelligibles dans la pensée de l'homme à la dernière des Intelligences⁴. Gundissalinus, qui n'a pas de doctrine métaphysique à mettre à la place de celle-là, tente de la suivre aussi loin que sa foi chrétienne l'autorise à le faire. On le voit donc d'abord reprendre à son compte la distinction des trois états de potentialité attribués par Avicenne à l'intellect humain⁵. Avec une parfaite insouciance des difficultés énormes où il engageait par là la pensée chrétienne, Gundissalinus reprend ensuite à son compte la classification avicen-

1. GUNDISSALINUS, *op. cit.*, cap. VIII, f. 16 v-17 r. — Cf. AVICENNE, Pars V, cap. 3, f. 24 ; cap. 4, f. 24-25.

2. GUNDISSALINUS, *op. cit.*, cap. V, f. 9 v et 10 r. — Cf. AVICENNE, Pars V cap. 7 ; f. 27 v.

3. « Corpus enim ex hoc quod est corpus non potest esse id in quo conjunguntur he vires... » etc. GUNDISSALINUS, *op. cit.*, f. 19 v.

4. Voir sur ce point : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, p. 38-39.

5. GUNDISSALINUS, *op. cit.*, f. 32 v. — Cf. la comparaison célèbre avec les trois degrés de l'art d'écrire : « Potencia autem tribus modis dicitur secundum prius et posterius. Dicitur enim potencia sola aptitudo a qua nondum exivit aliquid in effectum, nec habetur aliquid per quod exeat, sicut est potencia infantis ad scribendum ; dicitur eciam potencia haec aptitudo cum jam habetur id per quod possit pervenire ad effectum sine medio, sicut est potencia adulti hominis ad scribendum cum cognoverit incaustum et calamum et simplicia elementa ; dicitur eciam potencia haec aptitudo cum perfecta habentur instrumenta et ex instrumentis accidit perfectio aptitudinis ita ut possit facere quando libuerit et non sit ei necesse addiscere sed sufficiat tantum velle, sicut est potencia scriptoris perfecti in arte sua, cum non scribit. Sed potencia prima vocatur prima et materialis. Secunda vocatur potencia possibilis, sive facilis, tertia est perfectio. » GUNDISSALINUS, *op. cit.*, f. 32 v. Cf. plus haut, p. 59, note 1.

nienne des intellects en *intellectus materialis*, *intellectus in habitu*, *intellectus in effectu* et *intellectus adeptus*. Parvenu à la description de ce dernier, on s'attend naturellement que ce chrétien introduise dans son texte quelques distinctions prudentes. Il n'en fait rien. Comme si de rien n'était, Gundissalinus accepte l'*Intellectus agens* séparé d'Avicenne et lui soumet notre intellect en puissance exactement dans les mêmes termes que son modèle arabe. Pour lui aussi, l'abstraction n'est rien de plus que la réception dans l'intellect en puissance, de la lumière irradiée par ce soleil intelligible, sans l'action duquel aucune compréhension de la vérité ne nous est possible¹. Avec une littéralité servile, il concède à Avicenne que si le flux des formes dans l'âme à partir du premier principe vient à cesser, nous sommes obligés de réapprendre comme si nous n'avions jamais rien su, sauf l'*aptitudo conjungendi se intelligencie agentis* dont nous avons parlé à propos d'Avicenne². Gundissalinus se serait-il fait avicennien ?

En réalité, il suffit de le suivre jusqu'au bout pour constater que, dans sa pensée, l'illumination de l'âme par l'Intelligence agente d'Avicenne fait place à l'illumination de l'âme par Dieu. C'est pourquoi, conservant jusqu'à la lettre même de son modèle, il n'a pas un seul instant l'impression de s'engager dans une voie scabreuse, et c'est avec une étrange inconscience qu'il devient l'initiateur de l'augustinisme avicennisant.

Gundissalinus expose sa conception personnelle de la connaissance humaine à propos du problème de l'âme séparée³. On a pu croire que ce qu'il dit à cette occasion ne concerne que la connais-

1. « Unde cum intellectus qui est in potencia conjungitur cum illo intellectu qui est in actu aliquo modo conjunctionis, imprimatur in eo aliqua species formarum quaeque adepta ab extrinsecus. Ipse enim est qui dat formam intelligibilem, cujus comparatio est ad nostras animas sicut comparatio solis ad visum nostrum, sicut enim sine luce exteriore non fit visio sic sine luce intelligencie agentis in nos nulla fit veritatis rei comprehensio. Hoc enim est menti ratio quod est aspectus oculo. Ratio enim est mentis aspectus. » GUNDISSALINUS, *op. cit.*, f. 33 r-v.

2. GUNDISSALINUS, *op. cit.*, f. 36 v-37 r ; notamment : « Deinde cum avertitur se ab hoc principio cessat fluxus formarum in animam, quod si ita esset... » etc. Il recopie simplement les textes d'Avicenne cités plus haut, p. 65, note 1. Il accepte même le : « Restat ergo ut ultima pars sit vera et ut discere non sit nisi per formam perfectam acquirere aptitudinem conjungendi se intelligencie agentis... » etc., f. 37 v. On voit qu'en critiquant Avicenne, saint Thomas ne s'adressera pas seulement à un adversaire du dehors, mais, du même coup, à un chrétien qui avait cru pouvoir suivre Avicenne aussi loin.

3. Avicenne lui a fourni jusqu'à sa transition : « Quum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus... » etc. *Op. cit.*, f. 37 v. C'est probablement ce qui, comme nous le verrons, a induit Cl. Baeumker en erreur.

sance exercée par l'âme après la mort, mais il suffit d'examiner attentivement son texte pour voir que notre compilateur s'y efforce d'abord de coordonner une mystique augustinienne à la psychologie avicennienne qu'il vient de décrire. La solution du problème qu'il propose consiste essentiellement à distinguer deux ordres de connaissance intelligible : la *scientia*, œuvre de l'*intellectus*, et la *sapientia*, œuvre de l'*intelligentia*. L'ambiguïté même du terme *intelligentia*, qui a un sens chez Avicenne et un autre chez Augustin, était favorable à l'achèvement de son dessein. Voici le schéma général de sa classification sur ce point :

Scientia	}	comprehensio formae ab <i>imaginatione</i> : <i>scientia sensibilis</i>
	}	comprehensio formae ab <i>intellectu</i> : <i>scientia intelligibilis</i>
Sapientia	}	comprehensio <i>animae</i> ab <i>intelligentia</i> comprehensio <i>intelligibilium</i> ab <i>intelligentia</i> comprehensio <i>Dei</i> ab <i>intelligentia</i> .

Il suffit de jeter les yeux sur ce seul tableau pour voir que l'on est brusquement sorti d'Avicenne et que l'on vient de rentrer dans la tradition de saint Augustin. Nous disons : dans la tradition plutôt que dans saint Augustin lui-même, car la classification de Gundissalinus se présente avec une netteté scolastique que l'on attendrait vainement de l'évêque d'Hippone¹. Dans le *De anima*,

1. La terminologie de Gundissalinus se rapproche beaucoup ici de celle d'HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De unione corporis et spiritus*, Pat. lat., t. 177, col. 288 D-289A. On pourrait aussi penser à l'*Epistola de anima* d'Isaac Stella comme source probable de Gundissalinus ; mais Isaac fut abbé de l'Étoile de 1147 à 1169 et l'activité littéraire de Gundissalinus se place probablement entre 1126 et 1150, dates de l'épiscopat de Raymond ; à plus forte raison le *De anima* serait-il antérieur au *De spiritu et anima* d'Alcher de Clairvaux avec lequel plusieurs de ses passages présentent quelque analogie ; voir notamment : *De spiritu et anima*, cap. IV, Pat. lat., t. 40, col. 782 ; cap. XI, col. 786 ; cap. XII, col. 787-788 ; cap. XXXVIII, col. 809. Quelques analogies supposées par G. Bülow entre Gundissalinus et le *De spiritu et littera* sont contestées par B. GEYER, dans *Ueberwegs-Grundriss*, 11^e édit., t. II, p. 260. — En dehors de ces rapprochements qui ne prouvent aucune filiation réelle, la seule source certaine de Gundissalinus en ce qui concerne sa théorie de l'*intelligentia* est celle à laquelle lui-même nous renvoie (voir plus loin p. 89, note 1) : Boèce. Voir en effet BOETIUS, *De consolatione philosophiae*, lib. V, prosa 3 ; Pat. lat., t. 63, col. 849-850 ; même doctrine dans : prosa 5, col. 854-856. Encore faut-il noter que Gundissalinus emploie *intellectus* là où Boèce emploie *ratio*, de sorte que sa classification en *intellectus* et *scientia* d'une part, *intelligentia* et *sapientia* d'autre part ne se retrouve *ipsisimis verbis* dans aucun des textes où

ainsi qu'on le voit par cette classification, le mot science est susceptible de deux sens différents. En soi, elle se définit : « comprehensio formae rei ab anima intellectu seu imaginatione » (édit. LÖWENTHAL, p. 120) ; de là sa division en deux genres de science : « Sed cum intellectu comprehenditur, dicitur scientia sensibilis, cum autem imaginatione, dicitur scientia sensibilis ».

Pour qu'il y ait science sensible, il faut qu'il y ait sensation. Une sensation est l'immutation de la faculté de sentir par la forme de l'objet senti de manière que la faculté devienne cette forme même. : « Scientia... sensibilis est mutatio formae sensatae cum sentiente » (*Ibid.*). Si nous pouvons dire que le miel est doux ou que la neige est blanche, c'est parce que, après avoir senti ces objets, nous conservons leurs formes dans l'imagination. Or l'âme est de nature intelligible ; on comprend donc qu'elle puisse appréhender par soi l'intelligible ; mais elle ne peut appréhender le sensible sans intermédiaire. Qu'une substance subtile et simple comme l'âme se joigne à une substance grossière et composée comme les substances matérielles, cela ne se peut sans un moyen terme qui soit à égale distance de l'âme et de son objet. Ce moyen terme est précisément l'esprit, le *spiritus*, « qui est substantia sentiens, consimilis utrisque extremis et est media inter corporeitatem sensibilibium et spiritualitatem animae rationalis » (*Op. cit.*, p. 120-121).

Élevons-nous d'un degré, nous trouvons la science intelligible. Comme tous les latins, Gundissalinus souffre de l'ambiguïté du mot *intellectus* qui signifie tantôt l'intellect et tantôt l'intelligible. C'est en ce deuxième sens qu'il l'entend lorsqu'il parle de science. La science intelligible est en effet l'immutation de l'intelligence par la forme intelligible ; c'est-à-dire la conception née dans l'âme de la conjonction de l'intellect avec la forme intelligible¹. La destinée future de ces deux sciences diffère comme leurs natures mêmes ; libérée du corps par la mort, l'âme perdra la science sensible et conservera la science intelligible. Mais la science intelligible elle-

nous l'avons cherchée. Saint Augustin n'a laissé sur ce point qu'une terminologie imprécise ; voir É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929, p. 54, note, et p. 108.

1. « Scientia enim intelligibilis est mutatio formae intellectae cum intelligente et propter hoc fit intellectus cum intelligens apprehendit formam rei. Non intellectus autem qui est vis animae qua forma rei concipitur, sed intellectus, scilicet ipsa media conceptio quae ab intelligente et re intellecta in anima generatur. » *Op. cit.*, éd. LÖWENTHAL, p. 120. — « Scientia intelligibilis est conjunctio formae intelligentis cum forma intellecta. » *Ibid.*, p. 121.

même n'est pas le plus haut degré de connaissance auquel l'âme puisse dès ici-bas s'élever.

La vérité d'une chose, c'est ce qu'elle est : *veritas cuiuscumque rei est id quod ipsa est*. Si donc il y a science, le genre de connaissance qu'elle représente est tel qu'en un sens rien ne peut la dépasser, car savoir de science certaine, c'est savoir la vérité de la chose, c'est-à-dire ce qu'elle est. Mais les choses, et par conséquent leurs vérités, ne sont pas toutes de même nature. Il y a des choses sensibles, de nature variable, et des réalités intelligibles, incorporelles, de nature soustraite au changement. On ne peut donc désigner du même nom la science du variable, qui n'est pas vraiment, et la connaissance de l'immuable, qui mérite seule pleinement le nom d'être ; pour les distinguer, on nommera *scientia* le premier genre de connaissance, et *sapientia* le second. Ces deux sortes de connaissances ne se distinguent donc pas par la certitude de leur vérité, car toutes deux atteignent l'être de leur objet, mais par la nature de l'objet dont elles atteignent l'être et par la nature de la vérité qui découle de cet être. La sagesse est donc la connaissance de la vérité des êtres vrais et immuables, tels que Dieu, les substances intelligibles et les idées ¹.

Puisqu'il s'agit ici d'un genre de connaissance distinct, il faut admettre une faculté de connaître distincte. On dit donc que la science s'acquiert par l'intellect : *intellectus*, au lieu que la sagesse s'acquiert par l'intelligence : *intelligentia*. Boèce a connu ce degré suprême de l'âme humaine ; il dit que peu d'hommes s'y élèvent et qu'il appartient en propre à Dieu seul. Gundissalinus a donc marqué le caractère mystique de l'*intelligentia* en refusant de la concéder indistinctement à tous. Elle est, selon lui, un œil supérieur de l'âme, grâce auquel elle peut soit se contempler elle-même, soit contempler Dieu et les intelligibles. La distinction des deux genres de connaissance paraît bien en ceci que, pour atteindre la sagesse, il faut transcender la science. Aussi longtemps que l'intellect est occupé à considérer les choses sensibles ou même leur souvenir,

1. « Unaquaqueque igitur (*cil.* scientia et sapientia) comprehendit veritatem rei, alioqui nec vera scientia nec vera sapientia diceretur si rei veritas non apprehenderetur. Sed quia veritas rei alia est variabilis alia immutabilis... ideo scientia est comprehensio veritatis rerum quae non vere sunt, quia id quod sunt variabiliter sunt. Vere autem esse dicuntur quae post mortem et materiam vel omnino sunt vel omnino intelliguntur, quorum primum Deus est et deinde rationalis substantia intelligibilis et ad ultimum omnia quorum veritas incommutabiliter permanet. Sed quia horum omnium sapientia cognitio est, ideo sapientia est cognitio veritatis earum rerum quae vere sunt et quae sui immutabilem sortiuntur substantiam. » *Ibid.*, p. 122.

il ne peut s'élever à la contemplation des intelligibles purs par l'intelligence. Pour atteindre ce degré suprême, l'âme doit tourner sa face supérieure vers ce qui est vraiment et immuablement, mais elle ne le peut que si, se suspendant en quelque sorte à ce qui est au-dessus d'elle, elle s'élève avec l'apôtre Paul au troisième ciel, c'est-à-dire au monde des intelligibles que l'intelligence seule peut atteindre et que l'intellect ni la science n'atteignent jamais ¹.

La manière dont Gundissalinus décrit cette opération de l'intelligence explique bien des détails que l'on retrouvera plus tard dans la doctrine d'un Guillaume d'Auvergne par exemple. Lorsqu'il atteint cet état mystique, l'œil de l'âme que nous appelons intelligence est tout entier occupé à contempler Dieu, or Dieu est lumière ; on peut donc comparer l'œil qui la reçoit à un miroir où la lumière divine se reflète ². Empruntant à saint Paul cette expression qui s'accommodait si aisément d'une noétique néoplatonicienne, Gundissalinus peut ensuite invoquer à l'appui de sa doctrine tous les textes fameux que les tenants de l'illumination divine ne cesseront de citer comme justifications scripturaires

1. « Sicut autem per intellectum scientiam, sic per intelligentiam acquiritur sapientia, quae secundum Boetium admodum paucorum hominum est et solius Dei. Intelligentia enim altior est oculus animae quo se vel Deum vel aeterna contemplando speculatur ; sed quia dum intelligendis sensibilibus subtilitate scientiae anima rationalis intendit, nec se nec Deum intelligit (haec enim sensibilia, quibus occupatur, sub ipsa sunt) ideo ut se vel Deum a quo est intelligat, necesse est ut cuncta sensibilia et eorum formas, ipsum etiam intellectum et omnem scientiam et rerum memoriam transcendat, ut a carnalibus sensibus pura, uni soli et simplici cogitationi cui debet esse tantum intenta, in consideratione ejus a quo est simpliciter sese suspendat, quatenus superiorem faciem sursus elevans ascendat cum Paulo ad tertium coelum, scilicet mundum illum intelligibilem in quo non jam sensus aut intellectus sive scientia valet, sed sola intelligentia. » *Op. cit.*, ed. LÉVY-THIAL, p. 122-123. — Sur la connaissance imparfaite que l'âme a d'elle-même ici-bas, voir *ibid.*, p. 127-129, où la doctrine des deux faces de l'âme est invoquée à l'appui. (Cf. G. BÜLOW, *Des Domin. Gundissalinus Schrift von der Untersblichkeit der Seele* (Beiträge-Baeumker, II, 3, p. 19). On y trouve notamment une allégorie des trois cieux traversés par saint Paul ; prenant *coelum* comme synonyme de *mundum*, Gundissalinus considère le premier ciel comme celui de la connaissance sensible, commun à l'homme et aux bêtes ; le second est celui de l'intellect et de la science ; le troisième est celui de l'intelligence et de la sagesse, *op. cit.*, p. 129-130 ; et *Bib. Nat.*, mss. cité, l. 42 recto et verso.

2. Voir É. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, p. 46 et suiv. ; comparez notamment à Gundissalinus la métaphore du *speculum*, texte cité p. 69, note 1, lignes 36-37. Comparez aussi la métaphore du *liber* dans lequel nous lisons (*ibid.*, p. 70 note et p. 71) avec le passage caractéristique du *De immortalitate animae* de Gundissalinus, édit. G. Bülow, p. 21-22 (On sait d'ailleurs quel usage Guillaume d'Auvergne a fait de cet écrit) ; la complète indépendance de l'*intelligentia* à l'égard du sensible apparaît à plein dans ce passage.

de leur philosophie : le Père des Lumières de l'Épître de Jacques vient prendre ici la place de l'Intelligence agente d'Avicenne et ouvrir la voie aux partisans futurs d'un Dieu intellect agent ¹.

Gundissalinus va plus loin encore. Afin de marquer en traits non méconnaissables le caractère mystique de la connaissance sapientielle, il rappelle l'étymologie mystique du mot *sapientia*. Savoir, au sens de *sapere*, suppose plus qu'une vision : un goût, une saveur : *sapor*. Or savourer implique un contact direct, immédiat, entre celui qui goûte et l'objet savoureux lui-même. Connaître par *intelligence*, c'est donc en réalité toucher. Celui qui s'élève à la sagesse sent Dieu. Reprenant des expressions qui ne semblent guère pouvoir venir que du *De diligendo Deo* de saint Bernard ², Gundissalinus marque la brièveté de la connaissance extatique : *qua ea sola et rara hora et parva mora Deus utique sentitur* ; c'est seulement *raptim*, par une sorte d'enlèvement passager au-dessus de nous-mêmes que nous sentons ainsi quelque chose de Dieu ³. Plus tard seulement, dans une vie meilleure où l'âme sera libre

1. « Sola est ergo ibi necessaria intelligentia ut sapientia percipiatur. Cum enim hic oculus animae, quae est intelligentia, in contemplatione creatoris intendit, quoniam Deus lux est, ipsa intelligentia tanta claritate divini luminis perfunditur ut in ipsa intelligentia sic irradiata, lux inaccessibleis tanquam forma in speculo resultare videatur. Ipsa enim intelligentia creaturae rationalis quasi speculum est aeterni luminis, de qua Apostolus (I Cor., 13, 33) *Videmus nunc per speculum in aenigmate*. Quae quando amplius ab omni cogitatione (scil. au sens technique de : conjuncta dividendo et divisa conjungendo) deserta fuerit, tanto verius in ea divinae lucis imago residebit, ex qua intelligentia sic irradiata et ex luce irradiante, illa mentis illuminatione, divinitatis cognitio veritatis quasi perceptio nascitur, quae est vera sapientia, de qua Propheta (Ps. 35-10) : *Domine, in lumine tuo videbimus lumen*. Sicut enim hunc solem visibilem non nisi adminiculo suae lucis videmus, sic ipsum solem justitiae, *patrem luminum*, non nisi sua claritate prius irradiati per intelligentiam contuebimur. Nam cum ad contemplandum Deum anima rationalis per intelligentiam ascendit, proculdubio luminosior fit ut se et Deum cognoscat, juxta illud (Ps., 33, 6) : *accedite ad Deum et illuminamini*. » *Op. cit.*, ed. LÖWENTHAL, p. 123-124.

2. On notera dans le texte suivant : *raptim*, à comparer avec saint BERNARD, *De diligendo Deo*, cap. X, édit. Watkin W. WILLIAMS, Cambridge, 1926, p. 48, lignes 3, 7 et note 2. Pour l'expression *rara hora et parva mora*, voir saint BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXIII, cap. 15. Nous n'osons affirmer que saint Bernard soit ici la source de Gundissalinus, bien que les dates autorisent l'hypothèse ; une source commune pourrait expliquer aussi bien cette coïncidence ; si elle existe, elle nous est inconnue. Tout le passage s'accorderait bien avec la mystique de saint Bernard.

3. « Si enim sapientia a sapore dicta est, sapor autem rei non sentitur nisi cum ipsa res gustatur, gustatur autem cum ad horam gustu tangitur, profecto sola intelligentia sapientia perficitur, quia ea sola et rara hora et parva mora Deus utique sentitur. Unde Propheta (Ps. 33, 9) : *gustate et videte quoniam suavis est Dominus*. Et merito per intelligentiam gustari potius quam videri aut odorari aut audiri Dominus dicitur ; quia cum omnes alii sensus praeter tactum, qui

de son corps, cette expérience pourra devenir durable et stable ; l'intellect et sa science passeront, mais la sagesse et l'intelligence ne passeront pas.

On a, semble-t-il, méconnu l'importance de ce moment mystique introduit par Gundissalinus dans sa description de l'âme et de ses fonctions intellectuelles¹. En prenant cette décision, le médiocre compilateur que nous étudions intégrait pourtant à une synthèse gréco-arabe les résultats obtenus en d'autres domaines par saint Augustin et par saint Bernard de Clairvaux. Confusion trop réelle, mais féconde à sa manière, puisqu'elle léguait aux penseurs chrétiens du XII^e siècle finissant un problème important à résoudre ; comment coordonner à un univers néoplatonicien tel que celui d'Avicenne, dont on ne doutait d'ailleurs pas qu'il fût l'univers authentique d'Aristote, la doctrine, traditionnelle dans le christianisme, du Dieu illuminateur de saint Augustin et des mystiques ? Pour résoudre la difficulté, notre traducteur apportait peu de lumières, mais il avait du moins conscience de l'existence

communis est omnibus, a se remota sentiant, gustus ex omnibus praeter tactum hoc habet proprium ut sentire non possit nisi quod se nullo mediante tetigerit. Ita sola intelligentia Deus gustari dicitur, quia ex omnibus viribus animae ea sola in praesenti et in futuro quasi nullo mediante tangitur. Hic tamen proprie gustamus ubi ad horam intelligendo raptim de Deo aliquid sentimus. Ibi vero satiabimur ubi eo sine fine perfruemur. » *Op. cit.*, éd. LÖWENTHAL, p. 124-125. Les dernières lignes suffiraient à prouver, si cela ne ressortait d'ailleurs de tout le contexte, que Gundissalinus entend expressément réserver une place à l'*intelligentia* dès cette vie, sans attendre la vision béatifique.

1. Cf. BAEUMKER, *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller*, dans *Compte-rendu du quatrième congrès scientifique international des Catholiques*, Fribourg (Suisse), 1898 : III^e Section, p. 39-58. Baeumker a mis le premier en évidence le rôle d'intermédiaire entre la philosophie arabe et la pensée chrétienne joué par Gundissalinus ; il a en outre montré que ce compilateur avait joué un rôle philosophique et préparé Albert le Grand, *op. cit.*, p. 57-58. Baeumker a donc fait œuvre de pionnier ici comme sur tant d'autres points de son œuvre féconde. Ce qui semble lui avoir échappé, c'est l'importance de la conclusion mystique du *De anima* : « Wenig Bemerkenswertes bieten die Avicenna entnommenen Abschnitte über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und über ihre animalischen und intellektiven Kräfte, Stilistisch vortrefflich und, wie die vielen christlichen Beziehungen beweisen, gossenteils Gundisalvi's eigenes Werk sind die Schlüsselausführungen über das Leben der Seele nach dem Tode und die ihr alsdann verbleibenden Kräfte. Da sie aber wenig Eigenartiges bieten, kann auf dieselben hier nicht näher eingegangen werden ». Cf. BAEUMKER, *op. cit.*, p. 54. Il est regrettable que Baeumker ait négligé ce qu'il y a de plus intéressant dans le traité : la doctrine de l'*intelligentia* qui précisément forme transition entre l'intellect avicennien et la vision béatifique ; mais c'est qu'il était surtout préoccupé de déceler les nombreuses traces de Gébirol qu'il a retrouvées dans ces textes (*art. cit.*, p. 52, note 2) et l'on doit se souvenir avant tout qu'il faisait là œuvre d'initiateur, et très féconde.

du problème que ses propres traductions venaient de soulever. Gundissalinus prépare les voies à l'Augustinisme avicennisant ¹.

V. — LA SYNTHÈSE D'AVICENNE ET DU NÉOPLATONISME CHRÉTIEN

L'édition gothique des œuvres d'Avicenne, imprimée à Venise en 1508, annonce sur le titre du volume un *De intelligentiis* qui se place, dans l'ensemble de la collection, entre le *De animalibus* d'Avicenne et *Alpharabius de intelligentiis*. Ce dernier opuscule est en réalité le *De intellectu* d'Alfarabi que nous publions dans l'Appendice de notre étude. Quant au *De intelligentiis*, ce titre correspond à un autre opuscule, que l'on trouve en effet imprimé dans le même volume, f. 64 v-67 v, sous le titre suivant : *Liber Avicenne, in primis et secundis substantiis et de fluxu entis*. Cet opuscule a déjà été signalé, il y a plusieurs années, par B. Haneberg, qui a fort bien marqué le genre d'intérêt qu'il présente ² et son importance pour l'histoire du problème de la connaissance au moyen âge. Plus récemment, il a été signalé de nouveau à l'attention des historiens par A. Birkenmajer ³ qui propose, à titre d'hypothèse, d'admettre que son auteur fut Gundissalinus ³.

Que le traité n'appartienne pas à Avicenne, c'est l'évidence même. Il faut que les Chanoines réguliers de saint Augustin qui ont copié cette fausse attribution dans leur manuscrit aient été bien insoucians pour ne pas la corriger. Dès le chapitre I, ce traité cite Denys l'Aréopagite, et, dans le chapitre IV, saint Augustin est continuellement, non seulement utilisé, mais cité; enfin, comme l'on verra, l'auteur de l'opuscule, bien qu'il s'inspire d'Avicenne, manifeste le souci constant de se mettre en règle avec le dogme chrétien. Nous avons certainement affaire avec une œuvre chrétienne, écrite par un auteur qui utilise indistinctement les

1. Voir *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. I (1926-1927), pages 46-48 en ce qui concerne Gundissalinus. Sur cette expression, voir p. 102, note 3.

2. B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus*: « Von ganz besonderem Verthe für die Erkenntnislehre würde die kleine, aber gedrängt gefasste Schrift *de Intelligentiis*, sein, wenn wir sie in einer verlässigen Ausgabe besäßen » (*op. cit.*, p. 7). Haneberg notait dès lors l'insertion dans le texte de fragments de saint Augustin (p. 8) et les différences de terminologie qui en distinguent la langue de celle d'Avicenne.

3. Voir les remarques communiquées par lettre à B. GEYER, dans *Ueberwegs-Grundriss*, t. II, 11^e édit., p. 362.

écrits de Denys, saint Augustin, Eriugène et Avicenne. Ajoutons que ce trait seul suffit à la dater, au moins approximativement. On n'a avicennisé avec cette inconscience et cette intempérance que dans les deux derniers tiers du XII^e siècle, et plus probablement le deuxième que le troisième. De là à l'attribuer à Gundissalinus comme M. A. Birkenmajer le propose, il n'y a qu'un pas et, pour notre part, il y a longtemps que nous y avons aussi pensé. Pourtant, bien que ce traité soit tout à fait dans sa manière, le contenu n'en coïncide pas avec les autres écrits authentiques que nous avons de lui, notamment avec le *De anima* dont il reprend pour une part le sujet. En outre, il est curieux que le nom d'Avicenne ait pris la place de celui de Gundissalinus dans le manuscrit, alors que Gundissalinus a bien soin de se nommer toujours au début de ses œuvres — parfois au début de celles des autres — en faisant suivre son nom du titre d'archidiaque que nul ne pouvait appliquer à Avicenne par erreur. Enfin, jusqu'à plus ample informé, nous pensons à Gundissalinus parce que nous ne connaissons pas d'autre écrivain du même genre à la même époque, mais ce n'est qu'une suggestion de notre ignorance. Il n'y a donc, à notre avis, aucune impossibilité que Gundissalinus en soit l'auteur, mais tant que des attestations manuscrites ne confirmeront pas cette hypothèse, il n'y aura pas lieu d'en faire une certitude¹.

L'intérêt tout particulier qu'il présente pour la question que nous étudions est que, dès le début du traité, nous sommes en plein néoplatonisme arabe, bien que l'auteur interprète en chrétien les doctrines qu'il utilise. Le principe des principes est Dieu, l'ineffable, l'indivisible, l'un. Affranchi de toute divisibilité, il est le principe de toute multiplicité. Immédiatement, l'auteur du traité esquisse la série des premières émanations de l'Un, en assignant d'une manière curieuse la première place à l'Intellect et la deuxième à ce qui ne peut être que le Logos ou Verbe : *et significatio primi est quod causam primam sequitur intellectus quem sequitur loquela*². Dans la sagesse de Dieu résident toutes les idées et, par elles, tous les êtres dont elles sont les exemplaires ; mais les idées exem-

1. Comme l'a dit Haneberg, le texte imprimé n'est pas sûr. Nous dirons même qu'il est très mauvais. Personnellement, nous n'en connaissons qu'un manuscrit, Bib. Nationale, f. lat., 16603. Malheureusement, c'est un manuscrit presque identique à celui qu'ont utilisé les éditeurs de 1508, si bien qu'il ne nous est d'aucun secours. M. Birkenmajer semble en connaître plusieurs autres, de sorte qu'il y a quelque espoir d'améliorer un jour ce texte et d'en déterminer l'auteur.

2. *In primis et sec. subst.*, cap. I, f. 64 v.

plaires sont distinctes des êtres dont elles sont les modèles : *exemplaria rerum non sunt ipsae res, dicente Dionysio quod cognitio eorum quae sunt ea quae sunt non est*. Il y a entre les idées et les choses la même différence qu'entre le coffre dans la pensée de l'artisan et le coffre fabriqué ; l'un est pensée et vie, l'autre est une matière inanimée. Nous sommes ici à la racine même du problème de la connaissance, car Dieu connaît les êtres par leurs causes et c'est jusqu'à leurs exemplaires que toute science digne de ce nom devra par conséquent remonter.

En accord avec la tradition, l'auteur de notre traité attribue aux choses causées un mode d'être dans leurs causes supérieur à celui qu'elles ont en elles-mêmes ; il précise même, suivant en cela la doctrine de Jean Scot Eriugène, que les causes premières sont coéternelles à Dieu, mais pas complètement¹. Éternellement cachées dans les ténèbres de leur excellence, incompréhensibles en soi, sauf pour Dieu même, elles sont pour ainsi dire mises au jour par leur procession dans leurs effets et continuent d'y apparaître, de sorte que, sans cesser d'être la cause de toutes choses que rien ne cause, Dieu peut être dit à bon droit se causer soi-même dans ses effets. Usant d'expressions qui nous ramènent une fois de plus à Eriugène, le pseudo Avicenne compare cette procession des êtres à la révélation que notre pensée se donne d'elle-même dans ses facultés. Avant que notre intellect ne se fasse mémoire et connaissance, on peut dire non sans raison qu'il n'est pas, car il est de soi invisible ; lorsqu'au contraire il est devenu connaissant, grâce à la forme qu'il reçoit de certaines images, on peut dire avec raison qu'il est. Pareillement, bien que tout cela soit fort éloigné de la nature divine, on peut dire légitimement qu'en causant toutes choses, la nature divine se trouve causée, d'une manière d'ailleurs ineffable et qui surpasse notre entendement².

1. « Dicemus ergo quod illa que facta sunt Deo coeterna sunt, non omnino, » *Ibid.*, cap. II, f. 64 v. — Plus loin : « Redeamus igitur ad id in quo fuimus, dicentes quod ea que facta sunt principio coeterna non omnino sunt. In hoc autem coeterna quod principium nunquam fuit sine causis primis ; in hoc autem non coeterna, quod factori suo coeterna non intelligimus, et precedit factor ea que sunt facta per eum, sed que coeterna sunt omnino, coessentialia sunt ut nullum sine altero manere possit. Factor autem et factum coeterna non sunt, quia coessentialia non sunt. » *Op. cit.*, cap. II, f. 64 v. — C'est exactement le texte de SCOT ERIUGÈNE, *De divisione naturae*, II, 21 ; Pat. lat., t. 122, col. 561 C D. On peut aisément corriger ici le texte défectueux de l'imprimé par le passage correspondant de Scot que notre auteur ne fait que recopier. Voir Appendice II.

2. « Vides igitur qualiter intellectus noster priusquam et in memoriam et in cognitionem veniat non irrationabiliter dicitur non esse. Est enim per se invisibilis. Dum autem in cognitiones venerit et ex quibusdam fantasias formam acceperit,

A partir de l'Intelligence dont Aristote parle dans sa *Métaphysique*, et qui est la plus haute de toutes les créatures¹, naissent tous les effets dont elle contient en soi les raisons intelligibles. Comme notre auteur est chrétien, il attribue à cette Intelligence, ainsi qu'à toutes celles qui la suivent, les caractères que Denys l'Aréopagite prête aux anges. Les raisons intelligibles des créatures inférieures sont dans les intellects angéliques à l'état de théophanies. Elles se distinguent par là des idées divines qui sont par elles-mêmes causes de tous les effets ultérieurs, au lieu que ces théophanies angéliques sont des causes secondaires, intermédiaires entre les idées de Dieu qui les produisent et les êtres qu'elles produisent à leur tour². De quelle manière s'accomplit cette descente de la série des causes, c'est ce que notre auteur explique sans prendre d'autre peine que celle de répéter Avicenne. Le premier créé, c'est-à-dire l'Intelligence la plus haute, cause l'Intelligence qui la suit en contemplant Dieu ; en se connaissant elle-même, elle cause la matière et la forme de la première sphère, et ainsi de suite, *usquequo per-*

non immerito dicitur esse. Hac similitudine (quamvis a divina natura remota sit) dici posse arbitror quod ipsa natura divina dum omnia causat et a nullo causari sciatur, in omnibus que ab illa sunt causatur quodam modo mirabili. Informat enim fantasia intellectum qui per se informis est, et sic divina natura, que per se existens superat omnem intellectum, in his que per eam et in ea facta sunt recte dicitur causari. » *Op. cit.* cap., II, f. 64 v. — Tout ce passage est emprunté presque littéralement au traité de JEAN SCOT ÉRIUGÈNE, *De div. nat.*, I, 12 ; P. L. t. 122, col. 453-454. L'auteur reprend plus loin littéralement la terminologie d'Ériugène : « si divina essentia que est per se existens omnem superat intellectum, in his que in se et ad se et per se facta recte dicitur creari, ut in eis cognoscatur... » *Op. cit.*, f. 66 v. Ces lignes reproduisent Scot ÉRIUGÈNE, *loc. cit.*, col. 454D. Voir Appendice II.

1. *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 r. Cf. ALFARABI, texte publié plus loin, p. 124. — Sur la composition de l'Intelligence par les intelligibles, voir *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 v, à : « Studeas autem scire... » — Sur l'Intelligence comme monde intelligible, f. 66 r : « Sequitur ut intelligas... »

2. « Verumtamen modus per quem nos verificabimus est ut cum causa prima ab omnibus que post se sunt remota sit, tunc rationes omnium que in ea immutabiliter sunt, ab omnibus quorum rationes sunt remote sunt ; in angelicis vero intellectibus earum rationum quasdam theophanias esse, hoc est intellectualis naturae quasdam divinas apparitiones, non ipsa principalia rerum exempla, non longe a veritate esse credimus ; et hae theophaniae sunt creaturae quaedam cognitio ante generationem omnium inferiorum ; sed non in se ; sed causae primariae sunt causae in seipsis, apparitiones autem hae non sunt causae in seipsis, sed in aliis. » *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 r. — Tout ce texte, jusqu'à : « et hae theophaniae... » reproduit littéralement Jean SCOT ÉRIUGÈNE, *De div. nat.*, I, 7 ; Pat. lat., t. 122, col. 446. Cet opuscule pseudo-avicennien ajoute donc un chaînon nouveau à la série des écrits du XII^e siècle qui ont subi l'influence d'Ériugène, influence dont la recrudescence a provoqué une nouvelle condamnation de l'œuvre par Honorius III en 1225. Voir *Chartul. Univ. Paris.*, 50 ; t. I, p. 106-107.

*veniatur ad intelligentiam agentem que est agens in animas nostras*¹. Qu'il puisse y avoir quelque difficulté à soumettre notre intellect à une Intelligence séparée, c'est ce que notre auteur ne soupçonne aucunement ; son Intelligence étant un Ange de Denys, il ne voit aucun mal à subordonner l'homme à la Hiérarchie Céleste et l'on voit que, contrairement à l'enseignement exprès de saint Augustin², il le fait sans hésitation.

Comment la matière peut-elle naître d'Intelligences pures telles que la première de toutes et celles qui la suivent ? Pour répondre à cette question notre traité se réfère à une autorité qui ne nous éloigne guère des sources que nous avons déjà signalées. « *Utimur ergo in principio sermone auctentico quem invenimus in libro de ymagine* ». C'est donc à saint Grégoire de Nysse que l'auteur nous renvoie et il est tout à fait certain que ce dernier n'agit ici sur lui que par l'intermédiaire d'Ériugène, de sorte que nous en revenons une fois de plus au *De divisione naturae*. La solution du problème que notre traité développe est en effet familière à Scot Ériugène qui l'a plusieurs fois exposée : prise en elle-même, la matière est intelligible, de même que sont intelligibles, lorsqu'on les prend à part, la couleur, la quantité et les autres qualités que nous nommons sensibles ; c'est leur concours seul qui donne naissance à la matière, de sorte qu'elle se résout à l'analyse en éléments purement intelligibles et dont une Intelligence peut être par conséquent la cause³.

Monde intelligible immense et plein des formes de tout ce qui vient après elle, l'Intelligence est volonté et vie. Ces termes ne désignent pas en elle ce qu'ils désignent en nous, car sa vie n'est rien d'autre que sa volonté et sa volonté est celle d'une substance intelligible pure. Comme l'Intelligence première crée en soi les substances singulières, elle les possède du seul fait qu'elle les pense,

1. *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 r. — Sur la manière dont les sphères célestes sont engendrées, comment naît leur diversité (par la forme) et leur convenance (par la matière), le traité suit exactement Avicenne. Comparer *Op. cit.*, cap. IV, f. 66 r : « *Natura autem hic aliud non est...* », et AVICENNE, *Metaph.*, IX, tract. 6 ; f. 105.

2. Nous pensons à ce qu'Augustin a souvent répété : Dieu préside à l'âme humaine. « *nulla natura interposita* ». En ce sens et sur ce point, Avicenne était en contradiction absolue avec l'augustinisme, comme d'ailleurs avec toute philosophie chrétienne.

3. *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 r-v, à : « *Sequitur ut aperiamus...* » — Cf. Jean Scot ÉRIUGÈNE, *De divis., nat.*, I, 59 ; Pat. lat., t. 122, col. 502 B et suiv. Tout le passage de Grégoire de Nysse que notre traité recopie s'y trouve cité et d'ailleurs abondamment corrompu. En ce qui concerne la comparaison de la matière qui se résout en intelligibles avec l'ombre qui se résout en lumière, voir *op. cit.*, f. 65 v et comparer Scot ÉRIUGÈNE, *De divis. nat.*, I, 58 ; Pat. lat., t. 122, col. 501.

et rien par conséquent ne lui manque dont le désir puisse la mettre en mouvement.

