

Studia graeco-arabica

8

2018

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 8 (2018), claims and customer service: redazione@pacineditore.it

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.



© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v



Maurice Borrmans MAfr. (1925-2017)

Studia graeco-arabica is most grateful to Reverend Father Valentino Cottini, former Director of the Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, for accepting to open this volume and to Dr. Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, for her invaluable help in driving it to publication.

Table of Contents

Valentino Cottini <i>Maurice Borrmans. Un profilo</i>	» 1
Marco Zambon “ <i>Apprendere qualcosa di sicuro</i> ” (ps. Clem. Hom. I 3, 1) <i>Verità filosofica e verità profetica nella I omelia pseudoclementina</i>	» 13
Giovanni Catapano <i>Nobilissimus philosophus paganorum / falsus philosophus: Porphyry in Augustine’s Metaphilosophy</i>	» 49
Elisa Coda <i>Divine Providence and Human Logos in Themistius Some Philosophical Sources of Discourse 6</i>	» 67
Henri Hugonnard-Roche <i>E Dio disse: “La terra produca germogli” (Gen. 1, 11) Sulla tradizione botanica siriana</i>	» 85
Ida Zilio-Grandi <i>La pazienza dell’Islam: la virtù detta ‘ṣabr’</i>	» 105
Patrizia Spallino, Mauro Mormino <i>Cuore, anima e mente Un esempio di circolarità lessicale tra tradizione islamica e cristiana</i>	» 119
Cristina D’Ancona <i>God and Intellect at the Dawn of Arabic Philosophical Thought Plotinus’ Treatise V 4[7], Aristotle’s Metaphysics and De Anima in the Age of al-Kindī</i>	» 133
Giovanni Mandolino <i>La testimonianza del patriarca nestoriano Israel di Kaškar (m. 872) sulla pseudo-Teologia di Aristotele</i>	» 153
Carmela Baffioni <i>Embryology in an Ismā‘īlī Messianic Context The Manuscript Tradition of the Iḥwān al-Šafā’</i>	» 167
Thérèse-Anne Druart <i>Al-Fārābī: A Philosopher Challenging Some of the Kalām’s Views on the Origin and Development of Language</i>	» 181

Khalil Samir Khalil S.J. <i>La doctrine de l'Incarnation de Yahyā ibn 'Adī à la lumière du Traité 17 Sbath</i>	» 189
Hans Daiber <i>Ethics as Likeness to God in Miskawayh An Overlooked Tradition</i>	» 195
Issam Marjani <i>Avicenne, commentaire de la Sourate al-A'lā Traduction française du texte établi à l'aide d'un 'nouveau' témoin et relevé des emprunts de Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans son exégèse de la sourate</i>	» 205
Emmanuel Pisani O.P. <i>Le ḥanbalisme, matrice idéologique du fondamentalisme islamique?</i>	» 233
David B. Burrell C.S.C. <i>In the Wake of Maurice Borrmans: Perceptions of Islam and Christianity</i>	» 247
Christian Jambet <i>Le problème de la certitude dans la philosophie de Subrawardī</i>	» 255
Cecilia Martini Bonadeo <i>Una parafrasi araba di Metafisica Iota Il capitolo XI del Libro sulla scienza della metafisica di 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī</i>	» 269
Richard C. Taylor <i>Averroes and the Philosophical Account of Prophecy</i>	» 287
Concetta Luna <i>Prêcher aux philosophes et aux théologiens: quatre sermons de Gilles de Rome pour le temps pascal</i>	» 305
Gianfranco Fioravanti <i>La Questio 'utrum passionēs sive accidentia sint separabilia a subiecto' di Antonio da Parma (m. 1327)</i>	» 381
Mohammad Ali Amir-Moezzi <i>Le šī'isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi Le cas d'al-Maḡlisī</i>	» 387
<i>Book Announcements and Reviews</i>	» 397
Jules Janssens <i>Marc Geoffroy. In Memoriam</i>	» 470
<i>Index of Manuscripts</i>	» 475
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	» 476
<i>Index of Modern Names</i>	» 480

Una parafrasi araba di *Metafisica Iota*

*Il capitolo undicesimo del Libro sulla scienza della metafisica
di 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī*

Cecilia Martini Bonadeo

Abstract

'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's *Book on the Science of the Metaphysics* (*Kitāb fī 'ilm mā ba'da l-ṭabī'a*) contains a chapter on "The One, Many, Other, Different, Contrary, and Opposite" (*Fī l-wāḥid wa-l-kaṭīr wa-l-ġayr wa-l-ḥilāf wa-l-ḍidd wa-l-muqābil*), that consists in a loose paraphrase of *Metaphysics Iota*. Unedited and not yet translated in any language, this chapter is here edited on the basis of the MSS Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, *Carullah* 1279 and Cairo, Dār al-kutub, Aḥmad Taymūr Pāšā, *Ḥikma* 117, with facing Italian translation.

In questo contributo dedicato alla memoria di Padre Maurice Borrmans presento l'edizione critica e la traduzione italiana di una parafrasi araba del libro *Iota* della *Metafisica* di Aristotele. Si tratta del capitolo undicesimo del *Libro sulla scienza della metafisica* (*Kitāb fī 'ilm mā ba'da l-ṭabī'a*) di 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī.

Come è noto, nonostante l'autore nasca e muoia a Bagdad rispettivamente nel 1162 e nel 1231, la sua vita è un intenso itinerario alla ricerca del sapere in particolare filosofico e medico. Negli anni della sua formazione studia non solo il pensiero di Avicenna, ma anche la serrata critica ghazaliana. I suoi viaggi lo introducono alla conoscenza della *Ḥikmat al-Isrāq* di al-Suhrawardī. Si accompagna con i piú illustri uomini del suo tempo, tra cui il Saladino, e descrive nel suo racconto autobiografico i suoi soggiorni nei centri intellettuali e del potere del tempo: Mossul, Aleppo, Damasco, Gerusalemme e l'Anatolia.¹ Il compimento della sua esperienza umana e intellettuale avviene in Egitto nella città

¹ 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī racconta la propria vita e il percorso intellettuale in un'autobiografia, probabilmente parte di un lavoro piú ampio che egli scrisse per suo figlio Šaraf al-Dīn Yūsuf. Essa si è conservata fino a noi nelle pagine delle *Principali notizie sulle classi dei medici* di Ibn Abī Uṣaybī'a (Ibn Abī Uṣaybī'a, *Kitāb 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. A. Müller, al-Matba'a al-wahbiyya, Cairo 1882-1884, II, pp. 201-13; Ibn Abī Uṣaybī'a, *Kitāb 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. N. Riḍā, Dār al-Maktabat al-ḥayāh, Beirut 1965, pp. 683-96). Una diversa redazione dell'autobiografia si trova nel *Libro dei due consigli* (*Kitāb al-Naṣīhatayn*): cf. D. Gutas, "Philosophy in the Twelfth Century: One View from Baghdad, or the Repudiation of al-Ghazālī", in P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Torino 2011, pp. 9-26; C. Martini Bonadeo, *'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Philosophical Journey. From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Science'*, Brill, Leiden - Boston 2013 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Textes and Studies, 88); P. Joosse, *The Physician as a Rebellious Intellectual. The Book of the Two Pieces of Advice or Kitāb al-Naṣīhatayn by 'Abd al-Laṭīf ibn Ibn Yusuf al-Baġhdādī (1162-1231). Introduction, Edition and Translation of the Medical Section*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2014. Altri brani dell'autobiografia di 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī si sono conservati nella *Storia dell'Islam* di al-Dahabī (*Tārīḥ al-Islām*): cf. J. von Somogyi, "Ein arabischer Bericht über die Tataren im Tārīḥ al-Islām von aḍ-Ḍahabī", *Der Islam* 24 (1937), pp. 105-30; C. Cahen, "Abdallaṭīf al-Baġdādī, portraitiste et historien de son temps. Extraits inédits de ses Mémoires", *Bulletin d'Études orientales* 23 (1970), pp. 101-28. Infine, ulteriori informazioni sull'autore si trovano nella sua relazione di viaggio in Egitto intitolato *Libro della relazione e del resoconto delle cose di cui sono stato testimone e degli eventi visti in terra d'Egitto* (*Kitāb al-Ifāda wa-l-ītibār fī l-umūr al-mušāhada wa-l-ḥawādiṭ al-mu'āyana*

del Cairo, dove egli scopre, grazie all'insegnamento di un maestro a noi praticamente ignoto, Abū l-Qāsim al-Šārī, l'Aristotele arabo, i commentatori Alessandro di Afrodisia e Temistio e al-Fārābī.²

Alla morte del Saladino, 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī si guadagna da vivere insegnando le scienze coraniche nelle più importanti scuole (*madāris*) del suo tempo: nella moschea al-Azhar del Cairo, nella moschea al-Aqṣā di Gerusalemme, nella madrasa 'Azīziyya a Damasco, ed infine ad Aleppo.

