

La presenta versione è la prima in lingua italiana. La versione di Asín rappresenta un prezioso contributo anche se quella di Lomba, più recente, la migliora alquanto. Entrambe comunque ci sono state molto utili nella preparazione di questo lavoro. Esso è il frutto di una collaborazione comune e di comuni discussioni, anche se ci pare opportuno distinguere gli specifici contributi. Della presente «Introduzione», il paragrafo I è stato redatto da Massimo Campanini; il paragrafo II è stato redatto da Augusto Illuminati; il paragrafo III è stato redatto da Massimo Campanini e integrato da Augusto Illuminati. La traduzione dall'arabo è di Massimo Campanini; le note alla traduzione sono state redatte a quattro mani a seconda della specifica competenza. Riteniamo doveroso ringraziare il professor Joaquín Lomba Fuentes dell'Università di Saragozza per il prezioso aiuto nel reperimento di alcuni materiali e per l'incoraggiamento a realizzare l'opera.

MASSIMO CAMPANINI
AUGUSTO ILLUMINATI

IL REGIME DEL SOLITARIO

معنى التدبير

لفظة التدبير في لسان العرب تقال على معان كثيرة، قد أحصاها أهل لسانهم. وأشهر دلالاتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، وذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما. فان من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمي ذلك الترتيب تدبيراً. ولذلك يطلقون على الإله أنه مدير العالم. وهذا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل. ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر. وبين أن الترتيب إذا كان في أمور بالقوة، فإنما يكون ذلك بالفكرة، فإن هذا مختص بالفكر، ولا يمكن أن يوجد إلا منه. ولذلك لا يمكن أن يوجد إلا للإنسان فقط، وما يقال عليه المدير فإنما هو التشبيه به. فالتدبير مقول بتقديم وتأخير.

وقد يقال التدبير على إيجاد هذا الترتيب على

IL SIGNIFICATO DEL TADBÎR (O «REGIME»)

[Dice Abû Bakr Ibn al-Sâ'igh — che Dio abbia misericordia di lui! —]:

La parola *tadbîr* nella lingua araba ha molti significati che i lessicologi hanno enumerato. Ma il più noto in generale è: «organizzazione degli atti in vista di un fine determinato», per cui non lo applicano a chi compie un solo atto con cui si propone uno scopo qualsiasi. Invero, non applica il termine *tadbîr* chi, riguardo all'atto, crede che sia unico. Chi crede invece che siano molti e assume che [di essi] vi sia una organizzazione, chiama tale organizzazione appunto *tadbîr* [o «regime»]. Perciò dicono di Dio che sia colui che ha conferito al mondo il suo regime. [Il regime] può essere in potenza o in atto, ma ciò che si indica più frequentemente e più notoriamente con la parola *tadbîr* è ciò che è in potenza. È chiaro che l'organizzazione, quando è nelle cose in potenza, lo è grazie alla riflessione intellettuale (*fikrah*), poiché essa [organizzazione] spetta al pensiero (*fikr*), ed è impossibile che si realizzi senza di esso. Per questo può trovarsi solo nell'uomo, e ciò [di diverso dall'uomo] di cui si dice che conferisce il *tadbîr*, lo si dice solo per analogia. Pertanto, *tadbîr* si dice secondo l'antiorità e la posteriorità (*taqdîm wa ta'khr*).¹

Si chiama dunque *tadbîr* il produrre questa organizzazio-

¹ Ossia quando, nella logica aristotelica, il predicato è considerato eminente rispetto all'oggetto («antiorità») e, nello stesso tempo, conseguente all'oggetto («posteriorità»).

جهة ما هو متكون، وهو في أفعال الإنسان أكثر وأظهر، وفي أفعال الحيوان غير الناطق أقل ذلك، وإذا قيل التدبير على هذا النحو فقد يقال بعموم الإنسان كيف كانت. فذلك يقال في المهن ويقال في القوى، إلا أنه في القوى أكثر وأشهر ولذلك يقال في ترتيب الأمور الحربية ولا يكاد يقال في صناعة السكافة والحياسة. وإذا قيل على هذا الوجه فقد يقال أيضاً بعموم آخر وخصوص، وإذا قيل بعموم قيل في كل الأفعال التي تشتمل عليها الصنائع التي تسمى بالقوى، وقد لخصته في العلم المدني. وإذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن. وما يقال عليه التدبير يتقدم بعضه بعضاً بالشرف والكمال، وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل، وقيل ما يطلق عليه التدبير، حتى يقال تدبير المنزل بردف وتقييد. وأما تدبير الحرب وسائر ذلك فهي أجزاء لهذين النوعين.