Il en va tout autrement de l'âme de la première sphère, ainsi que de celles des sphères suivantes à l'égard de leurs Intelligences respectives. L'âme du ciel veut que les choses particulières soient, mais cette volonté suppose d'abord en elle qu'elle connaît l'Intelligence première et que, la connaissant, elle l'aime. C'est ce qu'elle connaît de l'Intelligence qu'elle aime qui est le principe prochain du désir qu'elle a de mouvoir et c'est pour satisfaire ce désir qu'elle veut perpétuellement son ciel, produisant ainsi après elle les êtres dont elle a reçu les idées. Ainsi, à la différence de la première Intelligence créée, la première âme a deux facultés distinctes : la faculté d'appréhender et celle de mouvoir. Cette distinction initiale qui apparaît dans la première âme, se retrouvera dans toutes les autres âmes, et notamment dans les nôtres. Toute âme appréhende et, par là même, désire ce qu'elle appréhende; afin d'obtenir ce qu'elle désire, elle veut le corps auquel elle adhère et, par là même, ce corps se trouve vivifié. Au lieu donc de se réduire à sa seule volonté, comme c'est le cas pour la première des Intelligences créées, la vie de la première Ame se compose de la faculté de connaître et de désirer d'une part et de celle de mouvoir d'autre part¹. La seule différence qu'il y ait en cela entre cette âme et les nôtres est que, chez nous, le désir violent engendre des images qui provoquent les mouvements requis pour l'obtention des moyens nécessaires à la fin. De là les mouvements que nous produisons dans nos nerfs et nos membres, mais que l'âme d'une sphère n'a pas à produire puisqu'il lui suffit de mouvoir circulairement son corps pour obtenir les effets désirés. Représentons-nous donc le Premier Causé, c'est-à-dire l'Intelligence première, avec son appréhension et sa volonté pleines d'une grande multitude de théophanies, qui procèdent d'elle dans ses effets sans jamais déserrer leur cause. Concevons ensuite l'Ame qu'elle engendre, avec la vie déjà composée qui lui est propre ; puis le corps de cette âme, avec la vie encore plus complexe qu'il tient de son âme ; descendons enfin par ordre

1. Notre traité unit toujours appréhension et désir : « Est igitur vita corporis primi ex duabus viribus : apprehensiva et desiderativa, et ex motiva. » *Op. cit.*, cap. IV, f. 66 r. — « Est itaque in nobis virtus desiderativa et cum illa virtus apprehensiva, propter quam simul movetur virtus motiva. Motivam dico non que imperat motui, hoc est vis desiderativa, sicut diximus, et sicut audisti in naturalibus et didicisti, sed motivam, que facit motum ; et hec motiva movet nervos et membra instrumentalia. Unde et motio hec est proveniens ex duabus diversis viribus et iste modus est quo declaratur tibi, quia vita est in nobis et qualiter est hoc. » *Ibid.*, f. 66 r-v.

jusqu'au corps naturel inanimé et nous trouverons que la vie procède toujours des deux facultés dont il vient d'être parlé.

Ainsi toute vie vient d'une première vie ; tout de même, toute science vient d'une première science, et en découle par voie d'illumination : *intelligentia autem etiam eis, que sunt sub ipsa intelligentia, dat scientiam, quoniam ipsa non illuminantur nisi iuvamento ipsius intelligentie et luminis primo similis*¹. L'ordre des causes nous conduit ainsi naturellement à discuter le problème de la connaissance et à le résoudre par la même méthode. Qu'Avicenne fournisse son cadre à toute cette doctrine, c'est trop évident ; mais il est remarquable que, comme Denys et Eriugène sont constamment utilisés pour donner un tour chrétien à la théorie des émanations, saint Augustin est immédiatement invoqué dès que le problème de l'illumination se trouve abordé. Après l'importante déclaration que nous venons de reproduire, l'auteur ajoute sans transition : *et propter hoc tria invenimus in ipsa (Intelligentia), quod est, quod fulget et quod illuminat*. Il n'est personne qui ne reconnaisse aussitôt cette formule pour augustinienne² et ne perçoive l'insertion d'une conception chrétienne dans une cosmogonie arabe. Si hasardeuse que fût une pareille synthèse, notre auteur l'a tentée et poursuivie avec un esprit de suite qui donne à son œuvre une importance toute particulière. Dieu, le soleil intelligible, illuminera l'Intelligence qui est le Premier Causé, et de cette Intelligence découlera toute science dans les êtres qu'elle illumine à son tour : *inde illa disciplinabilia que sunt in disciplinis tradita, que verissima esse nulla dubitatione concedis, non possunt intelligi, nisi ab alio, hoc est ab intelligentia et suo sole, illustrentur*³. Comment cette illumination se produit-elle ?

Dieu donne à toutes choses l'être, la vie et la science ; mais il ne les donne pas de la même manière. S'il s'agit de donner l'être, Dieu crée. Nous avons dit qu'en un sens il se crée, et il faut le dire en ce sens qu'il se fait connaître ; mais, d'autre part, comme rien

1. *Op. cit.*, cap. IV, f. 66 v.

2. La même formule est reprise plus loin et attribuée expressément à saint Augustin, *op. cit.*, I, 67 r. Cf. AUGUSTIN : « Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere : quod est, quod fulget, quod illuminat ; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt : quod est, quod intelligitur et quod caetera facit intelligi ». *Soliloq.*, I, 8, 15 ; Pat. lat., t. 32, col. 877.

3. *In primis et sec. subst.*, cap. IV, f. 66 v. — Cf. « Sequitur ut ostendamus verbis compendiosis qualiter causa prima est super omnem intellectum et rationem, nec illuminatur intellectus anime humane aliquis nisi a lumine cause prime. » *Op. cit.*, cap. IV, f. 67 r.

n'est essentiellement en dehors d'elle, l'essence divine donne l'être à tout ce qui est par mode de création¹. S'il s'agit au contraire de connaissance, la cause première procède par voie d'illumination. Pour comprendre comment l'illumination nous atteint, il faut connaître la classification reçue des facultés de l'intellect : *intellectus differentias auctenticas approbatas*². Comme l'objet du traité n'est pas l'étude de l'intellect, son auteur déclare qu'il se contentera de résumer une doctrine connue.

Il propose d'abord une division tripartite de l'intellect : « *intellectus materialis et intellectus formalis et intellectus in habitu* ». La présence inhabituelle de l'*intellectus formalis* donne d'abord à penser que l'on est en présence d'une classification nouvelle, mais la classification en trois se réduit immédiatement à une classification en deux qui nous est familière : « *intellectus in potentia et intellectus in effectu* ». Ajoutons que ces deux intellects ne se distinguent pas numériquement, car l'âme est une, mais seulement d'une distinction de raison.

La définition de ces intellects est si claire dans notre traité qu'il suffit de le laisser s'expliquer lui-même. « *Intellectus in potentia est vis anime apta comprehendere quidditates rerum et formas singulas que sunt in sensibilibus a materia corporali separatas sicut nosti ; ut cum acquisita fuerit ei forma, perficiatur in illa, et sit intellectus ille in effectu qui prius fuit in potentia ; et hoc est quod ostenditur, quod precedens differentia, sicut dictum est, multiplicat intellectum ratione, non numero* ». Rien que de conforme en ceci à la tradition aristotélicienne que nous avons suivie jusqu'ici. Corrélativement, l'intellect en acte est décrit par analogie à la vue en acte ; comme celle-ci suppose le concours de trois éléments : la vue, le visible et la lumière sensible, l'intellect en acte naît du concours de trois éléments : l'intellect, l'intelligible et la lumière intelligible : « *Est autem intellectus in effectu ad modum visionis in effectu, sicut concurrunt tria ad visionem in effectu, intellectus, intellectum et lux* ». Le problème est de savoir comment, pris entre ce double rapport au sensible qui est au-dessous et à l'intelligible qui est au-dessus d'elle, l'âme peut acquérir les formes immatérielles dans leur pureté³. En accord avec

1. *Op. cit.*, cap. IV, f. 66 v a au bas.

2. L'auteur de ce traité fait grand usage de l'épithète « auctenticus » ; on pourrait l'utiliser pour une préhistoire de ce terme. Voir la remarquable étude de M.-D. CHENU, O. P., *Authentica et magistralia, deux lieux théologiques aux XII-XIII siècles*, dans *Divus Thomas, (Placentiae) XXVIII* (1925), p. 257-285.

3. *In primis et sec. subst.*, cap. IV, f. 67 r.

l'ensemble du traité, la réponse à cette question est empruntée directement à la philosophie d'Avicenne : « Dicamus ergo quod intellectus in potentia est ipse tenebre ; cui cum appropinquat intelligentia agens et conjungitur ei modo sue conjunctionis, illuminat ipsum ut, secundum quantitatem sui luminis recipiat formam ab intelligentia agente in qua est formarum multitudo, et per receptionem ejus incipiat esse in effectu qui prius fuit in potentia ¹ ». Impossible d'enseigner plus clairement l'illumination de l'âme par une substance séparée et de suivre plus fidèlement la tradition d'Alfarabi et d'Avicenne ; il n'en est que plus intéressant de voir l'auteur tenter aussitôt la synthèse de cette tradition avec celle de saint Augustin.

La possibilité de cette synthèse repose sur le néoplatonisme dont les deux traditions s'inspirent en commun. Chez Avicenne comme chez saint Augustin, toute connaissance de l'intellect suppose une action de la lumière divine ; bien que cette action ne s'exerce pas de la même manière selon les deux philosophes, ils s'accordent à considérer l'intelligible humain comme reçu d'en haut. C'est pourquoi l'*In primis et secundis substantiis* enchaîne si facilement les textes d'Augustin à ceux d'Avicenne. Toute connaissance est illumination, dit Avicenne ; la raison est la vue de l'âme dit saint Augustin ; concluons donc, en reprenant les *verba autentica* du Docteur chrétien : « Aspectus anime ratio est ², sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, scilicet quem visio sequitur, virtus vocatur. Virtus est recta et perfecta visio ; hec autem est vere perfecta virtus perveniens ad finem suum, quem beata vita consequitur. Ipsa autem visio est intellectus ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur, ut in oculis videre quod dicitur ex ipso sensu constat atque sensibili, quibus destructis nihil videri potest. Hec sunt verba Augustini » ³. Immédiatement après, notre

1. *In primis et sec. subst.*, loc. cit. — La subordination de la raison à l'intellect est clairement décrite dans ce qui suit : « Similiter dico quod intellectus in effectu superior est ratione, quoniam perfectio rationis in illo est intellectualis, nec nobilitatur ratio nisi dono illius ». *Op. cit.*, f. 66 r.

2. *Op. cit.*, f. 67 r. — La définition de la raison est empruntée à saint AUGUSTIN *Soliloq.*, I, 6, 12 : « Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere, aut item hoc aspicere quod videre. Ergo anime tribus quibusdam rebus opus est : ut oculos habeat quibus jam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat ». Pat. lat., t. 32, col. 875-876. Cf. GUNDESSALINUS, texte cité, p. 85, note 1.

3. *Op. cit.*, f. 67 r. — La citation est empruntée littéralement, sauf quelques mots corrompus, à saint AUGUSTIN, *Soliloq.*, I, 6, 13 ; Pat. lat., t. 32, col. 876. La

auteur cite un nouveau passage des *Soliloques* pour bien établir que les sciences nous sont inaccessibles sans le secours de l'illumination divine : « Intelligibilis est nempe Deus, intelligibilia autem illarum disciplinarum spectamina ; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux ; sed terra nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa que in disciplinis traduntur, que quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Secundum Augustinum ergo, quoniam in hoc sole tria licet animadvertere : quod est, quod fulget, quod illuminat, ita in illo secretissimo Deo tria sunt : quod est, quod fulget, quod alia facit intelligere ». Et notre auteur d'ajouter triomphalement : « Ecce quoniam aperte sunt intentiones nostre que precesserunt, auctoritate Augustini qua usi sumus »¹. On n'a pas plus de confiance dans l'accord d'Avicenne et de saint Augustin.

Ayant ainsi confirmé le néoplatonisme arabe par le néoplatonisme chrétien, le Pseudo-Avicenne n'a aucune raison de ne pas commenter le second à l'aide du premier. C'est ce qu'il fait immédiatement après avoir cité les *Soliloques*. Il résulte en effet des dires d'Augustin, tels du moins qu'il les interprète, que notre intellect en puissance ne saurait passer à l'acte à moins que la cause première, c'est-à-dire Dieu, n'imprime en lui les formes intelligibles qu'elle contient. Ces formes sont donc acquises en nous du dehors — *extrinsecus*, — en ce sens qu'elles descendent dans notre intellect matériel, c'est-à-dire possible, de l'Intelligence qui est elle-même une forme séparée². C'est pourquoi, d'accord avec Alfarabi et Avicenne, notre fraité nomme toute forme de ce genre une forme acquise. Non content de reprendre cette expression classique, il la commente avec précision. On se demande parfois, en rencontrant l'expression d'intellect acquis, si elle désigne la forme intelligible séparée elle-même ou l'acte de l'intellect qui l'appréhende ? Au fond, les deux sens se rejoignent. Nous sommes

négligence des éditeurs a été telle que ces chanoines réguliers de saint Augustin n'ont même pas corrigé les absurdités de leur texte à l'aide de saint Augustin.

1. *Op. cit.*, I, 67 r. — Le texte de saint Augustin est emprunté aux *Soliloq.*, I, 8, 15 ; Pat. lat., t. 32, col. 877.

2. « Scias iterum quod intelligentia agens non conjungitur intellectui qui est in potentia modo aliquo conjunctionis, nisi ut in intellectum imprimatur aliqua forma. Forme autem cum acquiruntur, extrinsecus acquiruntur. Descendunt enim ab intelligentia que est forma separata in intellectum materialem, ita quod tota ratio impressionis et acquisitionis hec est, ut visio in potentia incipiat esse visio in effectu, nec forma acquisita dicatur, nisi quoniam necessarium est ut que prius imperfecta fuerat per ipsam visio compleatur ». *Op. cit.*, cap. IV, f. 67 r.

ici dans l'ordre de l'immatériel ; lorsque l'intellect appréhende une forme pure, il y a « in indivisibilitate divisio et multitudo in unitate ». On peut donc dire, en un sens, que lorsque l'intellect acquiert les formes, comme ces formes ne se séparent pas pour autant de leur origine, d'où « distrahuntur absque distractione et descendunt absque permutatione », cet intellect peut recevoir le nom d'*intelligencia adepta*. Pourtant, à parler proprement l'intellect acquis est la forme même, dont nous avons prouvé qu'elle est séparée et qu'elle influe du dehors sur les ténèbres de notre intellect possible, afin de l'illuminer¹.

Cette synthèse est d'autant plus remarquable que, à la différence du *De anima* de Gundissalinus, elle ne s'achève pas sur une montée mystique et qu'elle n'y tend même pas. Au contraire, nous sommes si manifestement placés sur le plan de la connaissance naturelle dans tout ce qui précède que l'auteur conclut son traité en prouvant que la connaissance de la nature de Dieu nous est inaccessible. Dans une analyse très précise, où la psychologie du *De Trinitate* de saint Augustin se combine curieusement avec la classification avicennienne des sens internes, il démontre que toutes les représentations d'un être tel que l'homme dont l'intellect est *depressus phantasiis*, sont incapables de faire connaître Dieu tel qu'il est². C'est donc bien pour expliquer l'acquisition des sciences purement naturelles et humaines que le Pseudo-Avicenne a tenté la synthèse du néoplatonisme arabe et du néoplatonisme chrétien.

VI. — CONCLUSION

Nous avons conduit l'analyse des classifications de l'intellect jusqu'au point d'insertion de l'avicennisme dans la tradition chrétienne. Que le *De anima* de Gundissalinus marque ce point d'insertion, c'est ce que nous avons déjà signalé, mais sans en

1. « Adeptum tamen per se et primo dicitur, quod fluxu rationali rationabiliter ab intelligentia derivatur. Ostensum est autem quod non est intellectus adeptus praeter illum quem separavimus ab anima humana. Ejus enim non est intellectus tanquam pars vel virtus a qua fluant forme super intelligentiam virtutum anime (sic). Quoniam intellectualis virtus que est pars anima est virtus tenebrosa sicut ostendimus ». *Op. cit.*, cap. IV, f. 67 v.

2. Conclusion du Traité, f. 67 v. Dans le cours de l'ouvrage, l'auteur a marqué au contraire la possibilité que nous avons de comprendre les idées des êtres qui nous sont inférieurs : « Quod si quaesieris an animus humanus adhuc depressus phantasiis possit inferiorum se causas causatas comprehendere ? Si pure vixerit non elongabitur a veritate secundum iudicium nostrum ». *Op. cit.*, cap. IV, f. 65 r.

apporter la preuve¹. Cette preuve ne pouvait être faite qu'en reliant Gundissalinus à la tradition gréco-arabe dont il dépend et nous espérons l'avoir fournie dans le présent travail. Nous avons montré ailleurs que la critique de l'augustinisme médiéval par saint Thomas supposait l'existence d'une école dont la doctrine combinait, selon des doses variables, l'influence dominante de saint Augustin au néoplatonisme d'Avicenne²; la situation de fait devant laquelle saint Thomas s'est trouvé a donc en partie son origine dans la modeste compilation de Gundissalinus.

Si l'on accorde l'existence d'une série de théologiens qui, plus ou moins profondément, se sont prêtés à l'influence philosophique d'Avicenne, peu importe le nom dont on usera pour les désigner. Les noms ont toujours quelque chose d'arbitraire; il faut qu'avec leur aide on puisse reconnaître la nature de ce qu'ils désignent, mais il n'est pas nécessaire qu'ils en impliquent une définition exhaustive. La formule que nous avons proposée : *augustinisme avicennisant*, n'avait pas d'autre fin que d'attirer l'attention sur un certain complexe historique d'idées dont l'importance nous semble avoir été capitale et dont pourtant l'étude avait été négligée jusqu'ici.

Contre une telle dénomination, outre sa lourdeur fâcheuse et qui ne nous la fait accepter qu'en attendant une meilleure, on pourrait élever des objections de principe. Pour des raisons qu'il a développées fort clairement³, M. de Wulf préférerait substituer à l'expression d'*augustinisme* celle d'*ancienne scolastique du XIII^e siècle* ou de *scolastique préthomiste*. Nous ne croyons pas cette substitution nécessaire et nous la jugeons même inopportune.

Comme toutes les désignations du même genre, *augustinisme* est susceptible de recevoir deux sens. Au sens strict, il signifie la doctrine de saint Augustin lui-même, et rien d'autre. En ce sens, il n'y a d'autre augustinisme que celui de saint Augustin, comme il n'y a d'autre thomisme que celui de saint Thomas ni d'autre scotisme que celui de Duns Scot. Au sens large, il signifie les doctrines qui, soit d'intention soit en fait, se donnent comme

1. Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, dans *Archives d'hist.doct. et lit. du moyen-âge*, I (1926), p. 46, note 1. — L'influence d'Avicenne au moyen-âge nous apparaissant aujourd'hui beaucoup plus vaste que nous ne la supposions alors, le travail d'ensemble que nous annonçons dans cette note fera place à des monographies dans le genre de celle-ci sur la question.

2. *Art. cité*, pages 111-127.

3. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5^e édit., Louvain, 1924, t. I, p. 318-321.

des interprétations, approfondissements ou systématisations de celle de saint Augustin. En ce deuxième sens, non moins universellement reçu que le premier, on entend désigner l'École née d'une doctrine plutôt que cette doctrine même. Il va de soi que jamais un représentant d'une école quelconque ne reproduit identiquement la doctrine dont il s'inspire ; même les commentateurs n'y réussissent point, comme l'exemple de ceux d'Aristote ne le prouve que trop. Frapper de suspicion l'expression d'*augustinisme*, parce que les augustinien du XIII^e siècle ont admis dans leur synthèse des éléments de provenance non augustinienne, c'est dire simplement que, des deux sens classiques du mot, le second ne doit pas être pris pour le premier ¹.

Nous ne croyons pas davantage à la nécessité de retarder l'application du terme *augustinisme*, si l'on s'y résigne, jusqu'aux environs de 1270. Dire, avec M. de Wulf, que cette nomination eut avant tout un sens polémique ², c'est ajouter un troisième sens aux deux précédents, mais ce n'est pas les exclure. Il est vrai que, immédiatement après la formation des synthèses averroïstes, puis de la synthèse thomiste, il s'est constitué une sorte de parti augustinien ; mais on dirait plus justement que les augustinien se sont alors constitués en parti, car ils n'avaient pas attendu cette occasion pour former leurs doctrines et rien ne fera jamais que saint Augustin n'ait fourni les principes directeurs de ces doctrines. Si l'on dit, ce qui est l'évidence même ³, que saint Anselme est un augustinien, il est trop clair qu'on ne le range pas pour autant parmi les adversaires du péripatétisme chrétien ⁴, et comme cette

1. Nous ajoutons à ceci que nous ne connaissons rien qui corresponde à ce que M. de Wulf appelle : « le bloc doctrinal qui caractérise la scolastique préthomiste » (*Op. cit.*, p. 320). Ce bloc s'effrite chaque jour sous une analyse historique plus précise et fait place à des courants doctrinaux définis.

2. *Op. cit.*, p. 321.

3. Parce que c'est lui-même qui se réclame de saint Augustin ; voir *Monologium* Préface, et qu'il lui emprunte les prémisses de ses principales déductions.

4. C'est pourquoi dans l'article que nous venons de citer (*Archives*, I, p. 102, note 3), nous avons cru pouvoir discuter la thèse de M. de Wulf. M. de Wulf y a répondu dans son article : *Y eut-il une philosophie scolastique au moyen-âge ?*, dans *Revue néo-scholastique de philosophie*, XVIII (1927), p. 26, note 1. M. de Wulf a parfaitement le droit d'employer l'expression *augustinisme* avec les réserves qu'il y apporte, puisque c'est ce que tout le monde a toujours fait ; il se trompe seulement lorsqu'il voit là une raison quelconque de substituer à cette désignation relativement précise celles qu'il propose et qui ne le sont aucunement. En outre, M. de Wulf fausse, involontairement mais réellement, le sens de nos observations, lorsqu'il nous fait traiter de « supposition curieuse », (*art. cité*, p. 27, note) le « fait incontestable que certaines doctrines authentiquement augustiniennes ont été reprises par tous les scolastiques du XIII^e s. » (*Ibid.*). Notre épithète ne s'appli-

confusion est trop grossière pour qu'on la redoute, il n'y a pas lieu de s'en préoccuper autrement.

Il y a donc eu, dans le dernier tiers du XII^e siècle, des augustiniens qui ont subi jusqu'à un certain point l'influence d'Avicenne. Qu'il y en ait eu pendant les deux premiers tiers du XIII^e siècle, c'est ce que nous avons essayé de prouver en analysant les textes de Guillaume d'Auvergne, de Roger Bacon et de Jean Peckam. Ces hommes furent-ils des accidents isolés, ou la continuité de la série qu'ils forment et l'importance de leur œuvre sont-elles suffisantes pour qu'on y voie l'indice d'un courant de pensée autonome¹ distinct de l'averroïsme ou, du thomisme par exemple ? Nous inclinons à le croire pour notre part, surtout à cause de l'importance considérable qu'un juge aussi bien placé que saint Thomas semble avoir attribuée à ce mouvement. Mais il va de soi que seuls les progrès ultérieurs de la recherche historique permettront de trancher la question et nous ne voudrions pas attribuer à ce qui n'est encore qu'une hypothèse euristique rendue vraisemblable par un certain nombre de faits plus de certitude que ces faits même ne lui en accordent. Pourtant, il nous sera permis de rappeler qu'après avoir noté l'influence d'Avicenne sur certains augustiniens du XIII^e siècle nous l'avons retrouvée chez Duns Scot, au début du XIV^e, alors que nous ne la cherchions aucunement². Et nous pouvons en outre dire qu'elle vient de recevoir une importante confirmation, parce que cette confirmation ne vient pas de nous et que nous n'y avons même aucune part.

Dans un remarquable travail, le R. P. André Callebaut avait essayé de prouver que le pape Jean XXI s'était toujours rangé

quait aucunement à la thèse qu'il indique, et sans vouloir considérer le fonds de la question, c'est un simple fait que nous n'avons rien écrit de tel. Voici notre texte : « M. de Wulf, p. 320-321, semble supposer assez curieusement qu'on n'adhère pas vraiment à l'augustinisme tant qu'on l'accepte sans l'opposer à la doctrine de saint Thomas » (*art. cité*, p. 102, note). Nous avons donc dit simplement et nous maintenons, qu'il est « curieux » de soutenir que « la dénomination d'augustinisme a avant tout un sens polémique et ne se justifie qu'aux environs de 1270 » (M. DE WULF, *op. cit.*, p. 321). Ce qui est vrai, c'est que cette dénomination n'a que subsidiairement un sens polémique ; elle signifie premièrement soit la doctrine de saint Augustin, soit une doctrine qui accepte comme principes directeurs ceux de saint Augustin.

1. Du point de vue de l'analyse historique, bien entendu. Nous entendons par là : spécifiquement distinct, et sous réserve de toutes les influences secondaires que peuvent avoir renforcé celle d'Avicenne, comme celle de Gebirol ou d'Isaac Israeli par exemple.

2. *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, II (1927), p. 89-149.

du côté du parti augustinien et que son influence en ce sens expliquerait pour une part la fameuse condamnation de 1277¹. Fondée sur l'analyse de documents anciens et la publication d'un document nouveau d'importance capitale, cette thèse éclaire d'un jour très vif toute l'histoire d'une controverse dont l'importance n'est ignorée de personne. Or elle vient de trouver une confirmation de poids dans la découverte remarquable, par Mgr M. Grabmann, des commentaires de Pierre d'Espagne sur le *De animalibus* et de son traité inédit *De anima*.

Pour juger pleinement de l'importance de ces découvertes, ajoutées à tant d'autres que nous devons au même savant, il nous faut attendre la publication des textes, mais on peut s'en faire déjà quelque idée par les fragments qui nous en sont communiqués. On sait que ce *Petrus Hispanus* n'est autre que le futur pape Jean XXI lui-même ; or nous savons désormais, grâce à Mgr Grabmann, qu'il enseignait une théorie de la connaissance où *Avicenna* se substituait expressément à *Aristote* pour tout ce qui concerne l'ordre mystique, absent, comme l'on sait, du système de ce dernier. L'importance du texte en question est telle pour l'histoire du mouvement que nous étudions, que nous nous permettons d'en reproduire ici la dernière partie. C'est nous qui soulignons :

« Quintus modus (cognoscendi) est cognoscere rem per elevationem et abstractionem ipsius anime. *Et de hoc modo elevationis nunquam loquitur Philosophus, sed Avicenna de hoc modo loquitur in suo libro de Anima ubi dicit, quod intellectus due sunt facies. Una est, quam habet intellectus ad virtutes inferiores, secundum quod intellectus agens recipit a possibili. Alia est, quam habet intellectus per abstractionem et elevationem ab omnibus conditionibus materialibus et hanc habet per relationem ad Intelligentiam influentem. Et quando anima sic est elevata Intelligentia ei multa detegit. Unde dicit Avicenna, quod recolit preterita et predicat futura et potest precipere pluviis et tonitruo, ut cadant et potest nocere per malum oculum suum. Unde dicit Avicenna, quod oculus fasciatus facit cadere caniculum in foveam, et sic eleuantur illi, qui sunt in extasi ut religiosi, contemplativi et maniaci et phrenetici et hoc modo anima cognoscit Primum et seipsam per essentiam per reflexionem sui ipsius supra se ».*

Lorsque Mgr Grabmann ajoute ensuite au sujet du *De anima*

1. A. CALLEBAUT, *Jean Pecham O. F. M. et l'augustinisme. Aperçus historiques (1263-1265)*, dans *Archivum franciscanum historicum*, XVIII (1925) ; surtout p. 460-461.

de Pierre d'Espagne qu'il se propose d'éditer : « Petrus Hispanus steht unter der Einwirkung der von Avicenna herkommenden Strömung der scholastischen Illuminationstheorie »¹, il nous laisse espérer une preuve décisive de la généralité et de l'importance du mouvement d'idées que nous avons essayé de définir. On savait que saint Thomas s'y est opposé ; on pourrait très aisément montrer, croyons-nous, qu'Albert le Grand y a cédé sur plusieurs points essentiels tels que la définition de l'âme ; si, comme tout le laisse désormais prévoir, il venait en outre à être prouvé que, par Jean XXI et la condamnation de 1277 dont il est pour une part responsable, c'est ce mouvement même qui a tenté de réagir à son tour contre le thomisme, un important fragment, peut-être même le plus important de l'histoire des idées au XIII^e siècle se trouverait par là même éclairci. Nous avons en effet essayé de montrer ailleurs² que, chez saint Augustin, la doctrine de l'illumination porte sur la vérité des jugements et non sur le contenu des concepts. Avicenne, au contraire, apportait aux hommes du moyen âge une doctrine de l'illumination où ce sont les formes intelligibles, donc les concepts, qui sont conférés du dehors à l'intellect humain. Aussitôt connue, et en vertu de leur commun néo-platonisme, l'illumination-concept d'Avicenne a tenté de se combiner à l'illumination-vérité de saint Augustin ; de leur union sont nées la doctrine bâtarde de Dieu intellect agent et, en général, toutes celles qui ont essayé d'extraire de la solution augustinienne du problème de la vérité une réponse au problème aristotélicien de l'abstraction, jusqu'à ce que l'analyse thomiste, dissociant de nouveau ces deux problèmes, vienne restituer à la Vérité divine sa fonction illuminatrice et réserver à l'intellect humain la fonction d'abstraction.

1. Martin GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken* (Sitzber. d. Bayer. Akad. d. Wissensch., Philos.-philolog. und histor. Klasse, (1928, 5), München, 1928, pages 112-113.

2. Ét. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, (Études de philosophie médiévale, XI), Paris, J. Vrin, 1929, 1^{re} Partie, chap. V, 2-3.

APPENDICE I

LE TEXTE LATIN MÉDIÉVAL DU *DE INTELLECTU*
D'ALFARABI

Le texte de la traduction latine médiévale du *De intellectu* d'Alfarabi se trouve imprimé parmi les œuvres d'Avicenne dans les éditions anciennes de ce philosophe. On la trouve notamment dans *Avicenne peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta*, Venetiis, 1508, f^o. Le texte du traité d'Alfarabi se trouve f^{os} 68-69. — Le même texte, plus quelques fautes ou modifications malheureuses, se trouve reproduit dans *Alfarabii vetustissimi Aristotelis interpretis Opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt, ex antiquissimis manuscriptis eruta, studiis et opera* GUILIELMI CAMERARII... Parisiis, 1638, 8^o (Bib. Nat., R. 9570).

Ces textes imprimés, directement ou non, dérivent d'un manuscrit analogue à celui de la Bib. Nationale, fonds latin, 16602, f^o 108^r et suiv. Quelle que soit la raison qui peut avoir guidé ce choix, il était malheureux, car cette copie abonde en confusions et lacunes qui la rendent presque continuellement inintelligible. Nous avons donc dû nous mettre en quête d'un texte meilleur et c'est le résultat de cette recherche que nous donnons ici.

Le texte des manuscrits de Paris dont la désignation suit a été entièrement collationné sur les manuscrits eux-mêmes ; celui des manuscrits étrangers a été collationné sur photographies.

I. — MANUSCRITS CONSULTÉS

A. — PARIS, Biblioth. Nationale, lat. 16602 (XIII^e s.), f^o 107r-110 v.

Le texte que donne ce manuscrit est très lisible, mais il est aussi défectueux que celui de l'édition gothique de Venise, 1520, qui en est la reproduction ou reproduit un texte étroitement apparenté. Les bourdons y abondent ; par exemple, dans : « qui est boni ingenii *ad inveniendum id quod debet esse laudabilis bonitatis et quod debet refugi de malicia et prohibent illum dici esse boni ingenii* qui ad invenit maliciam... », les mots en italiques sont omis. Autre exemple d'omission

du même genre : «... dum ipsa intelligit suam essentiam *inquantum sua essentia est intellectus in effectu, tunc de eo quod ipsa intelligit suam essentiam non acquiritur sibi...* » Parfois le bourdon fait disparaître une phrase entière comme : «...quandiu est in tenebris. *Uisus enim non est visio in potencia nisi dum est in tenebris.* Intencio autem... » Autre exemple du même cas : « extra suam essentiam. *Ipsam enim agere nichil aliud est quam ipsam invenire subiectam essentiam.* Igitur sua essentia... »

Il ne nous a pas semblé utile de retenir les variantes de ce manuscrit puisqu'on peut en retrouver presque identiquement le texte dans l'édition de 1508 et que, en outre, il est fort défectueux.

Sur ce manuscrit, voir G. THÉRY, *Autour du décret de 1210* : II. — *Alexandre d'Aphrodise*, 1926, p. 72.

B. — PARIS, Biblioth. Nationale, lat. 16613 f^o 90-v-96 v. XIII^e s.

Ce manuscrit, fameux parmi les médiévistes pour sa mauvaise qualité, est absolument inutilisable à cause des absurdités dont son texte est rempli. Nous l'avons donc laissé de côté, à part deux ou trois exceptions. — Voir sur ce manuscrit BARACH, *Alfredus Anglicus...*, p. 82. A. LÖVENTHAL, *Pseudo-Aristoteles...*, p. 77. G. THÉRY, *op. cit.* p. 74 note a. G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele* (Beiträge, II, 3), p. 63.

C. — PARIS, Biblioth. Nationale, lat. 16159, f^o 289 v et suiv.

Le texte de ce manuscrit est souvent meilleur que celui de A et, bien entendu, que celui de B. Les lacunes y sont néanmoins assez fréquentes et parfois graves. Par exemple : «... quod debet esse *laudabilis bonitatis et quod debet refugi de malicia et prohibent illum dici esse boni ingenii* qui adinuenit maliciam... », où les mots en italiques sont omis. Autre exemple : « *Quarum natura est ut eligantur uel fugiantur ad faciendum vel fugiendum propositiones affirmative. Iudicia vero que acquiruntur homini hoc modo ab illa parte anime sunt principia prudenti in adinueniendo de rebus uoluntariis quid debeat eligi ad faciendum vel fugiendum.* Comparacio autem... » ; les mots en italiques sont omis dans le manuscrit. On pourrait citer nombre de lacunes du même genre ; aussi, d'une manière générale, C. n'est-il que de peu de secours ; c'est le représentant assez médiocre d'une tradition beaucoup mieux représentée par D, E et F. Les variantes de C seront données en note.

D. — PARIS, Biblioth. Nationale, lat., 6443, f^o 197 v. et suiv. (XIV^e s.)

Le texte de ce manuscrit, bon dans l'ensemble, est certainement meilleur que les trois précédents. Il semble qu'un manuscrit à peu près identique ait servi de modèle au copiste du manuscrit V, qui corrigea

ensuite ses fautes à l'aide d'un manuscrit du type F (Voir plus loin la notice relative à V). Il semble donc impossible de choisir comme texte à reproduire celui de D qui n'est qu'un V non corrigé. Les variantes de D seront données en note.

Sur ce manuscrit, voir G. THÉRY, *op. cit.*, p. 73.

E. — PARIS, *Biblioth. Nationale*, lat., 6325, f^o 230 v et suiv.

Assez bon texte, déparé par des animadvertances qui rendent parfois, quoique assez rarement, le texte inintelligible ; par exemple : *diffusus* pour *diversus* ; ou *principia scienciarum* pour *principia auctoribus scienciarum* ; ou encore : *nisi ut forma vel ille forme huic essencie*, au lieu de *nisi ut fiat forma huic essencie* ; ou bien : *forma sua superficie*, au lieu de *forma in sua superficie*. Les bourdons sont rares, il y en a pourtant ; par exemple : «... in potencia quamdiu enim in ipsa non fuerit aliqua ex formis eorum que sunt ipsa est intellectus in potentia... » ou les mots en italiques sont omis. Utilisable pour contrôler d'autres manuscrits de même famille, tels que D et F, il ne saurait pourtant être égalé à F, ni peut-être même à D.

Sur ce manuscrit, voir G. THÉRY, *op. cit.*, p. 74.

F. — PARIS, *Biblioth. Nationale*, lat. 8802, f^o 74 r-78 v. (XIII^e siècle). Parchemin, relié en cuir avec fermoirs : 11 × 18,5 centimètres.

Sur le plat, armes du chevalier d'Igby entourées de l'inscription : *Kenelm Digby equitis aurati insignia*. Sur la feuille de garde : *Hic est liber publicae Bibliothecae Academiae Oxoniensis*. F^o, r^o : on lit le nom *Gaignière*, et au bas du feuillet : *Vindica te tibi Ken : Digby*.

Ce manuscrit contenait d'abord beaucoup de fautes ; il a été soumis à une correction soignée qui, bien qu'elle ne les ait pas éliminées toutes, en fait néanmoins incontestablement le meilleur de ceux qu'il nous ait été donné de consulter. Il n'est pas seulement précieux par la qualité de son texte, mais encore par le soin qu'a pris le correcteur de transcrire entre les lignes certaines abréviations qu'il considérait comme équivoques.

G. — MUNICH, 8001, f^o 121 r-123 r (XIV^e s.)

Le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Munich signale notre traité dans les termes suivants :

- f. 114 Alpharabii (Abumabra) epistola de intellectu secundum Platonem et Aristotelem.
- f. 121 Alpharabius de multiplici acceptione intellectus.
- f. 124 Albertus magnus de intellectu et intelligibili.

Il y a là deux erreurs. Le traité qui commence au f. 114 n'est pas celui d'Alfarabi, mais celui d'Alkindi. En outre, le traité d'Alfarabi, qui commence au f. 121, ne se termine pas au f. 124, mais au f. 123^r,

colonne a, au bas. Sans aucun *explicit*, ce qui a trompé l'auteur du catalogue, il est suivi d'un autre traité dont voici le début : « Scias quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis... ». C'est donc le traité d'Alexandre d'Aphrodise dont le texte latin a été publié par le P. Gabriel THÉRY, *op. cit.*, p. 74-82. Il est suivi dans notre manuscrit, au f. 124^v par la mention : *Explicit Alfarabius*, ce qui a achevé de tromper le rédacteur du catalogue. Le traité qui suit celui d'Alexandre, f. 124^v est bien le *De intellectu et intelligibili* d'Albert le Grand.

Le texte du traité d'Alfarabi que donne ce manuscrit est extrêmement défectueux. C'est une copie du manuscrit H que nous étudions au paragraphe suivant, ou d'un manuscrit de même famille. Il suffit de jeter un coup d'œil sur notre appareil critique pour constater que G et H se suivent constamment, surtout dans les lacunes qui les déparent. G est une médiocre copie d'un texte déjà mauvais.

I. — ESCORIAL, h. II, 1, f^o 196 v-197 v (XIII^e-XIV^e siècles).

Le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Munich signale la présence de ce traité au f. 170 et ajoute cette remarque : « Probabiliter coniecit Hardtius esse commentarium ejusdem Aegidii (*scil.* de Columna) in librum Alfarabii ». Il s'agit en réalité du traité d'Alfarabi et non d'un commentaire.

Cette copie a été corrigée depuis f. 169^v jusqu'à f. 170^v ; la fin du texte n'a reçu aucune correction. Corrigé ou non, le manuscrit provient d'une copie elle-même très défectueuse. Les inversions y sont de règle, ce qui a peu d'importance, mais, chose plus grave, tout se passe comme si le copiste avait supprimé certains mots jugés par lui superflus ; ailleurs, il se contente des fautes usuelles de lecture comme *aliam* pour *alicui* ou *sapientia* pour *sentencia* ; enfin les bourdons y sont très nombreux. Ce manuscrit, médiocre comme l'on voit, semble dériver d'une mauvaise copie de même famille que V, auquel il est nettement inférieur.

I. — ESCORIAL, h. II, 1, f^o 196 v-197 v. (XIII^e-XIV^e siècles).

Sur ce manuscrit, voir l'importante étude de M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, München, 1928, pages 70-98.

Dès les premières lignes le texte de ce manuscrit se révèle défectueux. On y lit : «... unus eorum que vulgus... » au lieu de «... unus eorum est quem vulgus... » ; «... quem locutorem... » au lieu de «... quem locutores... » ; «... in tractatu suo... » au lieu de «... in tractatu sexto... » ; «...hominem intelligentem hominem... », au lieu de «... hominem intelligentem *intelligunt* hominem... ». Comparé aux autres ce manuscrit apparaît comme isolé dans ses fautes ; B, seul est pire et nous n'avons pas cru devoir en tenir compte pour l'établissement de notre texte.