Da scrittore prolifico quale fu, egli compose circa centosettanta opere, come è attestato nelle due liste antiche dei suoi scritti riportate in Ibn Abī Uṣaybi'a e Ibn Šākir al-Kutubī.³ Tra le opere ricordate si trova il *Libro sulla scienza della metafisica*. Esso è giunto fino a noi in due manoscritti: uno conservato nella biblioteca Dār al-kutub del Cairo, Aḥmad Taymūr Pāšā, *Hikma* 117, pp. 16-178 (T),⁴ l'altro nella Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul, *Carullah* 1279, ff. 140v-187v (C).⁵

bi-arḍ Miṣr), un compendio estratto dalla sua storia d'Egitto, oggi perduta: cf. K. Hafuth Zand - J. A. e I. E. Videan (ed.), *The Eastern Key: Kitāb al-fādāb wa-l-i tibār of 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī ('Abd al-Laṭīf Ibn-Yūsuf Ibn-Muḥammad al-Baġdādī)*, George Allen and Unwin Ltd, London 1965; C. Martini Bonadeo, "Vi racconterò delle meraviglie che ho veduto con i miei occhi". Un intellettuale musulmano al tempo del Saladino racconta l'Egitto", *Atti e memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova*, Parte I. Atti, 129 (2017), pp. 43-57.

² 'Abd al-Laṭīf si era recato in Egitto con un salvacondotto del Saladino per incontrare tre uomini: Yāsīn al-Simiyā'i, un alchimista di cui rimase profondamente deluso; il celebre Mosè Maimonide, che, esule dalla città di Cordoba, stava cercando di accreditarsi come medico presso i potenti e non era dedito all'insegnamento, e appunto Abū l-Qāsim al-Šārī, forse il maestro nella scienza del *ḥadīṭ* Abū l-Qāsim al-Būṣayrī (d. 1202), che aveva una conoscenza approfondita delle opere degli antichi e di quelle di al-Fārābī. 'Abd al-Laṭīf racconta così questo decisivo incontro con Abū l-Qāsim al-Šārī: "Un giorno mi trovavo nella moschea e intorno a me stava un'assemblea numerosa quando entrò un vecchio, malamente vestito, ma dall'aspetto solare e dall'espressione simpatica. L'assemblea prese a riverirlo attribuendogli grande attenzione, io invece continuai completando il mio discorso. Quando l'incontro finì, mi si avvicinò l'imām della moschea e mi disse: – Conosci questo maestro? È Abū l-Qāsim al-Šārī? –. Io lo abbracciai dicendo – Sei tu colui che sto cercando –. Lo condussi al mio alloggio e pranzammo insieme, discutendo delle questioni di *ḥadīṭ*. Trovai che era proprio ciò che desideravo e che appagava i miei occhi. Si comportava da vero sapiente e filosofo e lo era anche nell'aspetto. Si accontentava del necessario, non era legato ad alcun bene mondano che potesse distoglierlo dalla ricerca delle realtà più perfette. Divenimmo inseparabili e scoprii che egli era un sottile conoscitore delle opere degli antichi e di quelle di Abū Naṣr al-Fārābī. Io invece non avevo idea di alcuna delle loro opere, poiché ritenevo che Avicenna avesse in sé tutta la filosofia e che le sue opere la esaurissero. Quando discutevamo di *ḥadīṭ*, lo superavo in capacità dialettica e raffinatezza del linguaggio, ma lui aveva la meglio per forza dell'argomentazione e chiarezza della dottrina. Ciò nonostante io non cedeva fino a dichiararmi d'accordo con lui e non deviai dalla via della mia linea di pensiero e dalla mia convinzione per seguirlo. Cominciò allora a presentarmi in sequenza dei passi tratti dalle opere di Abū Naṣr al-Fārābī, di Alessandro e di Temistio, domando la mia resistenza e calmando il mio atteggiamento recalcitrante, fino a quando mi disposi nei suoi confronti come chi fa un passo avanti e poi uno indietro" (Ibn Abī Uṣaybi'a, *Kitāb 'Uyūn al-anbā fi ṭabaqāt al-aṭibbā*, ed. Müller, II, p. 206.1-11; ed. Riḍā, p. 688.1-10).

³ Ibn Abī Uṣaybi'a, *Kitāb 'Uyūn al-anbā fi ṭabaqāt al-aṭibbā*, ed. Müller, II, pp. 211.1-213.16; ed. Riḍā, pp. 693.2-696.10; Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt*, ed. I. 'Abbās, Dār al-Šādir, Beirut 1974, II, pp. 385.1-388.2.

⁴ Utilizzo la paginazione di questo manoscritto come essa compare nella riproduzione a mia disposizione e che è adottata anche da A. Neuwirth, *'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1976; si vedano in particolare le pp. 4-10 per la descrizione dei due manoscritti.

⁵ Solo una piccola parte di questo voluminoso trattato di metafisica è stata edita. In particolare, la parte che riguarda i primi due libri della *Metafisica*: cf. A. Neuwirth, "Neue Materialien zur Arabischen Tradition der beiden ersten *Metaphysik*-Bücher", *Die Welt des Islams* 18 (1977-78), pp. 84-100 (*faṣl* 1); il compendio del libro A della *Metafisica*: Neuwirth, *'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Bearbeitung (fuṣūl* 13-16, pp. 2-122); il riassunto del *Liber de Causis*: 'A. Badawī, *Al-Aflātūniyya al-muḥdāta 'inda l-'Arab*, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, Cairo 1955, pp. 248-56 (rist. Wikālat al-Maṭbū'a, Kuwait 1977); C. Martini Bonadeo, "The First 'Proclean' Section (Chapter 20) of 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's *Book on the Science of Metaphysics*. Is the Pure Good of the *Mahd al-hayr* Aristotle's First Principle, Intellect in Actuality?", *Oriens* 45 (2017), pp. 259-305 (*faṣl* 20); gli ultimi quattro capitoli che includono materiali dal Proclo Arabo, dalla pseudo-*Teologia di Aristotele* e da altre fonti: 'A. Badawī, *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, Cairo 1955, pp. 199-240 (*fuṣūl* 21-24).

Nel suo *Libro sulla scienza della metafisica* ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī organizza con un chiaro intento didattico una sintesi della conoscenza metafisica del passato, risultato della tradizione che, a partire dalla *Metafisica* di Aristotele, arriva fino ai suoi giorni, e che è potenzialmente esposta al pericolo di essere totalmente superata dal *Libro della Guarigione* (*Kitāb al-Šifā*) di Avicenna. Per questa ragione, come Zimmermann ha sapientemente dimostrato,⁶ ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī recupera, parafrasandoli, tutti gli scritti di metafisica tradotti e composti in arabo nel circolo e sotto l’impulso di al-Kindī: la *Metafisica* di Aristotele, appunto, il *De Providentia* di Alessandro di Afrodisia, i *Principi del tutto* dell’Alessandro arabo, il *Libro sul bene puro* – tratto dagli *Elementi di teologia* di Proclo – e la pseudo-*Teologia di Aristotele* – resa araba delle *Enneadi* IV-VI di Plotino. Di al-Kindī ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī sposa il progetto “teologizzante”. La conoscenza delle cause coincide con quella teologia naturale che indaga il primo principio: il primo principio immobile e perfetto di *Lambda* è allo stesso tempo l’Uno e il Creatore provvidente.⁷ Tuttavia, nel *Libro sulla scienza della metafisica* convivono, senza la percezione di un possibile conflitto, tanto la lettura kindiana quanto l’attenzione alla metafisica come ontologia e scienza universale propria di al-Fārābī. La struttura entro cui al-Baġdādī organizza le proprie fonti, perché insieme costituiscano un’esposizione sistematica, chiara ed esauriente di che cosa si deve intendere per ‘scienza metafisica’, riflette le indicazioni di metodo presentate da al-Fārābī nei suoi scritti *Sugli intenti della Metafisica* di Aristotele (*Fī aġrād mā bā d al-ṭabī‘a*) e nel *Catalogo delle scienze* (*Iḥṣā’ al-‘ulūm*). Questi due testi, letti in modo contiguo, costituiscono una vera e propria guida per ricostruire il progetto editoriale del *Libro sulla scienza della metafisica*, che consta di tre parti distinte sul modello della tripartizione farabiana: nella prima parte si trova l’indagine degli enti e dei loro accidenti (capitoli 1-4); la seconda si occupa dell’analisi della scienza metafisica in quanto scienza universale e dell’individuazione dei principi della definizione e della dimostrazione (capitoli 5-12); la terza e ultima parte è dedicata alle realtà immateriali nella loro disposizione gerarchica fino alla perfezione del Motore primo, Principio e causa prima, Uno (capitoli 13-24).