وأما تدبير الإله للعالم فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبهاً به، وهذا هو التدبير المطلق، وهو أشرفها لأنه إنما قيل له تدبير للشبه المطلقين بينه وبين إيجاد الإله تعالى للعالم. وبين أن هذا الصنف من الأسماء المشككة أبعده الأصناف المشككة عن التواطؤ، ويكاد أن يكون مشتركاً مشتركاً محضاً، والجمهور يقولونه بتشكك، وأما الفلاسفة فيقولونه بإشتراك محض. وإنما يعدونه في المشككة كأن

² Questo libro non ci è pervenuto. Lomba, nota n. 7, p. 94, ricorda che Ibn Abî Usaybi 'ah elenca tra le opere di Avempare dei *Brevi articoli sulla scienza politica (Fusûl fi'l-siyâsah al-madaniyyah)*.

ne, nel senso di farla esistere, il che, riguardo alle azioni dell'uomo, è più frequente ed evidente, mentre, riguardo agli atti dell'animale non-razionale, capita meno. Quando si intende il *tabîr* in questo modo, lo si definisce in senso generale o particolare. In senso generale, si riferisce a tutte le azioni umane [così] come sono, cioè alle attività manuali e alle attitudini [facoltà, *quwah*]; anzi, circa le attitudini [o facoltà] è [d'uso] più frequente e popolare. Perciò [*tabîr*] si dice dell'organizzazione delle questioni belliche, mentre raramente si applica ad arti come la calzoleria o la tessitura. Anche quando lo si intende in questo modo, tuttavia, si ha un senso generale e uno particolare. Quando lo si intende in senso generale, lo si applica a tutti quegli atti che compongono le arti che si denominano attitudini [o facoltà], come ho specificato nel [libro sulla] *Scienza politica*.² Quando lo si intende in senso particolare, lo si applica [solo] al regime della città. Delle cose per cui si adopera il termine *tabîr*, alcune antecedono le altre per nobiltà e perfezione. La più nobile di queste concerne il regime delle città e della casa,³ anche se, preso il regime della casa nel suo aspetto più rigoroso e ristretto, il termine lo si usa raramente. Il regime della guerra e altri [analoghi] sono parti riconducibili a queste due specie.

Per quanto riguarda l'ordinamento divino del mondo, è un *tabîr* in senso diverso e remoto rispetto al più comune dei significati che gli si attribuiscono; si tratta infatti del regime nel [senso] assoluto e più nobile, e infatti lo si definisce *tabîr* per la somiglianza che si ritiene esista tra lui e l'atto divino — ed Egli è l'Altissimo — di far esistere il mondo. È chiaro che questa specie di nomi ambigui è quella, tra le specie ambigue, più lontana da una [possibile] univocità (*tawâtu'*), ed anzi è pressoché perfettamente equivoco (*mushtarik*). Il volgo ne parla in maniera ambigua, i filosofi ne parlano come di assolutamente equivoco. [Costoro] però lo contano tra i nomi am-

³ L'*oikonomia* di Aristotele.



يكون في شيء أنه شبيهه شيء، فنسميه باسم ذلك الشيء. وهذا الصنف لم يلخص في الأسماء المشككة لقلته. ولذلك لا يردف الجمهور على تدبير الإله بالصواب، فيقولون في تدبير العالم إنه تدبير محكم ومتقن وما جانس هذه الألفاظ، فإن هذه الألفاظ تتضمن وجود الصواب وشيء آخر شريف رائد له. فإن الصواب عند الجمهور كالجنس للفعل المتقن والحكم. وتلخيص هذا في غير هذا الموضع.

والتدبير إذا قيل على الإطلاق كما قلناه دال على تدبير المدن، أو قيل بتقييد فإنه ينقسم بالصواب والخطأ/ وقد يظن أن التدبير قد يمرى من هذين المتقابلين، وإذا فحص عنه وتعقب، ظهر أن هذين المتقابلين يلزماته ضرورة. وتعقب ذلك قريب على من كان له أدنى وقوف على الفلسفة الدينية. فالصنفان اللذان يخصان باسم التدبير قد ينقسمان إلى الصواب والخطأ. فأما تدبير المدن فقد بين أمره فلاطن في السياسة المدنية وبين ما معنى الصواب منه ومن أين يلحقه الخطأ. وتكلف القول فيما قد قيل فيه فأحكم فضلاً أو جهل أو شرارة. وأما تدبير المنزل فإن المنزل بما هو منزل فهو جزء مدنية. وبين هناك أن ذلك المنزل الطبيعي هو للإنسان فقط وبين أن الوجود الأفضل لما هو جزء وجوده جزءاً، ولذلك لم يجعل جزءاً من