V. — VATICAN, lat., 2186, f^o 74 v-76 v.

Ce manuscrit présente l'intéressante particularité d'avoir été copié sur un manuscrit du type D et très soigneusement corrigé ensuite sur un manuscrit du type F. Le fait apparaît d'abord par l'*explicit* : *completus est liber deo gracias*, que D et F, sont seuls à donner. Il est vérifié par toute une série de variantes où V, après avoir reproduit une faute caractéristique de D, la corrige entre les lignes ou en marge selon la leçon de F. En voici quelques exemples.

P. 8, l. 5, D omet *intelligens* ; V l'omet d'abord puis le rétablit en marge.

P. 9, l. 24, D omet *non* ; V l'omet d'abord, puis le rétablit.

P. 14, l. 16, D donne la leçon *quod tunc opus non fuit* ; V la reproduit d'abord, puis la corrige en : *tunc quod opus fuit*.

P. 17, l. 21, D omet : *primum celum et est* ; V l'omet d'abord puis le rétablit en marge.

Dans d'autres cas, le copiste et correcteur de V n'a pas modifié la leçon de D, d'où une série de variantes propres à D V qu'il sera aisé de relever dans les notes. L'intérêt de cette constatation est qu'elle établit la supériorité de F sur D, du point de vue d'un lecteur soigneux du moyen âge lui-même. D est F, plus un certain nombre d'inadvertances que V s'est efforcé de corriger après s'y être laissé entraîner à la suite de D.

Sur ce manuscrit, voir G. THÉRY, *op. cit.*, p. 69

II. — L'EXTRACTIO

Notre éminent collègue de l'Université d'Oxford, M. le Prof. Clément C. J. Webb, a bien voulu nous informer qu'il existe une *Extractio* du traité d'Alfarabi. Elle se trouve à la Bibliothèque de Oriel Coll., VII, f^o 196-201 (XIV^e s). Le début de ce résumé est le suivant : « *Extractio Alpharabii de intellectu et intellectu. — Intellectus secundum vulgus tum dicitur discrecio tum prudencia que, secundum Aristotelem, est bonitas ingenii in inveniendio quod oportet fieri de operibus virtutis quando opus est id fieri et secundum quod congruit unicuique tempori. Secundum locutores dicitur intellectus probabile siue scientia communis omnibus vel pluribus. In analecticis dicitur iterum et uirtus et pars anime qua acquiritur homini certitudo proposicionum universalium necessarium non argumentacione...* » etc.

On voit qu'il s'agit d'un simple résumé qui ne peut rien ajouter à notre connaissance de l'Alfarabi latin.

III. — LE TEXTE LATIN ET SA TRADUCTION

Nous avons retenu pour établir notre texte latin les sept manuscrits suivants : C, D, E, F, G, H, V. Il ne pouvait être question de faire reposer une édition vraiment critique sur un aussi petit nombre de manuscrits et, la chose eût-elle été possible, nous ne la désirions pas, pour deux raisons. D'abord, ce que nous voulions connaître, c'était l'Alfarabi latin médiéval, or ce texte est celui des manuscrits plus ou moins médiocres dont tout le monde se servait, et non un archétype idéal, parfait peut-être, mais qu'aucun des professeurs de l'Université de Paris n'a eu entre les mains et qui, s'il a existé, n'a été connu de personne que nous sachions. En outre, ces restitutions ont pour effet de donner naissance à des textes composites, qui voient le jour pour la première fois au XX^e siècle et que le moyen âge lui-même n'a pas connus.

Nous avons donc simplement choisi le meilleur d'entre les dix manuscrits examinés, c'est-à-dire F, et nous l'avons reproduit en l'accompagnant des principales variantes des six autres manuscrits que nous venons de désigner : C, D, E, G, H, V. C'est donc, en principe, la transcription, aussi correcte qu'il nous a été possible de la faire, du manuscrit Digby, que nous allons donner. Pourtant, ce manuscrit lui-même contient des erreurs évidentes qui eussent rendu certains passages inintelligibles. Afin de rester fidèle à notre principe tout en rendant notre texte utilisable, nous avons signalé de manière apparente les rares modifications qu'il nous a fallu introduire dans notre manuscrit. On le retrouvera donc aisément sous ces quelques corrections si l'on se souvient que les signes suivants ont été employés pour attirer l'attention du Lecteur sur les irrégularités de F que notre texte imprimé reproduit.

(!) signale une coquille évidente du copiste ; la correction se trouve en note.

< > signifie que les mots encadrés par ces signes doivent être supprimés, bien que le texte de F les contienne.

[] signifie que les mots encadrés par ces signes doivent être ajoutés, bien que le texte de F ne les contienne pas.

Même ainsi corrigé et amélioré, le texte de F demeurerait souvent fort obscur ; c'est pourquoi nous avons cru devoir tenter une traduction française. Elle ne se donne aucunement pour une traduction du texte arabe d'Alfarabi, publié par Dieterici (*Alfarabis philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890), mais simplement comme une tentative pour savoir quel sens la vulgate latine d'Al-

farabi pouvait bien présenter à un lecteur du moyen âge usant du meilleur manuscrit que nous ayons trouvé. D'autre part, il existe une traduction allemande de la plus grande partie du texte arabe ; elle est due à Fried. DIETERICI, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt* (Leiden, E. J. Brill, 1892), pages 61-81 : *Über die Bedeutungen des Worts Intellect (Vernunft)*. Nous avons donc comparé le texte latin et la traduction que nous en donnions avec le texte allemand de Fr. Dieterici et l'on trouvera dans les notes qui accompagnent notre traduction française les résultats principaux de cette comparaison. Dans l'ensemble l'accord des deux textes est plutôt encourageant, surtout si l'on tient compte du fait que nous n'avons pas utilisé la traduction de Dieterici, faite sur l'arabe, pour amender celle que nous faisons sur le latin, et aussi du fait que Dieterici a éprouvé en établissant sa traduction les mêmes angoisses que nous en essayant la nôtre : « Die Uebertragung arabischer philosophischer Schriften in's Deutsche hat grosse Schwierigkeiten. Einmal sind die Ausführungen der philosophischen Probleme schon an sich schwer verständlich ; dazu... sind die Missverständnisse, Lücken und Undeutlichkeiten, gerade in dieser Gattung von Manuscripten die meist von Unkundigen Schreibern herrühren, sehr bedeutend. » Que l'on veuille bien se souvenir que ces réflexions sont également vraies des manuscrits latins qui nous apportent, corrompues, des traductions dont les auteurs avaient connu tous les tourments dont se plaint Dieterici, et l'on admettra que pour deux textes, dont l'un vient de l'arabe par l'allemand et l'autre de l'arabe par le latin (sans compter peut-être le castillan) et le français, se correspondent encore à peu près exactement dans l'ensemble, il faut que les traducteurs aient été, sinon toujours heureux, du moins toujours consciencieux.

IV. — VALEUR DU TEXTE LATIN MÉDIÉVAL

Comme toutes les traductions latines médiévales, celle-ci est du type littéral, avec les avantages et les inconvénients que ce genre comporte. De telles traductions ne sont aucunement explicatives et, parfois, elles sont aussi obscures que l'original ; d'autre part, elles le suivent si fidèlement qu'elles permettraient au besoin de le reconstituer. Dans le cas qui nous occupe, le problème se complique à cause du mauvais état dans lequel le texte nous est parvenu. Il se peut que la traduction latine de l'original arabe ait

été beaucoup plus intelligible que le texte déparé de lacunes et de confusions que nous imprimons ici ; ce qui est sûr, c'est que, si ce texte meilleur a existé, il ne doit pas avoir été très répandu, puisque non seulement nous n'en avons pas rencontré d'exemplaire, mais encore que les copistes ni correcteurs des manuscrits que nous avons consultés ne l'ont jamais rencontré non plus. Ce que nous donnons semble correspondre à ce qui fut la vulgate de l'Alfarabi latin médiéval ou, plus exactement, à un specimen exceptionnellement bon du texte de cette vulgate. Les professeurs du moyen âge se sont souvent contentés de beaucoup moins. Ce qu'ils avaient sous les yeux était un texte obscur, çà et là complètement inintelligible, mais qui suffisait à des philosophes exercés et déjà versés dans ces doctrines pour reconstituer le système du penseur qu'ils étudiaient.

Paris
Bibl. Nat., fonds latin 880z.
F^o 74^r

I LIBER ALPHARABII DE INTELLECTU ET INTELECTO ¹

Dixit Alfabarius (!) ² nomen intellectus ³ multis modis ⁴ dicitur. Unus eorum ⁵ est quo vulgus appellat hominem intelligentem seu ⁶ discretum. Secundus ⁷ est intellectus ⁸ quem locutores sepe inculcant, dicentes :
 5 intellectus exigit hoc uel refugit hoc ⁹. Tercius intellectus est quem ponit Aristoteles in libro demonstracionum. Quartus est ille de quo loquitur Aristoteles in tractatu sexto qui est in libro de moribus ¹⁰. Quintus est intellectus de quo loquitur Aristoteles in libro de anima. Sextus est intelligencia quam ponit ¹¹ in libro de metaphisica ¹².
 10 Per intellectum uero quo vulgus <intelligunt> ¹³ appellat hominem intelligentem, intelligunt hominem ostentatorem discrecionis, et aliquando appellant hominem ¹⁴ intelligentem eum qui bene servat suam fidem. Fides autem apud eos ¹⁵ putatur esse ¹⁶ probitas. Ipsi uero non intelligunt per intelligentem ¹⁷ nisi eum qui est boni ingenii ad
 15 inueniendum id quod debet ¹⁸ esse ¹⁹ laudabilis 74^v bonitatis et quod debet ²⁰ refugi de malicia, et prohibent illum dici esse ²¹ boni ingenii ²²

1. C Liber Alfarabii de intellectu E Incipit alius liber de intellectu pertinet ad Alfarabius G Incipit liber Alporabii de multiplici acceptione intellectus H Incipit liber Alfarabii de intellectu. — 2. F *sic* ; *lege* Alfarabius. — 3. A I nomen intellectus dicitur C intellectus dicitur. — 4. E VI modis G dicitur multis modis. — 5. C modorum eorum E unum eorum. — 6. C vel. — 7. C secundus modus est quem homines locutores. — 8. G H intellectus est. — 9. G H refugit hoc uel exigit hoc. — 10. G H in libro de moribus tractatu sexto. — 11. H ponit Aristoteles. — 12. E in metaphisica. — 13. F E *sic* V *recte habet* : quo vulgus appellat. — 14. H appellant intelligentem eum. — 15. G H eum. — 16. G H putatur probitas. — 17. G H non uocant intelligentem. — 18. E oportet G dicitur. — 19. C laudabilis... boni ingenii *omit*. — 20. E oportet. — 21. G H *omit*. — 22. E boni ingenii esse.

qui adinuenit maliciam sed uocant illum ¹ callidum ² et uersutum et huiusmodi. Bonitas uero ingenii in adinueniendo ³ quod est bonum ut agatur et quod est uere malum ut fugiatur, est prudentia. Isti ergo
 20 uniuersaliter non intelligunt per intellectum nisi quod Aristoteles intelligit prudentiam. Sed uulgi diuisus ⁴ est in duas sectas circa intellectum huius nominis. Quidam enim dixerunt quod intelligens non dicitur intelligens ⁵, nisi qui habet fidem, malignum uero, quamuis sit boni ingenii [in] ⁶ adinueniendo malum nolebant uocare prudentem. Alii uero eum qui est boni ingenii in adinueniendo quod ⁷ debet, fieri, siue sit bonum siue malum ⁸, uocabant intelligentem et omnino non intelligebant per intelligentem ⁹ nisi prudentem ¹⁰. Prudens uero apud Aristotelem est qui est ¹¹ boni ingenii in adinueniendo ¹² quod ¹³ oportet fieri de operibus uirtutis, quando ¹⁴ est opus illud fieri ¹⁵ et secundum quod congruit unicuique tempori et ¹⁶ preter hoc habeat eciam prudentiam moralem.

Secundus uero intellectus quem locutores sepe replicant, dicentes : hoc exigit intellectus uel prohibet, uel : hoc recipit intellectus uel <quod> ¹⁷ non recipit non intelligitur ¹⁸ nisi id quod est probabile apud
 35 omnes. Sententiam ¹⁹ enim communem apud omnes ²⁰ uel plures ²¹ ipsi uocant intellectum ; tu autem animaduertes hoc ex hiis que ²² locuntur uel scribunt ²³ in libellis suis, in quibus sepe ponunt nomen intellectus.

Intellectus uero quem ponit Aristoteles in libro demonstrationum intelligitur esse uirtus ²⁴ anime qua acquiritur homini certitudo propositionum ²⁵ uniuersalium uerarum necessariarum, non argumentatione omnino ²⁶ nec meditatione, sed natura et proprietate ²⁷ a puericia sua, ita ut non percipiat unde acquirat uel quomodo acquirat ²⁸. Hec autem uirtus est una de partibus anime cui acquiritur cognitio prima et certitudo propositionum quas prediximus absque <pre>meditatione ²⁹ et consideratione omnino et hee propositiones sunt principia scienciarum speculatiuarum.

Quartus uero quem comemorat in tractatu VI^o in libro ³⁰ de moribus, intelligitur esse pars anime, cui propter frequentiam experiendi ³¹ unamquamque rem uniuscuiusque generis in prolixitate ³² temporis acquiritur certitudo propositionum et iudiciorum in rebus uoluntariis, quarum natura est ut eligantur ad faciendum uel ad ³³ fugiendum <propositiones affirmative> ³⁴. Iudicia uero que acquiruntur ³⁵ homini

1. G H eum. — 2. E callidum uocant. — 3. G H ad inueniendum. — 4. E diffusus. — 5. G H intellectus. — 6. C D E sic F in omit. G H ad inueniendum. — 7. C id quod. — 8. G H sit malum. — 9. D V per intelligentem omit. — 10. D prudentes. — 11. G H qui est omit. — 12. G H ad inueniendum. — 13. G quid. — 14. D quum. — 15. G H de operibus... illud fieri omit. — 16. G H et quod. — 17. F sic. — 18. G intelligit. — 19. E V sic C E scientiam. — 20. G H sententiam... apud omnes omit. — 21. C apud omnes communem uel plures. — 22. G qui. — 23. F C H sic D V que uel scribuntur uel locuntur E que locuntur et scribunt. — 24. C uirtus hec. — 25. G H demonstrationum. — 26. G omnino omit. — 27. D ebrietate (!) G H sed natura a puericia sua et proprietate. — 28. G H uel quomodo acquirat omit. — 29. F sic G H meditatione. — 30. G H in libro omit. — 31. C G H experiendi frequentiam. — 32. E probitate (!). — 33. H ad omit. — 34. F sic. — 35. G H accipiuntur.

hoc modo ab illa parte anime sunt principia prudenti in adinueniendo
 55 de rebus uolontariis quid debeat ¹ eligi ad agendum uel ad ² fugien-
 dum ³. Comparacio autem harum proposicionum iudicancium ⁴ ad
 id quod inuenitur ⁵ 75^r per hunc intellectum ⁶, est sicut comparacio
 primarum proposicionum que dicte sunt in libro demonstracionum
 60 ad id quod elicitur ex eis. Sicut enim ille sunt principia actoribus ⁷
 scienciarum speculatiuarum ad eliciendum per eas de scientiis specu-
 latiuus id cuius natura est ut sciatur tantum et non agatur, sic et hee
 sunt principia prudenti et ingenioso, ut per ea ⁸ eliciat de rebus uo-
 lontariis id cuius natura est ut agatur, et hic intellectus augetur in
 homine secundum longitudinem sue uite ⁹, quia infiguntur in homine
 65 illa iudicia et adduntur ei in ¹⁰ unoquoque tempore iudicia que prius
 non erant apud eum. Sed in hac parte anime que uocatur intellectus
 differunt homines multa distancia ¹¹. In quocumque ¹² autem homine
 perficiuntur hec ¹³ iudicia in aliquo toto genere rerum, fiet peritus in
 70 illo genere. Sensus autem de hoc quod dicitur peritus est ut cum dixerit
 sententiam aliquam uel consuluerit ¹⁴ alicui ¹⁵ recipietur ab eo senten-
 cia ¹⁶ eius et consilium ita ut non requiratur ab eo ¹⁷ ulla probacio super
 hoc, nec contradicatur ei, nec sit ei opus probare. Ideo ¹⁸ rare potest
 esse homo ¹⁹ huiusmodi nisi cum senuerit, eo quod hec pars anime eget
 multis experimentis que non possunt esse nisi in longo tempore.
 75 Locutores autem de intellectu quem sepe inculcant loquendo pu-
 tant quod hic est intellectus quem posuit Aristoteles in libro demons-
 tracionum et illum intendunt ²⁰. Tu autem cum feceris inductionem
 de primis proposicionibus quas frequentant, inuenies omnes eas ²¹
 80 apud eos sine dubitatione esse ²², cum tamen sint apud te proposiciones
 probabiles, sed ipsi intendunt unum et frequentant aliud ²³.
 Intellectum uero de quo loquitur in libro *de anima*, ipse ponit eum
 quatuor modis. Unus est intellectus in potencia, alius intellectus in
 effectu ²⁴, alius intellectus adeptus, alius est ²⁵ intelligencia ²⁶ agens.
 Intellectus uero qui est in potencia, uel est ipsa anima, uel est ²⁷
 85 pars anime, uel uirtus aliqua ex uiribus anime, uel aliquid ²⁸ cuius
 essencia apta ²⁹ est abstrahere quiditates omnium que sunt, et for-
 mas eorum a suis materiis et ponere omnes illas formam sibi ipsi uel
 formas sibi ipsi ³⁰. Illa autem forma abstracta a materiis ³¹ non fit ³²
 hinc ³³ abstracta a ³⁴ suis materiis in quibus est esse eius nisi ut fiat ³⁵

1. debebant. — 2. H ad *omit.* — 3. C iudicia uero... uel fugiendum *omit.* —
 4. G H indicancium. — 5. G H inuenitur. — 6. G H intellectum hunc. — 7. E
 principia scienciarum. — 8. G eas. — 9. V sue uite sue G vite sue. — 10. G H
 in *omit.* — 11. G H homines inter se multa distancia. — 12. D V unoquoque. —
 13. E ista. — 14. D V consuluerit AG consiliauerit. — 15. G aliam. — 16. G H
 sapiencia. — 17. G H ab eo *omit.* — 18. D V G H Et ideo. — 19. E esse huius-
 modi Det ideo is raro potest esse G homo esse. — 20. E ostendunt. — 21. C
 omnes esse apud eos. — 22. V G H esse *omit.* — 23. V illud. — 24. E in actu
 uel effectu. — 25. G H est *omit.* — 26. C intellectus seu intelligencia agens. —
 27. G H V est *omit.* — 28. H aliquod. — 29. G H apta nata est. — 30. A D E V
 omnes illas formas sibi ipsi uel formas sibi ipsi G H omnes illas formas sibi ipsi
 uel formam sibi ipsi. — 31. E materia. — 32. E sic est abstracta. — 33. C G V
 huic. — 34. G H a *omit.* — 35. E nisi ut forma uel ille forme huic.

- 90 forma huic essencie. Sed illa forma abstracta¹ a suis materiis que fit
 forma in hac essencia, est intellecta, et hoc nomen² deriuatum est
 a nomine huius³ essencie que abstrahit formas eorum que sunt et
 fiunt sibi forme. Hec uero essencia est similis materie in qua impru-
 95 muntur forme, scilicet⁴ quemadmodum si estimaueris⁵ aliquam
 materiam corporalem, ueluti ceram aliquam⁶, in qua cum imprimitur
 celatura totam penetrans, fit⁷ illa celatura et illa forma in⁸ sua⁹
 superficie et in suis interioribus et infunditur illa forma in totam mate-
 riam, sic accedat¹⁰ tua estimacio¹¹ ad 75^v intelligendum acquisitionem
 100 formarum rerum in illa essencia que est similis materie et est subiec-
 ta¹² illi forme; sed discernat hanc ab aliis materiis corporalibus, in
 hoc quod materie corporales artificiales non recipiunt formas nisi in
 sua superficie tantum, non in profundo, in corporibus¹³ uero natura-
 libus fit e conuerso¹⁴. Huiusmodi autem essencie non remanet sua
 essencia discreta a formis intellectorum, ita ut sit¹⁵ ei quiditas discreta
 105 et formis que sunt in ea si[t]¹⁶ alia¹⁷ quiditas discreta¹⁸. Immo hec¹⁹
 essencia fit ipsa eadem forma, quemadmodum si celaturam²⁰ et crea-
 tionem²¹ qua creata²² est cera aliqua que est cubica uel spherica, pu-
 tares infundi in eam²⁴ et pertransire per longitudinem eius²³ et latitu-
 dinem et profunditatem ejus per totam, si²⁵ contingeret tunc quod illa
 110 cera esset ipsa celatura, secundum hoc exemplum oportet ut intelligas
 acquisitionem formarum eorum²⁶ que sunt in illa essencia quam uocauit
 Aristoteles in libro de anima intellectum in potencia.
 Quam diu enim in ipsa non fuerit²⁷ aliqua e formis eorum que sunt,
 ipsa est intellectus in potencia²⁸; cum uero iam habentur in ea forme
 115 eorum que sunt, secundum exemplum quod²⁹ prediximus, fit ipsa
 essencia intellectus in effectu³⁰ et hic³¹ est³² sensus de intellectu in
 effectu. Cum enim³³ acquiruntur in ea intellecta que ipsa abstrahit
 a materiis, tunc illa fiunt intellecta in effectu que, priusquam abstra-
 herentur a suis materiis, erant intellecta in potencia³⁴, sed cum abstrahun-
 120 tur, fiunt intellecta in effectu et fiunt forme illi essencie. Ipsa enim³⁵
 essencia non fit intellectus in effectu nisi propter ea que sunt intellecta
 in effectu, sed hoc quod ipsa sunt intellecta in effectu et quod³⁶ ipsa
 est intellectus in effectu, unum et idem est. Sensus enim huius nostre
 125 diccionis qua dicimus quod ipsa est intelligens, non est aliud nisi quia
 intellecta fiunt forme illi ut ipsa sit ipsa eadem forma.
 Igitur³⁷ intencio de hoc quod ipsa est intelligens in effectu et intel-

1. D sed ille forme abstracte. — 2. G nō add. — 3. G H huius omit. — 4. G
 scilicet omit. — 5. G exterminaueris (!). — 6. G H aliquam omit. — 7. H sit
 — 8. E in omit. — 9. C sua omit. — 10. D V accidat. — 11. D estimacio tua.
 — 12. V subiecto. — 13. B G corporalibus. — 14. C e conuerso in corporibus naturali-
 bus. — 15. D non sit V non exp. — 16. F si. — 17. D alia omit. V alia in marg.
 add. — 18. G H et formis., discreta omit. — 19. D hec omit. — 20. G H celaturas.
 — 21. D E F G cacionem A curacionem C cauacionem H caconem. — 22. G H
 cata. — 23. B in ceram ipsam. — 24. G H omit. — 25. D siue. — 26. G H
 earum. — 27. G H non fuerit in ipsa. — 28. E Quandiu enim... in potencia
 omit. — 29. G exemplum eorum que. — 30. D V in effectum. — 31. G hoc. —
 32. G est omit. — 33. G H autem. — 34. G H que prius erant quam abstraheren-
 tur a suis materiis intellecta in potencia. — 35. C autem. — 36. G quia. — 37. C
 Ergo.

lectus in effectu et intellectum in effectu ¹ una et eadem intencio est et ad unam et ² eandem intencionem est ³. Intellecta enim que erant intellecta in potència et ⁴ antequam essent intellecta in effectu erant
 130 forme in materiis extra animam ⁵; cum uero fuerint intellecta in effectu, tunc esse eorum ⁶, prout sunt intellecta in effectu, non est eorum prout sunt forme in materiis. Suum enim esse in seipsis uel ⁷ in materiis non est suum esse secundum quod sunt intellecta in effectu; nam eorum esse in se ipsis comitantur ⁸ cetera que adiunguntur eis ⁹, que aliquando
 135 sunt ubi, et aliquando quando, et aliquando situs, et aliquando quantum, et aliquando sunt qualia ¹⁰ cum qualitatibus corporalibus et aliquando agunt et aliquando paciuntur. Cum autem ¹¹ fiunt ¹² intellecta in effectu, remouentur ab eis multa ex iis predicamentis; esse igitur ¹³ illorum ¹⁴ fit aliud esse ¹⁵. Tunc intellecta, uel plura ex eis, fiunt sic
 140 quod intenciones eorum intelliguntur aliis modis; uerbi gracia: ubi, quod intelligitur in illis ¹⁶, cum tu consideraueris intencionem eius, uel non inuenies in eis ¹⁷ aliquid de intencione eius omnino, uel ^{76^r} pones nomen nisi in eis sit ¹⁸ quod faciet te acquirere aliam intencionem secundum alium modum.

145 Cum igitur acquiruntur intellecta in effectu fiunt tunc unum de hiis que habent esse in mundo secundum quod sunt intellecta in effectu, et secundum quod sunt intellecta in effectu numerantur esse de uniuersitate eorum que sunt. Natura enim omnium eorum que sunt ¹⁹ est ut intelligantur et ut fiant forme illi essencie et postquam hoc ita est,
 150 tunc non est prohibitum quin hec sint intellecta in quantum sunt ²⁰ intellecta in effectu et ipsa essencia ²¹ sit intellectus in effectu et intelligat eciam ²². Igitur quod intelligitur tunc non est aliud ab eo quod est intellectus intelligens ²³ in effectu. Quod enim ²⁴ est in effectu intellectus ob hoc est quod intellectum aliquod fit forma ei et fit ipse intellectus
 155 in effectu respectu sui ad illam formam tantum. Sed est intellectus in potència ²⁵ respectu sui ad alium ²⁶ intellectum quod adhuc non est sibi acquisitum in effectu ²⁷, sed cum hoc ²⁸ fuerit sibi acquisitum profecto fiet intellectus in effectu propter intellectum primum et intellectum secundum; cum autem ²⁹ fuerit facta intelligens ³⁰ in effectu
 160 respectu omnium intellectorum, sed ipsa est unum de hiis que sunt, tunc <ipsa> anima ³¹ fit ipsa omnia intellecta in effectu. Cum autem ³² ipsa ³³ intelligit id quod est intellectum in effectu, tunc non intelligit aliquid quod sit ³⁴ extra suam essenciam ³⁵. Palam igitur est quod cum ipsa intelligit suam essenciam [in quantum sua essencia est intellectus

1. G H quod ipsa est intellectus in effectu et intellectum in effectu. — 2. G et ad eandem. — 3. G *omit.* — 4. B C D E V G *omit.* — 5. C extra formam anime in animam. — 6. G H eorum esse. — 7. G H et. — 8. G H concomitantur. — 9. G H ipsis. — 10. V equalia. — 11. G H uero. — 12. G H fuerint. — 13. G ergo. — 14. G H eorum. — 15. A C D E V non illud esse *add.* G H fit aliud non idem esse et. — 16. G H eis. — 17. G H in eis *omit.* — 18. G nomen aliud ibi sit H nomen eius ubi sit. — 19. G H que sunt *omit.* — 20. G in quantum hec sint. — 21. G H essencia *omit.* — 22. G H eciam *omit.* — 23. V id *add.* V uel intelligens. — 24. G H enim *omit.* — 25. G H in effectu. — 26. V aliud. — 27. G in effectu *omit.* — 28. B E hoc *omit.* — 29. G H autem *omit.* — 30. G H facta intellectus. — 31. G H anima *omit.* — 32. G H enim. — 33. G H intellectus. — 34. G H est. — 35. H *omit.*

165 in effectu, tunc de eo quod ipsa intelligit suam essenciam] ¹, non
 acquiritur sibi aliquid quod est cuius esse sit preter suum esse cum
 ipsa sit intellecta in effectu, sed intelligit de sua essencia quiddam
 170 secundum quod eius esse est ² ipsum intellectum quod est ³ sua es-
 sencia. Fit igitur hec essencia ⁴ sibi intellecta in effectu; non fuit au-
 tem in nobis anima, antequam hec intelligerentur, nisi intellecta in
 potencia; modo autem est intellecta in effectu, eo quod intelligitur
 in effectu, et suum esse in seipsa est intellectus in effectu et intellectum
 in effectu, diverso modo quam cum intellexerit ⁵ hec eadem ⁶ primo.
 175 Hec enim prima fuerunt intellecta quando ⁷ fuerunt ⁸ abstracta a
 suis materiis in quibus erat suum esse cum erant intellecta in potencia,
 et postea fiunt intellecta secundo et tunc suum esse non est illud ⁹ esse
 quod prius fuerit ¹⁰, sed est ¹¹ esse separatum a suis materiis ita quod
 sunt forme non ¹² in suis materiis, et sic sunt intellecta in effectu.
 Igitur intellectus in effectu cum intelligit, intellecta que sunt sibi ¹³
 180 forme, scilicet ¹⁴ secundum quod sunt intellecta in effectu, fiunt
 intellectus quem nos prius diximus esse ¹⁵ intellectum in effectu; tunc
 fit modo intellectus adeptus. Cum autem ¹⁶ fuerint hic aliqua que sunt
 forme non in materiis, nec fuerunt unquam ¹⁷ forme in materiis, pro-
 185 fecto hec cum intelliguntur fiunt aliqua intellecta, sed talia qualia
 erant antequam intelligerentur. Sensus autem de hoc ¹⁸ quod ipsa in-
 telligit aliquid hic est, scilicet quod ipsa formas ¹⁹ que ²⁰ sunt in materiis
 abstrahit a suis materiis et fit eis esse aliud ²¹ a suo esse quod erat
 prius. Postquam igitur sunt hic res que sunt non ²² in materiis, tunc
 190 illi essencie non est opus abstrahere eas a suis materiis omnino ²³,
 sed sicut inuenit eas abstractas, sic intelligit eas ad modum quo ipsa
 inuenit ²⁴ suam essenciam ²⁵, cum est intellectus in effectu per intel-
 lecta que iam non sunt in suis materiis. ²⁶ Fit igitur esse earum, secun-
 dum quod sunt intellecte, intellectum secundum, et hoc esse earum
 195 tale est ²⁷ quale erat antequam intelligerentur hac intellecta ²⁸; et
 hoc est quod oportet intelligi de his que sunt forme non in suis ²⁹ 76v
 materiis; cum enim hec intelliguntur, esse earum in seipsis est ipsum
 esse earum cum ipse dicuntur intelligi, tale quale est in nobis in effectu
 intellectum. Hoc autem quod in nobis est in effectu intellectum tale
 est quale dicitur de ipsis formis que non sunt in materia nec fuerunt
 200 in [ea] ³⁰ unquam, sed secundum modum quo ³¹ de eo quod est de nobis
 intellectum in effectu dicimus quod est in nobis, oportet ut dicatur
 de illis que sunt in mundo. Et ille forme non possunt intelligi perfecte

1. B C D E G sic F in quantum... suam essenciam omit. — 2. G H est esse eius. — 3. V esse G H in sua. — 4. V essencia hec. — 5. A C V intellexerat B intelligit. — 6. G H eadem omit. — 7. C D G V Hec enim primo fuerat intellecta sic quod. — 8. E quam fiunt. — 9. G id. — 10. G H fuit. — 11. C est omit. — 12. C quod forme non sunt in. — 13. V ibi. — 14. G H scilicet omit. — 15. G H esse omit. — 16. E omit D V enim. — 17. est forme in materiis uero fuerunt nunquam. — 18. G H de hoc omit. — 19. G H ipse forme (!). — 20. V que que. — 21. D eis alium esse a suo esse. — 22. D non omit. et correx. V add. — 23. H omnino omnino. — 24. G ad modum quod inuenit H quo inuenit. — 25. C suum esse. — 26. G H suis omit. — 27. G H et hoc tale est esse earum. — 28. F I sic C intellectus G H intelligencia D V intellectuone (?). — 29. G H suis omit. — 30. G H sic F in eis. — 31. D omit.

205 nisi postquam¹ acquisita fuerint intellecta omnia intellecta in effectu
ant plura ex eis et² ut intellectus adeptus acquiratur et tunc fiet³
ille forme intellecte et fiet⁴ quasi forme intellectui⁵ secundum quod
est intellectus adeptus.

210 Sed intellectus adeptus⁶ est quasi subjectum illis et intellectus
adeptus est quasi forma intellectui in effectu ; intellectus uero in effec-
tu est quasi materia et subjectum intellectui adepto et intellectus in
effectu est quasi forma illi essencie, illa uero essencia est similis materie⁷,
et hinc incipiunt forme descendere usque ad formam corporalem ylea-
lem⁸ et hinc incipiunt eleuari quousque separentur a materiis pau-
latim cum modis⁹ separacionis superantis¹⁰ se.

215 Si autem fuerunt¹¹ forme¹² que nullo modo sunt¹³ in materiis,
nec fuerunt, nec erunt nunquam in materiis excedentes se in perfec-
cione et separacione¹⁴, et habuerint¹⁵ aliquem ordinem esse, tunc cum
consideratus fuerit statum earum¹⁶ profecto perfectior ex illis secun-
dum hanc uiam erit forma minori, quousque perueniatur¹⁷ ad mini-
mum quod est intellectus adeptus, et deinde non cessabit descensus
220 quousque perueniatur ad materiam essencie et ad id quod est infra
eam de uiribus animalibus¹⁸ ; et postea ad naturam, et deinde non
cessabit descensus quousque perueniatur ad formas¹⁹ elementorum,
que sunt uiliores ex formis in esse ; et ideo subiectum eorum est uilius
ceteris subiectis, et hoc est materia prima. Cum autem exeris te a
225 materia prima, gradatim peruenies ad naturam que est²⁰ corporales
forme in materiis hylearibus²¹, a quibus²² iterum ascendendo peruenies
ad illam essenciam et deinde ascendendo²³ superius²⁴ peruenies ad
intellectum adeptum, et tunc peruenies ad id quod est simile stellis
secundum comparacionem tue ereccionis²⁵ a materiis hylearibus²⁶,
230 a quo iterum²⁷ cum exeris te, peruenies ad primum ordinem eorum
que sunt separata. Ex quorum ordinibus primus est ordo intelligen-
cie agentis²⁸.

Unde intelligencia agens, quam nominauit Aristoteles²⁹ in tercio
tractatu libri de anima³⁰, est forma separata, que nec fuit in materia, nec
235 erit unquam ; et ex hoc quod <anima> est intellectus in effectu, tota
eius uirtus³¹ est ad assimilandum³² se intelligencie intellecte adepte ;
que essenciam istam, cum esset intellectus in potencia, fecit esse intel-
lectum in effectu, et ea que erant intellecta in potencia fecit esse intel-
lecta³³ in effectu ; cuius comparacio ad intellectum qui est in potencia
240 est sicut comparacio solis ad oculum, qui est uisio in potencia quam

1. D priusquam. — 2. D omit. — 3. D fieri. — 4. D fieri. G fiet omit. — 5. E in intellectum. — 6. H acquiratur et tunc... adeptus sed omit. — 7. B similis est. — 8. G H ydealem. — 9. C modo. — 10. C uel separantis se D G H separacionis separantis se E superacione superantis se. — 11. C sunt. — 12. G forme omit. — 13. G H sint. — 14. C E in separacione et in perfeccione. — 15. D habebunt. — 16. G eorum. — 17. G perficiatur. — 18. E animalium. — 19. V fores H ad materiam essencie... perueniatur omit. — 20. H nature. — 21. G H ylearibus. — 22. E in quibus D aliquibus uerum. — 23. E gradatim... ascendendo omit. — 24. H superius omit. — 25. D V erudicionis G H secundum ereccionem tuam. — 26. G H ylearibus. — 27. D uerum. — 28. G H est primus ordo intellectus agentis. — 29. V Aristoteles. — 30. E in libro III^o de Anima. — 31. G H uirtus eius. — 32. V similandum. — 33. E intellectum.

diu est in tenebris ¹. Uisio enim non est uisio in potencia, nisi dum est in tenebris ; intencio autem de tenebris ² est illumina 77^r cio in potencia, uel priuacio illuminationis in effectum ; intencio autem ³ illuminationis est irradiacio ex oposicione lucidi.

245 Cum igitur acquiritur lumen in uisu et in aere et in consimili, tunc aer, cum lumine quod fit in eo, fit uisus in effectum et colores fiunt uisi in effectum ⁴. Sed dico quod uisus non fit uisus in effectum ob hoc solum ⁵ quod fit in eo ⁶ lumen et irradiacio in effectum, sed quia cum fit in eo illa ⁷ irradiacio, fit ei ⁸ irradiacio in effectum ⁹, et fiunt in eo ¹⁰ forme uisorum in lumine et fit ¹¹ uisus in effectum, tunc imaginat ¹² formas uisorum. Sed ante hoc necesse est preparari ¹³ radium solis uel alius rei ad hoc ut ¹⁴ fiat irradiatum ¹⁵ in effectum, et tunc quod erat uisum ¹⁶ in potencia fit uisum in effectum. Principium autem per quod fit uisus in effectum ¹⁷ postquam fuerat uisus ¹⁸ in potencia et ea que
255 erant ¹⁹ uisa in potencia fiunt uisa in effectum, est irradiacio que fit in uisu a sole.

Secundum hoc igitur exemplum in ²⁰ illa essencia que est intellectus in potencia acquiritur quiddam cuius comparacio est sicut comparacio irradiacionis in effectum ad uisum, et hoc tribuit ei intelligencia agens.
260 Igitur ipsa est principium quod ea ²¹ que sunt intellecta in potencia ²², facit esse ²³ intellecta in effectum. Et sicut sol est qui facit oculum uisum ²⁴ in effectum et uisa in potencia facit uisa in effectum cum lumine quod confert ei, sic et ²⁵ intelligencia agens est que trahit ad effectum intellectum qui est in potencia et facit esse intellectum in effectum cum eo
265 quod tribuit illi ²⁶ ab ²⁷ illo principio et per illam ²⁸ intellecta in potencia fiunt intellecta in effectum.

Intelligencia uero ²⁹ agens est illius speciei cuius est intellectus adeptus. Forme uero eorum separatorum ³⁰ que sunt supra eam [sunt] ³¹ in ea inaccessibiliter sine inicio et sine fine ; sed esse eorum ³² in ea est ³³ secundum ordinem multo [alium] ³⁴ ab ordine quo sunt in intellectu qui est in effectum, sed prior quantum ad nos, cum erexerimus nos ad ea que sunt perfectiora in esse, ab his que sunt minoris esse, excellencior est, sicut dixit Aristoteles in libro demonstracionum, eo quod nos ³⁵ non erigimur ad ignotum, nisi ab eo quod nocius est apud nos. Quod autem est perfectioris esse in se, illud ³⁶ est magis ignotum apud nos
275 et ignorancia nostra de illo maior est ³⁷.

Unde necessarium est ut ordinacio eorum que sunt sit in intellectu qui est in effectum ³⁸ e conuerso quam est in ³⁹ intelligencia agente. Intel-

1. E in tenebris est. — 2. C E G V tenebra. — 3. G V uero. — 4. H et colores... in effectum *omit.* — 5. G H solum ob hoc. — 6. E ob hoc quod sit in eo. — 7. E G illa *omit.* — 8. E enim. — 9. H sed quia... in effectum *omit.* — 10. A eorum. — 11. G H fit *omit.* — 12. G H ymaginatur. — 13. E separari. — 14. E quod. — 15. F G H radiatum. A H irradiacio. — 16. G H quod uisum fuit. — 17. H in effectum *omit.* — 18. D uisus fuerat. — 19. G H fuerant. — 20. D in *omit.* — 21. G in ea. — 22. G in potencia intellecta. 23. H facit ea. — 24. D V oculum facit uisum. — 25. D et *omit.* — 26. V G H ei. — 27. H cum. — 28. G H illa. — 29. D uero *omit.* — 30. G H earum separatorum. — 31. F sunt *omit.* — 32. D G H V earum. — 33. G est *omit.* — 34. F alta D V G H alium. — 35. C nos *omit.* — 36. C illud *omit.* — 37. V maior est de illo. — 38. E uel *add.* — 39. D in *omit.*

280 ligencia enim agens primum intelligit de his que sunt id quod perfectius est ¹ post perfectius et forme que sunt hodie in materiis sunt in ² intelligencia agente forma abstracta, non quod prius fuerint in materiis et deinde sint ³ abstracte, sed quia nunquam cessauerunt ipse ⁴ forme esse in ea in effectu.