Alla seconda parte del trattato appartiene il capitolo undicesimo, una parafrasi – molto abbreviata e piuttosto distante dall’originale – di *Metafisica Iota*, di cui presento nelle pagine che seguono l’edizione critica accompagnata da una mia traduzione italiana, mentre rimando ad un momento successivo lo studio dettagliato dei suoi contenuti.⁸ Il capitolo è intitolato *Sull’uno e il molteplice, l’altro, il diverso, il contrario e l’opposto* (*Fī l-wahīd wa-l-kaṭīr wa-l-ġayr wa-l-hilāf wa-l-didd wa-l-muqābil*) ed è conservato ai fogli 163r12-165r5 del manoscritto C e alle pagine 97.9-104.2 del manoscritto T.

Sigle

C	Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, <i>Carullah</i> 1279, ff. 163r12-165r5.
T	Cairo, Dār al-kutub, Aḥmad Taymūr Pāšā, <i>Hikma</i> 117, pp. 97.9-104.2.

Abbreviazioni

C ^{ms}	ms C in margine	scr.	scripsit
add.	addidit	s.l.	supra lineam
om.	omisit		

⁶ Cf. F.W. Zimmermann, “The Origins of the So-called *Theology of Aristotle*”, in J. Kraye - W. F. Ryan - C. B. Schmitt (ed.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute, London 1986, pp. 110-240, part. p. 113.

⁷ Cf. C. Martini Bonadeo, “God’s Will and the Origin of the World. ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī’s Sources and Arguments”, *The Muslim World* 107 (2017), pp. 482-95; Martini Bonadeo, “The First ‘Proclean’ Section” (cit. alla n. 5), pp. 259-305.

⁸ In un prossimo studio discuterò il rapporto tra questa parafrasi e il libro *Iota*, sia dal punto di vista del contenuto filosofico che da quello della dipendenza dalla versione araba conservata, e la presenza di fonti ulteriori rispetto a *Iota*.

الفصل الحادي عشر في الواحد والكثير والغير والخلاف والضد والمقابل

- الحركة قد تكون كثيرة بحسب السرعة والبطء، فإن السريعة غير البطيئة. وقد تكون كثيرة بحسب الزمان، فإن الحركة اليوم غير الحركة أمس. وقد تكون كثيرة بحسب المكان، فالحركة من فوق غير الحركة من أسفل. وقد تكون كثيرة بحسب المتحركين، فحركة زيد غير حركة عمرو. 5 وقد تكون كثيرة بالنوع، فإن الحركة المستديرة غير المستقيمة.
- فتبين من هذا أن حركة السماء واحدة من جميع هذه فالتحرك فيها والتحرك واحد والمادة واحدة والزمان واحد والمكان واحد والغاية واحدة والمبدأ والصورة واحد والكيفية واحدة، أعنى السرعة والإبطاء، وهذه الحركة داخلة في المتصل.
- وإما الأعراض فإنما تتكثر بحسب تكثر الجوهر والجوهر إنما يتكثر بصورته لا بمادته، فإن مادته 10 واحدة مشتركة؛ وكذا إنما تتوحد الأعراض كتوحد الجوهر الحامل لها.
- وكل عدد فإنما يقدره الواحد وما يجري مجرى الواحد، أعنى الواحد بالطبع أو الواحد بالوضع. فالواحد بما هو واحد ومقدار لا يتجزأ. فالواحد بالطبع لا جزء له البتة لا في نفسه ولا بالوضع. وأما الواحد بالوضع فله في نفسه جزء وأما بالوضع من جهة ما هو ذلك الواحد فلا جزء له؛ فالذراع 15 تقدره الأصابع بما هو مقدار لا بما هو واحد مقدر والعشرة تقدر المائة والواحد يقدر العشرة. وأما الواحد فلا شيء تقدره البتة فالواحد بالطبع يقدر الكمية المنفصلة. والقدر أبدا من الجنس المقدر: المنفصل بالمنفصل والمتصل بالمتصل وما له بعد واحد بما له بعد واحد وما له بعدان بما له بعدان وما له ثلاثة بما له ثلاثة والثقل بما له ثقل والزمان بالزمان 20 والزكاء السرعة والإبطاء وأصغر المقادير.
- والزمان حركة الكل وهي الحركة اليومية وزمانها وبه تقدر جميع ذي الحركة والسكون وقد تبين في السماع أن القدر إن لم يكن من جنس المقدر لم تفهمنا شيئا وأن الغريب لم يفهم ما هو غريب 25 عن طبعه والكيل هو الشيء الذي يساوي المكيل وإذا تكرر صار منه عدد المكيلات.
- كذلك العلم هو مطابق للمعلوم ومساويه لأنه هو صورة المعلوم الروحانية؛ والفرق بينهما أن المعلوم صورة موضوعها المادة والعلم صورة موضوعها النفس؛ وكذلك الحس للمحسوس هو كيل لأنه يطابقه من حيث هو محسوس ويساويه: فالكيل يعرف مقادير الأشياء بمطابقته لها والعلم 25 يعرف حقائق الأشياء بمطابقته لها.

والزمان ... والسكون 20 || Met. I 1, 1053 a 24-25 || القدر ... المقدر 17 || cfr. Met. I 1, 1053 a 18-24 || وكل ... العشرة 15-13
Met. I 1, 1053 a 10-12 || ويساويه ... كذلك cfr. Met. I 1, 1053 a 31-33.

الزكاء 19 || C المقدر : T القدر 17 || C يقدره T يقدره : T لا : C فلا 14 || C add. s.l. C || CT الزكي : كل : كيل 24 || T يفهمنا : تفهمنا | CT المقدر : القدر 21 || C يقدر T يقدر : تقدر 20 || CT الزكي

Capitolo undicesimo
Sull'uno e il molteplice, l'altro, il diverso, il contrario e l'opposto

Il movimento è molteplice a seconda della velocità e della lentezza, infatti il movimento veloce è diverso da quello lento. Inoltre, è molteplice rispetto al tempo, infatti il movimento di oggi è diverso dal movimento di ieri. Ed ancora è molteplice rispetto al luogo, infatti il movimento dall'alto è diverso da quello dal basso. È poi molteplice rispetto a due oggetti che si muovono, infatti il movimento di Zayd è diverso da quello di 'Amr. Ed ancora è molteplice rispetto alla specie, infatti il movimento circolare è diverso da quello rettilineo.

Da ciò risulta chiaro che il movimento del cielo è uno sotto tutti questi aspetti: infatti in esso ciò che si muove e il motore sono uno, la materia è una, il tempo è uno, il luogo è uno, il fine è uno, il principio e la forma sono uno e la qualità è una, ossia la velocità e la lentezza, e questo movimento appartiene al continuo.

Quanto agli accidenti, sono molteplici in quanto la sostanza è molteplice. E la sostanza è molteplice a causa della sua forma, non della sua materia: la sua materia infatti è una, comune. E così gli accidenti sono uno come è una la sostanza che fa loro da sostrato.

Ogni numero è misurato dall'uno e da ciò che ha la stessa funzione dell'uno, ossia l'uno per natura o l'uno per composizione. L'uno, in quanto uno e misura, è indivisibile. L'uno per natura non ha assolutamente parti né in sé, né per composizione. Quanto all'uno per composizione, ha in sé parti, ma rispetto alla composizione per cui è questo 'uno', non ha parti: il cubito è misurato dalle dita in quanto è una misura e non in quanto è una cosa misurata e la decina misura il centinaio e l'uno la decina. Quanto all'uno, non è misurato assolutamente da nulla: infatti l'uno per natura misura la quantità discreta e la quantità continua. La misura è sempre del genere di ciò che viene misurato: discreta rispetto a ciò che è discreto, continua rispetto al continuo, ciò che segue l'uno rispetto a ciò che segue l'uno, ciò che ha due intervalli rispetto a ciò che ha due intervalli, ciò che ha il tre rispetto a ciò che ha il tre, il peso rispetto a ciò che ha peso e il tempo rispetto al tempo e lo sviluppo veloce e la lentezza e le misure più piccole.