bigui per la somiglianza che esiste tra le cose, per cui si chiama una cosa col nome di un'altra. Tuttavia, non si deve ridurre tra i nomi ambigui, e ciò a causa della sua rarità; e per questo il volgo non aggiunge al *tadbîr* divino [il qualificativo] del *sawâb* [rettitudine, perfezione], anche se afferma, riguardando al regime del mondo,⁴ che è ben costruito (*muhkam*) e rifinito (*mutqan*) e altre espressioni di questo genere. Invero, queste parole implicano l'esistenza di una perfezione e di altre cose nobili di sovrappiù. E infatti il *sawâb* presso il volgo consiste in un genere di atto ben rifinito e costruito. La spiegazione di questo si trova in altro luogo.

Dunque, come abbiamo detto, il *tadbîr* in senso eminente indica il regime delle città, mentre quando lo si intende in senso ristretto, si divide in corretto (*sawâb*) ed erroneo. Si crede invero che il *tadbîr* sia esente da questi due opposti, ma se si esamina approfonditamente la cosa e la si investiga, apparirà chiaro che questi due opposti ne sono necessariamente inseparabili; e siffatta investigazione risulta agevole anche per chi si intende appena minimamente di filosofia politica. Dunque, le due specie con cui si indica in particolare il nome *tadbîr* [l'organizzazione della città e della casa] possono venir suddivise in corretto ed erroneo.

Per quanto attiene al regime delle città, Platone ne mostrò la realtà (*amr*) nella *Repubblica* e mostrò cosa significa, a suo riguardo, il giusto e da dove proviene l'errore, impegnandosi a spiegare tutto ciò che se ne può dire, così il bene della virtù come l'ignoranza o la perversità. Per quanto attiene al regime della casa, la casa, in quanto tale, è una parte della città e [Platone] mostrò che essa, nella sua naturalità, è propria dell'uomo soltanto; e mostrò che l'esistenza più eccellente di ciò che è una parte, consiste proprio nell'esistere in quanto parte

⁴ Nostra diversa lettura vocalica del radicale arabo 'im: 'alam, «mondo», o 'alim, «sapiente» (come fa Asín)? Come noi Lomba, che rimanda al testo arabo di Fakhrî.

الصناعة المدنية تدبير المنزل، إذ كان ذلك قد قيل في الصناعة المدنية. ويبين هناك ما المنزل؟ وكيف وجوده؟ فإن وجوده الأفضل أن يكون مشتركاً، وكيف صفة اشتراكه؟ وأما المنزل في غير المدينة الفاضلة، وهو في المدن الأربع التي عدت، فإن المنزل فيها وجوده ناقص وأن فيه أمراً خارجاً عن الطبع، وأن ذلك المنزل فقط هو الكامل الذي لا يمكن فيه زيادة فلا تعدو نقصاً، كالأصابع السادسة. فإن الحكم هذا خاصته: أن الزيادة فيه نقصان. وأن سائر المنازل ناقصة بالإضافة إليه ومريضة، لأن الأحوال التي تباين بها المنزل الفاضل تؤدي إلى هلاك المنزل وبواره، ولذلك تشبه المرض والقول في تدبير هذه المنازل الناقصة، وهي المرضى، قد تكلف قوم القول فيه. ومن بلغنا كتبهم في تدبير المنزل فآقاويلهم بلاغية وبين مما قلناه أن المنازل ما عدا المنزل الفاضل مرضى، وكلها منحرفة، وليست موجودة بالطبع وإنما وجودها بالوضع. ولذلك فصولها إنما هي بالوضع، اللهم إلا فيما اشتركت فيه مع المنزل الفاضل، فإن القول فيه له نظام معلوم ضروري. وهذا الجزء المشترك أوهم أن القول فيه علمي، إذ ليس يخلو منزل أن يكون فيه أمور كثيرة مشتركة مما شأنها أن تكون في المنزل الفاضل. فإنه إن خلا منزل من ذلك لم يمكن أن يبقى ولا كان منزلاً إلا باشتراك الاسم. فلتترك القول فيه ولنخرج عنه لمن تفرغ

⁵ Da parte di al-Fârâbî? Cfr. il cap. XXIX della *Città virtuosa* (*Kitâb Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdilah*), trad. it. di M. Campanini, Milano, 1996, p. 227, le quattro città imperfette sono l'ignorante, la perversa, la

[di un tutto], per cui non fece del regime della casa qualcosa di separato dall'arte civile [di governo della città].