285 Cum autem ipsa penetrat intelligendo materiam primam et ceteras materias dat eis formas in effectu que erant in seipsa. Hoc autem quod nos principaliter intendimus ⁵ sunt ille forme, sed hoc non fuit possibile hic nisi per esse generacionis harum materialiarum. Hec autem forma in ⁶ intelligencia agente est ⁷ indiuisibilis 77^v nec est ⁸ mirum si, postquam intelligencia agens est non diuisibilis, sint in eius essentia ⁹ res non diuisibiles et de materie simile ¹⁰ ei quod est in sua substancia quamvis non recipiat illud nisi diuisibiliter ¹¹. Et hoc est quod ostendit ¹² Aristoteles in libro suo de anima et metaphisica ¹³.

290 Sed hic est questio scilicet quod si possibile fuit hanc formam ¹⁴ inueniri ¹⁵ in non materiis, tunc quod opus fuit ¹⁶ poni ¹⁷ eam in materiis uel quomodo de esse perfectiori uenit ad esse inferius ¹⁸. Sed forte ¹⁹ dicet aliquis quod non fuit hoc nisi ob hoc quod ²⁰ ut materie fierent perfectioris esse. Sed tunc sequitur ex hoc quod hec forme non fuerint genite nisi proper materiam, quod est contrarium ei quod uidet Aristoteles. Uel fortasse dicet aliquis quod hec omnia ²¹ sunt in intelligencia agente in potencia. Sed per hoc quod hic dicimus in potencia non oportet intelligi quod intelligencia agens in potencia hanc habeat recipere formam ²² et postmodum fiat in eis ²³ sed quia habet potenciam ²⁴ ponendi eas in materiis formas et hoc est potencia ut agat in aliud a se. Ipsa enim est que ponit eas formas in materiis et deinde studet ²⁵ 305 approximare eas ²⁶ separacioni paulatim quousque acquiratur intellectus ²⁷.

Et sic substantia anime hominis ²⁸ uel homo cum eo per ²⁹ quod substanciatur, fit propinquius ³⁰ ad intelligenciam agentem et hic est finis ultimus, et uita alia, scilicet quia ad ultimum acquiritur homini quiddem per quod substanciatur et acquiritur perfectio eius ultima, 310 quod est ut agat in alteram ³¹ aliam accionem ³² per quam substanciatur, et hec est intencio de uita alia. Quamvis eius accio non fiat in alio quod sit extra suam essenciam, ipsam ³³ enim agere nichil aliud est quam

1. G que sunt quod est perfectius H quod est perfectius post imperfectius 4: quod est perfectius *omit.* — 2. D in *omit* V *omit et correx.* — 3. G sunt. — 4. G H ille. — 5. D V in hoc *add.* G est ubi *add.* — 6. D E in *omit.* — 7. G est *omit.* — 8. D V est *omit.* — 9. G esse. — 10. G ille. — 11. E indiuisibiliter. — 12. G H ostendit iam. — 13. G in metaphisica. — 14. E materiam. — 15. H inueniri. — 16. D quod tunc opus non fuit V *sic, deinde correx.* : tunc quod opus fuit. — 17. E ponere H poni *omit.* — 18. G imperfectius. — 19. G H V fortasse. — 20. F *sic.* G nisi ut. — 21. H hec omnia *omit.* — 22. D G V habeat recipere hanc formam — 23. G V ea H fiat ea. — 24. G formam. — 25. D studet *omit* V *omit et deinde add.* — 26. H eas *omit.* — 27. H intellectus adeptus. — 28. E hominis anime H substantia hominis uel homo. — 29. G H per *omit.* — 30. D V propinquus. — 31. D F H V alteram aliam B in aliquam C in anima accionem E in alia aliam G in aliam animam accionem. — 32. E coniuncionem. — 33. V ipsum.

315 inuenire suam essenciam ¹. Igitur sua essencia et sua accio et suum ²
 agere est unum et idem et tunc ad suam existentiam non indigebit ut
 corpus sit sibi materia, nec ad aliquam suarum accionum indigebit
 adiuuari ³ uirtute animali ⁴ que est in eius corpore, nec indigebit in
 ea ⁵ instrumento corporali omnino ⁶. Minimus enim ex gradibus suis
 320 est ut ad existentiam sui necessarium sit corpus sibi ⁷ esse materiam
 ut ipsa sit forma in corpore. Supra hunc autem gradum ⁸ est ut ad
 sui existentiam non sit necesse corpus sibi ⁹ esse materiam, quamuis
 ad plures ex suis accionibus egeat ¹⁰ uti instrumento corporali et
 adiuuari uirtute eius, scilicet sensu et ymaginacione; per quod autem
 325 quam diximus.

Sed quod intelligencia agens ¹² habeat esse, iam ostensum est ¹³ in
 libro de anima. Uidetur autem quod intelligencia agens non semper
 agit, sed aliquando agit ¹⁴ aliquando non, unde sequeretur necessario
 quod ad id quod ageret et ad id quod non ageret esset ¹⁵ diuersarum ^{78r}
 330 comparacionum ¹⁶ et sic uariaretur de comparacione ad compara-
 tionem. Si autem non esset semper secundum suam ultimam perfec-
 tionem, tunc non ¹⁷ uariaretur tantum ¹⁸ de comparacione ad compa-
 rationem ¹⁹, sed uariaretur etiam in sua essencia, eo quod perfectio
 eius ultima esset in sua substancia aliquando in potencia, aliquando
 335 in effectu et tunc quod ²⁰ esset ei in potencia esset materia ei ²¹ quod
 esset in effectu, sed nos iam posuimus ²² eam esse separatam ab omni
 materia, postquam igitur hoc ita ²³ est, tunc semper est in sua perfec-
 tione ultima.

Ipsa uero necessario ²⁴ permutatur ²⁵ de comparacione ad compara-
 340 tionem et tamen imperfectio ²⁶ non est in sua essencia, sed contingit
 ei ob hoc quod non inuenit semper comparaciones secundum quas agit
²⁷, scilicet uel quia materiam et subiectum in que agat ²⁸ preparata
 non inuenit, uel quia est impediens extra se aliquid ²⁹ quod aliquando
 remouebitur uel utrumque ³⁰, et ex hoc manifestatur quod in illa non
 345 est sufficiencia ad hoc ut ipsa sit ³¹ primum principium omnium eorum
 que sunt, eo quod eget ut detur sibi materia apta in quam agat et ut
 remoueat suum impediens; unde non est in sua essencia et in sua
 substancia sufficiencia ³² ad dandum omnibus rebus suas ³³ perfec-
 350 tionem. Igitur in sua substancia est defectus ³⁴ ad dandum multis
 eorum que sunt suas perfectiones. Id autem in cuius substancia est
 defectus non habet in se sufficienciam ad hoc ut non sit ³⁵ suo esse

1. G H ipsam enim... essenciam *omit.* — 2. G et suum *omit.* — 3. G H iuari.
 — 4. G illi H alii. — 5. D V in ea *omit.* — 6. H omnino *omit.* — 7. H similiter.
 — 8. C existencie *add.* — 9. H similiter. — 10. G. sibi sui accionibus egebat H sui
 accionibus egebat. — 11. C suum esse *add.* — 12. H agens *omit.* — 13. G est osten-
 sum. — 14. C agat H agens non semper *omit.* — 15. D E semper *add.* — 16. G
 subiectorum. — 17. G non *omit.* — 18. E tantum *omit.* — 19. D de comparacione
 ad comparacionem tantum. — 20. H quod tunc quod. — 21. D in potencia *add.*
 V *add. et correx.* — 22. G ponimus. — 23. G hoc ita *omit.* — 24. H sed ipsa non
 necessario. — 25. C immutatur. — 26. H perfectio. — 27. H secundum quas uel
 quia agit secundum materiam et subiectum. — 28. D H V agit. — 29. G V ali-
 quod extra se. — 30. D V uel utrumque *omit.* — 31. G ipsa *omit.* — 32. D suffi-
 ciencia *omit.* — 33. G suas *omit.* — 34. E scilicet quia *add.* — 35. G in *add.*

aliud principium, et ¹ ut sit res cuius esse sit per seipsum ita ut esse eius non sit ab alio a se. Sequitur ergo necessario ut sit alia causa que adiuvet ² in dando sibi materiam ³ in quam agat.

355 Palam autem est quod subiecta in que agit intelligencia agens sunt ⁴ uel corpora uel uires in corporibus generatis ⁵ corruptibilibus. Iam autem ostensum est in libro de generatione et corruptione quod cause que sunt partes ⁶ corporum celestium ⁷ ipse sunt principia prima agencia ⁸ hec corpora. Igitur ipse dant intelligencie agenti materias ⁹ et subiecta in que agat. Omne enim corpus celeste mouetur a motore qui non est corpus, nec in corpore omnino, qui est causa esse ¹⁰ illius et eius ¹¹ per quod substanciatur, cuius ordo in ¹² esse quod est sua substancia est secundum ordinem ¹³ illius corporis. Motor igitur eius quod est perfectius inter illa est perfectior inter motores; perfectius autem in esse est celum primum ¹⁴, igitur perfectior inter motores est motor primi celi.

Sed quia motor primi celi fuit principium per quod fuit esse duarum rerum discretarum quarum una est per quod substanciatur primum 370 78^v celum et est ¹⁵ substancia corporea celestis, altera est motor spere stellarum fixarum et hic est essencia que nec est corpus nec in corpore, ideo ¹⁶ non fuit possibile ut daret utrumque illorum secundum ¹⁷ unum modum et unum aliquid in sua essencia secundum quod per illud substanciatur, sed secundum duas naturas, quarum una est perfectior altera eo quod illa [per quam ¹⁸ dat id ¹⁹ quod est perfectius ²⁰, 375 quod non est corpus, est ²¹ perfectior ea] ²² per quam dat id quod est corporeum.

Igitur ipsa non substanciatur nisi per duas naturas, quoniam ex illis utrisque est suum esse. Igitur esse eius habet incium, eo quod id in quod diuiditur causa est per quam substanciatur. Igitur non 380 potest esse ut motor primi celi sit primum ²³ principium omnium que sunt, sed habet aliud ²⁴ principium necessario et id ²⁵ principium est perfectioris esse quam illud. Postquam autem motor primi celi non est in [materia] ²⁶ sequitur necessario ut sit in sua substancia ²⁷. Intelligencia igitur ipsam intelligit suam essenciam et essenciam eius 385 quod est principium sui esse.

Igitur manifestum est quia id quod intelligit de principio sui esse perfectius est quam sit sua natura et id per quod intelligit suam essenciam, que est ei propria, est minus. Non est autem opus ²⁸ diuidi eius

1. E et omit. — 2. G H se add. — 3. C materiam sibi. — 4. E quod subiecta intelligencia agens uel. — 5. G uel uires uel corpora in corporibus generatis H uel corpora uel vires in corporibus et generacionibus et corporibus. — 6. G partes omit. — 7. C corporum celestium partes. — 8. C prima principia. — 9. G H materiam. — 10. D V esse omit. — 11. C esse eius et illius. — 12. C suo add. — 13. E et fortitudinem. — 14. E nec esse est esse celum primum D est in esse celum primum V est in esse est celum primum. — 15. D primum celum et est. omit. V omit et in marg. add. — 16. G et ideo. — 17. G secundum omit. — 18. G quod. — 19. G per add. — 20. G perfectius est. — 21. G est omit. — 22. F per quam dat... perfectior ea omit. — 23. H primum omit. — 24. H illud. — 25. C D E V illud. — 26. F modo. — 27. G substancia omit. — 28. D non autem opus est. V non autem est opus.

390 essenciam ¹ in duas naturas nisi in has; set principium quod est prin-
cipium per quod substanciatur motor primi celi est unum ² ex omnibus
partibus necessario, nec potest aliquid esse perfectius eo ³, nec est ei
principium. Ipsum igitur est principium omnium principiorum et
395 principium primi ⁴ eorum que sunt et hoc est intelligencia quam ponit
Aristoteles in littera ⁵ in libro ⁶ de metaphisica. Unumquodque autem
illorum eciam intelligencia est, sed ille est intelligencia prima et pri-
mum quod est et uerum primum et unum primum, sed hec alia non
fuerunt intelligencie nisi per illud secundum ordinem. Considerare
autem de hiis ⁷ supra hoc quod diximus est preter intencionem nos-
tram ⁸ hic ⁹.

400 FINIS ALPHARABII DE INTELLECTU ET INTELLECTO ¹⁰

LIVRE D'ALFARABI SUR L'INTELLECT ET L'INTELLIGIBLE ¹

Alfarabi a dit ² que le mot intellect ³ s'emploie en beaucoup de sens. L'un d'eux est celui où le vulgaire parle d'un homme « intelligent », c'est-à-dire : capable de discernement. Le deuxième est l'intellect que les mutakallimūn ⁴ citent continuellement en disant : l'intellect exige ceci ou refuse cela. Le troisième intellect est celui dont Aristote traite dans son livre sur les démonstrations ⁵. La quatrième est celui dont Aristote parle au livre VI de son traité de morale ⁶. Le cinquième est l'intellect dont Aristote parle dans son livre sur l'âme ⁷. Le sixième est l'intelligence dont il traite dans son livre de métaphysique ⁸.

1. Ainsi, par cet « intellect » qui fait dire au vulgaire qu'un homme est intelligent, ou entend un homme qui fait preuve de discernement ⁹.

1. G H eius essenciam diuidi. — 2. H unum *omit.* — 3. C eo esse perfectius. — 4. G H primum. — 5. D V in littera I. — 6. G in libro *omit.* — 7. G H que sunt *add.* — 8. G H nostram intencionem. — 9. D V Completus est liber deo gracias *add.* H Explicit tractatus Alfarabii de intellectu. — 10. F Babington scripsit *add.*

1. Titre du traité arabe « Sur les significations du mot intellect ». Voir Fr. DIETERICI, *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen* p. 61.

2. Addition du texte latin. L'arabe débute ainsi : « Par le mot *intellect*, on désigne... ». *Ibid.*, p. 61.

3. Dieterici traduit intentionnellement l'arabe 'aql = gr. νοῦς, tantôt par *intellect* et tantôt par *raison*. Il nous a semblé préférable de conserver l'ambiguïté d'*intellect*, puisque c'est précisément la multiplicité de ses significations qui fait l'objet du traité.

4. Latin : *locutores*; Fr. Dieterici : die Dialektiker (p. 61); traduction qui lui a été suggérée par le contexte; voir plus loin art. II.

5. ARISTOTE *Poster. Analyt.*, II, cap. 15.

6. DIETERICI (*op. cit.*, p. 215) observe que νοῦς est ici plus ou moins confondu avec φρόνησις et renvoie en conséquence à *Ethic. Nicom.*, VI, 5 et VI 16.

7. *De anima*, III, 5.

8. *Metaph.*, XI, 7-9.

9. «... was man mit vernünftigen Nachdenken bezeichnet... » FR. DIETERICI, *op. cit.*, p. 62.

mais ils appellent quelquefois ¹ *intelligent* celui qui garde bien sa foi ²; la foi, d'autre part, est entendue par eux au sens de *vertu*; ils entendent donc alors par *intelligent* celui ³ dont l'esprit est capable de découvrir ce qu'il faut faire, parce que cela est bon et louable, ou ce qu'il faut éviter, parce que cela est mauvais; ils refusent au contraire d'attribuer un bon esprit ⁴ à celui qui invente le mal, mais ils l'appellent un homme rusé, retors et autres noms du même genre, la prudence étant alors la capacité qu'un esprit possède de découvrir ce qui est bon, afin de le faire, ou ce qui est vraiment mauvais, afin de l'éviter. Ainsi, ces hommes n'entendent généralement par intellect que ce qu'Aristote entend par prudence ⁵. Le vulgaire, donc, se divise en deux sectes touchant le sens de ce mot: certains disant qu'un homme intelligent ne mérite pas le nom d'intelligent s'il n'a pas de foi ⁶ et refusant d'appeler *prudent* un méchant, quand bien même il fait preuve de qualités d'esprit pour imaginer le mal, les autres, au contraire, appelant intelligent celui dont l'esprit est capable de découvrir ce qu'il faut faire, que ce soit bien ou mal, de sorte, que pour eux, *intelligent* ne signifie rien d'autre que prudent ⁷. D'autre part, chez Aristote, le *prudent* est celui dont l'esprit, capable de décou-

1. Tous les manuscrits latins connus de nous présentent ici la même lacune qui peut s'expliquer par un bourdon soit dans l'archétype latin soit dans la copie arabe sur laquelle la traduction a été faite. De toute façon, la traduction latine est ici inintelligible. Le texte complet est celui-ci: « mais ils appellent parfois *quelqu'un ou quelque chose intelligent, alors que d'autres fois ils refusent de le nommer intelligent; ainsi, par exemple, ils soutiennent que pour être intelligent on a besoin d'avoir une religion...* » etc. Cf. F. DIETERICI, p. 62. Les mots en italiques sont omis par la traduction latine.

2. « qui bene servat suam fidem » traduit l'arabe: « a besoin d'une religion ». Voir F. DIETERICI p. 62. Notre collègue de l'Université Harvard, M. H. A. Wolfson nous informe que la traduction hébraïque publiée par M. Rosentein donna la même leçon.

3. F. DIETERICI: « celui qui est vertueux et dont l'esprit... » *Op. cit.*, p. 62.

4. F. DIETERICI: « ils refusent au contraire d'appliquer ce nom à celui dont l'esprit se révèle bon pour inventer le mal... » *Op. cit.*, p. 62.

5. La traduction latine est ici à peine intelligible: « par prudence. Or, lorsqu'on nomme quelqu'un prudent, on veut dire par là qu'il possède la pénétration nécessaire pour discerner ce qu'il faut absolument choisir ou ce qu'il faut absolument éviter. Quand donc ils ont plusieurs fois appliqué cette qualification à l'homme qu'ils considèrent comme prudent, ou à l'un de ses semblables, lorsqu'on vient à leur demander si l'on peut aussi désigner de ce nom un homme méchant mais doué de la pénétration nécessaire pour faire ce qu'ils considèrent comme mauvais, ils s'arrêtent et hésitent à nommer prudent un homme de ce genre; quand au contraire on leur demande si l'on peut appeler rusé ou retors, ou d'autres noms semblables, celui qui use de sa pénétration pour mal faire, ils n'hésitent pas à leur appliquer ces qualifications; il ressort de ce que disent ces gens que l'on ne saurait considérer comme prudent que celui qui joint à la pénétration d'esprit la vertu et qui n'emploie l'excellence de son esprit que pour discerner les belles actions à accomplir des basses actions à éviter. Tel serait donc l'homme prudent. » F. DIETERICI, *op. cit.*, p. 62-63.

6. «... s'il n'a aucune religion... » F. DIETERICI, *op. cit.*, p. 63.

7. La leçon donnée par F. Dieterici pour ce passage semble, à première vue,

vrir ce qu'il faut faire en matière d'actions vertueuses, lorsqu'il faut le faire et selon ce qui convient à chaque moment, possède outre cela la prudence morale ¹.

II. Le deuxième intellect, que les dialecticiens se plaisent à citer, lorsqu'ils disent : l'intellect exige ceci, ou : l'intellect rejette cela ², ne signifie que ce qui est accepté par tout le monde comme vrai. Une proposition ³ acceptée par tous ou par la plupart des hommes, voilà ce qu'ils nomment *intellect*, et vous pourrez facilement vous en rendre compte d'après ce qu'ils disent ou ce qu'ils écrivent dans leurs livres où le mot « intellect » est souvent employé.

III. Quant à l'intellect dont parle Aristote dans son traité sur les démonstrations, on entend par là cette faculté de l'âme par laquelle l'homme acquiert la certitude de propositions universelles, vraies et nécessaires, sans qu'aucune argumentation ni réflexion soient requises, mais naturellement et par une sorte d'aptitude innée, de sorte qu'il ne se rend pas compte d'où il les acquiert ni comment il les acquiert. Cette faculté est donc l'une des parties de l'âme ; c'est à elle qu'échoit la connaissance première et la certitude des propositions dont nous

moins satisfaisante que celle du texte latin médiéval ; cela tient à ce que la traduction latine a simplifié le texte arabe qui est ici assez ambigu. M^r H. A. Wolfson propose la traduction littéraire que voici : « Les gens du commun se divisent en deux groupes dans l'interprétation de ce terme : un groupe admet spontanément que nul ne peut être appelé sage s'il n'a pas de religion et que le méchant ne saurait être appelé sage par eux ; même si la pénétration de son jugement lui permet d'atteindre le mal qu'il peut faire ; l'autre groupe, bien qu'il appelle sage n'importe quel homme à cause de la pénétration d'esprit dont il fait preuve dans tout ce qu'il a à faire, hésite pourtant et se dérobe lorsqu'on demande une réponse en ce qui concerne le cas d'un homme méchant, mais qui fait preuve d'un bon jugement en faisant le mal qu'il veut faire ; il est clair, par conséquent, que tous les gens du commun, quels qu'ils soient, lorsqu'ils usent du terme *sage*, l'entendent au sens de *prudent*. »

1. « prudenciam moralem ». Fr. Dieterici, *op. cit.*, p. 63 traduit l'arabe : « et est, outre cela, un homme vertueux. » Même sens dans le texte hébreu (H. A. Wolfson). La signification du passage entier devient alors claire : le vulgaire se divise en deux groupes sur le sens d'intellect : certains déclarent nettement qu'un homme intelligent doit avoir de la religion ; d'autres disent simplement qu'un homme intelligent est celui qui arrive à faire ce qu'il veut, seulement quand on les presse de dire si un homme qui use de son intelligence pour le mal est intelligent, ils se dérobent ; d'où il résulte que tous s'accordent pour admettre qu'*intelligence* signifie *prudence* ; or, selon Aristote, la prudence ne va pas sans la vertu morale ; ce que ces hommes entendent par *intelligent* est donc un homme qui a la pénétration nécessaire pour savoir ce qu'il faut faire et qui, en outre, est un homme vertueux.

2. Fr. Dieterici : « lorsqu'ils disent : ceci appartient à ce que la raison doit affirmer ou qu'elle doit nier, ou à ce que la raison accepte ou qu'elle n'accepte pas. » *op. cit.*, p. 64.

3. « Sententiam... ». La leçon donnée par C E : « scientiam » nous semble meilleure. M^r H. A. Wolfson observe que le mot arabe correspondant est le même qui vient d'être traduit immédiatement avant par « probable », c'est à dire : ce qui est accepté comme vrai par la pensée ; *scientiam*, au sens vague de « connaissance » serait donc une meilleure traduction et comme, paléographiquement, le passage de *scientiam* à *sententiam* n'est que trop aisé, on peut admettre qu'il s'est produit. Fr. Dieterici traduit : « Das Augenscheinliche, ... » *Op. cit.*, p. 64.

avons parlé¹, sans aucune réflexion² ni considération, et ces propositions sont les principes des sciences spéculatives³.

TV. Quant au quatrième intellect⁴ qu'il mentionne dans le sixième traité de son livre de morale, on entend par là cette partie de l'âme à laquelle échoit avec le temps, grâce à une expérience fréquente de tous les objets contenus dans tous les genres, la certitude des propositions et des jugements concernant les choses qui relèvent de la volonté et dont la nature est telle qu'il faut les choisir ou les éviter⁵. Ainsi donc, les jugements que l'homme acquiert de cette manière et par cette partie de l'âme servent de principes à l'homme prudent⁶ pour discerner, parmi les choses qui relèvent de sa volonté, celles qu'il doit vouloir de celles qu'il doit éviter. Ainsi le rapport de ces jugements à ce que l'on peut découvrir à l'aide de la réflexion⁷ est le même que le rapport des principes premiers⁸, dont il est question au *Traité de la démonstration*, à ce que l'on en déduit. De même en effet que les principes servent aux auteurs⁹ des sciences spéculatives à découvrir par eux dans ces sciences spéculatives⁹ ce dont la nature est d'être connu seulement, et non pas fait¹⁰, de même aussi ces jugements servent de principes

1. Fr. Dieterici donne pour ce passage : « ... nous avons parlé. Or ceci se produit absolument sans réflexion ni considération. La certitude de ces principes suprêmes, dont nous avons indiqué le caractère, et ces principes eux-mêmes, constituent les fondements des sciences spéculatives. »

2. Fr. DIETERICI : « Nachdenken », *op. cit.*, p. 64, ce qui suppose que l'arabe porte « réflexion », plutôt que « préméditation », leçon donnée par certains mss. latins.

3. « Par le mot intellect qu'Aristote... » Fr. DIETERICI, *op. cit.* p. 64.

4. « ... il (Aristote) entend la partie (la faculté) de l'âme qui provient d'une familiarité prolongée avec un genre quelconque d'objets. Il se produit, en raison de la longue expérience que, avec le temps, l'âme acquiert de tous les objets contenus à l'intérieur d'un genre, une certitude dans les jugements et les principes concernant les choses qui relèvent de la volonté et dont la nature est telle qu'elles doivent être choisies ou évitées. » Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 64. — Les mots « propositiones affirmative » que F ajoute n'ont aucun sens et ne correspondent à rien dans l'original.

5. Le latin abrège quelque peu l'arabe : « C'est cette partie de l'âme qu'Aristote nomme « prudence » au VI^e livre de l'éthique, et les jugements que l'homme acquiert de cette façon et par cette partie de l'âme servent de principes à ceux qui sont doués de prudence et de réflexion, dans la mesure où c'est leur habitude de déduire quels objets de la volonté il faut choisir et quels il faut éviter. » Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 65.

6. « ... ad id quod inuenitur per hunc intellectum... » ne peut signifier que le rapport entre les conséquences déduites de ces jugements et l'intellect qu'ils constituent. Fr. DIETERICI *op. cit.*, p. 65, l. 11-12 donne d'ailleurs : « was durch die Überlegungskraft erworben ist... ».

7. « ... primarum propositionum... ». Fr. DIETERICI *op. cit.*, p. 65, traduit l'arabe par : « ... comme ces jugements premiers... ».

8. Le latin donne : « ... actoribus... » ; Fr. DIETERICI traduit l'arabe par : « ... Anhänger... », *op. cit.*, p. 65.

9. Littéralement : « ... dans les choses d'ordre spéculatif... ». Voir Fr. DIETERICI, p. 65, ligne 13.

10. L'arabe donnerait ici un sens différent selon Fr. DIETERICI *op. cit.*, p. 65 : « ... was von den speculativen Dingen gewusst und nicht ausser Acht gelassen wird, so sind auch... » etc.

à l'homme prudent et habile pour choisir entre les choses volontaires¹ celles dont la nature est telle qu'elles doivent être faites. Et cet intellect s'accroît chez l'homme à mesure que sa vie s'allonge, parce que ces jugements s'implantent en lui et que des jugements qu'il n'avait pas encore ne cessent de venir s'y ajouter ; aussi les hommes différents considérablement les uns des autres quant à cette partie de l'âme que l'on nomme intellect². Tout homme donc en qui, pour un genre tout entier de choses quelconques, les jugements de ce genre atteignent leur perfection, devient un expert dans ce genre. Le mot « expert », au sens où on l'entend ici, veut dire que s'il formule une opinion quelconque ou conseille quelqu'un, son opinion et son conseil seront acceptés sans qu'on exige de lui aucune preuve, ni qu'on le contredise, ni qu'il lui faille les prouver. C'est pourquoi il est rare qu'un homme devienne tel avant sa vieillesse³, car cette partie de l'âme requiert beaucoup d'expériences qui ne sont possibles que dans un long temps⁴.

Quant aux mutakallimūn, ils pensent que l'intellect dont ils ne cessent de parler est celui qu'Aristote a mentionné dans son livre sur les démonstrations et c'est celui-là qu'ils veulent dire⁵. D'autre part, si vous faites l'induction des propositions premières dont ils font usage, vous constaterez que ce sont toutes des propositions indubitables pour eux, bien qu'elles ne passent près de vous que pour des propositions probables, mais c'est qu'ils se réfèrent à une chose et qu'ils parlent d'un autre⁶.

1. On pourrait être tenté de clarifier en traduisant « rebus voluntariis » par « actions volontaires », mais la gaucherie du latin résulte de l'embarras du traducteur qui semble avoir manqué l'opposition entre : choses de l'ordre spéculatif (mal rendu par « de scientiis speculativis » ; voir page précédente note 9) et : choses de l'ordre pratique (mal rendu par « de rebus voluntariis »). De toute façon, le sens général est évident : « de même que ceux qui pratiquent les sciences spéculatives déduisent des principes premiers ce que l'on sait dans l'ordre spéculatif, de même ces jugements servent à l'homme prudent de principes pour savoir ce qu'il faut faire dans l'ordre pratique. »

2. Le traducteur latin ne semble pas avoir compris l'original arabe : « Aussi les hommes cherchent-ils à l'emporter les uns sur les autres de mainte manière dans cette partie de l'âme qu'Aristote nomme prudence. » Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 65.

3. Le traducteur latin semble avoir mal rendu l'arabe si l'on s'en rapporte à l'interprétation de Fr. Dieterici : « C'est pourquoi l'on ne rencontre que rarement un homme de ce genre, même parmi les vieillards... » *Op. cit.*, p. 65-66.

4. : « ... cette partie de l'âme requiert une longue expérience, et ce n'est que dans un temps assez long qu'elle peut l'acquérir de manière à devenir complètement maîtresse de ces jugements. » Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 66.

5. : « Sic zielen oft darauf hin. » Fr. DIETERICI, *op. cit.*, p. 66.

6. Tel que nous le traduisons ici littéralement, le texte latin semble intelligible. Dieterici donne le sens suivant : que toutes ces propositions sont de celles que tout le monde accepte, c'est à dire qui apparaissent comme vraies à première vue (Voir *op. cit.*, p. 66. Notre éminent collègue M. H. A. Wolfson traduit l'arabe de la même façon : des proportions empruntées à ce qui est une connaissance commune immédiate. Cette traduction, sans doute plus exacte, nous est personnellement moins intelligible que la traduction latine médiévale. On comprend qu'Alfarabi reproche aux

V. En ce qui concerne l'intellect dont il est question dans le *De anima*, Aristote lui-même, l'emploie en quatre sens différents : l'intellect en puissance, l'intellect en acte, l'intellect acquis et l'intelligence agente.

a) *L'intellect en puissance*¹ est ou bien l'âme elle-même, ou bien une partie de l'âme, ou l'une quelconque d'entre les vertus de l'âme, ou quelque chose dont l'essence possède le pouvoir² d'abstraire dans tous les objets³ les essences ou les formes de leurs matières et de faire que toutes deviennent pour elle-même une seule ou plusieurs formes⁴. D'ailleurs cette forme abstraite des matières ne se trouve pas par là séparée de ses matières, dans lesquelles son être subsiste ; elle devient simplement une forme pour cette essence ; mais cette forme abstraite de ses matières et qui devient une forme pour cette essence, c'est les intelligibles, d'un nom dérivé du nom de l'essence qui abstrait les formes des choses de telle sorte qu'elles deviennent⁵ pour elle des formes. Quant à cette essence⁶ elle est semblable à une matière dans laquelle des formes sont imprimées.

Que l'on se représente en effet une matière corporelle quelconque, par exemple de la cire, dans laquelle on imprime une empreinte qui la pénètre tout entière, de sorte qu'elle devienne cette empreinte et cette forme en surface et en profondeur, et que cette forme soit infusée dans cette matière tout entière⁷ ; c'est de cette même manière que ta pensée parviendra à concevoir comment des formes des choses sont acquises par cette essence, qui est semblable à la matière et un sujet pour cette forme⁸ ; toutefois elle deva discer-

dialecticiens denommer intellect l'*habitus principiorum* si ces soi-disant principes ne sont que des probabilités ; mais nous avouons ne pas comprendre ce qu'il peut leur reprocher, s'il observe que l'intellect dont ils parlent est l'*habitus principiorum* et s'il avoue en même temps que les propositions qu'ils considèrent comme des principes sont immédiatement évidentes ; car, alors, ces propositions sont bien des principes et l'intellect auquel ils se réfèrent est bien celui dont ils parlent.

1. ARISTOTE, *De anima*, III, 5, 430 r. 24-25.

2. Latin : « *essencia apta est* ». Dieterici : « die Fähigkeit oder die Bereitschaft » p. 66, l. 21.

3. DIETERICI, *op. cit.*, p. 66, l. 22-23 : « die Formen von allem ,was vorhanden ist, ... »

4. Dieterici : « so dass es diese Formen allesamt ohne die Stoffe zu einer Form für sich macht. » *éd. cit.*, p. 66, l. 23-25.

5. Le texte latin devait porter primitivement « *ut fiunt* », au lieu de « *et fiunt* ». Dieterici traduit : « dass sie zu Formen für dasselbe wurden, abgeleitet » *op. cit.*, p. 67, l. 5.

6. C'est-à-dire : l'intellect possible.

7. Dieterici donne le sens suivant : Que l'on se représente une matière corporelle quelconque, comme un morceau de cire ; qu'on y imprime une empreinte de telle manière que cette matière et cette forme soient présentes sur la surface et dans la profondeur de la cire et que cette forme pénètre tellement cette matière que la matière tout entière devienne cette même forme à cause de la façon dont cette forme s'étend en elle, de la même manière... etc. » *Ed. citée*, p. 67

8. « ... in dieses Wesen... welches gleichsam Stoff und Substrat für diese Form geworden ist... » DIETERICI, *op. cit.*, p. 67, l. 16-17. Ce qui précède ayant été mal

ner ¹ cette dernière de toutes les autres matières qui sont corporelles ; car les matières corporelles [des produits de l'art] ne reçoivent les formes que sur leur surface seulement, non dans leur profondeur [alors que dans les corps naturels c'est le contraire qui arrive]² ; mais chez une essence de ce genre, l'essence n'est pas distincte des formes des intelligibles comme s'il y avait pour elle une essence distincte et une autre essence distincte pour les formes qui sont en elle ; au contraire, cette essence devient la forme même. Que l'on imagine que l'empreinte ou la configuration ³ imprimées à une cire de forme cubique ou sphérique pût la pénétrer et en traverser la longueur la largeur et la profondeur d'une manière totale, si bien que la cire devint l'empreinte elle-même⁴, c'est d'une manière analogue qu'il faut se représenter l'acquisition des formes des choses dans cette essence, qu'Aristote a nommée, dans son *De anima*, l'intellect en puissance ⁵.

b) Tant qu'il n'y a en elle aucune des formes des choses, cette essence est l'intellect en puissance ; dès au contraire que des formes des choses se trouvent en elle de la manière que nous avons décrite, cette même essence devient l'intellect en acte, et c'est là ce que signifie *intellect en acte* ⁶. D'autre part, lorsque les intelligibles qu'elle abstrait de leurs matières lui sont acquis, ces derniers qui, avant qu'ils ne fussent abstraits de leurs matières, n'étaient intelligibles qu'en puissance, aussitôt qu'ils sont abstraits, deviennent intelligibles en acte et deviennent des formes pour cette essence⁷. Cette essence elle-même, en effet, ne devient intellect en acte qu'en raison des intelligibles en acte ⁸, mais que ces derniers soient intelligibles en acte et qu'elle même soit intellect en acte, c'est une seule et même chose. Ce que nous voulons donc dire en disant que cette essence est actuellement intelligente ⁹ est donc simplement que les intelligibles deviennent ses formes de telle manière qu'elle soit ¹⁰ ces formes mêmes.

compris, ce passage devait l'être également ; le latin aurait dû dire : « que facta est similis materiae et subiecto illi formae. »

1. Dieterici donne : « cette essence qui est semblable... mais qui se distingue des autres matières corporelles. » *Ed. citée*, p. 67, l. 17-18.

2. Les passages entre crochets sont des additions au texte arabe. Cf. DIETERICI, *op. cit.*, p. 67, l. 19-25.

3. Comme on peut le voir par le latin qui donne ici *creacionem* ou *cauacionem* (moins absurde), la traduction est inintelligible ; il est probable que les abréviations de F et de H sont les restes d'un ancien : *conformacionem* ou *configuracionem* qui n'aura pas été compris.

4. Dieterici ajoute : « sans qu'une séparation puisse s'introduire entre son essence et celle de cette configuration ». *Ed. citée*, p. 68, l. 2-3.

5. D'après Dieterici, le texte arabe se couperait autrement : « ... l'intellect en puissance. Celui-ci ne contenait en soi, tant qu'il demeurait tel, aucune des formes des choses... » etc ; mais le sens demeure à peu près le même.

6. « ... und wäre dies somit der Begriff von dem actualen Intellect. » DIETERICI, *op. cit.*, p. 68, l. 13-14.

7. C'est-à-dire : pour l'intellect.

8. Sous-entendu : qu'elle reçoit.

9. C'est-à-dire : exerce actuellement son acte d'intellection.

10. C'est-à-dire : que l'intellect devienne ces formes mêmes.

Ainsi donc, le sens de ces expressions : être intelligent en acte, intellect en acte et intelligible en acte est un seul et même sens et veut dire une seule et même chose. En effet les intelligibles qui n'étaient qu'intelligibles en puissance, existaient, avant qu'ils fussent intelligibles en acte, à titre de formes dans des matières en dehors de l'âme, mais dès qu'ils sont devenus intelligibles en acte, leur être, en tant qu'ils sont intelligibles en acte, n'est plus ce qu'il était en tant qu'ils étaient des formes dans des matières. L'être qu'ils ont en effet en eux-mêmes ou dans des matières n'est donc pas l'être qu'ils ont en tant qu'ils sont intelligibles en acte, car l'être qu'ils ont en eux-mêmes est accompagné de ce qui vient s'ajouter à eux ¹, c'est-à-dire tantôt le *lieu*, tantôt le *temps*, tantôt la *position*, tantôt la *quantité*, tantôt la *qualité* qui résulte des qualités corporelles, tantôt enfin l'*action* et la *passion*. Au contraire, dès qu'ils deviennent intelligibles en acte, beaucoup de ces catégories leur sont retirées et leur être devient un autre être ². Alors les intelligibles, ou beaucoup d'entre eux, deviennent tels que leurs significations doivent s'entendre de manière différente ³; par exemple, le *lieu*, que l'on comprend parmi ces catégories, si l'on considère ce qu'il signifie, on ne trouve alors absolument plus rien de sa signification ⁴, ou bien alors il faudra prendre le mot dans un autre sens qui vous fera acquérir une idée autre et de signification différente ⁵.

Une fois donc que les intelligibles sont devenus actuels, ils deviennent alors un des êtres de l'univers en tant qu'actuels et en tant qu'ils sont intelligibles en acte on les compte au nombre des choses réelles ⁶. Or il est de la nature de tout ce qui est d'être appréhendé par l'intellect et de devenir des formes pour cette essence et, puisqu'il en est ainsi, alors il n'est pas interdit que ces choses ne soient des intelligibles en devenant intelligibles en acte, tandis que cette essence même devient intellect en acte et connaît par là même ⁷. Ainsi ce qui est alors connu n'est pas différent de ce qu'est l'intellect dans l'exercice actuel de son acte d'intellection. En effet, ce qui est intellect en acte l'est parce qu'un intelligible devient sa forme et que, cette forme même devenant l'in-

1. C'est le seul sens que nous puissions tirer du latin. D'après DIETERICI, le texte arabe donnerait : « Denn das Sein des Intelligiblen an sich leistet allem, was sich ihm verbindet, Folge, das ist einmal dem *Wo*... » etc. *Op. cit.*, p. 69.

2. Dieterici ajoute : un être que l'être précédent n'était pas ; p. 69, l. 15.

3. Selon DIETERICI, *op. cit.*, p. 69, l. 15-18, il faudrait lire : « Denn bei allen diesen Kategorien, oder doch vielen derselben wird der Begriff derselben in einer anderen Weise als dort aufgefasst. » Il est difficile d'extraire ce sens du latin.

4. C'est-à-dire : de celle qu'il avait lorsqu'il s'appliquait à des formes matérielles.

5. Selon DIETERICI, *op. cit.*, p. 69, l. 21-23, l'arabe donnerait un sens plus clair : « oder aber man muss das Wort *Wo* in einem anderen Sin verstehen, und wäre somit dieser Begriff in einer anderen Weise zu fassen. »

6. Sens exact, mais inutilement compliqué : « Ist nun das Intelligible zum aktuell Intelligiblen geworden, so wird es zu einem in der Welt Vorhandenen und rechnet man es somit als Intelligibles zur Gesamtheit des Vorhandenen. » *Op. cit.*, p. 69, l. 24.-27.