Il tempo è il movimento del tutto e si tratta del movimento diurno e del suo tempo: grazie ad esso viene misurato tutto ciò che ha movimento e quiete. Si è già chiarito nella *Fisica* che se la misura non è dello stesso genere di ciò che viene misurato, non comprendiamo nulla, e che l'estraneo non comprende ciò che è estraneo alla sua natura, mentre la misura è equiparabile a ciò che si misura, e se ripetuta, ne risulta il numero degli oggetti misurati.

Allo stesso modo la scienza è conforme all'oggetto conosciuto e uguale a lui perché è la forma spirituale dell'oggetto conosciuto. La differenza tra loro è che l'oggetto conosciuto è una forma il cui sostrato è la materia, mentre la scienza è una forma il cui sostrato è l'anima. E così la sensazione per l'oggetto percepito è misura per il fatto che gli si adatta in quanto è l'oggetto percepito e gli si rende uguale: la misura conosce le misure delle cose in quanto è conforme a loro e la scienza conosce le verità delle cose in quanto è conforme a loro.

- وربما عاد الإنسان فقدر علومه بالمعلومات وحسه بالمحسوسات فيكييل الصور التي في نفسه بالأمر الخارجة . وعلم المنطق يكييل الصور التي في النفس والحس قد يقدر بالمحسوسات . ولذلك قيل أن الإنسان هو جميع | العالم وجميع الأشياء من حيث أن له علما وحسا . فبالعلم يكييل الأمور الكلية وبالحس يكييل الأمور الجزئية . والكييل هو من جنس المكييل وهو هو بالقوة لأن الكييل واحد والمكييل كثير . والعلم بالقوة هو المعلوم ومن جنسه وكذلك الحس مع المحسوس .
- 5 ما يبطل به أن الموجود والجوهر جنسان خارج الذهن به يبطل أن الواحد جنس . وإنما الواحد والموجود يلزمان الأشياء لزوما واحدا . فإنه ما لزمه حكم ما أمكن أن ينقل إلى الآخر . وأن الواحد موجود في كل جنس وهو في كل جنس غيره في الجنس الآخر . فلو كان طبيعة لشيء وجمسا لكان يكون إما كل الموجودات شيئا واحدا وإما تحت ذلك الجنس شيء واحد من حيث أنهما واحد بالعدد لكن هذا محال . فيجب أن يكون الواحد طبيعة لشيء منها . ولو كان الواحد جنسا
- 10 للموجودات بطلت الكثرة لأنه موجود ما . والواحد إذا تأملته حق التأمل وجدت الموجودات فيه تزيد تنقص . فالبسيط الواحد تعالى واحد بجميع انحاء التوحد وبقية التوحد وبقية الموجودات بحسب قربها وبعدها يختلف توحيدها . وكل شيء يثبت فيه الواحد ففيه بعينه يثبت الواحد وهذا عام في جميع المقولات على التساوي .
- 15 لكن ليست أنية الوجود هي أنية الواحد بل معنيان مختلفان متباينان وليسا شيئا واحدا فلو كان معنى الوجود معنى الواحد لما صح أن توصف الكثرة بالوجود وقد ثبتت كثرة فليس الوجود والواحد قسمين واحد لا ينقسم البتة وواحد بالفعل كثير بالقوة والكثرة أيضا | صنفان كثرة بالقوة وكثرة بالفعل .
- 20 والواحد يقال على معان كثيرة كما سبق الواحد بالعدد، كما نقول الإنسان الكاتب واحد بالعلم وإن كان الثاني بالحد ويقال واحد بالحد مثل زيد ويكون واحد بالحد، ويقال الواحد بالحد والعدد جميعا وهذا في البسائط كنفس الكوكب واحد فإنها واحدة بالحد والعدد، فيكون الشيء واحدا إذا كانت صورته ومادته واحدة كالفلك، ويقال أن الشيء واحد بالأسماء مثل أن الصمصام والمهند واحد .

|| 6-14 ... التساوي cfr. Met. I 2, 1053 b 21-28 || ما يبطل ... التساوي 6-14 || cfr. Met. I 1, 1053 a 35-37 ولذلك ... وحسا 3-2 || cfr. Met. I 3, 1054 a 32 - 1054 b 3. والواحد ... واحد 19-23

T: واحد بالأسماء 22 || C T كوكب : الكوكب 21 || om. T مختلفان 15 || T يكييل C: يكييل 4 || om. T هو جميع 3 C: واحد ما لأسماء

E forse l'uomo raggiunge e misura le sue conoscenze grazie agli oggetti conosciuti e la sua sensazione grazie agli oggetti percepiti e le forme che sono nella sua anima grazie agli oggetti esterni. La scienza della logica misura le forme presenti nell'anima, mentre la sensazione si misura grazie agli oggetti percepiti. Pertanto, si dice che l'uomo è tutto il mondo e tutte le cose in quanto a lui appartengono scienza e sensazione. Con la scienza misura le cose universali e con la sensazione quelle particolari. La misura è del genere di ciò che viene misurato, cioè è in potenza, poiché la misura è una, mentre ciò che viene misurato è molteplice; e in potenza la scienza è l'oggetto conosciuto ed appartiene al suo genere e così la sensazione con l'oggetto percepito.

Che l'essere e la sostanza siano due generi esterni alla mente è falso per la stessa ragione per cui è falso che l'uno sia un genere; piuttosto, l'uno e l'essere si riferiscono allo stesso modo alle cose. Infatti, si giudica che ciò che si lega all'uno può trasferirsi all'altro. E l'uno esiste in ogni genere ed in ogni genere è diverso da ciò che è nell'altro genere. Se fosse natura e genere per una cosa, allora tutti gli enti sarebbero una cosa sola e sotto quel genere starebbe un'unica cosa, in quanto entrambi sarebbero uno di numero; ma questo è assurdo. Pertanto, è necessario che l'uno sia natura di qualcuna di esse. Se l'uno fosse un genere per gli enti, si annullerebbe la molteplicità per il fatto che esso sarebbe un certo ente. Se ci mediti attentamente, troverai che gli enti aumentano e diminuiscono nel loro grado di unità. L'uno semplice – l'Altissimo – è uno in ogni senso dell'essere uno, mentre il resto dell' 'essere uno' e il resto degli enti a seconda della loro prossimità e della loro lontananza si differenziano nel loro 'essere uno'; e ogni cosa in cui l'uno è un carattere stabile ha l'uno come proprietà essenziale, e questo vale in generale per tutte le categorie ugualmente.

Invece l'essenza dell'esistenza non coincide con l'essenza dell'uno: sono due significati diversi e distinti, non una stessa cosa. Se infatti il significato dell'esistenza fosse il significato dell'uno, non sarebbe corretto descrivere la molteplicità per mezzo dell'esistenza, eppure la molteplicità è un dato; dunque, l'esistenza e l'uno non sono due suddivisioni, cioè un uno assolutamente indivisibile e un uno in atto, ma molteplice in potenza. Anche la molteplicità è di due tipi: la molteplicità in potenza e la molteplicità in atto.

L'uno si dice in molti sensi, come (i) l'uno che precede nella numerazione, come quando diciamo che l'uomo scrittore è uno quanto alla scienza, ma due rispetto alla definizione – e si dice uno rispetto alla definizione ad esempio Zayd, che è uno per definizione; inoltre (ii) ciò che si dice uno rispetto alla definizione e al numero insieme – questo si trova nelle cose semplici, ad esempio l'anima di un pianeta è una, infatti è una per definizione e per numero; inoltre (iii) la cosa è una se la sua forma e la sua materia sono uno, come la sfera celeste; infine (iv) si dice che la cosa è una rispetto al nome, come la scimitarra (*al-ṣamṣām*) e la spada (*al-muhannad*) sono uno.

والتشابه يقتضي الوحدة والتباين يقتضي الكثرة والغير يقتضي الكثرة وهو هو يقتضي الوحدة. المتشابهة هي الأمور التي توحد بوجه وتكثر بوجه. وقد يتشابه نوعان في عرض أو أعراض فيظن أنهما سواء في الجوهر كما يتشابه الذهب والنحاس والرصاص في أعراض كثيرة من الذوب والإنطراق ونحوه. وليس هذا تشابها في الجوهر. فإن التشابه في النوع مثل زيد وعمرو أو في الجنس مثل الإنسان والفرس لا يقبل الأقل والأكثر، وهذه الكثرات تختلف في هذه الأوصاف 5 بالأقل والأكثر. فليس هذا الاختلاف اختلافا في الجوهر بل في الأعراض كرجلين أحدهما أشد سوادا من الآخر لكن هذه الناحية متشابهة في الهيولي مختلفة بالصور النوعية. وقد يكون المختلفان مختلفين في المادة والصورة جميعا كالفلك للكائنات.