7. Le latin abrège l'arabe, DIETERICI, *op. cit.*, p. 69, l. 27-32.

telle, il est en acte par son rapport à cette forme seulement, car il reste intellect en puissance à l'égard de tout autre intelligible qu'il n'a pas encore actuellement acquis. Que cet autre intelligible lui soit acquis, il deviendra par là intellect en acte quant au premier et quant au second de ces intelligibles ; lorsqu'il sera devenu intelligent en acte à l'égard de tous les intelligibles, étant par là devenu l'un des êtres, alors il deviendra tous les intelligibles eux-mêmes en acte. Car lorsqu'il aura appréhendé par un acte d'intellection ce qu'est l'intellect en acte, ce qu'il connaît alors n'est pas quelque chose d'extérieur à son essence. Il est en effet évident que lorsque lui-même a l'intellection de son essence en tant que son essence est intellect en acte, alors ce qu'il acquiert du fait qu'il a l'intellection de son essence n'est pas quelque chose dont l'être soit différent de son être, puisque c'est lui-même qui est intelligé en acte ; mais il appréhende de son essence quelque chose en vertu de quoi son être est l'intelligible même qui est son essence ¹. Cette essence devient donc à elle-même intelligible en acte ; or avant d'avoir l'intellection de ces choses, notre âme n'était intelligible qu'en puissance ², tandis que désormais elle est intelligible en acte parce qu'elle est actuellement objet d'intellection et que son être, en elle-même, est à la fois intellect en acte et intelligible en acte, mais autrement que ces formes lorsqu'elle les a appréhendées pour la première fois ³. En effet ces formes sont d'abord devenues objets d'intellection parce qu'elles ont été abstraites des matières dans lesquelles elles se trouvaient lorsqu'elles n'étaient intelligibles qu'en puissance ; ensuite elles ont été appréhendées une deuxième fois et, alors, leur être n'est plus celui qu'il avait été d'abord, mais c'est un être séparé de leurs matières, de sorte qu'elles sont alors des formes qui ne sont plus dans leurs matières et qu'elles sont par là même de l'intelligible en acte.

c) *L'intellect acquis.* — Donc, lorsque l'intellect en acte connaît l'intelligible, qui n'est pour lui une forme qu'autant qu'il est intelligible en acte, il devient l'intellect que nous avons précédemment nommé intellect en acte et c'est alors qu'il devient l'intellect acquis ⁴. Si donc il y a là de ces choses qui ne sont pas des formes dans des matiè-

1. Nous donnons ce qui semble être le seul sens que la traduction latine ait pu offrir aux lecteurs du moyen âge ; il est très obscur. D'après l'arabe, Dieterici donne ce sens très satisfaisant : « Besser gesagt : er (der Intellect) denkt von seinem Wesen aus Etwas Vorhandenes, dessen Existenz, als Gedachtes, schon als Existenz in seinem Wesen liegt. » *Op. cit.*, p. 70, l. 20-22.

2. DIETERICI, *op. cit.*, p. 70, l. 23-24 donne le sens tout différent : « Dann aber wird dieses Wesen ein actuell Intelligibles, wenn es auch, bevor es gedacht wurde, kein potentiell Intelligibles war. »

3. Le texte latin donne pour tout ce passage un sens intelligible, mais qui diffère sensiblement de celui de DIETERICI, *op. cit.*, p. 70, l. 24-28 : « Vielmehr war daselbe (Wesen) schon ein actuell Gedachtes, nur dass es actuell so gedacht ward, dass sein Sein selbst actuell Intellect und actuell intelligibel war, entgegengesetzt dem, wie sonst diese Dinge zuerst an sich gedacht wurden. »

4. Ceci est la seule traduction sauvant tous les mots du texte que nous ayons été capable de découvrir.

res, et qui n'ont jamais été des formes dans des matières, dès qu'elles sont objets d'intellection, elles deviennent quelque chose d'intelligible¹, et telles qu'elles étaient avant d'être intelligées². Le sens de : appréhender quelque chose par l'intellect³, est donc : il abstrait de leurs matières les formes qui sont dans des matières, de sorte qu'il acquiert par là un être différent de ce qu'il était avant.

Lorsqu'il s'agit de choses qui ne sont pas dans des matières, cette essence⁴ n'a nullement besoin de les abstraire, mais comme elle les trouve tout abstraites, elle les appréhende de la même manière qu'elle même trouve son essence, lorsqu'elle est intellect en acte grâce aux intelligibles qui ne sont plus dans des matières⁵. Ainsi leur existence⁶ pour autant qu'elles sont objets d'intellection, devient un second intellect, et leur manière d'exister est telle qu'elle était avant qu'elles ne fussent appréhendées par cet acte d'intellection ; et ce que l'on doit comprendre au sujet des formes qui ne sont pas dans des matières est que, lorsqu'elles sont appréhendées par l'intellect, l'existence qu'elles ont en elles-mêmes, est exactement la même que celle qu'elles ont dans l'actualité de l'intellect⁷. En effet ce qui est en nous intelligible en acte est de même nature que ces mêmes formes qui ne sont pas dans la matière et n'h'ont jamais été, mais de même que nous disons de ce qui est de nous intelligible en acte que cela est en nous, de la même manière devons nous le dire de ces formes qui sont dans le monde⁸. Or ces formes ne peuvent être parfaitement appréhendées par l'intellect qu'après que tous les intelligibles, ou la plupart d'entre eux, ont été acquis en acte, et que l'intellect acquis a été obtenu ; c'est alors que ces formes seront intelligées et qu'elles deviendront en quelque sorte des formes pour l'intellect en tant qu'il est intellect acquis.

1. « ... so werden dieselben, wenn sie gedacht werden, zu Etwas Vorhandenem d. h. sie sind von gedachter Existenz. » DIETERICI, *op. cit.*, p. 71, l. 12-13.

2. DIETERICI, *op. cit.*, p. 71, 114, donne : « Sie hatten dieselbe schon, bevor sie gedacht wurden. » Ce qui suppose que le latin devrait être : « Sed talia erant antequam intelligerentur » en supprimant *qualia* : mais elles étaient déjà telles avant d'être intelligées ; ce qui donne un sens satisfaisant.

3. DIETERICI, *op. cit.*, p. 71, l. 15-16, donne : « Denn unser Ausspruch : dass Etwas zum ersten mal gedacht wurde, bedeutet... » Le latin supprime : « Zum ersten mal », qui est important.

4. C'est-à-dire : l'intellect.

5. « ... und so erfasst er sie ebenso wie sein Wesen, sofern dieses actualer Intellect ist, das Intelligible stofflos erfasst und es denkt. » DIETERICI, *op. cit.*, p. 71, l. 23-24. C'est-à-dire : elle les trouve tout abstraites, et elle les saisit de la même manière que son essence, pour autant qu'elle est l'intellect en acte, saisit l'intelligible sans matière et le pense. »

6. Savoir : celle de ces formes intelligibles.

7. Le sens original semble avoir été : ce que l'on doit comprendre au sujet des formes qui ne sont pas dans des matières, lorsqu'on dit qu'elles sont, est que leur existence propre est exactement de même ordre que celle qu'elles ont dans l'intellect quand il les appréhende. Cf. DIETERICI, *op. cit.*, p. 71-72.

8. Nous traduisons le *que sunt*, donné par le latin, mais il nous demeure peu clair.

Ainsi l'intellect acquis sert en quelque sorte de sujet pour ces formes et ce même intellect acquis sert en quelque sorte de forme pour l'intellect en acte ; par conséquent, l'intellect en acte est comme une matière et un sujet pour l'intellect acquis, et, à son tour, l'intellect en acte est une forme pour cette autre essence¹, laquelle essence est semblable à une matière, et à partir de là les formes commencent de descendre jusqu'à la forme corporelle matérielle, d'où elles recommencent à s'élever jusqu'à ce que, progressivement, elle se séparent de la matière, selon les modes de la séparation de ce qui leur est supérieur².

Si donc, il y a³ des formes qui ne sont aucunement dans des matières, n'y ont jamais été et n'y seront jamais, elles luttent entre elles de perfection et de séparation ; il y a donc aussi entre elles un certain ordre d'être et, quand on considère leur manière d'être, les plus parfaites d'entre elles sous ce rapport⁴ jouent le rôle de formes par rapport aux inférieures, jusqu'à ce que l'on parvienne à la moindre de toutes, qui est l'intellect acquis, et la descente ne cessera pas ensuite jusqu'à ce que l'on parvienne à la matière de l'essence⁵, puis à ce qui se trouve de facultés animales au-dessous d'elles, puis à la nature⁶, et la descente ne cessera plus ensuite jusqu'à ce que l'on parvienne aux formes des éléments, les plus viles des formes existantes. Aussi leur sujet est-il plus vil que tous les autres sujets, et c'est la matière première. Lorsqu'on s'élève au contraire à partir de la matière première, on parvient graduellement à la nature, qui consiste en formes corporelles subsistant dans des matières hyliques ; à partir desquelles, remontant encore, on arrive à cette essence⁷, puis, en remontant plus haut, on arrive à l'intellect acquis, et alors on parvient à ce dont la nature est semblable à celle des astres [en proportion de la hauteur où l'on se trouve au-dessus des matières corporelles]⁸. Que si l'on s'élève de nouveau à

1. Savoir : l'intellect en puissance.

2. Quelque chose de l'arabe s'est perdu au cours de la traduction : « bis sic sich langsam von den Stoffen trennten, und dem Immateriellen, mit einander wetteifernd, zustrebten. » DIETERICI, *op. cit.*, p. 72, l. 27-28.

3. Le *si autem fuerunt* du texte latin n'a guère de sens. L'arabe donnait : « Ces formes elles-mêmes qui n'ont jamais eu et n'ont pas de matière, luttent entre elles de perfection et d'immatérialité. » DIETERICI, *op. cit.*, p. 72, l. 29-31.

4. « secundum hanc viam... », c'est-à-dire : « in dieser Weise... » ; *ibid.*, p. 72, l. 32.

5. DIETERICI traduit « bis... zu diesem Wesen... » (p. 73, l. 3-4). Le sens n'en est pas plus clair. Il semble qu'Alfarabi pense à l'intellect en acte qui sort de matière à l'intellect acquis et se trouve en effet entre ce dernier et les facultés inférieures de l'âme : intellect en puissance, etc.

6. C'est-à-dire, comme le dit plus loin Alfarabi : à l'ordre des formes corporelles.

7. C'est-à-dire : l'intellect en acte.

8. Le passage entre crochets nous semble incompréhensible. L'arabe semble avoir donné du travail à DIETERICI, *op. cit.*, p. 73, l. 14-17 : « und zuletzt zu dem erworbenen Intellect kommen, d. h. zu dem, was den Sternen und der Grenze, bis zu welcher die Dinge, die mit der Materie und dem Stoff in Beziehung stehen, gelangen, ähnlich ist. »

partir de là, on parvient au premier ordre des êtres séparés, ordre dont le premier est celui de l'intelligence agente.

d) *L'intelligence agente.* — Ainsi l'intelligence agente dont Aristote fait mention au livre III du *De anima* est une forme séparée, qui n'a pas été dans une matière et n'y sera jamais ; et comme l'âme est intellect en acte ¹, toute sa vertu est de s'assimiler à l'intelligence acquise ². C'est elle qui a rendu intellect en acte cette essence qui n'était intellect qu'en puissance et qui fait que ce qui n'est intelligible qu'en puissance devienne intelligible en acte. Elle est à l'égard de l'intellect en puissance dans le même rapport que le soleil à l'égard de l'œil, lequel reste vision en puissance tant qu'il est dans les ténèbres. La vision en effet n'est que vision en puissance tant qu'elle est dans les ténèbres ³. Le concept de ténèbre est celui d'illumination en puissance ou privation d'illumination en acte ; quant au concept d'illumination, c'est celui d'irradiation par un objet lumineux placé en face.

Ainsi donc, lorsque la lumière parvient dans la vue, dans l'air ou dans un milieu analogue, l'air, avec la lumière qui s'y trouve, devient visible en acte et les couleurs deviennent visibles en acte ⁴. Mais je dis en outre que la vue ne devient pas vue en acte seulement parce qu'il se produit en elle une irradiation en acte, mais encore parce que, lorsque cette irradiation se produit en elle ⁵, les formes des objets visibles se trouvent en elle ⁶ et elle devient vue en acte de sorte qu'elle se représente les formes des objets visibles. Mais avant cela il faut nécessairement qu'il y ait quelque rayon de soleil ou de quelque autre objet pour qu'il y ait ⁷ quelque chose d'illuminé en acte, et alors ce qui était visible en puissance devient visible en acte. Ainsi le principe par lequel la vue devient vue en acte après avoir été vue en puissance et par lequel les visibles en puissance deviennent visibles en acte, est l'irradiation produite dans la vue par le soleil.

C'est d'une manière analogue que se trouve acquis dans cette essence qui est un intellect en puissance quelque chose qui joue à son égard le même rôle que l'irradiation en acte à l'égard de la vue, et c'est l'intelligence agente qui le lui confère. Celle-ci est donc le principe qui

1. Dénué de sens. Dieterici donne le sens suivant : « Cet intellect est en un certain sens un intellect actuel. » *Op. cit.*, p. 73, l. 25.

2. Semble rendre ce que Dieterici traduit simplement par : « et il a une grande ressemblance avec l'intellect acquis. » *Op. cit.*, p. 73, l. 25-26. Le latin *intellecte* nous semble dénué de sens.

3. Cette phrase semble une glose ajoutée à l'arabe. Le texte même en est d'ailleurs corrompu ; il faut lire « *Uisio enim non est nisi uisio in potentia dum est in tenebris.* »

4. Dieterici donne au contraire : « l'œil devient voyant en acte et les couleurs deviennent vues en acte. » *Op. cit.*, p. 74, l. 8-9.

5. Le latin « *fit ei irradiatio in effectu* » ne semble correspondre à rien.

6. Nous supprimons « in lumine » à quoi nous ne réussissons pas à découvrir un sens et qui ne semble d'ailleurs pas appartenir à l'arabe, *op. cit.*, p. 74, l. 14.

7. La leçon *irradiatum* appuyée par F G H ne donne pas un sens clair dans l'état présent du texte latin ; *irradiatio*, plus satisfaisant en apparence, est pourtant probablement moins bon. C'est une conjecture pour sauver un texte gâté.

fait que ce qui est intelligible en puissance devient intelligible en acte. Et de même que c'est le soleil qui fait que l'œil soit vision en acte et que les visibles en puissance soient visibles en acte, au moyen de la lumière qu'il leur confère, de même c'est l'intelligence agente qui fait passer à l'acte l'intellect qui est en puissance et le fait être intellect en acte au moyen de ce qu'elle lui transmet comme venant de ce principe et c'est par là que les intelligibles en puissance deviennent intelligibles en acte.

L'intelligence agente est donc de la même espèce que l'intellect acquis. Les formes des substances séparées qui lui sont supérieures¹ se trouvent en elle de manière permanente, sans commencement et sans fin ; mais l'être de ces substances dans l'intelligence agente s'y rencontre dans un ordre tout différent de l'ordre où elles se trouvent dans l'intellect en acte ; car la forme qui s'offre à nous la première lorsque nous nous élevons vers les choses les plus parfaites à partir de celles qui sont moins parfaites, est moins excellente², comme il est prouvé au *Livre des démonstrations*, puisque nous ne nous élevons à ce qui est inconnu qu'à partir de ce qui est plus connu pour nous. Or ce qui est en soi d'un degré d'être plus parfait, cela est plus inconnu par rapport à nous et notre ignorance en est plus grande.

Il faut donc nécessairement que l'ordre des choses qui sont dans l'intellect en acte soit inverse de leur ordre dans l'intelligence agente. L'intelligence agente, en effet, pense d'abord parmi les êtres, ce qu'il y a de plus parfait³ ; car les formes qui sont aujourd'hui dans des matières sont dans l'intelligence agente à l'état de formes abstraites, non en ce sens qu'elles auraient été auparavant dans des matières et qu'ensuite elles auraient été abstraites, mais en ce sens que ces formes n'ont jamais cessé d'être en acte dans cette intelligence. Lors donc que cette intelligence pénètre par son acte d'intellection la matière première et les autres matières, elle leur donne les formes en acte qui se trouvaient en elle-même⁴. L'être produit dont nous parlons ici est surtout celui de ces formes, mais il ne pouvait être produit que grâce à la génération de ces matières. Or il est vrai que toute forme qui se trouve dans l'intelligence agente y est indivisible ; il n'est donc pas étonnant, puisque l'intelligence agente n'est pas divisible et que les choses qui sont dans son essence ne sont pas divisibles, que ce qu'elle donne à la matière soit semblable à ce qui est dans sa substance, bien que la matière ne le reçoive qu'à l'état de division⁵ ; et c'est ce qu'Aristote montre dans son *De anima*⁶ et sa *Métaphysique*.

1. Dieterici lit dans l'arabe : « Die Formen des Vorkardener... » p. 75, l. 10, ce qui donne un sens différent.

2. Le latin résume ici l'original et contient une erreur évidente, car « excellentior » ne donne aucun sens, et est au contraire démenti par le contexte.

3. Le *post perfectius* ne semble pas nécessaire. Cf. DIETERICI, *op. cit.*, p. 75, l. 26-27.

4. Le latin ne concorde pas avec ce que donne DIETERICI, *op. cit.*, p. 75, 32-76, 3.

5. Le latin résume ici l'arabe ; ce que Dieterici a lu dans l'original semble un peu plus clair ; sans pourtant être parfaitement sûr, p. 75-76.

6. Le texte arabe traduit par Dieterici s'arrête ici : (Cf. p. 76, note 1) ; Dieterici

Ici se pose une question. S'il était possible de trouver des formes de ce genre en dehors de toute matière, quel besoin y avait-il de les introduire dans des matières, ou comment sont-elles descendues d'un être plus parfait à un être inférieur ? On répondra peut être qu'il n'y avait d'autre raison à cela que de conférer à la matière un être plus parfait ; mais alors il résulterait de cela que ces formes n'auraient été engendrées qu'en vue de la matière, ce qui est contraire à la doctrine d'Aristote. Ou bien alors on dira que tous ces êtres ne sont dans l'intelligence agente qu'en puissance. Mais par l'expression : en puissance, il ne faut pas comprendre que l'intelligence agente soit en puissance pour recevoir cette forme et qu'il la reçoive ensuite¹ ; elle veut dire que cette intelligence a la puissance d'introduire ces formes dans la matière, c'est-à-dire la puissance d'agir sur autre chose que soi. C'est elle en effet qui introduit ces formes dans des matières et qui s'efforce ensuite de les rapprocher peu à peu de l'état de formes séparées jusqu'à ce que se produise un intellect acquis.

Par là, la substance de l'âme de l'homme, ou l'homme avec ce qui fait de lui une substance, se trouve rapproché de l'intelligence agente, ce qui est pour lui la fin dernière et une autre vie. Ainsi en effet l'homme acquiert enfin quelque chose qui fait de lui une substance ; il acquiert sa perfection ultime, qui est d'accomplir dans une autre substance une autre action qui jasse de lui une substance et c'est ce que veut dire : une autre vie². Alors en effet son action ne s'exerce pas dans quelque chose d'extérieur à son essence ; pour l'âme, agir n'est alors rien d'autre que d'appréhender sa propre essence. Son essence, son action et son être sont alors une seule et même chose, de sorte que pour exister elle n'aura plus besoin que le corps lui serve de matière, et qu'en aucune de ses actions elle n'aura plus besoin d'être aidée par l'une des facultés animales qui sont dans le corps ; d'un mot elle n'aura absolument plus besoin d'instrument corporel³. Le plus bas de tous les états de l'âme est en effet celui où, pour exister, il est nécessaire qu'un corps lui serve de matière et qu'elle soit une forme dans un corps ; c'est au contraire un degré supérieur que celui où, pour exister, il n'est plus nécessaire qu'un corps lui serve de matière, encore qu'elle puisse avoir besoin de s'en servir comme d'un instrument corporel et d'être aidée par ses facultés dans plusieurs de ses actions, à savoir le sens et l'imagination ; mais l'état où son être est le plus parfait de tous est celui où elle se trouve dans la disposition que nous avons dite.

traduit le reste d'après la version hébraïque publiée par ROSENSTEIN, *De intellectu intellectisque*, Breslau, 1858. Il va de soi que cette traduction n'offre pas plus de garanties que la traduction latine médiévale et que nous ne pouvons plus songer à éclaircir ou compléter l'une par l'autre.

1. Seul sens possible de « et postmodum fiat in eis » (sous entendu : formis) dans la mesure où cela en a un.

2. Le latin est ici dénué de sens. Alfarabi veut dire : l'homme s'est rapproché de l'intellect agent, et c'est en quoi consiste pour lui le souverain bien et la vie céleste ; souverain bien et vie céleste consistent en effet pour lui à être constamment tourné vers ce qui lui confère sa plus haute perfection, c'est-à-dire, l'intelligence agente.

3. Nous supprimons *in ea*, ainsi que font D V.

VI. — Que l'intelligence agente existe, c'est ce qui a été montré¹ dans le *De anima*. Pourtant², il semble qu'elle ne soit pas toujours agente, mais que tantôt elle agisse et tantôt non. Or, pour qu'il en fût ainsi il faudrait nécessairement que pour pouvoir tantôt agir et tantôt ne pas agir, elle se trouvât dans des états³ différents et qu'elle variât selon ces différents états ; mais si elle ne se trouvait pas constamment dans son ultime perfection, ce ne sont pas seulement des changements d'état qu'il lui faudrait subir, mais encore des changements d'essence, puisque sa perfection ultime se trouverait dans sa substance tantôt en puissance et tantôt en acte, et qu'alors ce qui serait en elle en puissance serait matière par rapport à ce qui s'y trouverait en acte. Or nous avons affirmé qu'elle est séparée de toute matière et, puisqu'il en est ainsi, elle devra toujours être dans son ultime perfection.

En réalité, l'intelligence agente se trouve bien varier selon différents rapports, sans qu'il y ait pourtant aucune imperfection dans son essence, car cela ne lui arrive que parce qu'elle ne trouve pas toujours les conditions nécessaires pour qu'elle agisse, soit qu'elle ne trouve pas prêts la matière ou le sujet sur lesquels agir, soit qu'il y ait quelque empêchement extérieur qui finira par être levé, ou les deux. Il apparaît donc par là qu'elle n'a pas en elle de quoi être le principe premier de tout ce qui est. Puisqu'elle a besoin qu'on lui donne une matière convenable pour qu'elle puisse y agir et que l'on écarte d'elle les obstacles, c'est qu'il n'y a pas dans son essence et dans sa substance un manque de ce qu'il faut pour donner à beaucoup d'êtres leurs perfections. Or ce dans la substance de quoi il y a un manque, n'a pas en soi ce qu'il faut pour qu'un autre ne soit pas le principe de son être et pour que ce soit une chose dont l'être existe par soi de sorte que son être n'existe par rien d'autre que soi. Il résulte donc nécessairement de là qu'il doit y avoir une autre cause qui l'aide en ce qu'elle lui donne une matière sur laquelle elle puisse agir.

Il est d'autre part manifeste que les sujets sur lesquels agit l'intelligence agente sont soit des corps soit des facultés de corps engendrables et corruptibles. Or, il a été déjà démontré dans le *De Generatione et corruptione* que les causes dont les principes premiers agissent sur ces corps font partie des corps célestes. Ce sont donc elles qui fournissent à l'intelligence agente des matières et des sujets où agir. En effet, tout corps céleste est mu par un moteur qui n'est ni un corps, ni aucunement dans un corps, mais qui est cause à la fois de ce corps et de ce qui en fait une substance⁴, et dont l'ordre dans la série des êtres correspond à l'ordre de ce corps. Ainsi le moteur du plus parfait d'entre les corps est le plus parfait d'entre les moteurs ; or le corps le plus parfait est le premier ciel, le plus parfait d'entre les moteurs est donc le moteur du premier ciel.

1. C'est-à-dire : prouvé par Aristote, *De anima*, III, 5, où il s'agit, bien entendu, de l'intellect agent.

2. C'est-à-dire : bien qu'Aristote le déclare impossible.

3. *Comparacionem*, c'est-à-dire : des rapports, à l'égard d'autres objets, qui soient des rapports variables.

4. C'est-à-dire : le corps de la sphère et l'âme de la sphère,

Mais le moteur du premier ciel est par là devenu le principe d'existence de deux choses distinctes, dont l'une¹ est ce qui fait de ce premier ciel une substance, à savoir la substance d'un corps céleste, et dont l'autre est le moteur de la sphère des étoiles fixes². Or ce dernier est une essence qui n'est ni un corps ni dans un corps ; il n'a donc pas été possible que le moteur du premier ciel³ leur donnât à l'une et à l'autre, d'une seule et même manière, une seule et même chose qui fit [de l'une une essence incorporelle et de l'autre] une substance [corporelle]⁴ ; mais il a dû le leur donner en vertu de deux natures, dont l'une est plus parfaite que l'autre, en ce que celle par laquelle il donne ce qui est plus parfait — l'essence incorporelle — est plus parfaite que celle par laquelle il donne ce qui est corporel.

Il résulte donc de là que le moteur du premier ciel n'est qu'une substance composée de deux natures, puisque c'est de l'une et de l'autre que son être est fait. Par conséquent aussi, son être a un commencement, puisque les éléments en lesquels il se divise sont causes qu'il est une substance. Il ne se peut donc pas que le moteur du premier ciel soit le principe premier de tout ce qui est, mais il a nécessairement un autre principe, et ce principe est d'un être plus parfait que le sien. Mais puisque le moteur du premier ciel n'est pas dans une matière, il faut nécessairement qu'il soit une substance, de sorte que cette intelligence connait à la fois sa propre essence et l'essence de ce qui est le principe de son être. Il est donc manifeste que ce qu'elle connait du principe de son être est plus parfait que sa nature propre, et que ce par quoi elle connait l'essence qui lui est propre, est moins parfait. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de diviser son essence en deux natures autres que celles-là.

Quant au principe en vertu duquel le moteur du premier ciel est une substance, il est nécessairement un sous tous les rapports, et il ne peut rien y avoir de plus parfait que lui, et il n'a pas de principe. C'est donc lui qui est le premier de tous les principes, et le principe du premier des êtres, et voilà l'Intelligence dont parle Aristote dans sa *Métaphysique*. Chacun d'eux est donc une Intelligence, tandis que celle-là est l'intelligence première, le premier être, le véritable premier et l'unique premier, au lieu que les autres ne sont des intelligences que par lui et selon leur ordre. Mais examiner ces questions au delà de ce que nous en avons dit serait en dehors de notre présent sujet.

FIN DU LIVRE D'ALFARABI SUR L'INTELLECT ET L'INTELLIGIBLE

1. C'est-à-dire : l'âme du premier ciel.
2. C'est-à-dire : l'intelligence motrice de la sphère des fixes, ou firmament.
3. C'est-à-dire : l'intelligence motrice du premier ciel.
4. Les mots entre crochets manquent dans le latin et doivent, nous semble-t-il, être suppléés.

APPENDICE II

JEAN SCOT ERIUGÈNE SOURCE DU PSEUDO-AVICENNE

Nous avons signalé, dans le cours de notre travail, qu'une partie du *De intelligentiis*, faussement attribué à Avicenne par un Mss. de la Bibl. Nationale, et par les anciens éditeurs était en partie un centon de textes empruntés au *De divisione naturae* de Jean Scot Eriugène. On peut même supposer, en comparant le texte du pseudo-Avicenne à celui d'Eriugène, que l'auteur de cette compilation avait à sa disposition un manuscrit de même type que celui dont s'est servi Thomas Gale pour établir son édition du *De divisione naturae*, Oxford, 1631. Le texte de cette recension est en effet désigné par la lettre A dans l'*apparatus criticus* de Floss ; or, à plusieurs reprises, c'est la leçon de A que nous donne le *De intelligentiis* en désaccord avec les manuscrits parisiens consultés par H. J. Floss.

Il ne nous paraît pas inutile de prouver à l'aide de tableaux parallèles que notre affirmation repose sur des faits. L'édition d'Avicenne est rare et la comparaison des deux textes serait pratiquement impossible pour la plupart des lecteurs. Or la détermination des sources du *De intelligentiis* présente un intérêt réel à deux points de vue. D'abord, comme l'avait indiqué B. Hanenberg, le texte édité en est si corrompu qu'il est souvent incompréhensible. Il est clair qu'en retrouvant les écrits originaux que le compilateur s'est contenté de recopier, on peut obtenir immédiatement une rédaction satisfaisante des passages correspondants du *De intelligentiis* ; il suffira de comparer les tableaux ci-joints pour voir combien le texte actuellement connu du pseudo-Avicenne se trouve éclairé par cette comparaison.

Il ressort en outre de ces parallèles que l'influence de Scot Eriugène s'est exercée dans l'ordre des doctrines métaphysiques beaucoup plus longtemps qu'on ne l'avait supposé jusqu'ici, et surtout de manière beaucoup plus profonde. Le fait n'est pas seulement intéressant en ce qu'il explique dans une certaine mesure la condamnation portée par Honorius III en 1225 ; il l'est aussi du point de vue de l'histoire du thomisme même. En cherchant *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, nous avons

montré, qu'une fois au moins il a condamné la doctrine d'Avicenne comme capable d'engendrer dans les esprits la confusion de l'âme et de Dieu (*Archives* I, p. 116-117). Or, précisément à cause des emprunts qu'il fait au *De divisione naturae*, nous ne connaissons aucun texte où, plus que dans le *De intelligentiis*, cette confusion soit sur le point de se produire. On sait combien certaines formules d'Eriugène rendent un son panthéiste pour qui ne les interprète pas avec toutes les réserves qu'y apportait leur auteur ; beaucoup de ces formules sont passées dans le *De intelligentiis*, combinées précisément à des textes d'Avicenne et, chose plus grave, corroborées par des textes de saint Augustin. La tendance de l'avicennisme au panthéisme était donc un fait, et non pas seulement une hypothèse dialectique, au temps de saint Thomas d'Aquin.

PSEUDO-AVICENNE (EDIT. 1508).

« Dicemus ergo quod illa que facta sunt Deo coeterna sunt ; non omnino : Deo tamen coeterna quidem, quia nunquam fuit sapientia sine primordialibus rerum causis in se factis... Redeamus igitur ad id in quo fuimus dicentes quod ea que facta sunt principio coeterna non omnino sunt. In hoc autem coeterna quod principium nunquam fuit sine causis primis. In hoc autem non coeterna quod factori suo coeterna non intelligimus et precedit factor ea que sunt facta per eum, sed que coeterna sunt omnino, coessentialia sunt ut nullum sine altero manere possit. Factor autem et factum coeterna non sunt, quia coessentialia non sunt. Coguntur autem semper esse relativa et simul esse ; factor sine facto esse non potest et factum sine factore non est factum : quod est, si factor et factum coeterna non sunt, per rationem tamen cause et causati coeterna omnino esse non desinunt.

Et iterum omnis creatura in-

JEAN SCOT ERIUGÈNE

« ..., Deum patrem dico, et verbum, rerumque causas in eo facta coeterna esse. — Disc. Non omnino coeterna sunt... coeterna quidem. Quia nunquam fuit Filius sine primordialibus naturarum causis in se factis. Quae tamen causae non omnino ei, in quo facta sunt, coeternae sunt ; non enim factori facta coeterna esse possunt ; praecedit enim factor ea quae facit. Nam quae omnino coeterna sunt, ita sibi invicem coadunantur, ut nullum sine altero possit manere, quia coessentialia sunt. Factor autem et factum, quoniam coessentialia non sunt, non coguntur esse coeterna ; coguntur autem semper esse relativa et simul esse, quia factor sine facto non est factor, et factum sine factore non est factum ». *De divis. naturae*, II, 21 ; col. 56r C. D.

« Omnis autem creatura inci-

cipit esse, quoniam erat quando non erat. Non est autem vere eternitas modo quodam incipere esse, non igitur vere eternitati omnis ^{q̄} creatura coeterna est » F. 64 v b.

« Vides igitur qualiter intellectus noster prius quam et in memoriam et in cognitionem veniat non irrationabiliter dicitur non esse. Est enim per se invisibilis. Dum autem in cognitiones venerit et ex quibusdam fantasiis formam acceperit, non immerito dicitur esse ; hac similitudine (quamvis a divina natura remota sit) dici posse arbitrator, quod ipsa natura divina dum omnia causat et a nullo causare (*sic*) sciatur in omnibus (que ab illa sunt) causatur quodam modo mirabili ; informat enim fantasia intellectum qui per se informis est et sic divina natura (que per se existens superat omnem intellectum) in his que per eam et in ea facta sunt, recte dicitur causari, ut sit in eis sine intellectu, ut solummodo sunt intelligibilia, sive solummodo sensibilia ab his qui eam recto studio inquirant cognoscatur ». F. 64 v b.

« Primordiales cause rerum in sapientia prima facte sunt, et nullo modo perfectum (*sic*) appetunt excepto illo immutabili in quo perfecta est forma in qua cause formate sunt. Converse enim ad hanc conversione stabili formantur, ut formationem suam deserant nusquam... » F. 64 v b.

pit esse, quia erat quando non erat ; erat in causis, quando non erat in effectibus. Non omnino igitur vere aeternitati coeterna est. » *De divis. naturae*, II, 21 ; col. 562 A.

« Nam et noster intellectus, priusquam veniat in cognitionem atque memoriam, non irrationabiliter dicitur non esse ; est enim per se invisibilis, et nulli nisi Deo nobisque ipsis cognitus est. Dum vero in cogitationes venerit et ex quibusdam phantasiis formam accipit, non immerito dicitur fieri. ... Hac similitudine, quamvis a divina natura remota sit, suaderi tamen posse arbitrator, quomodo ipsa, dum omnia creat et ab ullo creati nesciat (*sic* ! pour « a nullo creati sciatur) in omnibus quae ab ea sunt mirabili modo creatur ; ut quemadmodum mentis intelligentia, ... non incongrue dicitur fieri : fit enim in phantasiis formatus, qui per se omni sensibili caret forma ; ita divina essentia, quae per se subsistens omnem superat intellectum, in his quae a se, et per se, et in se, et ad se facta sunt, recte dicitur creari, ut in iis sive intellectu, si solummodo intelligibilia sunt, sive sensu, si sensibilia sunt, ab his qui eam recto studio inquirunt, cognoscatur ». *De divis. naturae*, I, 12 ; col. 454 B C.

« Primordiales vero causae ita in principio... conditae sunt ut nullo motu perfectionem suam in aliquo appetant, nisi in eo, in quo sunt immutabiliter, perfecteque formatae sunt. Semper enim ad unam rerum omnium formam... conversae formantur, et formationem suam nusquam nunquam deserunt ». *De divis. nat.*, II, 15 ; col. 547 B C.

« Verumtamen modus per quem nos verificabimus est ut cum causa prima ab omnibus que post se sunt remota sit, tunc rationes omnium que in ea immutabiliter sunt, ab omnibus (quorum rationes sunt) remote sunt; in angelicis vero intellectibus earum rationum quasdam theophanias esse (hoc est intellectualis nature quasdam divinas apparitiones), non ipsa principalia rerum exempla, non longe a veritate esse credimus » F. 65 r a.

« Dicamus ergo quod ordine incomprehensibili omni intellectui divina providentia omnia ex non existentibus in effectum produxit; unde quae am essentiali dignitate alia aliis preferuntur. Ita quod ea que circa universalem causam omnium proxime (id est nulla superiore creatura interposita) creduntur et intelligitur (*sic*) esse principalissime universalitatis condite, vel conditione creduntur et predicantur (*sic*!). Deinde alia ex aliis a summo usque ad deorsum, hoc est ab initio intellectualis creature usque ad infimum omnium quod est corpus », F. 65, r a.

« Sequitur ut aperiamus id in quo pertransivimus, quod est quod in materia specialitatum quarumdam sit compositio; utimur ergo in principio sermone authentico quem invenimus in libro *de imagine*, et est quod omnem materiam ex quibusdam qualitibus consistere invenimus; quibus si nudata fuerit cum nulla ratione per seipsam com-

« At si causa omnium ab omnibus, quae ab ea creata sunt, remota est, absque ulla dubitatione rationes omnium rerum quae aeternaliter et incommutabiliter in ea sunt, ab omnibus, quorum rationes sunt, penitus remotae sunt. In angelicis vero intellectibus earum rationum theophanias quasdam esse, hoc est comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones, non autem ipsas rationes, id est principalia exempla, quisquis dixerit, non, ut arbitrator, a veritate errabit ». *De div. nat.* I. 7; col. 446.

« ... sed quod ordine ineffabili incomprehensibilique omni intellectui divina providentia universitatem conditae naturae ex non existentibus in existentia produxit, quadam essentiali dignitate alia aliis preferuntur, ita ut ea quae circa universalem omnium causam... proxime atque immediate, hoc est, nulla superiori creatura interposita, creduntur et intelliguntur esse, principalissima conditae universitatis principia jure praedicantur, ac deinde alia ex aliis a summo usque deorsum, hoc est, ab initio intellectualis creaturae usque ad omnium infimum, quod est corpus, descendunt ». *De div. nat.* II, 19; col. 553 B.

« Ait enim (Gregorius) in libro *de Imagine*... « Omnem siquidem materiam ex quibusdam qualitibus consistere invenimus; quibus si nudata fuerit, per seipsam nulla ratione comprehendetur; atqui unaquaqueque qualitatis species ratione a subjecto separatur ». *De div. nat.*, I, 58; col. 502 B.

prehendetur ; unaqueque autem species qualitatis ratione a sub-
jecto separatur. Vides igitur
qualiter sermo iste ostendit mate-
riam esse resolvablem » F. 65 r b.

« Porro si intelligibilis color,
intelligibilis etiam soliditas et
continuitas et quecumque spe-
cialitatum corporalium ; horum
autem unumquodque si sublata
fuerit subito (*sic*) omnis
ratio corporis simul solvitur ;
consequens erit quorum absen-
tiam solutionis corporis causam
invenimus, horum concursum ma-
terialem materiam (*sic*) creare
ut in materia visibili ea que
per se sunt abscondita (evacuatis
sue excellentie tenebris) nobis
appareant ». F. 65 r b.

« Magnificus vero horum alter
philosophorum non aliud rem
variabilem intellexit nisi corpus
materiale, quod ex concursu ea-
rum rerum que vere sunt (ut ipse
ait) constituitur, et dum in ipso
consideratur mutabilitatem quam-
dam pati necesse est » F. 65 r b.

« Et hec est intentio de materia
quam approbat Dionysius qui
in libro de divinis sermonibus
sive nominibus, non aliud varia-
bilem rem intellexit quam speciei
et forme participationem, sine
quibus ipsa informis est materia
et in nullo intelligi potest ». F. 65
r b.

« Postulamus ut tu non turberis
in illo quod sequitur, quia per
illud patebit evidentius quod dixi-
mus, et est : si ex qualitatibus
quantitatibus ceterisque acciden-
tibus sibi copulatis materia com-

[Suite de la citation de Grégoire
de Nysse, *De imagine*] « Si ergo
intelligibilis color, intelligibilis
etiam soliditas et quantitas et
cetera talium specialitatum ; ho-
rum autem unumquodque si sub-
latum fuerit subjecto, omnis
ratio corporis simul solvetur ;
consequens erit, quorum absen-
tiam solutionis corporis causam
invenimus, horum concursum ma-
terialem naturam creare assu-
mere ». *De divinis. nat.*, I, 58, col.
502 C.

«... si similiter accipiamus,
magnificum Boethium non aliud
aliquid variabilem rem intellexis-
se, nisi corpus materiale, quod ex
concursu earum rerum quae vere
sunt, ut ait ipse, constituitur et
dum in ipso considerantur, muta-
bilitatem quamdam pati neces-
se est ». *De divinis. nat.*, I, 61 ; col.
503 C.

« Sanctus Dionysius Areopagita
in libro *de Divinis nominibus*
materiam dicit esse orratus et
formae et speciei participatio-
nem, quibus sine per se informis
est materia et in nullo intelligi
potest ». *De divinis. nat.*, I, 57 ; col.
500 D.

«... si ex quantitate et quali-
tate ceterisque naturalibus acci-
dentibus sibi invicem copulatis
materia subsisteret, necessario
et ipsa immutabilis esset ? Nam
quod de causis intelligitur, cur

posita est, tunc et ipsa immutabilis est, nam sicut de causis intelligimus, ita et de effectibus; qualitatem vero et quantitatem videmus solo intellectu. Quomodo ergo materiam ab illis longe distantem constituit? » F. 65 r-v.

« Et adverte sine his quod intelligis post spoliationem forme et formarum, vel informe dicas materiam, sive informitatem, quam secundum Dionysium non negabis (ut arbitrator) nisi solo intellectu capi posse. Formam autem et speciem et ornatum (quorum participatio hac in materia connectitur) putasne aliter quam mentis contuitu considerari? Non. Nonne itaque vides quod ex incorporeis, mutabili scilicet informitate, formarum quidem capaci, et ipsa cum forma incorporea, quoddam unum corpus compositum creari? » F. 65 v a.

« Fateberis itaque corpora in incorporea posse resolvi, que mirabili harmonia corpus constituunt, ita ut naturalem sui statum in ipso non amittant intrinsecum. In luce et corpore umbra nascitur. Neque enim corpus in umbram mutatur, umbra vero dum dissolvitur, in causas has redire intelligitur. » F. 65 v a.

non etiam de effectibus earum intelligatur, ut, quemadmodum quantitates et qualitates ceteraque similia solo animi contuitu aspiciuntur, ita et materia et corpus non sensibus corporeis, sed intellectui succumbant?... Quantitatem vero et qualitatem solo intellectu videmus. Quomodo igitur quantitas et qualitas materiam longe ab eis distantem possunt conficere? » *De divis. nat.*, I, 56; col. 498 D-499 A.

« Sive itaque informis materia mutabilitas sit formarum capax..., sive informitas quaedam speciei, formae, ornatusque participatione carens secundum Dionysium, non negabis ut arbitrator, si quodam modo intelligi potest, non nisi solo intellectu percipi... Ipsam speciem, formamque, ornatumque, quorum participatione informitas illa praedicta seu mutabilitas in materiam vertitur, putasne aliter nisi mentis contuitu considerari? — Disc. Nullomodo... — MAC. Nunc itaque vides, ex incorporeis, mutabili videlicet informitate, formarum quidem capaci, ex ipsaque forma quoddam corporeum, materiam dico corpusque, creari? » *De divis. nat.*, I, 57; col. 501.

« Atqui dum haec ita sint, necessario fateberis corpora in incorporea posse resolvi, ita ut corporea non sint, sed penitus soluta. Incorporea vero naturali suo concursu mirabilique harmonia ita corpora conficiunt, ut naturalem suum statum... nullo modo desinant habere; quemadmodum, ut quadam similitudine utamur, ex luce et corpore umbra nascitur, neque tamen lux neque corpus in umbram movetur; umbra vero dum sol-

vitur, in causas suas, corpus videlicet atque lucem, intelligitur redire ». *De divis. nat.*, I, 58 ; col. 501. B. C.

Nous ne prétendons aucunement avoir retrouvé tous les textes de Scot Eriugène insérés dans le *De intelligentiis*, encore moins toutes ses sources, car nous sommes convaincu qu'il y a peu de lignes de cet ouvrage qui n'aient été copiées quelque part, avec ou sans indication d'origine. Nous avons dit que le compilateur s'est inspiré d'Avicenne. La chose est évidente pour qui connaît les deux textes, et c'est même ce qui excuse l'attribution du traité au philosophe arabe. Toutefois, pour que cette affirmation ne reste pas gratuite, nous ajouterons aux comparaisons qui précèdent les deux paragraphes suivants à titre d'exemples :

PSEUDO-AVICENNE

« Significat autem hoc nobis sermo brevior in metaphysica, ubi sub omni intelligentia significantur esse tria in esse, usquequo perveniatur ad intelligentiam agentem que est agens in animas nostras. *Op. cit.*, Cap IV, f. 65 rb.

« Et quoniam id in quo est convenientia ibi est motus circularis, vilior dispositio inter alias quas reperis illic propter imperfectionem que comitatur eam, similiter materia vilior est essentia hic, et est subjectum vilius ceteris subjectis. Et sicut est commixtio compositione celorum ibi, sic est commixtio compositione elementorum hic ; et superior commixtio causa est huic, sic adjuvans eam ut descendant a corporibus primis, per qualitates ei proprias, impressiones in corpora hujus mundi, et ab animabus in animas hujus mundi ; et propter hoc natura est regens corpora inferiora et est sicut perfectio

AVICENNE

« Sub unaquaque autem intelligentia est celum cum sua materia et sua forma, que est anima, et intelligentia inferius ea ; igitur sub omni intelligentia sunt tria in esse... quousque perveniatur ad intelligentiam agentem que gubernat animas nostras ». *Metaph.* Tract. IX, cap. 4 ; f. 104 v-105 r.

« Sed quia convenient ibi in motu circulari et differunt comitantia nature quam constituunt nature proprie cujusque celi et sicut motus est vilior dispositio que est ibi, sic et materia est vilior essentia hic ;... et similiter commixtio suarum comparisonum ibi est causa commixtionis comparisonis istorum elementorum vel adjuvans, et a corporibus celestibus fiunt impressiones in corpora hujus mundi, propter qualitates que sunt ei proprie, et ab illis fluit in hunc mundum et ab animabus etiam illorum fiunt impressiones in animas hujus mundi, et ex his intentionibus scimus quod natura que

<p>illis, quoniam forme debentur ei, quoniam veniunt in effectum per eam et iuvamento illius ». <i>Op. cit.</i>, <i>ibid.</i>, f. 66 r a.</p>	<p>est gubernatrix istorum corpo- rum est quasi perfectio, et forme fiunt ab anima vel adjutorio ejus ». <i>Metaph.</i>, Tract. IX, cap. 5 ; f. 105 v a.</p>
---	--

En résumé, le *De Intelligentiis* est fait d'emprunts au *De divisione naturae*, à la *Métaphysique* d'Avicenne, et aux *Soliloques* de saint Augustin. Il reste à trouver l'origine de longs développements que la manière même dont ils sont composés nous interdit de croire originaux. Nous en avons vainement cherché la source dans le *Fons vitae* de Gebirol. Nous persistons cependant à croire qu'elle s'y trouve, mais, que, au lieu de recopier de longs développements suivis, le compilateur reconstruit son texte avec de nombreux petits fragments empruntés à celui de Gebirol. Cl. Baeumker a montré que tel avait été le procédé employé par Gundissalinus dans son *De anima* ; si l'on pouvait montrer que le compilateur du *De Intelligentiis* a suivi la même méthode, ce serait un argument sérieux en faveur de l'attribution de ce traité à Gundissalinus.

NOTES

SUR LE TEXTE ORIGINAL ARABE DU " DE INTELLECTU " D'AL FARABI

L'exemplaire andalou du texte original arabe sur lequel la traduction latine médiévale publiée ci-dessus paraît avoir été faite, — à Tolède, — n'existe plus, et les manuscrits qui nous sont parvenus de ce texte représentent une recension partiellement différente, distincte, notamment quant au titre et quant au colophon.

Son titre arabe est « *maqālah fi ma'ānī al 'aql, lil mu'allim al khānī al Fārābī* », — c'est-à-dire « dissertation sur les significations du mot intellect, par le second maître¹, al Fārābī ». — Tandis que le titre du ms. utilisé par le traducteur latin devait être « *kitāb al 'aql wa'l ma'qūl* », livre de l'intellect et de l'intelligible », — titre très proche du titre conservé par la traduction hébraïque (« *kitāb al 'aql wa'l ma'qulāt* », « livre de l'intellect et des intelligibles »).

Quant au colophon du ms. arabe utilisé par le traducteur latin médiéval, il manque dans tous nos ms. arabes, tous tronqués à partir de « ...quod ostendit Aristoteles in [tertio] libro (suo) de Anima » (ici, l. 298). On pourrait le reconstituer conjecturalement, en comparant sa version latine ancienne à la traduction hébraïque qu'en a éditée Rosenstein² et que nous donnons ici, latinisée par Rosenstein, à l'Appendice II³. Malheureusement, Rosenstein a établi son texte hébreu comme une marqueterie, mélangeant trois mss. de révisions différentes, dont une seule, la plus ancienne (ms. de Vienne, cat. Goldenthal, 1851, XXXII, 123) peut dériver

1. On sait que le « premier maître », c'est Aristote.

2. Michael ROSENSTEIN, *abū Nassr al-fārābī de intellectu intellectisque commentatio*, Vratislaviae, typis Sulzbach, 1858 33+viij pages. — Nous devons communication de ce texte rarissime, imprimé hors commerce, à l'amitié de notre collègue H. H. Schaefer, de l'Université de Koenigsberg.

3. Ici, pp. 156-158. Dieterici l'a traduit en allemand ap. *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, t. II, Leyde, Brill, 1892, pp. 76-81.

directement d'un original arabe, — tandis que les deux autres, plus récentes, du XIV^e siècle, celles de Kalonymos-b-Kalonymos (ms. Leipzig, Steinschneider BH 13) et du pseudo-Samuel-b-Tibbon (ms. Paris n^o 110), ont certainement été influencées par la traduction latine médiévale.

C'est en 1890 que Fr. Dieterici a publié l'édition princeps du texte original arabe, établi d'après deux manuscrits, de Londres, (cat. cod. orient. Mus. Brit., pars secunda, continuatio p. 204, n^o 425, Add. Rich 7518, ff. 1-6) et de Berlin (Ahlwardt, Verzeichn. n^o 5339, Landberg 368, ff. 117a-120b)¹, en ses « *Alfarabi's philosophische Abhandlungen* », tome I, Leyde, Brill, 1890 pp. 39-48 (l'apparat critique en est donné aux pp. XXXII-XXXIII). — Ce recueil a été contrefait à deux reprises au Caire : en 1325-1907 à la librairie Sa'ādah (*majmū'*, pp. 45-56), et en 1327-1909 à la librairie Sūq 'Ukāz (*kitāb al jam'*, 8 rasā'il, pp. 34-43) ; après collation de cette dernière édition avec celle de Dieterici, j'ai dû constater qu'elle ne s'en différenciait que par des fautes d'orthographe, sans aucune variante provenant de nouveaux manuscrits.

Il existe pourtant un troisième ms. que Dieterici n'a pas connu, et que C. van Arendonk me signala en 1926, à Londres (cat. cod. orient. Mus. Brit., pars secunda, supplementum, p. 453b, n^o 980 (Add. 16.660) XIX, ff. 232-237a). J'en avais fait photographier la fin, espérant qu'il comblerait la lacune terminale du texte de Dieterici ; mais on l'y observe identique².

J'ai donc renoncé, pour le moment, à entreprendre cette édition critique de l'original arabe du « de intellectu », qui devait, dans ma pensée et celle de l'éditeur de sa traduction latine médiévale, fournir le type d'outil de travail arabo-latin que j'ai décrit ailleurs³. Mais mes premiers sondages m'ont permis de constater que l'édition de Dieterici n'est pas parfaite : s'il l'avait collationnée, tant avec le nouveau ms. de Londres qu'avec la traduction latine médiévale, il aurait choisi, en maint endroit, de toutes autres leçons pour l'établissement de son texte. Je n'en donnerai qu'un seul exemple, la variante D 48 l. 9. Dieterici avait remplacé le

1. Cité ici : D.

2. Voici les variantes intéressantes des deux dernières pages de ce ms. Londres 980, en regard du texte D :

p. 47, l. 6 D : albaṣar : L : albaṣir ; — p. 47 l. 10 D : restituē : tawaṣṣala = L porte : law ju'ila ; — p. 47 l. 16 D : ya' ṭi = L : ya' ṭihu ; — p. 48 l. 9 D : restituē : ittaḥada = L : porte : iḥtawat ; — p. 48 l. 15 D : hadhā = L : hadhā shay'.

3. Ap. *Revue du monde musulman*, tome LIX (1925), 331-333.

texte identique, probablement altéré de ses deux manuscrits, *iḥtadhā*, — par la conjecture : *iṭṭahādat (al ṣuwar) fī amr al maḍdat al 'ulā...*, ce qu'il avait traduit, page 75, ligne 32, page 76, ligne 1, par « sie wurden nur in Reich des Urstoffis ; zu eins » ; — alors que l'intervention du terme technique *ittiḥād*, « unification », était inexplicable ; — le ms. Londres 980 restitue clairement la vraie leçon, *iḥtawat*, signifiant « inclusion », ce qui correspond exactement à la traduction latine « penetrat », et est confirmé par le passage parallèle D 42 l. 18, où *iḥtawat (tilka al ṣūrah)* est dûment traduit en latin par « infunditur » (ici, l. 97).

L'Appendice I, donné ci-après, fournit du moins une table de concordance entre les termes techniques de la traduction latine médiévale, et ceux de l'original arabe. A ce propos, il faut noter, sans entrer dans un examen critique méthodique de la traduction, — travail qui serait fécond ¹ —, que l'œuvre du traducteur, tout en suivant le sens littéral d'assez près contient mainte gaucherie, et maint aveu d'ignorance (cf. infra le mot *locutores*). Elle n'uniformise pas strictement son vocabulaire technique, elle hésite devant certains mots délicats, par exemple *ta'aqqul*, « le fonctionnement de l'intellect », qu'elle rend par des périphrases bizarres et diverses, 1^o « ostentator discretionis », 2^o « bonitas ingenii », 3^o « prudentia ». Que le lecteur consulte, d'ailleurs, pour son édification, l'Appendice II, et compare les deux versions latines du colophon, la version Rosenstein faite sur l'hébreu, et la version médiévale publiée ci-dessus : dès la première ligne, il constatera que l'hébreu met au pluriel (« formae ») ce que la version médiévale met au singulier (« formam »), etc.

1. En voici des fragments (G = trad. lat. édit. Gilson, D = texte arabe éd. Dieterici) :

- G. 49-50 = D. 41 l. 6-7 : D. réduplique à tort six mots.
- G. 110 = D. 43 l. 5 : G. lit *naqsh* là où D. a *khilqah*.
- G. 163 med. = D. 44 l. 20 : G. saute quatre mots, ce qui brise la suite des idées dans le latin.
- G. 165-166 = D. 44 l. 23 : texte G. meilleur que texte D.
- G. 185-186 = D. 45 l. 11, G. 196-197 = D. 45 l. 19-20, et
- G. 218 = D. 46 l. 18 : texte D. meilleur.
- G. 235 = D. 46 l. 23 : par attraction du titre « de animā », G. introduit indûment « anima » au lieu d'« intellectus », durant quatre lignes, comme sujet de la proposition (contre-sens).
- G. 252 = D. 47 l. 10-11 : G. saute quatre mots sur « l'air qui s'illumine ».
- G. 267 = D. 47 l. 21 : G. permet de rétablir le texte arabe où il faut lire, contre Dieterici, *min naw'* au lieu de *naw' min* (« est de la même espèce que », au lieu de l'absurdité « est une espèce du [genre] »).
- G. 285-286 = D. 48 l. 11 : G. n'a pas compris le terme technique arabe « *ḥjād* » (existentialion), — et a pris à contre-sens une phrase de six mots.

APPENDICE I

TABLE DE CONCORDANCE LATINE-ARABE¹
DES TERMES TECHNIQUES

- abstracta = muntaza'ah, 88.
 abstrahere = intizā'*, 86.
 acquisitio = ḥuṣūl, 111.
 agunt (catég.) = taf'al* (usuellement : yaf'al), 137.
 anima = nafs, 44.
 argumentatio = qiyās, 41.
 bonitas = khayr, 15.
 bonum ingenium = jayyid* al ru'yah, 16.
 celatura = naqsh, 96.
 certitudo propositionum = al yaqīn bi'l muqaddamāt, 45.
 cognitio prima = ma'rifat 'ūlā, 44.
 comparatio = nisbah, 229.
 consideratio = ta'ammul, 46.
 creatio = khilqah (litt. signature divine), 107.
 cubicum = muka'ab, 107.
 demonstratio = burhān (syn. : probatio, 71), 58.
 descensus = inḥitāt, 222.
 dictio = qawl, 124.
 discreta (quidditas) = munhāzah (māhiyat), 104.
 dubitatione (sine) = bādī al ra'y al mushtarik* (litt. : au témoignage du sens commun), 79.
 elementa = istaqsāt, 222.
 eligere = istinbāt*, 60.
 erectio = irtiqā, 229.
 esse = wujūd, 131.
 essentia = dhāt, 86, 104.
 estimatio = wahm, 98.
 fides = dīn (litt. dénomination confessionnelle), 13.
 forma = ṣūrah ; — + corporalis = + jismāniyah, 94, 111.
 generacio = takwīn*, 287.
 hyleata (materia) = hayūlāniyah (māddah), 226.
 ignotus = majhūl, 274.
 illuminatio = ishfāf, 244.
 indivisibiles = ghayr munqasimah, 288.
 inductio = istiqrā (+ au début, par approximation, ce mot est rendu par « animadvertes* » 35), 77.

1. Quand la concordance n'est pas grammaticalement exacte (un substantif rendu par un verbe, et non par un substantif), — le terme arabe est suivi d'un astérisque. Les chiffres renvoient aux lignes du texte latin.

- ingeniosus = dāhī, 62.
 intellecta (pluriel neutre) = ma'qūlāt (sg. ma'qūl), litt. « choses intel-
 ligées », 117, sqq.
 intellectus = 'aql ; + adeptus = + mustafād ; + in effectu = + bi'l
 fi'l ; + in potentiā = + bi'l qūwah, 81 sqq.
 intelligentia agens = 'aql fa' 'āl, 83.
 intentio = ma'nā (litt. signification), 126.
 irradiatio = istinārah (litt. action d'allumer), 244.
 iudicia = qaḍāyā, 53.
 locutores = mutakallimūn (litt. les théologiens de l'École, mu'ta-
 zillites, puis ash'arites, par opposition aux philosophes ; sens sou-
 vent méconnu dans les traductions latines médiévales), 4.
 malitia = sharr, 16.
 materia prima = māddah 'ūlā, 224.
 meditatio = fikr, 42.
 metaphysica = mā ba'd al ṭabī'ah, 9.
 modus = naḥw, 144.
 mores = akhlāq, 48.
 mundus = 'ālam, 146.
 natura = fiṭrah (litt. la marque divine dans la création), 42 ; sha'n, 52.
 necessarius = dhurūrī, 41.
 oppositio = muḥādḥah, 244.
 ordinatio = tartīb, 277.
 patiuntur (catég.) = tanfa'il * (usuellement : yanfa'il), 137.
 perfectio = kamāl, 215.
 peritus = dhū ra'y, 69.
 praedicamenta = maqūlāt, 138.
 premeditatio = fikr, 45.
 principia = mabādī, 46.
 privatio = 'adam, 243.
 probabilis apud omnes = al mashhūr fi bādī al ra'y 'ind al jamī', 34.
 propositiones = muqaddamāt, 41.
 proprietates = ṭab' (litt. caractère naturel), 42.
 prudens = fāḍil, 27.
 prudentia = ta'aqqul (cf. suprā), 19, 62.
 putare = zann *, 14, 76 (litt. supposer, à tort).
 qualia (catég.) = kayf *, 136.
 quando (s) = matā, 135.
 quantum (s) = kam, 136.
 quidditas = māhiyah, 105.
 respectu (in) = iḍāfah (bi'l) (litt. par rapport), 156.
 scientiae speculativae = 'ulūm nazariyah, 47.
 sensus = ma'nā, 185.
 sententia communis = al ra'y al mushtarik 'ind al jamī', 35.
 separatae (formae) = mufāraqah (suwar) (litt. immatérielles), 231.
 situs = waḍ', 135.
 subjectum = mawḍū' (litt. suppôt), 209.

superare = tafāḍul *, 213 (67).

species = naw', 267.

sphericum = mudawwar, 107.

ubi = ayn, 135.

universitas = jumiah, 148.

universalis = kullī, 41 ; — universaliter = ma'nā kullī *, 20.

vera (propositio) = šāḍiqah (muqaddamah), 41.

virtus = faḍīlah (trad. au début à tort par « probitas », 13) 40.

visio = baṣar, 241.

voluntariae (res) = irāḍiyah ('umūr), 51.

APPENDICE II

1 Sed quaeret quisquam, quamobrem, cum formae sine materia esse possint, cum hac sint conjunctae, et qua de causa perfectiorem naturam amittant et imperfectiori accommodentur.

5 Quodsi quis contendat, hoc fieri eo consilio ut materia perfectiorem adipiscatur naturam, necessario inde sequitur, formas propter materiam solam existere, et hoc quidem Aristotelis sententiae contrarium est.

10 Jam asseri potest, omnes has formas in intellectu activo existere in potentia tantum. Sed quod nos dicimus « in potentia » non ita accipiendum est, intellectum activum ea virtute esse praeditum, ut has formas in se recipiat quae postea demum ei inhaereant, sed significamus illo vocabulo « in potentia » intellectum activum formas materiae imprimere i. e. inesse in ea facultatem formas materiae tribuendi.

15 Postquam materiae formam tribuit ex illa, quas inter illas intercedit, conditione segregata colligere et appropinquare studet, ita ut perveniant ad intellectum receptum, quo continetur natura humana, id est homo cum omnibus, quae suam naturam constituunt, homo, qui quum maxime appropinquat ad intellectum activum. Qua re continetur summa felicitas hominis et vita coelestis, hoc acquiritur summa hominis perfectio et summum, quod ejus naturam constituit i. e. quum cogitatio ejus semper in eo erit occupata quod summam ejus efficit perfectionem, qui est finis vitae coelestis. Etenim quum

20 cogitatio in nulla alia re versabitur, nisi quod in sua est natura, et quum omne ejus studium eo tendit, ut se ipsum et suam naturam, voluntatem et actiones, ut unum quoddam, amplectatur, tum quidem, ut sit, non amplius egebit materia substrata tanquam corpore, neque ut agat materia adjutrice neque

25 omnino corporeo instrumento.

30 Infima intellectus conditio est, quum, ut existat, corpore eget tanquam materia et nihil aliud est, nisi corporis forma aut omnino corpus. Superior est conditio ejus, qui, ut sit, materiam non requirit, sed tantum ad agendum et faciendum

35 viribus corporis eget, quae eum adjuvent v. g. sensibus, ima-

ginandi vi et quae sunt generis ejusdem. Summa perfectionis conditio est illa, de qua supra disputavimus.

• Intellectum activum esse, commemoratur in libro de anima. Intellectus autem activus non semper in agendo versari videtur, sed modo agere, modo non agere. Quae agendi intermissio necessario indicat conditionis mutationem, ita ut ab altera conditione ad alteram transeat. Quodsi haec ita fieret, ut 40 summam, quae ei est, perfectionem, non semper exhibeat, haec quidem commutatio non conditionum, sed naturae suae mutatio esset, quum ipsa summa perfectio naturam ejus constituat. Tum quidem modo in potentia esset, modo in actu et quod ille in potentia esset, id materia in actu esset. Atqui jam supra demonstravimus, intellectum activum nunquam cum materia esse conjunctum, ex quo efficitur, eum semper 50 esse in suprema perfectione, tamen ex altera in alteram conditionem transeat necesse est. Qua re defectus non in ipsius natura, sed in eo quaerendus est, quod non semper idoneas res, in quas agat, invenit, quippe, materia non suppeditante, quae formis quibusdam substratum esse possit aut aliud existit 55 impedimentum extra ipsum, quod actioni officiat aut utraque adest causa. Qua ex disputatione illucet, intellectum activum nequaquam omnium, quae extant, rerum principium haberi posse, quum, ut agat, materia adsit et impedimentum desit, oporteat. Quam ob rem in ejus natura non satis est virium, ut 60 omnes res perfectas reddat, multas nimirum res naturales ad perfectionem evehi nequit. Qui ejus naturae defectus demonstrat eum pendere ab alio quodam extra eum auctore, ideo superioris principium et alia causa adsit necesse est, quod intellectui activo ita tantum subvenit, ut materiam ei ad agendum praebeat. Apparet, res, in quas intellectus activus vim habet aut 65 corpora, aut corporum vires esse, quae tempore nascuntur atque intereunt. In libro de generatione et corruptione jam satis demonstratum est, primitiva et in his corporibus agentia principia coelestia esse corpora, quae quidem intellectui activo 70 materiam substrataque praebeant, in quae agat. Et quodque corpus coeleste a motore movetur, qui nec corpus nec vis est corporis, qui ejus et illorum quae ei sunt propria, causa deprehenditur. Qui motor ad illa corpora ita refertur, ut eorum causam in se contineat. Quorum corporum coelestium sphaera 75 prima est motor perfectissimus, reliquorum autem perfectissimus est primi coeli motor. Quoniam primi coeli motor duarum diversarum naturam est principium, quum et primum coelum, quod aut corporeum est aut in corpus transit, hoc motore nitatur et quum stellarum fixarum sit motor nec corporeus, nec unquam ex corpore egressus, nullo pacto duae 80 diversae naturae uno et eodem principio niti possunt, sed duobus nituntur. Quorum alterum perfectius, quod non est corporeum, spectat ad causam perfectionem, alterum contra, quod quoniam corporeum minus perfectum est, ad inferius. 85 Itaque hic naturam suam in duabus exhibet naturis, in utraque

eodem modo adsit necesse est. Nulla igitur causa subest, ex qua duplex ejus natura deduci possit. Qua re fieri non potest, ut primi coeli motor supremum omnium principium sit, sed
 90 Quodsi coeli primi motor nec invenitur in materia, neque versatur in materia, necessario sequitur, eum intellectum esse, qui et se ipsum et suae naturae principium intelligat. Liquet igitur, illi, quod suae naturae principium cognoscit, perfectiorem inesse naturam, ipsius vero naturam multo inferiorem.
 95 Atque quum naturam suam in dua principia dividat, praeter haec dua aliud quid assumatur non oportet.

Principium autem a quo primi coeli motor accipit naturam, necessario omnino simplex est, neque praeter hoc perfectius quidquam potest inveniri neque hoc ipsum aliud habet principium. Qua de re, omnium principiorum putandum est principium et omnium rerum origo. Atque hic quidem est intellectus, quem Aristoteles in libro de metaphysicis commemorat. Quamquam quisvis eorum, de quibus supra disputavimus, dicitur intellectus, hic unus vocatur intellectus primus et
 100 origo omnium, quae sunt, primum ens, primum unum, primum verum. Reliqui autem hoc principio solo fiebant intellectus eo, quem diximus, ordine.

105 Sed quae res quas diximus excedunt, attingere, non est nostri consilii.

110 Atque perfectus est liber de intellectu intellectisque.

Gloria sit principiorum principio omni laude superiori.

APPENDICE III

REMARQUES

(la pagination se réfère au travail initial de M; Gilson)

P. 21 : l'arabe n'ayant qu'un seul terme, *'aql*, correspondant au couple *intellectus-intelligentiu*, qui apparaît dans la traduction latine, — il faut chercher ailleurs l'origine de cette curieuse dissimilation : l'hébreu rend toujours *'aql* par *Shegel*, sans article, sauf pour *ha shegel ha pū'al*, l'intellect actif ; et c'est peut-être l'article *ha* qui a induit le traducteur en latin (un juif) à changer ici « intellectus » en « intelligentia ». Cfr. Ibn Gebirol.

P. 27 : le style technique arabe d'Alfarabi est difficile et tourmenté (Cfr. sa *risāla fī'l mūsīqī*), il n'a pas la clarté de celui d'Avicenne.

P. 76 : la « confession philosophique » (*munqidh*) d'Algazel, — et les remarques d'Ibn Sab'in 3 cet égard (trad. ap. *Mémorial Henri Basset*, Paris, t. II, 127-128) conduisent à penser qu'Algazel fut beaucoup plus profondément impressionné par la lecture des philosophes hellénisants.

P. 132 : la restitution *cavatio* > *creatio* de M. Gilson est justifiée par l'arabe (*Khilqah*, littéralement la « marque divine » signant, « caractérisant » la chose créée, la différenciant ainsi des autres créatures).

L. MASSIGNON.

المحكيم أبو نصر الفارابي^(١)

لا خلاف بين المؤرخين في أن اسم الفارابي (محمد) وأنه ملقب (بأبي نصر) وقد اختلفوا بعد ذلك في نسبه ، فمنهم من يقول هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان كافي (عيون الانباء) لابن أبي أصيبعة ، ومنهم من يقول هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ كابن خلكان ، ومنهم من يقول هو أبو نصر محمد بن محمد بن محمد بن طرخان كالفنطسي والبيهقي ، ومنهم من يقول هو أبو نصر محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن طرخان كالبندقي (الفهرست) ، ومنهم من يقول : هو أبو نصر محمد بن محمد بن نصر كصاعد في (الطبقات) ويقول صاعد في موضع من كتابه أبو نصر محمد بن نصر .

فلا اتفاق على تسمية آبائه ولا على ترتيبهم ، وإذا كان اسم ابيه موضع خلاف فلا غرو أن احداً من المؤرخين لم يشر الى اسم أمه ولا الى نسبها .

واكثر المترجمين للفارابي يذكرون أنه تركي لكن صاحب طبقات الأطباء يقول : (وكان أبوه قائد جيش وهو فارسي المنتسب) ولا سبيل الى تحقيق نسبه من هذه الناحية لتقارب البلادين واشتراك الأعلام فيهما ، وإذا صح ان أباه كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بذكورهم التاريخ .

ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأَسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال .

ولم يقف الخلاق في أمر الفارابي عند حد التضارب في نسبه فقد اختلف المؤرخون في وطنه الأول أيضاً .

(١) للاستاذ المحقق الشيخ مصطفى عبد الرازق من اعضاء المجمع العلمي العربي .

والفارابي منسوب الى (فاراب) ولم يشذ عن القول بذلك الا ابن النديم في الفهرست فانه يقول : أصله من الفارياب من أرض خراسان ، والا البيهقي في كتابه المخطوط في تاريخ الحكماء فانه يذكر أن الفارابي من فارياب (تركستان) لان النسبة الى فارياب هي : فاريابي . وقد ذكر معجم البلدان أسماء جماعة من الأئمة نسبوا اليها : منهم محمد بن يوسف الفاريابي .

وفاراب التي ينسب اليها فيلسوفنا وتسمى (باراب) ايضاً هي ناحية كبيرة واسعة وراء نهر جيحون (أموداريا) كما يقول ياقوت عند الكلام على (باراب) ولكنه يقول عند ذكر فاراب : « ولاية وراء نهر سيحون » (سرداريا) في تحوم بلاد الترك وهي أبعد من الكاش قريبة من بلاساغون ومقدازها في الطول والعرض أقل من يوم الا أن بها منعة وبأساً وهي ناحية سيحونة لها غياض ولم مزراع في غرب الوادي تأخذ من نهر (الكاش) والكاش هي مدينة سما وراء النهر ثم ما وراء نهر سيحون متاخمة لبلاد الترك . وتبين من ذلك ان اختلاف بين عسار في ياقوت فان (فاراب) وراء نهر جيحون وسيحون معاً ثم ان فاراب على جانبي الفرع الاكبر لنهر سيحون وهي في طرف بلاد الترك (تركستان) .

ويقول ابن حوقل الذي ظهر نحو سنة ٣٦٧ هـ ٩٢٧ ميلادية أن علي الشاطبي الغزني من سرداريا كانت عاصمة مدينة (وسج) التي ولد بها الفيلسوف أبو نصر الفارابي . والمستشرقون يعتمدون هذا القول لكن كثيرين من مؤلفي العربية كالقنطري وابن أبي أصيبعة وابن خلكان صرحوا بان الفارابي من مدينة (فاراب) وقال ابن خلكان أن هذه المدينة تسمى للمهدة (أطرا) ويقول الاستاذ (بارتولد) في الفصل الذي كتبه في دائرة المعارف الاسلامية : « ان الاصطخري الذي وجد في أوائل القرن العاشر يذكر أن قصة ولاية فاراب كانت مدينة تسمى (قدر) في شرق نهر سرداريا على تصف فرسخ من مجراه وعلى الشاطبي الغزني من هذا النهر على فرسخين دون (قدر) توجد (وسج) التي هي حصن صغير .

أما القنطري الذي تبع في أواخر القرن العاشر الميلادي فهو يذكر أن قصة (فاراب) كانت تسمى باسم الولاية وعنده أن (قدر) مدينة حديثة النشأة . ويرجع الاستاذ (بارتولد) أن تكون فارياب التي لم يذكرها ابن حوقل ولا

الاصطخري في المدينة الحديثة النشأة اما (قدر) فهي المدينة القديمة و (أطرار) في نفس مدينة (فاراب) وهي أحدث منها» .

وعلى ذلك فالراجح أن الفارابي ولد بوسج كما ذكره ابن حوقل ونسب إلى ولاية (فاراب) لا إلى المدينة المسماة بهذا الاسم التي حلت محل مدينة (قدر) ثم حلت محلها (أطرار) .

ولسنا نعرف مولد الفارابي الا بالتقريب استنتاجاً مما ذكره المؤرخون في وفاته فتمد ذكر ابن خلكان أنه توفي سنة ٣٣٩هـ (٩٥٠ - ٩٥١ م) وقد ناهز ثمانين سنة ويكون إذاً مولده حول سنة ٢٥٩هـ ٨٧٢ - ٨٧٣ م .

ولا يعرف شيء عن طفولته وشبابه انما يقول المؤرخون : انه خرج من بلده وانتقلت به الأ سفار إلى ان وصل بغداد وهو يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي فتعلمه وأتقنه ثم اشتغل بعلوم الحكمة على ابي بشر متى بن يونس وهو مسيحي نسطوري معروف بين تراجمه الكتب اليونانية واليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره ، وعلى الطيب المنطقي المسيحي يوحنا بن حيلان ولم يذكر له المؤرخون أساتذة غيرهما .

وإذا كنا لا نعرف التاريخ الذي خرج فيه الفارابي من بلده ولا التاريخ الذي وصل فيه إلى بغداد فانا نستطيع ان نلمس بعض هذه التواريخ استنباطاً من نبايا كلام الترحمين للفارابي .

يقول صاعد في « طبقات الأئم » (أخذ أي الفارابي صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر) والخليفة المقتدر توفي سنة ٣٢٠هـ ٩٣٢م ويقول ابن خلكان : ان الفارابي ارتحل من بغداد إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان فأخذ عنه طرفاً من المنطق . ويؤخذ من ذلك أن يوحنا كان يشتغل بجران أولاً ثم انتقل إلى بغداد ومات بها قبل سنة ٣٢٠هـ .

أما أبو بشر متى بن يونس فقد كان شيخاً كبيراً يقرأ في بغداد كتاب أرسطاطاليس في المنطق ويملي على تلامذته شرحه فحضر أبو نصر دروسه زمناً قبل انتقاله إلى حران ولعلنا نستطيع أن نقدر زمن درسه ببغداد ثم اشتغاله بجران ثم انتقاله إلى حران يوحنا بن حيلان إلى بغداد ومقامه فيها إلى أن مات بجزء عشرين فيكون دخول الفارابي إلى

بغداد لأول مرة حوالي سنة ٣١٠ هـ ولا يكون هذا الفرض جزافاً اذا راعينا ما ينقله ابن ابي أصيبعة من أن الفارابي كان يجتمع بأبي بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق وابو بكر بن السراج توفي سنة ٣١٦ هـ فلا بد أن يكون تبادل التعلم بينه وبين الفارابي قبل وفاته بست سنين على الأقل خصوصاً اذا روعي ما لاحظته بعض زملائنا المشتغلين بدراسة تاريخ النحو من أن ابن السراج قد تأثر في مؤلفاته النحوية بأساليب المنطق وقواعده .

قد خرج الفارابي اذاً من بلده قاصداً الى بغداد حوالي سنة ٣١٠ وهو يومئذ يناهز الخمسين فحضر دروس ابي بشر متى في المنطق وتعلم في اثناء ذلك العربية عن ابن السراج في مقابلة تعليمه المنطق .

والظاهر أن الفارابي حين وصل الى بغداد لم يكن جاهلاً للعربية ولا للعلوم الحكيمية كما يفيد كلام المؤرخين فليس من المعقول أن الامام ابن السراج اجمع على فضله وجماله قدره في النحو والأدب يتعلم المنطق عن ناشئ يتلقى دروسه الاولى ثم يتأثر عقله بأسلوب هذا الناشئ وتعاليمه وليس بالمعقول أن من يجهد اللغة العربية يتتدي بتعلم ألفها وبائها عن ابن السراج . انما خرج الفارابي من بلده ليتصل بأئمة الحكمة والعلم في العراق والشام تكميلاً لما عنده من العلم والحكمة .

وقد ذكروا انه انما أخذ عن ابي بشر متى بن يونس وعن يوحنا بن حيلان علم المنطق وأخذ العربية عن ابن السراج فكيف تعلم الرياضيات وقد قالوا انه كان رياضياً بارعاً ؟ وكيف تعلم الموسيقى وقد كان يحسنها تلحيناً وتوقيعاً حتى ليحكى كما في ابن خلكان « ان الآلة المسماة بالقانون من وضعه وهو اول من ركبها هذا التركيب . ويقول غير ابن خلكان انه وضع آلة تشبه القانون وكتابه في الموسيقى اشهر كتب الفن كما انه كان في صباه يضرب بالعود ويغني » ويقول « كاراده قو » في دائرة المعارف الاسلامية : ان دراويش المولوية لا تزال تحتفظ باغانٍ قديمة منسوبة اليه .

ثم انه كان له بالطب معرفة بل ذكر بعضهم انه مارسه عملاً ، وأنكر ذلك آخرون . فهل تعلم كل هذه العلوم وهي لا تستغني عن موقوف الا قبل مجيئه الى بغداد ؟؟ . ثم انهم ذكروا انه كان يعرف لغات كثيرة عند قدومه الى بغداد وزووا أساطير تدل

على انه كان يعرف سبعين لغة ومع ما في ذلك من الشطط فانه لا يتجاوز من اثر الحق اذ هو بالضرورة كان يعرف التركية ولعله كان يعرف الفارسية وقد اتقن العربية وهو يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير بها فهل يضطلع بعلم هذه اللغات الا الرجل العليم ؟ ؟

بعد ان قضى الفارابي وطره من دروس ابي بشر متى تجول عن بغداد الى حران فأخذ عن يوحنا بن حيلان المنطق أيضاً ثم انه قفل راجعاً الى بغداد وكما يقول ابن خلكان وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول جميع كتب ارسطاطاليس وتمهر في استخراج معانيها ويقال انه وجد كتاب النفس لأرسطاطاليس وعليه بخط ابي نصر الفارابي: اني قرأت هذا الكتاب مائة مرة . ونقل عنه انه كان يقول : قرأت السماع الطبيعي لأرسطاطاليس الحكيم اربعين مرة وأرى اني محتاج الي معاودة قراءته . ويذكر ابن خلكان ان الفارابي الف في بغداد معظم كتبه .

ثم انتقل الفارابي الى الشام ثم توجه الى مصر وعاد الى الشام واتصل هناك بسيف الدولة ابن حمدان الذي عرف له فضله وأكرم وفادته فعاش في كنفه حتى مات . وكلام المؤرخين مضطرب في امر هذه الانتقالات وقد أورد ابن خلكان في كتاب « الوفيات »: أن ابا نصر ذكر في كتابه المرسوم بالسياسة المدنية انه ابتداء بتأليفه في بغداد وأكمله في مصر .

وليس في كتاب السياسة المدنية المطبوع شيء من هذا . وذكر ابن أبي أصيبعة انه ابتداء بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبذلة والمدينة الضالة ببغداد وحمله الى الشام في آخر سنة ٣٣٠ هـ وتممه بدمشق في سنة ٣٣١ هـ وحرره ، ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب ، ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر في سنة ٣٣٧ هـ .

وذكر ابن أبي أصيبعة في موضع آخر ان ترجمته مانصه : « وتقلت من خط بعض المشايخ أن ابا نصر سافر الى مصر سنة ٣٣٨ ورجع الى دمشق وتوفي بها سنة ٣٣٩ » . والظاهر ان الفارابي رجع من بغداد الى دمشق سنة ٣٣٠ وهي السنة التي حصل فيها

وباء ببغداد وغلاء مفرط حتى اكل الناس الجيف وفيها حدثت فتنة البريدي .
 وأقام بدمشق في شظف من العيش وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة ، قال ابن
 ابي أصيبعة نقلاً عن الآمدي : ان الفارابي كان في اول امره ناطوراً في بستان بدمشق
 وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والتطلع الى آراء المتقدمين وشرح معانيها .
 وكان ضعيف الحال حتى أنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضيء بالقنديل
 الذي للحارس وبقي على ذلك مدة .
 وملك سيف الدولة حلب سنة ٣٣٣ وبسط حمايته على العلم والأدب فقصد اليه الفارابي
 فأوى منه الى ركن شديد .