ومن أقسام الواحد واحد بطبعة وهو البسيط المطلق ولا يمكن أن يتكثر بوجه، وواحد يقبل التكثر بوجه وهو الهيولي فإنها بالقوة كثيرة، وواحد لا يقبل التكثر ولكن لا يثبت في الوجود 10 إلا مضافا كالوحدة فأنها عرض تلحق المركبات فهذه أنحاء الواحد بالطبع. وأما الواحد لا بالطبع فالمركب وأبعد أقسام الواحد في الواحداني الواحد في الاسم. والكثير والواحد متقابلان بوصف بهما الموجود. فأما المعدوم الذي لا علاقة له بالوجود فلا يقال أنه واحد أو كثير.

والمخالفة بالجنس أعظم وأشد مباينة من المخالفة بالنوع وما يختلف بالجنس فلا سبيل إلى أن يستحيل بعضه إلى بعض، وأما الأنواع فيمكن أن يستحيل بعضها إلى بعض كالبياض والسواد 15 مع بعد ما بينهما من التباين إلى أن يكون بينهما اشتراك ما في الموضوع. فتباين الأجناس العوالي أكثر من تباين الأضداد.

التام هو الشيء الذي في الغاية ولا يحتاج إلى شيء البتة لأن كل ما يحتاج إليه حاصل عنده. وأما غير المتناهي فلو وجد تأثيره لكان محصورا لأن الوجود يقتضي حصوله صورة الكل له فيصير محصورا؛ وحد غير المتناهي أنه لا موجود منه إلا ويمكن الزيادة عليه فالقول بوجود غير المتناهي 20 بالفعل يرفع حقيقته.

والمقابلات البعد بينها غاية البعد والأضداد متقابلة فالبعد بينهما غاية البعد. وتصور خطأ مستقيما والضدان على طرفيه، فلو كان للضد الواحد أكثر من ضد واحد لكان للخط المستقيم أكثر من طرفين وهذا محال.

	cfr. Met. I 3, 1054 b 4-13 المتشابهة ... للكائنات 2-8		Met. I 3, 1054 a 29-32 والتشابه ... الوحدة 1	
	cfr. Met. I 4 1055a 11-16 التام ... حقيقته 18-21		cfr. Met. I 4, 1055 a 3-10 والمخالفة ... الأضداد 14-17	
	cfr. Met. I 4, 1055 a 19-21 والأضداد ... محال 22-24			

| C T التناحية : الناحية 7 || T توجد : توجد C توحد 2 || T غيره C غير : الغير || C الكثرة : C^{mg} T الوحدة 1
| C T كثير : كثيرة 10 || T مختلفان : C مختلفين 8 || C المعني fort. scr. يكون post

La somiglianza implica l'unità; la differenza e l'alterità implicano la molteplicità; l'identità implica l'unità. Simili sono le cose che sono unitarie sotto un certo aspetto e molteplici sotto altri. Due specie possono essere tra loro simili quanto a uno o più accidenti e si pensa che siano uguali nella sostanza, come ad esempio la somiglianza dell'oro, del rame e del piombo relativamente a più accidenti rispetto alla fusione, alla malleabilità e così via. Questa somiglianza non è nella sostanza. Infatti, la somiglianza per specie, come quella tra Zayd e 'Amr, o per genere, come fra l'uomo e il cavallo, non ammette il più e il meno, mentre queste cose molteplici differiscono in queste descrizioni secondo il più e il meno. Questa diversità dunque non è una diversità nella sostanza, ma negli accidenti, come due uomini di cui uno è più scuro dell'altro: questo aspetto è somigliante nella materia, ma diverso rispetto alle forme specifiche. Due cose che differiscono possono differire sia nella materia che nella forma, come la sfera celeste rispetto agli esseri generati.

Tra le suddivisioni dell'uno c'è l'uno per natura, cioè l'assolutamente semplice, che non può essere molteplice sotto alcun aspetto; vi è l'uno che ammette la moltiplicazione in un certo senso, cioè la materia, in quanto essa è molteplice in potenza; vi è poi l'uno che non ammette la moltiplicazione, ma non ha esistenza stabile se non come correlativo, come l'unità in quanto accidente inerente ai composti. Questi sono i tipi dell'uno per natura. Quanto all'uno non per natura, c'è il composto. La sottospecie dell'uno più lontana quanto all'unitarietà è l'uno rispetto al nome. Il molteplice e l'uno sono opposti nella descrizione dell'ente che si ottiene in base ad essi. Del non essere invece, che non ha relazione con l'essere, non si dice né che è uno, né che è molteplice.

La diversità nel genere è una differenza maggiore e più forte della diversità nella specie: per ciò che differisce nel genere, non c'è modo di cambiare da un genere nell'altro, mentre per le specie è possibile cambiare da una all'altra, come il bianco e il nero, malgrado quella certa distanza che è tra loro fino a che vi sia tra loro una certa comunanza nel sostrato. L'opposizione dei generi sommi è maggiore dell'opposizione dei contrari.

Perfetto è ciò che è al massimo grado e non ha bisogno di nulla perché tutto ciò di cui ha bisogno è presente presso di lui. Quanto a ciò che è infinito, se si trovasse la sua impronta sarebbe limitata per il fatto che l'esistenza implica come suo limite che tutto abbia una forma e divenga limitato; ora, la definizione di 'infinito' è 'ciò di cui non può esserci aumento'. Dunque, il discorso sull'esistenza dell'infinito in atto è privo di fondamento.

Quanto agli opposti, la distanza tra loro è la massima distanza possibile. I contrari sono degli opposti e dunque la distanza tra loro è massima. Immagina una linea retta e i due opposti sui suoi due estremi; se un contrario avesse più di un contrario, la linea avrebbe più di due estremi, ma questo è impossibile.

- الاختلاف الأشد من الاختلاف بالجنس. ولهذا لا يستحيل الجوهر عرضاً ولا العرض | جوهرًا. وأما الاختلاف في النوع كاختلاف الضدين فيمكن أن يستحيل أحدهما إلى الآخر مع أن البعد عندهما في الغاية. فإن قيل قد قلت إن الاختلاف في الجنس أكثر من الاختلاف بالضد وقلتم إن اختلاف الضدين في غاية البعد وما هو في غاية البعد فلا شيء أبعد منه. فنقول إن الجنس يتنزل منزلة المادة والضد كالصورة فالاختلاف في الجنس يلزم منه الاختلاف في الصورة فيكون الاختلاف فيهما جميعاً، والاختلاف في الصورة لا يلزم منه الاختلاف في المادة بل لهما موضوع واحد فهما بالنسبة إلى ذلك الموضوع. البعد بينهما في غاية البعد.
- وأما الجنسان فالبعد بينهما في جوهرهما وبذاتهما لا بالقياس إلى موضوعهما. فالموضوع يتوهم فيه خط وعلى طرفيه الضدان ولا يمكن أن يتوهم هذا الخط في المختلفات بالجنس.
- والعدم القابل للملكة هو عدم خاص وهو عدم تلك الملكة. فالبعد بينهما في الغاية كالبعد بين الضدين لأنهما يمكن أن يفرضاً على طرفي خط في موضوعهما. والعدم المطلق مقابل للوجود المطلق. والعدم المخصص يتعلق بوجود ما وهو عدم أحد الضدين عن الهيولي التي شأنها قبولهما. ويوصف أحد الضدين بأضداد ما ويوصف به الضد الآخر والبعد بين الضدين في الغاية إذا أخذ في موضوعهما واحد.
- وأما المتناقضان فالبعد بينهما في الغاية القصوى بالنسبة إلى جميع الموجودات ولذلك لا يمكن أن يكون بينهما متوسط كما يمكن ذلك في ضدين؛ لأنه لا شيء يعرى عن أحد المتناقضين فلا يبقى شيء خارج عنهما يصلح أن يكون وسطاً بينهما وقد يقال أن العدم والملكة وسط بأن يحين له قبول الصورة، فليس له في ذلك الوقت لا الصورة ولا عدمها. وقد يكون بينهما متوسط بجهة أخرى بأن يكون قد اتصف بعضه بالحركة السريعة مثلاً وبعضه بالبطيئة أو ذلك له في زمانين ولهذا يثبت الحالة الوسطى بين المرض والصحة. فإن الكون يحصل من موجود ومن لا موجود لأنه يحتاج أن ينتقل من عدم الصورة إلى وجودها فالتطرق من العدم إلى الوجود سلوك | وهو الحالة الوسطى والكون من عدم الصورة إلى وجودها كون بالذات مثل كون الأبيض من الأبيض فأما الكون من الضد إلى الضد فهو كون بالعرض مثل الكون من الأبيض إلى الأسود والأول يسمى الكون البسيط والثاني الكون المركب. وكل متكون فإنما يتكون من فاعل ثابت الوجود له صورة موجودة بالفعل عنها تصدر الصورة المتكونة فالتكون يحصل من موجود بالفعل وهو الفاعل ومن موجود بالقوة وهو العنصر ومن غير موجود وهو العدم.

1-7 البعد ... الاختلاف cfr. Met. I 4, 1055a 24-30 || 10-14 العدم ... واحد cfr. Met. I 4, 1055 a 33-35 – 1055 b3-8 || 15-16 ضدين ... وأما Met. I 4, 1055 b 1-2 || 17-18 عدمها ... وقد Met. I 4, 1055 b 9 || 20-22 الكون ... الوسطى Met. I 4, 1055 b 11-14.

1 CT اشد: الأشد || T يعري C يعرى: يعرى عن 16 || TC قبولها: قبولهما 12 || T للوحه: C للوجود 11 || CT اشد: الأشد || T بهذا: C لهذا 20

La diversità piú forte è quella per genere. Per questo la sostanza non si altera in accidente, né l'accidente in sostanza. Quanto alla diversità per specie è come la differenza di due contrari: è possibile che uno dei due si trasformi nell'altro benché la distanza tra essi sia massima. Infatti, se si replica: "Voi avete detto che la diversità per genere è maggiore della diversità relativa al contrario; inoltre avete detto che la diversità dei contrari è della massima distanza, ma non vi è cosa piú lontana di ciò che è alla massima distanza", rispondiamo che il genere sta al posto della materia e il contrario è come la forma: infatti, la diversità quanto al genere comporta necessariamente la diversità nella forma e quindi la diversità per genere e forma è totale, mentre la diversità nella forma non comporta necessariamente la diversità nella materia, ma entrambi hanno un unico sostrato e sono in relazione con questo sostrato. La distanza tra loro è massima.

Quanto a due generi, la distanza tra loro è nella loro sostanza ed essenza, non per analogia ai loro sostrati. Si immagini il sostrato come una linea e ai suoi due estremi i contrari: non è possibile immaginare questa linea tra ciò che è differente per genere.

La privazione opposta al possesso è una privazione relativa ed è la privazione di quel possesso e la distanza tra loro è massima come la distanza tra due contrari, per il fatto che è possibile che entrambi siano immaginati ai due estremi di una linea quanto al loro sostrato. La privazione assoluta, invece, si oppone all'esistenza assoluta, mentre la privazione specifica dipende da una qualche esistenza ed è la privazione di uno dei due contrari dalla materia che è tale da riceverli. E uno dei due contrari è descritto grazie ad alcuni contrari e grazie ad esso è descritto l'altro contrario e la distanza tra i due contrari è massima, se nel loro sostrato se ne considera uno.

Quanto ai contraddittori, la distanza tra loro è al limite massimo in rapporto a tutti gli enti. Perciò non è possibile che vi sia tra loro un termine intermedio, come invece è possibile nel caso dei contrari, perché la cosa non può stare senza uno dei due contraddittori, e non rimane nulla che sia adatto ad essere intermedio tra loro; invece si è già detto che la privazione e il possesso hanno un intermedio, perché esso riceve la forma in un certo momento, ma in quel momento non ha né la forma né la sua privazione. Inoltre, tra loro vi è un intermedio anche in un altro modo, per il fatto che una parte è caratterizzata da un movimento rapido, ad esempio, e un'altra da un movimento lento, oppure quest'ultimo si determina in esso in due tempi, e per questo si stabilisce una condizione intermedia tra la malattia e la salute. Infatti, la generazione proviene dall'essere e dal non essere per il fatto che ha bisogno di passare dalla privazione della forma alla sua esistenza; ora, il passaggio dalla privazione all'esistenza è un modo di procedere, cioè una condizione intermedia. La generazione dalla privazione della forma alla sua esistenza è una generazione per essenza, come la generazione del bianco dal bianco. Invece la generazione da un contrario all'altro è una generazione per accidente, come la generazione dal bianco al nero. E la prima è chiamata generazione semplice e la seconda generazione composta. Tutto ciò che è generato viene generato da un agente stabile la cui esistenza è una forma che esiste in atto da cui procede la forma generata: infatti la generazione proviene da ciò che esiste in atto, cioè l'agente, da ciò che esiste in potenza, cioè l'elemento materiale, e dal non essere, cioè la privazione.

- وكل متكون فمن عدم يقدمه ولا يلزم أن يكون كل عدم يتقدمه صورة فإن من جملة أقسام
 العدم السلب. وأما العدم المخصوص فهو من عدم أبدا الواحد يقابله لا واحد مقابلة الإيجاب
 والسلب ولا واحد يتضمن الكثير. والكثير المطلق الذي لا بقياس إلى شيء آخر هو ما في غاية
 الكثرة. وأما في غاية القلة فالاثنتان. فان ما لا نهاية له ليس هو كثير بالإضافة إلى القليل وإنما هو رفع
 الحصر. وأما قلة الاثنتين فإنه لا شيء أقل منهما عددا. وغير المتناهي هو في العدد كثرة وفي تقسم
 5 العظم قلة، إلا أنه وهم لا وجود له. لأن الأَعْظَام تنتهي إلى حد لا يمكن أن ينقص وتبقى ذات صورة
 طبيعية، والأَعْظَام التي هي غير ذوات صور ليست في الوجود. وكذا غير المتناهي في الكثرة إذا لا
 يمكن أن تحصل الصورة إلا في قدر من العظم له عرض لا يتعداه لا في الكثرة ولا في الصغر.
 الواحد والكثير قد يتقابلان، تقابل المضاف من الكيل والمكيل. فإن الواحد جزء بقدر الكل هو
 الكثير. والجزء والكل من باب المضاف. وأيضا الواحد يكيل الكثرة لأنها بتكراره متصل. ومقولة
 10 المضاف ليس مقولة موجودة بذاتها وإنما هي نسبة بين أمرين ومن المضاف ما هو طرفان كالضدين.
 فأما العلم والمعلوم والأب والابن وإنما تتقوم ذواتها بالإضافة فإن معنى الأبوة لا نثبت إلا للابن وليس
 بينهما تباين الأضداد. وللعلم إضافتان إضافة إلى النفس لأنه لا وجود إلا في نفس وإضافة إلى
 المعلوم لأنه لا يكون علم إلا لمعلوم هذا إذا أخذ العلم كيفية لشخص جزئي. وأما العلم الذي به
 15 تصير النفس بحيث تبقى فإنه جوهر للنفس بما هي عقل.
 وقد قلنا إن القليل في الغاية هو الاثنان والواحد لا يوصف بأنه قليل لأن القليل كثرة ما
 ومقابلة الواحد للكثير. ليس كمقابلة الضد للضد لأن الضد مبين لضده في الغاية. وأما
 الواحد فحاصل في كل عدد وإنما يقابله مقابلة المضاف لأنه جزء للكل. والواحد الذي ينقسم
 والذي لا ينقسم هما عائدان للأمر وذلك كله بحصول معنى الوحدة التي هي صورة مفارقة.
 20 فالعَادَّ الأول هو الواحد لكنه لا يعد إلا في مادة؛ فإن كانت مادته متصلة كان مما ينقسم
 وإن كانت غير متصلة، كصورة الفرس التي تعدّ الأفراس، كانت من قبل ما لا ينقسم. ويعمّ
 الأضداد أن البعد بينها غاية البعد، وليس كذلك حكم الواحد مع الكثير ولا حكم القليل
 مع الكثير. والمتوسطات بين الأضداد من جنس الأضداد لأنها تحد بالجنس العالي المحمول على
 الطرفين. فيقال أن الأحمر لون وأن التأثر كيفية انفعالية وأن المتوسط له حظ من الطرفين وهو
 25 ملازم لهما: فلا يصح أن يكون في جنسهما.

Tp.102
Cf. 164v

4-6 قلة ... cfr. Met. I 6, 1056 b 25-32 || 9-10 الكثير ... Met. I 6, 1056 b 32 - 1056 b 34 ||
 10-12 المعلوم ... ومقولة ... cfr. Met. I 6, 1056 b 34 - 1057 a 1 || 16-19 مفارقة ... cfr. Met. I 6, 1057 a 1-7 ||
 23 والمتوسطات ... Met. I 7, 1057 a 19-20.