ثم انه عظم شأنه وظهر فضله واشتهرت تصانيفه وكثرت تلاميذه
 وقد عاش منذ ذلك الحين في كنف سيف الدولة منقطعاً الى التعليم والتأليف غير
 منقطع عن الأسفار التي كان بها مغرمًا وبلغت به أسفاره الى مصر ، ثم رجع الى الشام
 ولعله كان ينتقل بين حلب عاصمة الحمدانيين ودمشق التي كانت تدخل في حوزتهم تارةً
 وتخرج أخرى الى ان توفي بدمشق سنة ٣٣٩ وصلى عليه سيف الدولة في اربعة من خواصه
 أو خمسة عشر ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير .
 - كذلك ذكر المؤرخون وفاة ابي نصر وكلامهم يدل على انه مات بدمشق موتاً طبيعياً
 لكن البيهقي في كتابه المخطوط الموجود بدار الكتب المصرية المسمى « تاريخ الحكماء »
 روى عن موت الفارابي رواية هذا نصها :

« وقد سمعت من أستاذي رحمه الله ان ابا نصر كان يرتحل من دمشق الى عسقلان
 فاستقبله جماعة من اللصوص الذين يقال لهم (الفتيان ؟) فقال لهم ابونصر خذوا ما معي من
 الدواب والأسلحة والنياب وأخلوا سبيلي فأبوا ذلك وهموا بقتله فلما صار ابونصر مضطراً
 ترجل وحارب حتى قتل ومن معه ووقعت لهذه المصيبة في أفئدة أمراء الشام مواقع فطلبوا
 اللصوص ودفنوا ابانصر وصلبوه على جذوع عند قبره . وبعض من لم يكن له معرفة
 بالتواريخ يحكي ان ابا نصر قد عمراه المالىخوليا ومرّ على شط دجلة برجل يبيع التمر فقال له
 كيف تبيع التمر ؟ فأجاب الرجل بكلام غير ملائم فصره وقال : أسألك عن الكيف
 وأنت تبيع عن الكم . »

ولو صححت حكاية قتل الفارابي الأشار إليها من ترجموا له عن كان زمنهم قريباً من
 زمنه كأبي الحسن علي السعدي المتوفى سنة ٣٤٦ هـ ٩٥٧ م . على انا لاحظنا في ترجمة
 البيهقي للفارابي خطأً تاريخياً بزعم الثقة بها وهذه الرواية المنقولة عن قتل الفارابي يشبه
 ان تكون تحريفاً لما رواه المؤرخون عن مقتل ابي الطيب المنفي الشاعر المشهور في عودته
 من بلاد فارس الى الشام سنة ٣٥٤ هـ .

وقد وقع للبيهقي خلط ايضاً في ترجمة الفارابي حيث نقل عن كتاب « اخلاق
 الحكماء » : ان صاحب اسماعيل بن عباد بعث الى ابي نصر هدايا وصلات واستدعاه
 اليه وابو نصر يتعفف وينقبض ولا يقبل منه شيئاً . حتى ضرب الدهر ضرباته ووصل
 ابونصر الى الري . ودخل مجلس صاحب متكرراً الى آخر ما ذكره من رواية تشابه القصة
 المروية عن اتصال الفارابي بسيف الدولة .

والصاحب اسماعيل بن عباد ولد سنة ٣٢٦ هـ فهو عند موت الفارابي كان صبيغاً لم يجاوز

١٣ عاماً .

اما صلاة ابن حمدان في بعض خواصه على جنازة ابي نصر التي عني المؤرخون
 بتسجيلها ، فهي آية مودة وتكريم من سيف الدولة لرجل اتاه الله حكمة تتعالى عن عقول
 العامة وقلوبهم .

هذه هي جملة حياة الفارابي مستخلصة من الحشد المضطرب في كلام من ترجموا له .
 وقد عاش الفارابي عيشة الزهاد حياته كلها فلم يقن مالا ، ولا اتخذ صاحبة ولا ولداً
 وكان يستطيع أن يستمتع برفه العيش خصوصاً في شيخوخته أيام استظلاله بظل الملك الجواد
 سيف الدولة بن حمدان لكنه لم يكن يتناول من سيف الدولة الا اربعة دراهم فضة في
 اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضروري العيش وهو الذي اقتصر عليها لقناعته ولو شاء زيادة
 لوجد مزيداً .

ودوي ابن ابي صبيعة انه كان يتغذى بماء قلوب الحملان مع الخمر الرخياني فقط - الحملان
 جمع حمل الذكر من ولد الضأن - قال ابن خلكان : (وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون
 غالباً الا عند مجتمع ماء أو مشبك رياض ويؤلف هناك كتبه ويتناوبه المشتغلون
 عليه) .

وفي مفتاح السعادة لطاش كبري زاده : وكان منفرداً بنفسه لا يكون الا عند
 مجتمع ماء أو مشبك رياض ويؤلف كتبه هناك وكان أكثر كتبه في الرقاع ولم يصنف
 في الكرايس الا قليلاً ولذلك كانت أكثر تصانيفه فصولاً وتعليقات وبعضها مبتوراً
 ناقصاً» ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٦٠ .

وتلك حياة فيلسوف زاهد موسيقي شاعر اما فلسفة الفارابي فستأتي إشارة إليها واما
 ابداعه الموسيقي فقد رويت فيه اعاجيب .

وحكي ابن خلكان : ان ابا نصر لما ورد على سيف الدولة وكان مجلسه يجمع الفضلاء
 في جميع المعارف فأدخل عليه وهو يزي الأتراك وكان ذلك زيه دائماً فوقف فقال له
 سيف الدولة : اقعده فقال : حيث أنا أم حيث أنت ؟ فقال حيث انت فخطى رقاب الناس
 حتى انتهى الومسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى اخرجته عنه وكان على رأس سيف الدولة
 مماليك وله معهم لسان خاص يسارهم به قل ان يعرفه أحد فقال لم بذلك اللسان : ان هذا
 الشيخ قد اساء الأدب واني مسائله عن اشياء ان لم يوف بها فاخرجوا به فقال له أبو
 نصر بذلك اللسان : أيها الامير اصبر فان الأمور بعواقبها فجب سيف الدولة منه وقال
 له : أتحنن هذا اللسان ؟ فقال : نعم أحسن أكثر من سبعين لساناً فعظم عنده ثم أخذ
 يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يفل حتى
 صمت الكل وبقي يتكلم وحده ثم أخذوا يكتبون ما يقوله فصرفهم سيف الدولة وخلا به
 فقال له :

هل لك في أن تأكل ؟ فقال لا : فهل تشرب ؟ فقال : لا فهل تسمع ؟ فقال نعم
 فامر سيف الدولة باحضار القيان فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بانواع الملاهي فلم يحرك
 احد منهم آتته الا وعابه ابو نصر وقال له أخطأت فقال له سيف الدولة وهل تحسن في هذه
 الصناعة شيئاً ؟ فقال نعم ثم اخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيداناً ور كبتها
 ثم لعب بها فضحك منها كل من كان في المجلس ثم فكها ور كبتها تركيباً آخر ثم ضرب
 بها فبكي كل من كان في المجلس ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل
 من في المجلس حتى البواب فتر كهم قياماً وخرج .»

ولئن كانت هذه الحكاية ادنى الى الاساطير منها الى التاريخ فهي تشبه أن تكون غلوًا مجاوزًا لا اختراعًا صرفًا .
وقد روي للفارابي شعر فيه نفحة من اساليب الفلاسفة أحياناً وفيه أحياناً صريخ محب للعزلة سبي الرأي في الناس ومما روي من شعره :

يا علة الاشياء جمعاً والذي كانت به من فيضه المتفجر
رب السماوات الطباقي ومركز في وسطهن من الثرى والأبحر
أني دعوتك مستجيراً مذنباً فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من كدر الطبيعة والعناصر عنصري

وروي له هذا الشعر ابن أبي أصيبعة وروي له أيضاً :

لما رأيت الزمان نكماً وليس في الصحة انتفاع
كل رئيس به ملال . وكل رأس به صداع
لذمت بيتي وصنت عرضاً به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنيت راحاً لها على راحتي شعاع
لي من قواريرها نداي ومن قراقرها سماع
وأجتني من حديث قوم قد افترت منهم البقاع

وروي له أيضاً :

بزجاجتين قطعت عمري وعليها عولت أمري
فزجاجة ملئت بحجر وزجاجة ملئت بخمر
فبذي أدون حكمتي وبذي أزيل هموم صدري

« مقدمة المجموعة المسماة - الفلسفة القديمة - المطبوعة بالمطبعة السلفية بمصر

سنة ١٩١٠ » وذكر ابن خلكان : انه وجد في مجموعة آياتاً منسوبة الى الفارابي هي :

أخي خل حيز ذيب باطل وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار مقام لنا وما المرء في الارض بالعجز
ينافس هذا لهذا علي . أقل من الكلم الموجز

وهل نحن الا خطوط وقعن على نقطة وقع مستوفز
محيط السماوات أولى بنا فماذا التنافس في مركز

وقد شك ابن خلكان في صحة هذه الايات وذكر أنه رأى في كتاب « الخريدة »
منسوبة الى شاعر من شعراء القرن السادس معاصر لصاحب الكتاب .
ونحن نشك في معظم هذا الشعر أن يكون للفارابي لما في أساويه من تكلف ينبو عنه
أسلوب فيلسوفنا وطبعه . ولما في معانيه من تبرز بالحياة والناس واستهتار بالشراب .
والفارابي انما كان يعتزل الناس ويؤثر الوحدة لما رأى أمر النفس وتقويمها اول ما يبتدي
به الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها كما ذكر ذلك في
كتاب « الجمع بين رأبي الحكيمين » تبريراً لتخلي افلاطون عن كثير من الأسباب
الديونية وإيثاره تجنبها ولم يكن الفارابي ضجراً بالحياة ولا متبرماً بالناس أما الخمر فماتحسبه
كان يشربها شهوة وتلبيها ، ذلك الرجل الذي كف نفسه عن شهوات الحياة ولهوها وقد
يكون ضاع شعر الفارابي فيما ضاع من آثاره .

ولولا شك ابن خلكان شكاً وجيهاً لرجح عندنا أن يكون الفارابي هو القائل :

محيط السماوات أولى بنا فماذا التنافس في مركز

بقي الكلام على فلسفة الفارابي ومكانه من الفلسفة الاسلامية .

يقولون : الحكماء أربعة - اثنان قبل الاسلام ، وهما : أفلاطون وأرسطو -
واثنان في الاسلام ، وهما : ابو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا . وكان بين وفاة أبي نصر
وولادة أبي علي حوالي ثلاثين سنة وكان أبو علي تلميذاً لتصانيف الفارابي يعترف أنه
لولاها لما اهتدى الى فهم ما بعد الطبيعة .

وكما لقب افلاطون بالحكيم الآتي وأرسطاطاليس بالمعلم الأول لقب الفارابي بالمعلم
الثاني وابن سينا بالشيخ الرئيس .

وأراء الناس مختلفة في تقديم الفارابي أو ابن سينا فالقنطري يقول عن الفارابي :
« فيلسوف المسلمين غير مدافع » ويقول ابن خلكان (وهو اكبر فلاسفة المسلمين)

ولم يكن منهم من بلغ رتبته في فنونه والرئيس ابو علي بن سينا المقدم ذكره بكتبه
تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه) .

أما الشهرستاني فيقول عند الكلام على فلاسفة المسلمين ومنهم الفارابي: « وانما علامة
القوم أبو علي الحسين بن سينا » ويقول ابن سبعين الفيلسوف الصوفي الأندلسي الذي
يقال : انه اتخر بمكة شوقاً الى الاتصال بالله سنة ٦٦٩ هـ في كتاب له مخطوط مانصه
نقلًا عن المجموعة التي نشرها الأستاذ « ماسينيون » :

وأما الفارابي اضطرب وخط وتناقض وتشكك في العقل الهولاني وزعم أن ذلك
تمويه ومخرقة ثم شك في النفس الناطقة هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ما وتنعو اعتقاده
في بقاء النفوس بحسب ما ذكر في كتاب الأخلاق وكتاب الملة الفاضلة والسياسة المدنية
وأكثر تأليفه في المنطق وعدة كتبه نحو ٧٥ كتاباً وفيها من الالهيات ٩ وهذا الرجل أفهم
فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير ومات وهو مدرك
ومحقق وزال عن جميع ما ذكرته وظهر عليه الحق بالقول والعمل ولولا التطويل لذكرت
ذلك مفصلاً » .

وابن سبعين هذا قد تناول بالتقد اللاذع بل بالتحقير الشنيع ابن سينا والغزالي وابن
رشد ويقول الاستاذ « كارادهو » في ترجمته للفارابي بدائرة المعارف الاسلامية :
« ومذهب الفارابي هو مذهب الفلاسفة أعني الأفلاطونية الجديدة الاسلامية الذي بدأه
من قبله الكندي ووجد في كتب ابن سينا من بعده أكل عبارة عنه وقد يكون من
الراجح أن الفارابي يخالف الكندي وابن سينا في بعض المواضع ولكن من العسير تعيين
هذه المواضع ومن المناسب التحفظ بل الشك في تفسير ما يتعلق بتفصيل مذهبه والواقع انا
لا نعرف من آثاره الا قليلاً ثم ان أسلوبه لا يخلو من غموض وفيما عرفناه من رسائله
ما هو مصوغ في صورة حكم في نهاية الایجاز من غير نظام في ترتيبها ثم انه لا يمكن البت
عن يقين بأن مؤلفات كثيرة كمؤلفات الفارابي يتداولها تأثير أرسطو وأفلاطون وأفلوطين
تجرد من التناقض على أن الفكرة التي تعتبر قاعدة لهذا المذهب وهي التوفيق بين ارسطو
وأفلاطون من ناحية وبين هذه الفلسفة الملققة وبين العقيدة الاسلامية من ناحية أخرى
ليست في نفسها سليمة من التضارب » .

وهذه العبارة في جملتها قد تبين بياتاً صحيحاً عن مكانة كل من الكندي، والفارابي، وابن سينا، في الفلسفة الإسلامية وإن كانت تفاصيلها لا تخلو من نقد. والفارابي من خير المفسرين لكتب أرسطو خصوصاً في المنطق وأثره في هذا الباب هو الذي جعله يستحق التلقين بالمعلم الثاني إذ كان أرسطو هو الأول هذا هو رأي بعض المترجمين للفارابي، ومنهم «كاراده ثو»

وفي كتاب «إيجد العلوم» لحسن صديق خان ما نصه:

«وفي حاشية المطالع لمولانا لطفي: ان المأمون جمع مترجمي مملكته كحنين بن اسحاق وثابت بن قرة و ترجموها بتراجم متخالفة مخلوطة غير مخلصه ومحرة لاتوافق ترجمة أعدم للآخر فبقيت تلك التراجم هكذا غير محرة بل أشرف أن عفت رسومها الى زمن الحكيم الفارابي. ثم انه التمس منه ملك زمانه: «المنصور بن نوح الساماني» ان يجمع تلك التراجم ويجعل من بينها ترجمة مخصصة محرة مطابقة لما عليه الحكمة فأجاب الفارابي وفعل كما أراد وسمى كتابه «بالتعليم الثاني» فلذلك لقب «بالمعلم الثاني» وكان هذا في خزانة المنصور الي زمان السلطان «مسعود» من أحفاد المنصور كما هو مسوداً بخط الفارابي غير مخرج الى البيضاء اذ الفارابي غير ملتفت الى جمع تصانيفه وكان الغالب عليه السياحة على ذي القلندرية وكانت تلك الخزنة باصفهان وتسمى «صوان الحكمة» وكان الشيخ أبو علي ابن سينا وزيراً لمسعود وتقرب اليه بسبب الطب حتى استوزره وسلم اليه خزانة الكتب فأخذ الشيخ الحكمة من هذه الكتب ووجد فيما بينها «التعليم الثاني» وخلص منه كتاب «الشفاء» ثم ان الخزنة أصابها آفة فاحترقت تلك الكتب فأثمهم أبو علي بأنه أخذ من تلك الخزنة الحكمة ومصنفاته ثم أحرقتها لئلا تنتشر ولا يطلع عليه فإنه بهتان وافك لأن الشيخ مقر لأخذه الحكمة من تلك الخزنة كما صرح به في بعض رسائله وأيضاً يفهم في كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص «التعليم الثاني».

وفي ذلك القول خطأ تاريخي فان منصوراً بن نوح الساماني إنما ولي أمر خراسان بعد

سنة ٣٤٣ هـ بعد موت الفارابي.

ولا ينتهي فضل الفارابي عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية في الاسلام التي تكاملت من بعده بل له أيضاً أنظار مبتدعة وابحاث في

الحكمة العملية والعملية عميقة سامية لما انتهياً يعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافياً وللفارابي كتاب في المدينة الفاضلة كما أن لأفلاطون كتاباً في الجمهورية الفاضلة .
والفارابي هو أول من عني بإحصاء العلوم وترتيبها في كتابه « إحصاء العلوم » الذي نشره أحد خريجي قسم الفلسفة من كلية الآداب في سنة ١٣٥٠ هـ ١٩٣١ م « عثمان أفندي أمين » ووضع له مقدمة طيبة والذي يعنى بنشره بعض المستشرقين الإسبانيين أيضاً ومن أجل ذلك يعتبر بعض الباحثين أباً نصر أول واضع في العالم لنواة دوائر المعارف .
وإن كانت الأجيال تهتف باسم الفارابي منذ ألف عام في الشرق والغرب فإنه قد استحق ذلك بما وهب من حياته لخدمة العلم والحكمة وبما ترك من أثر في تاريخ التفكير البشري وفي تاريخ المثل العليا للحياة الفاضلة .

مصطفى عبد الرازق

« القاهرة »

ALFARABI'S FIVE CHAPTERS ON LOGIC

HARRY BLUMBERG

I. *The Arabic Text*

When Prantl wrote the section on Alfarabi in his *Geschichte der Logik*,¹ the only primary sources available to him were the few quotations from Alfarabi to be found in the works of the scholastics, Albertus Magnus and Vincent of Beauvais, and Schmoelders' Latin translation of two of Alfarabi's treatises.² Since then, Steinschneider published his exhaustive monograph on the life and works of Alfarabi and thereby stimulated the editing of a number of the Arabic philosopher's writings.³ On the logic, however, none of Alfarabi's works has been published up to date. Historians of philosophy usually note the deplorable fact that all of Alfarabi's writings on logic have been lost in the

¹ Cf. Prantl, *Geschichte der Logik*, vol. 2 pp. 301-318, Leipzig, 1850-1870.

² Cf. Schmoelders, *Documenta Philosophiae Arabum*, Bonna 1836. The two treatises are: *عميون المسائل* and *فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة*.

³ See Steinschneider, *Alfarabi des arabischen Philosophen, Leben, und Schriften*, St. Petersburg, 1869. Thus far, the following works of Alfarabi have been edited and published in the original Arabic: Schmoelders, *op. cit.*; Dieterici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890, containing 9 treatises, one of which, no. 6: *Risalat Fuṣus al-Hikam*, was reedited by M. Horten in *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. 18 (1905), pp. 257-300; id. *Alfarabi's Abhandlung der Musterstaat*, Leiden, 1895; *كتاب ارا اهل المدينة الفاضلة*, Cairo, 1905; *الجمع بين راي الحكيمين افلاطون الالاهي*, 1907; *الفلسفة القديمة*, Salafiyah Press, Cairo, 1912, containing two treatises of Alfarabi, reprinted from Schmoelders' *Documenta*, and called to my attention by Dr. Joshua Finkel; *اهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون*, Hyderabad, 1925; *Catálogo de las Ciencias*, edición y traducción castellana por Angel Gonzales Palencia, Madrid 1932, brought to my notice by Prof. H. A. Wolfson; *احصاء العلوم* ed. Uthman Muḥammad Amin, Cairo 1931.

original Arabic.⁴ In this article, we wish to call attention to two exceptions to this general view. They are the treatises, *Fuṣūl yuḥtajju ilaiha fi ṣina'at al-mantiq* and *al-Ḳaul fi shara'iḥ al-yaqīn*, both of which have been preserved in a unique text in Hebrew characters and are to be found in Paris, Cod. Heb. 1008.⁵ The first of these treatises has been made the subject of the present study. On the whole, so few of the many works of Alfarabi have come down to us that any new text must be considered a welcome addition to our too limited fund of information concerning the first of the outstanding Muslim philosophers. We have therefore prepared a critical edition of the *Fuṣūl* which we hope to publish in a separate volume.

Munk, in his essay on Alfarabi, mentions the *Fuṣūl* only incidentally, without pausing to describe the work.⁶ Steinschneider on the other hand, gives some description of it, suggesting that it may have been the first chapter of Alfarabi's commentary on the *Categories*, because the first chapter happens to be missing in the extant Hebrew translations of the commentary.⁷ But an analysis of the contents of the *Fuṣūl* indicates that Steinschneider did not hit the mark this time. Of the five chapters of the *Fuṣūl*, only chapters 1 and 4 and a part of chapter 5 show any connection with the subject matter of the *Categories*.⁸ The remaining chapters draw for their material upon such diverse works of Aristotle as the *Metaphysics*, the *Poetics*, the *De Interpretatione*,

⁴ Cf. *Encyclopædia Judaica*, Alfarabi. The logical works of Alfarabi owe their preservation to the numerous Hebrew translations that were made. Steinschneider gives a comprehensive list of them in his *Hebr. Übersetzungen*, pp. 43 ff.

⁵ Munk and Steinschneider have already called attention to the existence of these two treatises. Cf. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, pp. 351, 352 n. 1, and Steinschneider, *Übersetzungen* p. 43 and his *Alfarabi*, pp. 15, 16.

⁶ Cf. above, note 5.

⁷ Cf. Steinschneider, *Alfarabi*, loc. cit.

⁸ Ch. 4 of the *Fuṣūl* discusses the five senses of the term, prior, and is manifestly based upon the *Categories*, Ch. 12. The first part of Ch. 5 deals with simple and compound forms of speech and is taken partly from the *Categories*, Ch. 2.

the Posterior Analytics, and *the Topics*. This would seem to indicate that the *Fuṣūl* was an independent compilation, not intended as a commentary on any particular work of Aristotle. Yet none of the Arab biographers or bibliographers records this work under separate title.⁹ The argument from silence is a strong one, but still we cannot simply assume that the present treatise escaped the notice of all of the Arabic biographers for three centuries and then suddenly reappeared among the Jews.

The identity of the text must rather be sought in the internal evidence offered and in the peculiar circumstances under which Alfarabi used to edit his works. Ibn Khallikan, in his biographies, relates that Alfarabi was accustomed to writing most of his works on loose leaves and very few in quires, and for that reason nearly all of his works assumed the form of detached chapters and notes, some of them existing in fragments or left altogether unfinished.¹⁰ This is exactly the condition of our text. Each chapter is a detached and independent piece of work and there is no continuity or sequence between one chapter and the next. Furthermore, the last chapter remains unfinished toward the end, and each of the five chapters contains annotations from later hands, which have been incorporated by mistake in the body of the text.¹¹ We must therefore conclude that our present

⁹ Ibn Nadim's *Fihrist*, compiled about forty years after Alfarabi's death (950 A.D.), and the oldest bibliographical work published, mentions only four works of Alfarabi on the *Organon*, none of which bears the title of this book. See *Fihrist*, ed. Flügel, p. 26. Two centuries later, Alkifti mentions twenty titles on logic ascribed to Alfarabi, but only one of them manifests any kind of resemblance to the title of the present work: كتاب له نسبة الى صناعة المنطق. See Alkifti, *Tarih al-hukama*, ed. J. Lippert, p. 278. Ibn abi Uṣaibiya's biographical dictionary, published a century after Alkifti's, records a score of titles under Alfarabi, but none agreeing with the one under consideration. See *Ibn abi Uṣaibiya*, ed. A. Müller, v. 1 pp. 138, 139.

¹⁰ Cf. de Slane's translation of Ibn Khallikan's, *وفيات الاعيان*, v. 3, p. 309.

¹¹ Toward the end of Ch. 5, the text passes abruptly from the definition of the term, قول, to that of حد and رسم. Definitions of the predicables جنس, نوع, are omitted. The text is apparently incomplete. Besides, we have counted eight passages that are erroneously inserted in the text proper.

text constituted a few of those detached notes which Ibn Khalikan was referring to in his account of Alfarabi's method of literary composition, and that some time before the present text reached Jewish students of philosophy in western Europe, the five chapters were arbitrarily pieced together and were just as arbitrarily given the title, *Fuṣūl yuḥtajju*, etc.¹³ Beyond that, we can only venture the guess that the five chapters may have originally belonged to the commentary on the *Organon*, which commentary a century or so later fell into disuse and was replaced by the more comprehensive works of Avicenna and Averroes.¹⁴

Of one thing we are certain, however, and that is that there existed at least another copy of the original text of the *Fuṣūl* besides our own, for none of the extant Hebrew translations examined follows our present Arabic text very closely, all of them showing the earmarks of a different copy.¹⁵ Although the colophon of our Arabic text is silent about the name of the copyist or the date, we can infer from the striking similarity in handwriting between the previous text in the codex and our own that the copyist must have been one and the same person for both texts. The previous text, that of Averroes' *Epitome of the Organon* in Hebrew characters, bears the signature of the copyist, Ezra ben Shelomo Gatigno of Saragossa, and also the date

¹³ The titles of the Hebrew translations of the *Fuṣūl*, without exception, point to an Arabic title quite different from our own. Reconstructed, it would read somewhat as follows: فصول تجمع على كل ما يحتاج الى معرفته: فصول تجمیع علی کل ما یحتاج الی معرفته. Cf. below, note 16.

¹⁴ Ibn Khalikan mentions Avicenna's dependence upon Alfarabi in this wise: "No Musulman ever reached in the philosophical sciences the same rank as he (Alfarabi), and it was by the study of his writings and the imitation of his style that Avicenna attained proficiency and rendered his own works so useful." Cf. de Slane, op. cit. v. 3 p. 307. A similar high regard for Alfarabi's works is expressed by Maimonides in his letter to Samuel ibn Tibbon. See *Kobez Teshubot ha-Rambam*, III, 28.

¹⁵ As for the Vatican Hebrew fragment, Cod. Ebr. 49, it is not a translation but only a paraphrase

of the completion of the copy, the third of Tishri, 5117* (1356 A.D.).¹⁵ We may therefore assume with a degree of certainty that the present text of Alfarabi was likewise copied by Ezra Gatigno about the middle of the fourteenth century.

II. Hebrew Translations and Supercommentaries

There can be no doubt that the *Fuṣūl* enjoyed some popularity among the Jews, for there are seven copies of Hebrew translations of the work that have come down to us. Steinschneider is of the opinion that these copies represent four different versions, viz. 1) Paris, Ms. Heb. 929, Jewish Theol. Sem. Steinsch. 22; 2) Bodleian, Ms. Heb. 1352.4, Munich 297, Turin 211, and Vatican 49; 3) Munich 307; 4) Solomon ibn Ayyub's version preserved in excerpts of Abraham Bedersi's *Ḥotan Toknit*. But this enumeration of four versions is incorrect, for, upon comparison, we have found that the Vatican copy differs from all the other versions and also bears a different title. Its translation is free to the extent of being a paraphrase. There are thus altogether five Hebrew versions.¹⁶ With the exception of Solomon ibn Ayyub's excerpts, only one of these five versions records the name of the translator, viz. that contained in the Paris Ms. Its colophon reads that the work "was translated by the great

¹⁵ Cf. Paris Cod. Heb. 1008, which contains: 1) Averroes' *Epitome of the Organon*, fol. 1v-97r; 2) the *Ḳaul fi Shara'it al-Yaqin* of Alfarabi, fol. 97r-100v; 3) the *Fuṣūl*, fol. 100v-103v. The Paris catalogue records the name of the copyist of Averroes' *Epitome of the Organon* as Ezra ben Solomon Gatnin. The date would seem to indicate that this is the same Ezra Gatigno who wrote the supercommentary to Abraham ibn Ezra's commentary on the Pentateuch. Cf. Steinschneider, *Hebr. Übersetzungen*, p. 436.

¹⁶ The titles of the five Hebrew copies thus far studied by me are:

Paris, 929: פרקים כוללים על כל אשר יצטרך אל ידיעתם לבא באומנות הדבור.

Bodl. 1352.4: פרקים ישלמו על כל מה שצריך אל ידיעתו הרוצה הביאור במלאכת ההניין.

Munich, 297: פרקים ישלמו כל מה שצריך אל ידיעתו הרוצה הביאור במלאכת ההניין.

Vat. 49: פרקים שיש בהם קבוץ כל העניינים שיצטרך אל ידיעתם המתחיל בחכמת הדבור.

Jew. Theol. Sem. Stein. 22: פרקים כוללים על כל אשר יצטרך אל ידיעתו החפץ

לבא באומנות הדבור.

scholar, Moses ibn Lanis, may he rest in peace!"¹⁷ Assemani believes that the Vatican translation was done by Samuel ibn Tibbon, but he does not reveal the source of his belief.

The Paris copy follows the Arabic original most literally, and, like all such literal versions, at times to the point of doing violence to Hebrew grammar and construction. In contrast to this, Bodl. Ms. 1352.4 and Munich Ms. 297 are written in purer Hebrew and employ a different terminology. They represent copies of the same version. The Vatican text terminates abruptly in the middle of the fifth chapter. The Jew. Theol. Seminary Ms. is badly worn away and perforated in spots. The Turin text, according to Peyron, has no title, but in his catalogue, Peyron records the colophon as the title of the text. The first chapter begins with the same words as the Bodleian and Munich texts.¹⁸

Two supercommentaries to the *Fuṣūl* are known to exist. One is found in the Vatican codex immediately following the Hebrew translation above mentioned; the other is a fragmentary commentary by the Karaite, Abraham Bali ben Jacob (ob. 1510), and is to be found in Lenin. Firkowitch 696.¹⁹ The Vatican supercommentary is without name of author or date but it evidently follows the pattern of Averroes' long commentaries or for that matter, that of any Biblical commentary. First the basic text is quoted and then follows the exposition of the text, and the same is true of every passage commented upon. In this supercommentary, however, the author goes beyond a mere expounding of the text. He attempts to show the application of various logical theories to problems of theology. For him,

¹⁷ Steinschneider suggests that the name Lanis is possibly a corruption for Lagis, who is known to have written several commentaries. Cf. *Übersetzungen*, p. 45.

¹⁸ המלוח המורולוח בכל מלאכה. See B. Peyron, *Codices Hebraici di Regia Bibliotheca in Turino*, No. 211. After this article had gone to press, I received word from the director of the Turin library that the Ms. in question no longer exists, having been destroyed by the fire that occurred there some three decades ago.

¹⁹ Steinschneider's opinion is that Abraham Bali used the Vatican text as the basis for his commentary. If Steinschneider is correct, we can readily account for the fragmentary nature of Bali's commentary; for, as it was previously remarked, the Vatican version ends rather abruptly in the middle of the fifth chapter. Cf. *Übers.* p. 45.

as for Aristotle, logic is merely an instrument for the attainment of the "first principles" of philosophy.²⁰ This instrument must be used for the purpose of solving theological and metaphysical problems. Thus, according to the supercommentator, when dealing with anthropomorphic expressions in Scripture, one must distinguish between the literal and figurative meanings of words;²¹ and one must not fall into the error of ignorant people who take such expressions in their literal sense only. Or when we assert that God is prior to the world, the term, prior, must not be understood in its temporal sense, but rather in the sense of causality. God is prior to the world as cause is to effect.²²

²⁰ Vat. 49, fol. 111v: והלא כבר נחבאר טרברדי אריסטו שהיא אינה חכמה אבל היא כלי לחכמה.

²¹ Id. fol. 111r: ועוד יש בענין הנה תועלה גדולה והוא כי כשהחכם מעיין בתורה ובספר הקדש ורואה בהם מלות אשר נאמרו בבורא ית', אין לו לחוש למה שיבינו מהם ההפון אלא כפי מה שינורו השכל, הואיל והמפתח מבטל היותו יתע' נוף ולא כת בנוף ובוה יש תועלה גדולה למעיד כמו שתמצא רבי בני אדם שיחשבו שקדימה הכורא ית' אל העולם.

²² Vat. 49, fol. 113v: והטעות הקודם באמרם על מה שבעצם שהוא במקרה וכמה שמקרה הוא בעצם

Eine wiedergefundene Übersetzung Gerhards von Cremona.

Von Alexander Birkenmajer.

Seit mehr als achtzig Jahren weiß man, daß Gerhard von Cremona eine Abhandlung Alfarabis übersetzt habe, welche sich auf die aristotelische *Physik* bezog. Diese Abhandlung ist nämlich ausdrücklich erwähnt in dem bekannten Verzeichnisse der von Gerhard übertragenen Schriften, welches B. Boncompagni im Jahre 1851 veröffentlicht hat¹. Die Abteilung „De philosophia“ jenes Verzeichnisses beginnt mit sechs Werken von Aristoteles bzw. von Pseudo-Aristoteles; danach registriert sie in einem Atem drei kurze Abhandlungen von Alexander Aphrodisaeus (*Tractatus unus Alexandri Affrodisii de tempore, et alius de sensu, et alius de eo, quod augmentum et incrementum fiunt in forma et non in yle*), und gleich nachher folgt der Titel: *Distinctio Alfarabii super librum Aristotelis de naturali auditu*². Während man jedoch verhältnismäßig leicht dazu gekommen ist, die verzeichneten Übersetzungen Gerhards, sowohl was die Werke von „Aristoteles“ als die von Alexander anbelangt, handschriftlich festzustellen³, dauerte es bis auf unsere Tage, ehe man auch den „Alfarabi“ gefunden hat. Der beste Kenner des Gegenstandes, Moritz Steinschneider, schrieb noch im Jahre 1893: „Al-Farabi verfaßte [zu der *Physik*] einen Kommentar in Form von Notizen oder Glossen, welchen Maimonides zitiert [*Le Guide*, trad. française I 159, cfr. II 27; Steinschneider *Alfarabi* pp. 135, 159, cfr. p. 112]. In dem Verzeichnisse der Übersetzungen des Gerhard von Cremona (Nr. 40) heißt es: *Distinctio* (für Erklärung) *Alfarabii super librum Aristotelis de naturali auditu*, vielleicht zusammen mit dem Texte des Aristoteles (dass. Verzeichnis Nr. 34) übersetzt. Diese Übersetzung scheint verloren“⁴.

Zum Glück ist dieser Pessimismus Steinschneiders nicht begründet; die Schrift von Alfarabi kommt auch heutzutage handschriftlich vor. Anlässlich einer gelegentlichen Erwähnung der Handschrift Nr. 603 der Biblioteca Comunale zu Assisi bemerkt Frl. Wingate in ihrer vor kur-

¹ B. Boncompagni, *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese* usw., Roma 1851 (S.-A. aus den *Atti dell' Accademia Pontificia de' Nuovi Lincei*, Anno IV), 4—7.

² Boncompagni, a. a. O., 6.

³ Vgl. bereits F. Wüstenfeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Göttingen 1877 (S.-A. aus den *Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Bd. XXII), 68—69, Nr. 33—39.

⁴ M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig 1893 (Beihfte zum *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XII), 52—53. Die eingeklammerten Nummern verweisen auf das Werk Wüstenfelds; vgl. die vorangehende Anmerkung.

zem publizierten Dissertation⁶: „This Ms contains the *Problemata* in the version of Bartholomew of Messina, the Averroan commentaries on the *Parva Naturalia*, the *Tractatus Alexandri Afrosidii De tempore*, *traditus a magistro Geraldo Cremonense in Toletu*, the *Tractatus Alexandri Afrosidii De sensu* and *De augmento et incremento*, Alfarabi on the *Physica* and Aphrodisias *De intellectu* (both in Gerard's version).“ Diese Inhaltsangabe stützt sich auf eine direkte Einsichtnahme der Handschrift; denn der gedruckte Katalog⁶ läßt auf den *Tractatus Alexandri Afr. De tempore* (fol. 89) gleich den *Liber de causis* (fol. 98) folgen, überspringt also nicht weniger als fünf⁷ Schriften, die freilich alle fünf sehr kurz sind.

Unabhängig von FrI. Wingate ist es mir noch früher gelungen, eine Abschrift des solange vermißten Werkchens von Alfarabi zu finden. Im Jahre 1920 benutzte ich in Graz die Handschrift II 482 der dortigen Universitätsbibliothek, einen sehr interessanten Sammelband aus dem XIII. Jahrhundert, den ich an anderer Stelle ausführlich beschreiben werde. Er besteht aus fünf Teilen; im Bereiche des dritten finden wir auf fol. 132^{ra}—133^{rb} die drei Abhandlungen von Alexander wieder (*De tempore* fol. 132^{ra}—132^{va}, *De sensu* fol. 132^{va}—133^{rb}, *De augmento* fol. 133^{rb}); danach folgt ein anonymes Stück (fol. 133^{rb}—134^{ra}) mit dem Incipit: „Postquam narravit Aristoteles in tractatibus IIII libri *De auditu naturali*“ usw. Ich stellte fest, daß dieses Stück eine gedrängte Inhaltsübersicht (*Summula*) der Bücher V—VIII der aristotelischen *Physik* sei, und zwar zweifellos eine Übersetzung aus dem Arabischen. Da nun in dem Verzeichnisse der Übersetzungen Gerhards die *Distinctio Alfarabii super librum Aristotelis De naturali auditu* unmittelbar auf die drei Abhandlungen Alexanders folgt, bin ich sogleich auf die Vermutung gekommen, das anonyme Stück der Grazer Handschrift sei möglicherweise mit jener *Distinctio* identisch.

⁶ S. D. Wingate, *The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus*, London 1931, 125, Anm. 31. Die Stelle fehlt im Index, S. 129. Fünf Seiten früher (S. 120) erwähnt die Verfasserin die *Distinctio* („which is Alfarabi's commentary on the *Physica*“) ohne anzugeben, daß sie dieselbe handschriftlich gefunden habe!

⁶ G. Mazzalini, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, IV, Forli 1894, 129.

⁷ Auf Alexander *De tempore* (fol. 89^{va}—90^{vb}) folgen nämlich: Alexander *De sensu* (fol. 90^{vb}—92^{va}), Alexander *De augmento* (fol. 92^{va}—^{vb}), Alfarabi *Distinctio super librum De auditu naturali* (fol. 92^{vb}—93^{vb}), Alexander *De intellectu* (fol. 94^{ra}—96^{va}) und Alkindi *De intellectu* (fol. 96^{va}—97^{ra}). Die letzte von diesen fünf Abhandlungen („Intellexi quod queris sermonem breuem X diuiserunt intellectionem. Quantum uero ad tuam intencionem, tantum“) ist in der Handschrift ebenfalls dem Alexander zugeschrieben („Explicit liber de intellectu et intellecto secundum Alexandrum“), weshalb sie von FrI. Wingate übergangen worden ist; sie stimmt mit der Ausgabe von A. Nagy (*Beiträge* II 5, 1—11) überein.

Ich verdanke diese Feststellungen, sowie die Beschaffung der nötigen Photographien der geneigten Hilfe von P. Amédée Teelaert O. M. Cap. in Assisi, dem ich auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte.

Es dauerte jedoch ziemlich lange, ehe ich mich überzeugt habe, daß meine Vermutung höchstwahrscheinlich richtig sei. Zusammen mit meinem Freunde Mgr. George Lacombe in Paris vermochte ich nämlich festzustellen, daß sich die *Summula* der Grazer Handschrift auch in dem cod. Lips. Univ. 1341 fol. 249r—250v finde, auch hier anonym, aber auch hier unmittelbar auf die drei Abhandlungen Alexanders (fol. 245v—249r) folgend. Diese Reihenfolge erschien mir so bezeichnend, daß ich an die Richtigkeit der Identifikation nicht mehr zweifeln konnte.

Die von Frl. Wingate gemachte Entdeckung hob den Rest des Zweifels auf. Auch in der Handschrift von Assisi folgt Alfarabis *Distinctio* sogleich auf die drei Abhandlungen Alexanders und sie beginnt in der Tat mit den Worten: „Postquam narravit Aristoteles“. So bin ich heute imstande, jene angeblich verlorengegangene Übersetzung Gerhards hier zu veröffentlichen, gestützt auf drei Handschriften, welche sämtlich aus dem XIII. Jahrhundert herrühren. Man wird sich überzeugen, daß die *Distinctio* kein Kommentar⁸ sei und daß sie keineswegs „zusammen mit dem Texte des Aristoteles“ von Gerhard übersetzt worden sei. Es handelt sich vielmehr um eine Inhaltsübersicht der zweiten Hälfte des aristotelischen Werkes, um ein Gegenstück zu der ebenfalls von Alfarabi verfaßten „Abhandlung von den Tendenzen (أغراض) der aristotelischen *Metaphysik*“⁹.

Bei der Textgestaltung mußte die Tatsache zur Geltung gelangen, daß wir, solange wir das arabische Original nicht kennen, nicht in der Lage sind, zu beurteilen, inwieweit Alfarabi den Aristoteles und der

⁸ Eine andere Frage ist es allerdings, ob sie nicht ursprünglich einen Teil des Kommentars Alfarabis zur *Physik* bildele; eine solche Vermutung wird nämlich nahegelegt durch den durch die Handschrift von Assisi überlieferten Titel: „Distinctio sermonis Abunazar Alfarabi super librum *Auditus naturalis*“, wo ich das erste Wort durch „Kapitel aus...“ übersetzen möchte. Über dieses erste Wort (*Distinctio*) äußerte sich Steinschneider im J. 1869: „In dem Titel vermute ich einen Arabismus, etwa تبيين oder dergleichen“ (*Al-Farabi*, St.-Petersbourg 1809, 135); damit wollte er offenbar andeuten, daß Gerhard von Cremona den arabischen *terminus technicus* تبيين (*tabjīn*), „Erklärung“, in dem ursprünglichen Sinne von „Unterscheidung, Trennung“ aufgefaßt habe. In dem Mittellatein kann jedoch *distinctio* „Kapitel“ bedeuten; vgl. die *distinctiones* bei Petrus Lombardus usw. Daß sich die von Steinschneider (*a. a. O.*, 135—136) bei Maimonides und Averroes nachgewiesenen Zitate aus dem Kommentar Alfarabis in unserem „Kapitel“ nicht wiederfinden, kann gegen die oben ausgesprochene Vermutung nicht ins Feld gezogen werden.

⁹ Herausgegeben von F. Dieterici, *Die Philosophie der Araber* usw. XIV, Leiden 1890, 34—38; deutsch *dieselbst*, XV, Leiden 1892, 54—60. Über die Bedeutung des Wortes غرض (plur. أغراض) bei Alfarabi, Alkindi, Avicenna usw. vgl. Steinschneider, *a. a. O.*, 133, wo auch die Frage aufgeworfen ist, ob die im Texte erwähnte „Abhandlung von den Tendenzen der aristotelischen *Metaphysik*“ nicht einen Teil eines größeren Werkes u. d. T. „Buch über die Tendenzen des Aristoteles in jedem einzelnen seiner Schriften“ gebildet habe. Übrigens hat Alfarabi auch eine ähnliche „Synopsis (جوامع) der Gesetze Platos“ verfaßt; vgl. Steinschneider, *a. a. O.*, 61.

Übersetzer den Alfarabi richtig verstanden habe. In dieser Sachlage schien mir die größte Vorsicht gegen etwaige konjekturale Verbesserungsvorschläge geboten; ich habe mich deshalb bemüht, den Wortlaut der Handschriften soweit nur möglich zu befolgen. Nur an zwei Stellen (S. 476 Z. 30 und S. 480 Z. 22—24) sah ich mich genötigt, von dieser Regel Abstand zu nehmen.

Nachträgliches. Eine Abschrift der „Distinctio Albumazar (I) super librum eundem“ (*Physicorum*) befand sich um die Mitte des XIV. Jahrhunderts in der Bibliothek der Sorbonne (L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, III, Paris 1881, 77); die betreffende Handschrift habe ich vergeblich in den heutigen Beständen der Bibliothèque Nationale gesucht. Ein weiteres Exemplar des Werkehens habe ich dafür in der Handschrift 5. 6. 14 (s. XIII) der Biblioteca Colombina zu Sevilla festgestellt; es folgt auch hier (fol. 1 recto—2 recto) auf das *De augmento* von Alexander Aphrodisaeus und trägt den Titel: „Incipit tractatus Alexandri (I) de motu“. Was uns dagegen in der Hs Royal 12. C. XV des Britischen Museums (fol. 149) entgegnetritt, ist keineswegs ein „tractatus Alfarabii de tempore, translatus a magistro G. Cremonensi Tholeti“, wie es im Kolophon heißt, sondern die gleichnamige Schrift von Alexander Aphrodisaeus (Anf.: „Sicut difficultas sermonum“, Schl.: „secundum dispositionem unam“); der Katalog von G. F. Warner und J. P. Gilson (II, London 1921, 30) ist also zu verbessern.

Incipit distincio sermonis Abunazar Alfarabi super librum *Auditus naturalis*, in quo rememoratur intencionis Aristotilis in unoquoque tractatu, qui est in eo.

Eius uerba:

Postquam narravit Aristotiles in tractatibus quatuor libri ⁵ *De auditu naturali* res existentes communicantes in omnibus corporibus naturalibus, et sunt materia et forma (que due sunt intra rem) et agens et finis (que due sunt cause extra rem), et dixit motum et diffiniuit ipsum et que sequuntur motum et sumuntur in diffinitione eius, sicut infinitum et locus et inane ¹⁰ et tempus (nam non inuenitur naturale uacuum ab istis rebus, et sunt materia et forma, et agens et paciens, et locus et tempus et motus et infinitum; quies uero est inuenta in corporibus naturalibus motis secundum rectitudinem; in rememoracione autem inanis loquitur Aristotiles propterea, quod putatur de eo, ¹⁵

Codicum conspectus: A = cod. Assis. 663 fol. 92^{vb}—93^{vb}; G = cod. Graec. II 482 fol. 133^{rb}—134^{ra}; L = cod. Lips. 1341 fol. 249^r—250^v.

1—4 Incipit ... uerba rubro in A; om GL 1 Abunazar] Abimazar A
5 quatuor] IIII^r L, IIII^r G, 4 A 6 post auditu] libri del A 8 agens] efficiens A post due] etiam G 9 diffiniuit] diffinit A motum] ipsum A
et (ante sumuntur) om A 11 et tempus] post G post naturale] ex
illis (?) del A istis] illis A 15 inanis] motus A, maius G quod am A

quia existit, et negat ipsum existere penitus; infinitum uero fecit nos inuenire Aristotiles in omni corpore et non corpore, secundum quod diffiniuit et exponit ipsum), dixit in tractatu quinto esse motus et mutacionis. Et non iterauit motum in hoc tractatu, nisi quia narrauit rememoracionem intencionis sue in quinto de esse eius planius, quam dixit ipsum in eis, que precesserunt. Intencio namque eius in eis, que precesserunt, fuit, ut diffiniret motum et faceret scire quia existit; in hoc autem tractatu exposuit ipsum exposicione manifesta et exposuit ea, que continuantur cum motu et ei sunt comparia.

Et incepit dicere mutacionem naturalem et innaturalem; et dixit, quod motus essencialis est in mouente solo absque moto et absque tempore et loco, et illud, ex quo mouetur et ad quod mouetur. Et dimisit dicere motum accidentalem et dixit, quod motus per se est ex rebus contrariis ad res contrarias. Cum ergo sit illud ita, tunc motus non est nisi in qualitate (et est alteracio) et in quantitate (et est augmentum et diminucio) et in ubi (et est localis mutacio).

Generacionem autem et corrupcionem negat esse motum, immo nominal eas in quibusdam locis „mutacionem“. Eius namque posicio fuit, quod motum mouetur ex aliquo ad aliquid et ex contrario ad contrarium suum; sed non est generacio et corrupcio ex aliquo ad aliquid. Quod si aliquis dixerit, quod materia mouetur per generacionem et corrupcionem ex aliquo ad aliquid, scilicet ex priuacione ad formam, dicetur, quod priuacio non est aliquid ad quod motus fiat, sicut et eidem motus ex nigredine ad albedinem aut ex sanitate ad egritudinem. Mutacio igitur generacionis est ex non esse ad esse et ex esse ad non esse. Et ego quidem non uolo per sermonem meum „ex non esse“, quia mutetur ex priuacione penitus non existente, sed uolo, quia actu est non existens, potencia uero est existens.

2 inuenire] *lacuna in L* 3 exponit] exposuit A 6 planius] plenius uel planius A 9 exposuit] exponit A exposicione] expone L exposuit] exponit A 10 continuantur] continentur A comparin] compedita A 11 post Et] non A incepit] incipit A innaturalem] non naturalem A 12 post motus] naturalis *del G* 13 loco] locum L 15 rebus] *post* contrariis A 16 illud] istud A 17 et in (*ante* quantitate)] et est in A 19 autem et *om A* post et] *n del G* 20 nominal] *post* ens A quibusdam] quibus G mutacionem] mutaciones A 21 namque] quidem A ad] in A 22 ad] in A 23 ad] in A 23—25 Quod ... aliquid] *om A* 24 materia] natura G 25 ex *om G* ad] in A dicetur] dicitur A 26 motus (*post* quod)] *ut* A et eidem] est A, *zeiden L* 27 nigredine ad albedinem] albedine in nigredinem A ad (*post* sanitate)] in A 28 et ex] et corrupcio ex A *post* et ex] non *del L* ad non] in non A 29 non uolo] nolo A 30 quia (*ante* mutetur] *scripsi*; scilicet AGL existente] ente A 31 actu *corr ex* actum G est (*post* actu] *super linea suppl G* non *super linea suppl L* est (*post* uero] *om A*

Deinde dixit, quod in predicamento, in quo inuenitur contrarietas, in illo eodem inuenitur motus, quoniam posuit, quod motus est ex contrario ad contrarium. Dixit ergo, quod est in qualitate et quantitate et ubi, et remouit ab omnibus predicamentis, ut sit in eis motus essentialis per se, et fecit quibusdam eorum necessarium esse motum per accidens, proprie predicamento „pati“. Et dixit: „Non est sermo noster in accidente“. Deinde dixit, quod quiescens quando mouetur, non est possibile, ut moueatur ad motum mouentem ipsum quem suscipit, nisi per uiam accidentis.

10

Deinde loquitur in rebus existentibus in motibus, et sunt consecutio et assebea (et intencio assebea est occursus) et simul et continuum et quod inter et singulariter. Et diffiniuit unumquodque eorum.

Deinde loquitur de motu uno secundum quot modos dicatur. Dixit ergo, quod dicitur de motu in genere et motu in specie et motu per numerum. Et exponit esse motus per numerum et diffinit ipsum. Et dicit motus diuersos.

Deinde dicit oppositiones motuum et oppositiones quietum et qui eorum quibus opponantur et exponit illud.

20

Intencio igitur eius de istis est exponere esse mutacionis et motus et eorum, que continuantur cum motu et que eis sunt comparia, et dicit, quod sunt continua. In tractatu autem sexto est eius intencio, ut faciat nos scire, quod omne continuum diuiditur in infinitum. Et ipse quidem iam dixerat quiddam de illo in fine tractatus tercii. Intencio namque eius fuit in illo tractatu, ut faceret nos scire, quod infinitum non est in corporibus sensibilibus neque in rebus intellectis; et succedit illi dicendo, quia inuenitur in diuisione et particione continui.

25

Et exponit in tractatu sexto spacium et corpus et tempus et ad summum, quod est continuum per se semper in infinitum. Et incepit et dixit, quod omne continuum impossibile est, ut sit compositum ex eis, que non diuiduntur. Et dixit post

30

1 dixit] dicit A 2 quoniam] quia A 4 qualitate et quantitate] quantitate et qualitate L; quantitate, qualitate A remouit] remouet A
 5 post motus] uel (?) del A essentialis om L 9 quem] qui A 11—14 Deinde . . . eorum om A 11 in (ante rebus)] de G 12 assebea] assabea G
 13 post intencio] et G assebea] assabea G 16 Dixit] Dicit G
 20 illud om A 21 eius om L 22 que (post eorum)] qui A cum motu] per motum uel cum motu A que (post et)] eque A 23 dicit] dixit A autem] alicuius A 24 nos] non A 25 diuiditur] diuisibile uel diuiditur (uel diuiditur super linea) A 26 quiddam] quedam A tractatus] post tercii A 29 quia] quoniam A, quod G et super linea suppl G
 particione] participacione G 31 in om G 33 diuiduntur] componuntur et diuiduntur A

illud, quod motus et quod tempus et quod spacium diuisibilia. Et dixit, quod si tempus est diuisibile, tunc magnitudo diuiditur, et quod secundum quod est magnitudo de diuisionibus et longitudine infinite, est tempus, et quod secundum illud, secundum
5 quod est tempus de illo, est magnitudo. Et intencio illius est, quod si magnitudo est infinita, tunc prolongatur tempus infinite; et si est diuisio continui infinite, tunc diuisio temporis est infinita; et si magnitudo et continuitas sunt finite, tunc est tempus finitum.

10 Et loquitur iterum in hoc, quod instans unum et idem est tempori preterito et futuro, et quod non mouetur aliquid in instanti neque quiescit in eo, et quod principium mutacionis est instans, et quod principium motus, in quantum est hoc principium, est pars motus, cui non est principium. Et similiter
15 dicit, quod omnis continui principium est pars eius, cui non est principium, quoniam ipsum est existens in tempore et diuiditur diuisionibus temporis, eius uero principium non diuiditur, quoniam non est in tempore, immo in instanti. Et dixit, quod omne mutabile, et est illud quod semper mutatur, ante aliquam
20 horarum suarum in sempiternitate sua, qua mutatur, iam mutatur; et quod illud, quod iam mutatur, ante aliquam horarum suarum in mutacione sua iam semper mutatur; et quod causa in illo est aggregacio diuisionum in infinitum.

Deinde dixit, quod illud, quod non partitur, non occurrit ei,
25 quod non partitur.

Et dixit, quod corpus finitum non abscedit spacium finitum in tempore infinito, et quod secundum illud, secundum quod est spacium de illo, est tempus, et quod secundum illud, secundum

1 et quod . . . spacium] et tempus et spacium A, et spacium et tempus G ante diuisibilia] sunt A 2 dixit] dicit A diuiditur corr ex diuiduntur L 3 quod (post et) om G 6 quod si] secundum quod A post magnitudo] infinita G 7—8 diuisio . . . tunc om G 7 ante continui] u del L 8 et (post magnitudo) super linea suppl A continuitas corr ex continuitatis A 9 finitum corr ex infinitum G 10 iterum] uerum G 11 non mouetur] post aliquid A 12 est] et A 13 hoc] huic A 14 est (ante pars)] et A motus] motus uel eius (uel eius super linea) A cui om L non super linea suppl A 16 quoniam ipsum] L; quoniam continuum ipsum G, id est continuum, quoniam ipsum A. Minime dubitandum, quin hoc uerbum continuum ex glossa interlineari in textum receptum sit 18 in (post immo)] est in A om G 19 et est] et eciam A est L ante] antequam G 20 sua om L mutatur] mutatur uel narratur A 21 et quod . . . mutatur om A illud quod om L 22—23 in illo] illa A 23 diuisionum] diuisionum G 24 non (post quod) om L partitur] patitur G occurrit] accidit A 25 partitur] patitur G 26 dixit] dicit A abscedit] accipit A 27 infinito] finito G secundum (post quod) super linea suppl A illud] id G secundum (ante quod) om A 27—28 secundum quod . . . illud om L 28 secundum (ante quod) om A

quod est tempus, est spacium; scilicet si est hoc finitum, tunc hoc est finitum, et si hoc est infinitum, tunc hoc est infinitum, et quod unum eorum in illo est ligatum cum altero. Et similiter etiam spacium et similiter corpus et similiter motus secundum illud, secundum quod est tempus, est unumquodque eorum; et 5 secundum quod est unumquodque eorum, est aliud.

Et loquitur in hoc, quod stans est motus, quando incipit esse in uia stacionis, et quod stat in tempore, et in decepcionibus et sophismatibus Zenonis, et in destruccione sua, qua destruit motum, et in hoc, quod illud, quod non partitur, non mouetur 10 per se, et in hoc, quod non erit sempiterna, nisi mutacionem sequatur mutacio alia (dicit ergo quod est sempiterna genere), et in hoc, quod motus circularis est sempiternus specie et non sempiternus indiuiduo.

In tractatu autem septimo est eius intencio, ut faciat 15 nos scire, quod omne motum non mouetur nisi ab aliquo, et quia non est inter mouens et motum medium penitus. Et facit apparere istas res per rememoracionem earum.

Dicit ergo in primis, quod motum aut mouetur a re, que est extra ipsum, aut mouetur a se ipso; et quia si propter illud 20 motum est motum, tunc illud non erit in infinitum, immo est ei finis, et est motum per se. Deinde omne motum per se, cuius principium est motum extrinsecus, tunc non est inter mouens ipsum et inter ipsum medium omnino; et uult per illud, quia non est inter motum postremum et motum primum medium 25 penitus.

Deinde dicit, secundum quot modos fit motio corporis per corpus, et ostendit ex eo, quia non est medium inter mouens et motum. Deinde ostendit, quia non est medium inter alterans et alteratum, neque medium inter augmentans et augmentatum. 30

Deinde loquitur de alteracione et in quibus rebus est et in quibus qualitatibus est.

Deinde loquitur de motibus et qui applicant quibus et qui

1 scilicet om A hoc] hic G 3 eorum in illo] illorum A altero] alio A 4 et (post spacium) om G corpus] extra A 5 secundum om L est (ante unumquodque) et AG et om G 6 est (post quod) om A 9 et sophismatibus om L 10 quod (ante non) om L 11 erit] est A 12 mutacio] post alia L est om A 15 post autem] eius L eius om A 16 nos] non A 17 mouens et motum] motum et mouens L 18 earum] eorum G 19 motum] res mota A 20 ipsum] ipsam A ante se] re del A ipso] ipsa A 21 illud] erit A ei] ibi A 22 ante finis] finis del G est motum] motus A, mouetur L 23 motum extrinsecus] extrinsecus motum G 24 quia] quod AG 25 medium om L 27 quot] quod G 28 ostendit] post ex eo G quia] quod AG 29 quia] quod A 30 augmentans] augmentum A 31 rebus] post est A 33 Deinde] Et deinde A applicant] applicantur A

non applicant, et qui equantur et qui non equantur; et qualiter est proportionalitas uirtutum mouencium ad res, que mouentur ab eis; et ad motus factos ab eis.

In tractatu autem octauo dixit in primis mundum
 5 totum sicut conueniens est, ut fiat inquisicio naturalis de omni re. Et est conueniens, si motus existens est, ut hic sit motus assiduus sempiternus, qui non cessauit neque cessabit, quoniam causa huius motus est non corpus, et quod ipsa non permutatur nec mutatur nec alteratur. Propter illud ergo non est possibile,
 10 ut causatum eius mutetur, et quia cum inueniatur motum in quibusdam horis, tunc non est possibile, ut non sit in omnibus horis motum motu qui est actu. Et uult per illud motum, quod est causatum cause prime, que non est corpus, quoniam loquitur in mundo toto et causa eius, que est non corpus. Fit ergo
 15 conueniens illi cause, ut sit causatum eius motum semper.

Et fit necessarium post illud, ut non sit causa moti, quod uides intercese moueri et quiescere, illa eadem causa, que est causa rei mote semper; scilicet causa huius motus intercesi non est illius motus sempiterni. Et dixit, quod iste motus intercisus
 20 (et est generacio et corrupcio) sequitur se ad inuicem semper. Et dicit, quod causa in illo et in mutacione eius est mutacio motus sempiterni per depressionem et eleuacionem Solis in latitudine ipsius.

Et dixit, quia si mouens est motum, tunc non est illud in
 25 infinitum, immo incipit illud motum esse motum ex se ipso et per se ipsum, cui non est motor alius, qui ipsum moueat, immo motus eius est ex se ipso. Et dixit, quod istud motum, quod est motum ex se ipso, non est nisi quia aliquid eius mouet aliquid eius, quoniam non est possibile, ut totum moueat se ipsum et
 30 ipsum idem totum moueatur, quoniam mouet et mouetur et calefacit et calefit et docet et docetur et creat et creatur ex contrariedade et opposicione. Quod si possibile esset, ut in essencia rei esset opposicio, simul esset essencia eius (uerbi gracia) nigra et alba,

1 applicant] applicantur A et qui non equantur om L qui (ante non) om A 6 hic sit corr ex sit hic G 7 neque] nec L 8 non (post ipsa)] nec A 9 nec (ante mutatur)] neque G 10 motum] motus L 12 qui est actu] quo et motum A post illud] per del G 13 post causatum] et uult per illud motum causatum quod est A quoniam] quia A 13—14 quoniam . . . corpus om L 16 sit] sit A 17 quiescere] quod eidem G 20 et (ante est) om A sequitur] sequuntur A ad om A 21 in (post et) om AL 22—24 eleuacionem . . . quia si] scripsi; eleuacionem Solis in latitudine ipsius. Quod si A eleuacionem. Et dixit in latitudine illius quia si GL 25 illud super linea suppl G 27 dixit] dicit A istud] illud A 28 motum ex se ipso] ex se ipso motum A 31 creat et creatur] causal et causatur A ex] et A 33 essencia eius] post gracia A nigra et alba] alba et nigra A

et calida et frigida simul. Ergo pars eius mouet et pars eius mouetur.

Deinde ostendit post illud, quod possibile est has duas partes motas esse simul; tunc si una illarum est mota ab altera, alterius motus a quo erit? Nam si motus eius est ab altera, tunc ipsa 5 non est mota per se, quoniam motum per se est illud, cui non est aliquid extra ipsum mouens ipsum. Et si est motus eius ex se ipsa, necesse est in ipsa, ut ipsa eadem non sit mota et mouens, sicut ostensum est. Remanet ergo, ut ipsa sit mota, non mouens. Et exposuit illud et declarauit ipsum. 10

Et dixit post illud, quod iste res, que non mouentur et sunt cum rebus, quarum summa est mota per se, non potest esse ut sint cause generacioni et corrupcioni, si generacio et corrupcio sunt sempiternae et ille res sunt mortales, non sempiterni esse, et mortales non sunt causa sempiternis. Et quod rebus, que non 15 mouentur, cause sunt non sempiternae etiam. Et est necessarium, ut mouens illud, quod mouetur circulariter, sit non corpus; quoniam si esset corpus, esset finitum et esset uirtus eius uirtus finita (manifestum est enim, quia impossibile est corpus finitum esse, in quo sit uirtus infinita); et cum uirtus illa sit finita, non est 20 motum ab eo sempiternum.

Explicit.

1 et (ante calida) om L eius (ante mouetur) om A 3 has om L
 4 motas] post esse A illarum] earum L est] post mota G alterius]
 alius G 4—5 alterius . . . altera om L 5 post altera] alterius motus
 a quo erit del G 6 post motum] illud del A 7 aliquid corr ex ipsum A
 Et] Ex A eius] est A 8 necesse est in ipsa om A 11 iste] ille G
 13 sint om L generacioni] generacio A 14—15 et mortales] et res
 mortales A 15 causa] cause G 16 est om A 19 quia] quod A fini-
 tum] infinitum G 21 eo] en AG 22 Explicit om GL

PALQUERA'S *RESHIT HOKMAH* AND ALFARABI'S
IḤṢA AL 'ULUM

By ISRAEL EFROS, University of Buffalo.

CONCERNING Palquera's *Reshit Hokmah*, Steinschneider in his *Heb. Ueb.*, p. 37, writes: "Farabi's Encyclopädie ist auch höchst wahrscheinlich in der Aufzählung der Wissenschaften in 2. Teil benutzt." This should not surprise us in view of the fact that Palquera himself admits at the end of his introduction the eclectic character of his work. Thus he says: ורוב דברי בו בחכמות הם דברי ראשי הפילוסופים ובקיאיהם כי לא חדשתי אני מעצמי אלא שקבצתי מהספרים שהם מפורים שם. But the purpose of the following is to show that the second of the three parts of the *Reshit Hokmah*, entitled בחכמות החכמות השני במספר החכמות, is a literal translation of the whole of Alfarabi's important work known as the "Encyclopedia" or by its Arabic title as *Iḥṣa al 'Ulum*.

Steinschneider himself in his pioneer-work called *Al-Farabi* (St. Petersburg, 1869), pp. 208-211, published an excerpt by Ibn Abi O'seibia consisting of a lengthy quotation from Alfarabi accompanied by a corresponding excerpt from a Hebrew translation of Alfarabi's work, made in 1314 by Kalonymos ben Kalonymos, under the title of מאמר בחכמות (see Alfarabi, p. 83, and also *Heb. Ueb.*, p. 292). A comparison of this Arabic excerpt dealing with Aristotle's division of logic into eight parts and his treatment thereof in eight respective works, with the corresponding section in *Reshit Hokmah*, pp. 37-39, proves the latter a literal translation of the former. This may be best shown by reproducing the opening passages of the Arabic excerpts

(to be designated by A), Kalonymos' translation (K), and the section in *Reshit Hokmah* (P) in parallel columns. The Hebrew words that are not found in the Arabic column are underlined.

A.	K.	P.
<p>وقال ابو خضر الفراءى ان ارسطوطاليس جعل اخزا' المنطق ثمانية كل خز منها فى كتاب الاول فى قوانين المفردات من المعقولات والفاظ الدالة عليه وهى الكتاب الملقب فى العربية بالمقولات وباليونانية القاطاغورياس والثانى فيه قوانين الالفاظ المركبة من معقولين مفردين والالفاظ الدالة عليه المركبة من لفظتين وهى فى العربية بالعبارة وباليونانية باريمنياس</p>	<p>הנה יהיו חלקי ההגיון בהכרח שמונה כל חלק מהם ספר הראשון מהם בו מאמרי הנפרדות מהמושכלות והמלות המורות עליהם הוא המכונה בערבי ספר המאמרות ובלשון יוני קטאגוריקי והשני סדרי המאמרים הפשוטים מהמושכלות המורכבות המורכבות משני מאמרים נפרדים המלות המורות עליהן המורכבות משתי מלות והוא המכונה בערבי ספר המליצה ובלשון יון באריארמניאס.</p>	<p>וע"כ היו חלקי חכמת ההגיון בהכרח שמונה כל אחד מהם בספר. הראשון יש בו סדרים בנפרדות מהמושכלות והמלות המורות עליהם ויתבאר בו מספר הענינים הנפרדים הכוללים לכל הנמצאים מצד שהם אלו הענינים מבלתי הנאי הנעתם במציאות וזה הספר נקרא ספר המאמרות הוא בלשון יון קטאגוריקי השני יש בו סדרי המלות הפשוטות אשר הם המושכלות המורכבות משתי מושכלות נפרדות המלות המורות עליהם משתי מלות זה הספר נקרא ספר הביאור והוא בלשון יון באריארמניאס</p>

This literal agreement which continues till the end of the printed Arabic excerpt helps us to correct errors in the various texts.*

*From Dr. Joshua Finkel, I learnt of the existence of the printed work of O'seibia edited by Müller. In Vol. I, p. 59, of that edition we find Steinschneider's excerpt. Comparing the two texts regarding the passages which I cite as requiring correction, I find no discrepancy

Thus, in A., p. 208, l. 3, after אלא לפאט we should insert אלבסיטה in keeping with המאמרים הפשוטים in K., and המלות הפשוטות in P.

A. 208.5. אלאקאויל אלתי תמיו בהא אלקיאסאה. Instead of which K. renders by ילכו and P. by יקשו, we should read *تصير* which makes better sense. This latter word is indeed used in lines 8 and 10 for syllogistic inference. A similar emendation must be made in A. 209.1 אלקואנין אלקואנין, where we should read *يصير* for the meaningless *يشير*. Thus K. has there יהיו בהם. P. however has there יבחנו perhaps reading there *يبحثن*, a word used in the explanation of the fourth, fifth, and seventh logical books.

A. 208.9. Insert אלנרליה after אלאקאויל as in both K. and P.

A. 208.13. a) ינחקי. Read ינחפי. Thus P. has לרחות. b) אלמסחמע ואלממה. The first word is meaningless. P. has only המוויף. Read perhaps אלמסחמעל אלממה. c) וכיני. Read perhaps וקינו. P. renders it יולרו חולדותיו. *يفتتح* ויאתי *الاشيا* בوقع וכיני *ينتج* ובאיזה דבר מהרברים ידחו אותו *وبأى الاشيا* يدفع.

A. 209.5. *ابلق* *وابعد*. The second word is meaningless here. P. has טובות ומפוארות. ועריבות. We should either read *وانفع* as in A. 208-18 or *وانفذ* as in A. 208.10.

A. 209.8. *חרחוב* אלחעליל. Read חעלים. Thus K. and P. have הלמוד סדר.

between them except in two places, and there Müller's text endorses my emendations. Thus for A. 208.13, Müller has indeed ינחפי for ינחקי, and *وبأى الاشيا* *يوقع*. The usual Ar. word for רחה is *دفع*, not *وقع*. Müller also has *يفتتح* but Palquera's rendering יולרו חולדותיו points to the reading *ينتج*. Thus Ibn Tibbon in the introduction of the *Moreh* has חולד for חולד and Harizi has חולדה, and in pt. II, ch. 38, חוליד for חוליד, while Harizi has חולידה. Also, for A. 209.25, Müller has הל instead of כם.

A. 209.17. כמא אן אלדי לא יערף אלומנה ואלאדויה. The word לא should be stricken out as it does not suit the context. Thus K. translates כמו אשר ידע and P. כמי שידע. As to الإزمنة which makes no sense here, we should read الاغدية as K. has המאכלים וסמי הרפואות and P. המזונות והסמים הרפואיים. In the next line the author refers back to these two terms, but there too the text is to be emended. What is the meaning of دآ او دوا? Read غدا instead of دآ.

A. 209.25. כם סלך. Read אל instead of כם. P. has אם. Thus in 209.23.

In *Reshit Hokmah*, 37.31, והמלות המורות עליהם משחי מלות. Read המורכבות משחי מלות. Thus A. and K.

Did Kalonymos and Palquera use the same text of Farabi as that used by O'seibia? In A. 208.8, ואפצל ואכמל, is omitted by both K. and P. In A. 208.9, ואלוואב אלודלי, is omitted by both K. and P. In 208.10, the twelve words beginning with ויציר are translated by K. and not by P. Then again the whole passage from line 12, beginning with the words to the words מן בעדהא in line 14, is found in P. but not in K. The four words in A. 208.18, beginning with ותכון, are found in P. but not in K. The passage from in A. 209.3 to וזיא אלכחאב in line 5 is missing in K. but found in P. In A. 209.6, the six words beginning with וזא ישחמל are translated by K. but not by P. In A. 209.13, פיערל אלי אלאקנאע, is translated by P. but not by K. The whole passage beginning with the words קר או יכון in A. 209.14 to the words ועגר נפסה in line 16 is translated by P. but condensed by K. into וכן השעיים וכן. The last six lines in the Arabic from the words פירדי אזא אראד are translated by P. but condensed by K. into the phrase משאר המלאכות הארבע הנשארות. However, the last eleven words of the Arabic are omitted by P. as well. While the last three instances maybe were

condensations, the previous examples rather seem to suggest not only that O'seibia on the one hand and the two Hebrew translators on the other, but also that the two Hebrew translators between themselves used different texts. It should also be pointed out that the variant found in Ms. M inserted in A. 208.9 is found in both K. and P.

So much for the Arabic excerpt as evidence for our thesis. There is also another and longer excerpt printed, though unfortunately not in the original language; and I am indeed grateful to Prof. Alexander Marx for kindly referring me to it. In an article by Eilhard Wiedemann entitled "Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften, XI. Ueber Al Farabis Aufzählung der Wissenschaften (De Scientiis)," *Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Societät in Erlangen*, XXXIX (1907), pp. 74–101, the author translates into German a considerable part of Gerhard of Cremona's Latin translation of Alfarabi's *Ihṣā al 'Ulum*. He informs us first that this Latin translation is extant only in Ms., that there is also a printed but very rare translation by G. Camerarius which is somewhat fuller than that of Gerhard; and he raises the question whether this is due to additions on the part of Camerarius or to two different Arabic versions, similar to the question that faced us in connection with K. and P.

Wiedemann then begins his translation. He first renders into German the introduction of Alfarabi according to the Latin translation. This introduction is important for it shows us not only that a section of the *Ihṣā al 'Ulum* is translated in a section of part II of the *Reshit Hokmah*, but that the whole scope of the former coincides with that of the latter. After a statement to the effect that some classes of science are divisible into sub-classes—a statement omitted in P.—Farabi states that his work is to fall into five chapters. Palquera has nine chapters. Nevertheless the

discrepancy is only formal, as one can see from the following juxtaposition of the two tables of contents as given by their respective authors.

P.

1. The value of the second part entitled החלק השני במספר החכמות.
2. The genesis of language.
3. The science of language.
4. The genesis of science (really, the origin of syllogism).
5. Logic.
6. Mathematics (arithmetic, geometry, optics, astronomy, music, weights, inventions).
7. Physics.
8. Metaphysics.
9. חכמת המדיניות וחכמת המשפט וחכמת הרברים.

A.

- Introduction: The value of the book entitled *Ihṣā al 'Ulum*.
1. The science of language.
 2. Logic.
 3. Mathematics (arithmetic, geometry, optics, astronomy, music, weights, inventions).
 4. Physics and metaphysics.
 5. *Scientia civilis, Urteilsprechen, Beredsamkeit*.

Alfarabi then discusses the benefits of his book in words that have their exact equivalent in Palquera's *Reshit Hokmah*, although in the latter, two additional reasons are given and the whole passage is prefaced with the remark that the benefit is six-fold.

Thus Wiedemann who translates Gerhard who translated Alfarabi:

"Der Nutzen, den man aus diesem Buche zieht, besteht darin dass wenn jemand eine Wissenschaft erlernen will und darüber nachsinnt, er weiss welche er in Angriff nehmen und über welche er nachsinnen soll, ferner was es bei der

Betrachtung derselben erlangt, welchen nutzen sie hat, und welchen Vorteil er durch sie erreicht. Er macht sich an eine Wissenschaft gemäss einer richtigen Voraussicht und Kenntnis und nicht gemäss der Unwissenschaft und dem Zufall. An der hand dieses werkes kann der Mensch Vergleiche zwischen den Wissenschaften anstellen und erkennen, welche die bessere, nützlichere, sichere, fester begründete und kräftigere ist und welche die schlechtere, schwerere und kraftlosere," etc.

And thus Palquera: ואומר כי הועלת זה החלק השני שש הועלות. הראשונה כי האדם כשירצה ללמוד חכמה מהחכמות ולעיין בהם ידע איזו מהם יבקש ובמה יעיין ואי הועלת חבא לו ממה שיעיין ואיזה שלמות ישני ממנו ואז יעיין במה שיעיין בדיעה אמתית ולא בשעות ובפתוי. השנית כי בזה הספר יוכל האדם להקיש בין החכמות ולדעת איזו חכמה היא יותר שלמה ויותר מעולה וחזקה ואיזו מהם חלושה וכו'.

Then Wiedemann translates in full the third chapter, dealing with the seven branches of mathematics and it corresponds word for word to the sixth chapter of Palquera (*Reshit Hokmah*, pp. 41-48). The literal agreement between the translation of a translation and our Hebrew work is really striking. It helps us to determine with greater exactness the meaning of some of the terms used by Palquera as well as to correct textual errors. Thus in *RH*, p. 42, מתייחסים או בלתי מתייחסים = proportional or unproportional; דומים או בלתי דומים similar or dissimilar; numbers are said to be similar when they stand in the relationship of the sides of a triangle, i. e., $c^2 = a^2 + b^2$ (see Wiedemann's note a. 1.); משותפים או בודלים also משותפים commensurable or uncommensurable; שלם או חסר perfect or imperfect; a perfect number being equal to the sum of its aliquot parts (e. g., $6 = 1 + 2 + 3$) and the imperfect number either more or less than the sum of its aliquot parts. See my "More About Abraham b. Hiyya's Philosophical Terminology," *JQR*, XX, s. v. חסר, מלא, עורך. On p. 43, הגשוויהם occurs

several times, but we should read השנותיהם as on p. 46, i. e., qualities.

On p. 44, we have the four different kinds of rays: ישרים = rectilinear, מתעקלים = reflected, מתהפכים = *conversi*, משתברים = refracted (comp. my "More About Abraham b. Hiyya's Philosophical Terminology," *JQR*, XX, 114). On p. 45, קבוץ = conjunction of stars. P. 46, פרווד = separation of stars or *deflexus*. שנוי הכוחות should be read שנוי הנחות and means *diversitas* or opposition of stars. ערך = musical interval. מפני or מצד צרופם read מלבד צרופם אל הארץ.

But there are also, though very few, variants. Thus the discussion of the fifth branch of mathematics, music, begins with a small passage, not found in P. (see *RH*, p. 56, and Wiedemann, p. 93). In *RH*, p. 42, a line or two are missing toward the end of the page, as compared with Wiedemann, p. 85. The German translation ends the chapter on geometry with the reference to Euclid using the synthetic method (דרך ההרכבה) only, whereas the other ancient geometers combined that method with the analytical one (דרך ההתוך). But in P. (*RH*, p. 43) this is followed by fourteen lines that evidently have no counterpart in either of the Latin translations.

Again we are confronted with the question of texts: are these variants due to the process of addition or elimination on the part of the translators, or do they go back to different versions of the original? No answer can be given with any degree of sureness. Wiedemann suggested the possibility that Camerarius used a different Arabic version from that used by Gerhard. Should that be the actual case, then it is also a different version from that used by Palquera, for the two supplementary passages from Camerarius published by Wiedemann on p. 82, note 4, and on p. 84, note 2, are without a trace in our Hebrew work.

Thus we see that all that has been published of the *Ihṣa al 'Ulum*—Steinschneider's Arabic fragment, and the longer excerpt in a German translation of a Latin translation, as well as the outline of the entire work—agrees word for word with our Hebrew work. We cannot therefore escape the conclusion that the second part of Palquera's *Reshit Hokmah* is a complete and literal translation of Alfarabi's *Ihṣa al 'Ulum*.

فهرس المحتويات

- ١ ماكس هورتن (ناشر): رسالة الفصوص للفارابي. مع مختارات من شرح
الأمير الحسيني الفارابي. (نشر النص، مع مقدمة بالألمانية)
- ١٦٥ البستاني، فؤاد أفرام: الفارابي وتوماس موروس أو المدينة الفاضلة وجزيرة
الطوي.
- ١٧٤ هموي، روبرتو: فلسفة الفارابي. (بالإيطالية)
- ٢٠٩ جلسون، أتيين: المصادر الإغريقية-العربية للفلسفة الأوجستينية (نسبة إلى
الفيلسوف المسيحي أوجستين) على أساس ابن سينا (يحتوي نشر الترجمة
اللاتينية لرسالة في العقل للفارابي). (بالفرنسية)
- ٣٥٥ ماسنيون، لوي: ملاحظات حول النص الأصلي العربي لرسالة في العقل
للفارابي. (بالفرنسية)
- ٣٦٤ عبد الرازق، مصطفى: الحكيم أبو نصر الفارابي.
- ٣٧٧ بلومبيرج، هاري: الفصول الخمسة (فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق)
للفارابي. (بالإنكليزية)
- ٣٨٤ بيركنماير، ألكساندر: ترجمة لاتينية لنص للفارابي لجيرهارد من كريمونا،
اكتشفت. (بالألمانية)
- ٣٩٥ أفروس، إسرائيل: رشيت حُكما لبَقيرا وإحصاء العلوم للفارابي. (بالإنكليزية)



۳۳۶۷۴۶

طبع في ۱۰۰ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية
طبع في مطبعة شتراس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية

الفلسفة الإسلامية

٨

أبو نصر محمد بن محمد

الفارابي

(توفي ٣٣٩هـ / ٩٥٠م)

نصوص ودراسات

٢

جمع وإعادة طبع

فؤاد سزكين

بالتعاون مع

كارل إيرج-إيجرت، مازن عماوي، إكهارد نويباور

١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها
فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

٨

أبو نصر محمد بن محمد الفارابي
(توفي ٣٣٩هـ / ٩٥٠م)

نصوص ودراسات
٢

جمع وإعادة طبع

١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
سلسلة الفلسفة الإسلامية
المجلد ٨