1 C نقص T تنقض : ينقض 6 || T om. له 4 || T المخصوص : C المخصوص 2 || T موجود : C متكون 1
 9 C. جنسه : T جنسهما 25 || T النائر : C النائر : التأثر 24 || T بينهما : C بينها 22 || T المكيل : C الكيل 9

Tutto ciò che è generato deriva da una privazione che lo precede, ma non è necessario che ogni privazione sia preceduta da una forma. Infatti, nell'insieme delle suddivisioni della privazione vi è la negazione. Quanto alla privazione in senso proprio, essa deriva sempre da una privazione di quell'uno che le si oppone, non di quell'uno a cui si contrappongono l'affermazione e la negazione, né di quell'uno che include il molteplice. Il molteplice assoluto, che non è analogo a nessun'altra cosa, è ciò che è al grado massimo di molteplicità. Il grado minimo del 'poco' è il due. Infatti, l'infinito non è 'molto' come se fosse comparato al 'poco', ma è l'assenza della limitazione. Quanto al 'poco' che caratterizza il due, non c'è nulla di minore del due per numero. L'infinito nel numero è molteplicità e nella suddivisione della grandezza è 'poco'; tuttavia esso è una rappresentazione mentale e non ha esistenza. Infatti, le grandezze terminano in un limite che non può venire meno se esse continuano ad esistere con una forma naturale. Le grandezze prive di forma non si danno nell'esistenza, e così vale per l'infinito nella molteplicità, poiché non è possibile che si ottenga la forma, se non nella misura della grandezza di cui è accidente, non oltre né nella molteplicità, né nella piccolezza.

L'uno e il molteplice si oppongono, e i relativi si oppongono come la misura e l'oggetto misurato. Infatti, l'uno inteso come parte rispetto al tutto è molteplice. La parte e il tutto appartengono alla classe dei relativi, e l'uno misura la molteplicità per il fatto che essa risulta dalla ripetizione dell'uno. La categoria del relativo non è una categoria che esiste di per sé, ma consiste solo nella relazione tra due cose, ed è proprio del relativo avere due estremi come contrari. Le essenze della scienza e dell'oggetto conosciuto, del padre e del figlio, si fondano sulla relazione. Infatti, la nozione di paternità non si fonda se non sul figlio, e non c'è tra loro la distinzione dei contrari. Per la scienza invece vi sono due relazioni: una con l'anima, per il fatto che non esiste se non nell'anima; e una con l'oggetto conosciuto, per il fatto che non vi è scienza se non rispetto a un oggetto conosciuto: questo perché la scienza coglie una qualità che un certo individuo particolare possiede. Quanto alla scienza grazie a cui l'anima risulta essere una realtà che permane, essa è la sostanza dell'anima in quanto essa è intelletto.

Abbiamo già detto che il 'poco' al suo massimo è il due, mentre l'uno non può essere detto 'poco'; infatti il 'poco' è una data molteplicità, mentre l'uno si oppone al molteplice. Non è come un contrario che si oppone ad un altro contrario, poiché il contrario è massimamente distinto dal suo contrario. Invece l'uno è presente in ogni numero e gli si oppone soltanto al modo del relativo, perché è parte rispetto al tutto. L'uno divisibile e l'uno indivisibile appartengono entrambi alle cose, e tutto ciò avviene a motivo della presenza della nozione dell'unità, che è una forma separata.

Il primo numerante è l'uno, ma non numera se non in una materia: se la sua materia è continua, è tra ciò che è divisibile; se invece non è continua, come la forma del cavallo che numera i cavalli, questo si deve a ciò che non è divisibile. È caratteristica comune dei contrari che la distanza fra loro sia massima, mentre non è così che si giudica il rapporto dell'uno con il molteplice, e nemmeno quello del 'poco' con il molteplice. Gli intermedi tra i contrari sono dello stesso genere dei contrari perché sono definiti dal genere sommo che fa da soggetto dei due estremi. Si dice che il rosso è un 'colore' e che il ricevere un'impronta è un 'patire' e che il termine intermedio è la 'linea tra i due estremi' ed è inerente ad entrambi: dunque non è corretto dire che sia nel loro stesso genere.

وكل تغير فهو من عدم إلى وجود وذلك العدم يقسم موضوعه قسمين أحدهما لا يتصف بتغير ذلك العدم فيكون هذا هو الكون والثاني موضوع لايس صورة أخرى هي ضد الصورة التي السلوك إليها. والمتوسط بين الضدين لو لم يكن فيه الضد الآخر لما صح أن يتغير إلا منه إلى كمال الضد الآخر فلولا ما في الأحمر من البياض لما صح أن يتغير إلى السواد لأن التغير إنما هو من الضد. ولهذا لا يمكن أن يتغير ما لا مقابل له لان التغير خلع صورة وليس صورة مقابلهما والتغير من المقابل. 5 والنقيض مقابل لا متوسط له إذ لا واسطة بين الوجود ولا وجود. وأما الضدان فيمكن أن يكون بينهما متوسط. وأما المضافان فإن لا متوسط بينهما لأنه لا يلزم أن يكونا من جنس واحد. فلذلك ليس بين العلم والمعلول متوسط لأن المعلول قد يكون جوهرًا وعرضًا من ساير المقولات والعلم إذا كان علما كان من الكيفية والعلم الذي هو جوهر للنفس فليس يتعلق بشيء من الأعراض. وبين الكثير والقليل متوسط وهو المعتدل وليس هذا من المضاف بل الذي 10 من المضاف هو الأكبر والأصغر.

ومتى ثبت متوسط فهناك أطراف وليس متى كانت أطراف فهناك متوسط ولما كان الوسط فيه من كل الطرفين وجب أن يكون داخلا في جنسهما ولو كان تحت جنس آخر وجب أن يكون مباينا لا وسطا فالأضداد وأوساطها تحت جنس واحد وفصولها إنما هي بالزيادة والنقصان فهي تشترك في النفس وتتقابل بالفصول وتضادها أكثر من تضاد المتوسطات لأنها مكسورة السورة وإنما تتضاد بما 15 فيها من معاني الأطراف ولكن ليست فيها محضة.

والتضاد الأول في كل جنس هو الصورة والعدم والأطراف بسائط. وأما الأوساط | فمركبة من الأطراف: ولو كانت الأطراف مركبة لوجب أن تنتهي إلى أوائل هي الغايات، لا هذه، وتتم هذه بتغير نهاية. والتغير أول ما يلقي في مروره الأوساط؛ فإن يقف قبل الغاية كان الذي يقف عنده وسطا وكان نهاية حركته تلك والمتحرك من البياض إذا وقف على الخصرة نهاية حركته تلك ويمكن 20 أن يتحرك من الخصرة إلى السواد وحينئذ يجب أن تقف إذ لم يبق له مسلك لأنه وقف عند الغاية التي لا غاية بعدها فلم تبق له حركة في تلك الجهة اللهم إلا أن يرجع القهقري إلى البياض.

Tp.103

وأما ... المعتدل 6-10 || Met. I 7, 1057 a 33-34 والنقيض ... وجود 6 || cfr. Met. I 7, 1057 a32-33 ولهذا ... المقابل 4-5 cfr. Met. I 7, 1057 a 35 – 1057 b 1 || 17-22 البياض ... التضاد cfr. Met. I 7, 1057 b 4-34.

C. ممكن | T. يمكن om. T | تلك 20 || T التعين: C التغير 19 || T الإطراف: C إطراف || T الإطراف: C إطراف 12

Ogni alterazione consiste nel passaggio da una privazione a un'esistenza e il sostrato di quella privazione è divisibile in due; una suddivisione non è descrivibile senza quella privazione: questa è la generazione. La seconda suddivisione è un sostrato che si unisce ad un'altra forma che è il contrario della forma verso cui procedeva. Se nell'intermedio tra due contrari non ci fosse l'altro contrario, allora sarebbe corretto che l'intermedio si alterasse solo passando da quello alla perfezione dell'altro contrario: se ciò che è nel rosso provenisse dal bianco, sarebbe corretto che il rosso si alterasse diventando nero, perché l'alterazione sarebbe dovuta al contrario. Perciò non è possibile che ciò che non ha opposto si alteri, perché l'alterazione è spogliarsi di una forma, e non è la forma del suo opposto, mentre l'alterazione è dovuta all'opposto.

La contraddizione è un'opposizione priva di intermedio, perché non c'è intermediario fra l'essere e il non essere. Invece nel caso dei contrari è possibile che ci sia fra loro un intermedio. Quanto ai relativi, non vi è fra loro un intermedio, perché non necessariamente appartengono a uno stesso genere. Perciò non c'è intermedio fra la scienza e l'oggetto conosciuto, perché l'oggetto conosciuto può essere una sostanza o un accidente delle altre categorie, mentre la conoscenza, se è conoscenza, appartiene alla qualità; e la conoscenza che è sostanza dell'anima non dipende da nessuno tra gli accidenti. Fra il 'molto' e il 'poco' invece c'è un intermedio, cioè il giusto mezzo. Questo non appartiene ai relativi; appartengono invece ai relativi il maggiore e il minore.

Fintantoché un intermedio persiste, vi sono degli estremi; ma non vale il contrario che fintantoché esistono degli estremi, vi è un intermedio. Quando vi è nell'intermedio qualcosa di ciascuno dei due estremi, allora è necessario che esso sia compreso all'interno del loro genere. Se infatti fosse sotto un altro genere, allora necessariamente sarebbe distinto, non intermedio. Quindi i contrari e i loro intermedi stanno sotto uno stesso genere, e le loro distinzioni sono dovute all'aumento e alla diminuzione. Sono associati nell'anima, opposti a causa delle loro distinzioni, e la loro contrarietà è maggiore di quella degli intermedi, per il fatto che gli intermedi hanno minore intensità, pur essendo contrari, in quanto in essi si trovano i significati degli estremi; ma non sono assoluti.

La contrarietà prima in ogni genere consiste nella forma e nella privazione e gli estremi sono semplici. Gli intermedi sono composti dagli estremi; se gli estremi fossero composti, dovrebbero terminare in principi che siano ultimi, non in questi, e questi procederebbero all'infinito. L'alterazione è la prima cosa nella cui progressione si trovano gli intermedi. Infatti, se si ferma prima del limite ultimo, ciò presso cui si ferma è un intermedio, e il termine del suo movimento è quello: se ciò che si muove dal bianco si ferma al verde, quello è il termine del suo movimento, ed è possibile che si muova dal verde al nero, ma allora deve fermarsi, perché non gli rimangono altri passaggi, dal momento che si è fermato al limite oltre al quale non ve n'è un altro. Dunque, non gli resta alcun movimento in quella direzione, quant'è vero Dio, a meno che con un movimento all'indietro non faccia ritorno verso il bianco.

مسألة الذكر مخالف للأنثى في الأعضاء والشيم والقوى فلم لا يكونا نوعين كالناطق ولا ناطق ولم قلتهم إنهما كالسواد والبياض . وجل هذا الشك هكذا: أن بعض الفصول تحدث اخرا بالصورة بعضها لا تفعل اخرا . فالفصول التي تختص الجنس فتقسمه هي التي تفعل الأنواع وأما الفصول التي تختص موضوع الجنس الذي هو الشخص فإنها لا تفعل بالنوع: فإن هذه أمور تختص بالمادة أعني الذكورة والأنوثة. فإن الأعضاء فيهما واحدة وإنما يثبت بالبروز والكمون وأما الاخلاق 5 والقوى فواحدة وإنما يختلف بالأقوى والأضعف وهذا لا يوجب اختلافا في الجوهر. والفصول الجوهرية يكون منها الحدود ولو قدر زوالها بطل الحدود وللصورة لوازم وللمادة لوازم فطبيعة الإنسان محفوظة مع الذكر والأنثى على السواء: ولو قدر ذلك الموجود ذكرا أو أنثى لم تتغير إنسانيته ولو قدر الإنسان فرسا لبطلت حقيقته والسواد والبياض تلزم سطوح الأجسام بحسب 10 موادها وطبيعة سطوحها. وكذلك الذكورة والأنوثة تلحق المادة من جهة برد المزاج وحرارته بأن تبرز الآلة أو تستتر. وأما ناطق ولا ناطق فهو نفس الصورة المجوهرة والضاحك ولا ضاحك يلزم الصورة وكذلك الماشي فصل للصورة فلذلك يحدث اخرا. وزيد مثلا مركب من نفس وبدن هما صورته ومادته وكل واحد منهما لوازم غير لوازم الآخر. فلوازم الصورة التي هي النطق والحركة والإرادة ولوازم المادة الأسود والأبيض والذكر والأنثى.

وتوهم دائرتين من نحاس وخشب فالصورة لهما واحدة وإنما يختلفان | من جانب المادة وهذا 15 لا يوجب اختلافها في الصورة. فالفصول الجوهرية لا تتبدل وأما الفصول العرضية فتتبدل على الموضوع الواحد فإن المنى إذا كان معتدلا وصادف من الرحم ودم الطمث اعتدالا بحسبه تولد ذكرا وبأضداد هذه تتولد الأنثى ومن كان قويا وصادف من دم الطمث والقبل ضعفا | فقد يكون عنه 20 أنثى. فإذا الذكورة والأنوثة يرجعان إلى مزاج المنى في اعتداله ولا اعتداله ولا كذلك منى الفرس ومنى الإنسان فلا يمكن أن يكون أحدهما من الآخر.

|| 2-1058 b 2 - 1058 a 36 cfr. Met. I 9, 1058 a 29-36 مسألة ... والبياض 1-2 ||
|| 10-11 1058 b 10-11 Met. I 9, 1058 b 2-6 cfr. Met. I 9, 1058 b 2-6 والسواد ... سطوحها 9-10 ||
|| 12-13 1058 b 23-25 cfr. Met. I 9, 1058 b 23-25 الاعتداله ... الاعتداله 16-19

T. فاما C: فان 17 || om. C و 16 || T يتغير: C تتغير 8 || CT و الا ناطق: nos ولا ناطق 1

Questione: se il maschio è differente dalla femmina nelle membra, nell'indole e nelle forze, perché non sono due specie come il razionale e l'irrazionale, e non dite che sono come il nero e il bianco? Questo dubbio va chiarito così: mentre alcune contrarietà danno luogo ad altre per mezzo della forma, altre ancora non ne producono di diverse. Infatti, le contrarietà che si riferiscono al genere e lo suddividono sono quelle che producono le specie. Invece le contrarietà che contraddistinguono il sostrato del genere, che è l'individuo, non hanno un effetto sulla specie: queste sono cose che si contraddistinguono per la materia, cioè l'esser maschio o femmina. Infatti, le membra in entrambi sono le stesse, ed è provato sia nel loro aspetto esterno che nel loro essere nascoste. I caratteri e le forze sono gli stessi, e differiscono solo quanto al più forte e al più debole, ma questo non comporta una differenza nella sostanza. Dalle contrarietà sostanziali derivano le definizioni: se venissero meno, la cosa definita scomparirebbe. Sia la forma che la materia hanno dei requisiti necessari. La natura dell'uomo è custodita allo stesso modo nel maschio e nella femmina: se quell'ente può essere maschio o femmina, la sua umanità non ne è alterata; ma se l'uomo potesse essere un cavallo, allora la sua realtà scomparirebbe. Il nero e il bianco sono legati alle superfici dei corpi rispetto alle loro materie e alla natura delle loro superfici; allo stesso modo l' 'essere maschio' e l' 'essere femmina' sono inerenti alla materia rispetto al freddo o al calore della sua mescolanza, per cui l'organo sporge o è nascosto. Invece 'razionale' e 'irrazionale' sono la forma sostanziale stessa, e l' 'essere capace di ridere' o 'incapace di ridere' si accompagnano alla forma. Allo stesso modo l' 'essere capace di camminare' è una divisione della forma e così si danno le altre. Ad esempio, Zayd è composto da un'anima e da un corpo che sono rispettivamente la sua forma e la sua materia e a ciascuno dei due si accompagnano proprietà che non si accompagnano all'altro. Quelle che si accompagnano alla forma sono ad esempio la ragione, il movimento e la volontà, mentre quelle che si accompagnano alla materia sono il nero, il bianco, il maschio e la femmina.

Immagina due sfere, una di rame e l'altra di legno: la loro forma è la stessa; differiscono rispetto alla materia. Questo, tuttavia, non comporta la loro diversità nella forma. La divisione sostanziale non è modificabile, mentre la divisione accidentale è modificabile rispetto all'unico sostrato. Dallo sperma, se è ben temperato ed evita il sangue mestruale dall'utero, essendo ben temperato in sé stesso, si genera un maschio; al contrario invece si genera la femmina; inoltre, se ce n'è uno che è forte ed evita il sangue mestruale, ma recepisce della debolezza, si può generare una femmina. Se, quindi, l'esser maschio o femmina dipendono dalla mescolanza dello sperma nel suo essere o meno in equilibrio, e non sono simili lo sperma del cavallo e quello dell'uomo, allora è impossibile che uno dei due derivi dall'altro.