Di esso, anzi, si era già parlato nell'arte della politica. Ora, com'è la casa e come la sua esistenza? Invero, la più eccellente delle esistenze è di essere associati [con altre case nella città]. E come funziona questa associazione? Per quanto riguarda la casa che si trova al di fuori della città perfetta, cioè nelle quattro città [imperfette] che si sono enumerate,⁵ ebbero essa un'esistenza altrettanto imperfetta, essendo innaturale. È perfetta solo quella casa in cui non si dà accrescimento che poi si traduca in imperfezione, come capita quando si ha un sesto dito. [Avere cinque dita] è una proprietà caratteristica ben determinata: l'accrescimento costituisce imperfezione. Tutte le altre case sono imperfette in relazione alla prima, e malate; le condizioni per cui si distingue [dalle altre] la casa perfetta conducono alla distruzione e alla rovina della casa [imperfetta], e perciò assomiglia alla malattia. Alcuni si sono incaricati di discutere del regime di queste case imperfette, cioè malate. I libri che ci sono pervenuti sul regime della casa contengono discorsi retorici. È chiaro da ciò che abbiamo detto che, salvo la perfetta, le altre case sono malate, tutte sono degenerate e non esistono per natura, che anzi la loro esistenza è convenzionale. Ed è perciò che le loro differenze⁶ sono per convenzione, tranne ciò che condividono con la casa perfetta, nel qual caso il discorso su di esse implica un ragionamento ben noto e necessario. Si deve credere che il ragionamento su queste proprietà comuni sia scientifico, poiché [tutte] le case [non perfette] non mancano di avere molte qualità in comune con quello che è caratteristico delle case perfette. Ché, se una casa mancasse di queste qualità, non sarebbe possibile né che sussista né che sia tale, se non in senso equivoco. Lasceremo che a trattare di queste cose o a deviare

trasformata e la deviante dalla retta via. Indubbio il calco platonico con i regimi imperfetti descritti nella *Repubblica* (445 d-573 c).

⁶ *Fudâl* (Asîm) o *fusûl*? Lomba: «virtudes».

للقول في الأمور الموجودة وقتاً ما. وأيضاً فإن كمال المنزل ليس من المقصودة لذاتها، وإنما يراد به تكميل المدينة أو غاية الإنسان بالطبع. وهو بين أن القول فيه جزء من القول في تدبير الإنسان نفسه. فعلى أي الجهتين كان، فهو إما جزء مدينة، فالقول فيه جزء من القول في المدن، أو توطئة لغاية أخرى، فالقول فيه جزء من القول في تلك الغاية. فمن هاهنا تبين أن القول في تدبير المنزل على ما هو مشهور، ليس له جدوى ولا هو علم، بل إن كان فوقتاً ما، كما يعرض ذلك فيما كتبه البلاغيون في كتب الآداب التي يسمونها نفسانية، مثل كتاب كلية ودمنة، ومثل كتاب حكماء العرب، المشتملة على الوصايا المشورية. وأكثر ما يوجد هذا أجزء من كتاب، كما يوجد ذلك كالأبواب التي تتضمن صحبة السلطان ومعاشرة الإخوان وما شاكل ذلك. فإن جل ذلك إنما كان الصادق منها وقتاً ما وفي سيرة سيرة فإذا تغيرت تلك السيرة تغيرت تلك الآراء التي هي أقاويل كلية فصارت جزئية، بعد أن كانت كلية، وصارت بعد أن كانت ناقعة ضارة أو مطرحة. وأنت تتبين ذلك إذا وقفت على ما كان في الكتب الموضوعة في ذلك وقست كل قول إلى الزمان الذي بعد زمانه.

ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء، وذلك أن الحبة بينهم

دا esse sia chi si occupa di enti esistenti in un determinato momento del tempo. Inoltre, la perfezione della casa non è un argomento che si ricerca di per se stesso, bensì si vuole, per mezzo suo, perfezionare la città o [perseguire] il fine naturale dell'uomo. È pertanto chiaro che il ragionamento su di essa è parte del ragionamento che riguarda il regime stesso dell'uomo. Da qualsiasi dei due aspetti la si consideri, [la casa] o sarà parte di una città, e il ragionamento su di essa sarà parte di quello che attiene alla città, o sarà qualcosa in vista di un altro fine, e il ragionamento su di essa sarà parte di quello che attiene a quel fine. Da ciò risulta evidente che il discorso sul regime della casa, per quanto è di pubblico dominio, non è di utilità né costituisce scienza, ma è circoscritto a un tempo determinato. È qualcosa di analogo a quanto accade col contenuto consegnato dai letterati a libri di letteratura esemplare (*adab*), definiti psicologici (*nafsâniyyah*) come il *Kalilah wa Dimnah* e i *Saggi degli Arabi*,⁷ che contengono ammonimenti sapienziali. Questi costituiscono la maggior parte della materia del libro, come si trova nelle sezioni [dei libri] che trattano dei cortigiani dei sultani, della familiarità che esiste tra amici, e altre cose simili. Ciò che è veramente affidabile della gran parte di queste trattazioni, dura un [istante di] tempo; in una narrazione (*stârah*), [vale] la narrazione in quanto tale, ma se cambia il contesto, cambiano pure i concetti che formano i ragionamenti [di valore] universale, cosicché essi divengono particolari dopo essere stati universali, e divengono, dopo essere stati utili, nocivi e degni di essere scartati. Tutto ciò ti apparirà chiaro se ti applichi a considerare i libri dedicati a questi argomenti e se rapporti ogni espressione a un tempo successivo a quello [per il quale è stata scritta].

La città eccellente è caratterizzata dalla mancanza dell'arte della medicina e dell'arte del diritto, e ciò perché esiste amo-

⁷ Il *Kalilah wa Dimnah* è una raccolta di favole di derivazione indiana (il *Panchatantra*) tradotte in arabo da Ibn al-Muqaffa', mentre i *Saggi degli arabi* è un'opera non identificata.

أجمع فلا تشاكس بينهم أصلاً، فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة وقع التشاكس احتياج إلى وضع العدل واحتياج ضرورة إلى من يقول به، وهو القاضي. وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، فإن هذا خاصتها التي تلزمها. ولذلك لا يختدي أهلها بالأغذية الضارة. فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانس، ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر، إذ كان ليس هناك أمر غير منظم. وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عن ذلك أمراض كثيرة. وبين أن ذلك ليس لها، وعسى أن لا يحتاج منها في أكثر من مداواة الخلع وما جانس. وبالجملة الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها. فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تيراً جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسهم، إلى أشياء أخرى تشهد بذلك. فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض، ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفترق فيها إلى طبيب وقاض. وكما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف. وبين أن المدينة الفاضلة قد أعطي فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه وأن أراها كلها صادقة وأنه لا رأي كاذباً فيها وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلاً فبالإضافة إلى فساد موجود. وإن قطع عضو من الجسد ضار بذاته إلا أنه قد يكون نافعا بالعرض، كمن نهشته أفعى فيصح بقطعه

re tra i [cittadini] tuti mentre non vi è per nulla affatto discor- dia. Ne deriva che, se una parte di essa risulta priva d'amore e sorgono contese. si avrà bisogno di instaurare la giustizia e necessariamente di qualcuno che la applichi, cioè il giudice. Ma tutte le azioni compiute nella città eccellente sono buone, e questa invero è una caratteristica che le è strettamente inerente. Così non si nutrono i suoi abitanti di cibi nocivi; e perciò essi non hanno bisogno di conoscere le medicine per [curare, ad esempio] l'avvelenamento da funghi o altre [malattie] di quel genere, né di conoscere la terapia per l'intossicazione da] vino, poiché non vi è [in essa città] nulla che non sia ordinato. Se [gli abitanti] perdessero il loro autocontrollo, ne deriverebbero molte malattie, ma è chiaro che ciò non avviene. Perciò potrebbe non aversi bisogno [di medicine] nella maggior parte delle terapie riguardanti slogature o simili, o in genere malattie le cui cause particolari provengono dall'esterno e [riguardo alle quali] non sarebbe capace il corpo sano di rendersi da se stesso, difendendo la propria salute. Ma invero si ha testimonianza che molti sani guariscono da gravi ferite spontaneamente, e altre cose attestano [questa possibilità].

Pertanto, una delle caratteristiche delle città perfette è che non esistono in essa medico o giudice, mentre una delle cose generali che vanno connesse alle quattro città semplici [ovvero imperfette] è che si ha bisogno in esse di medici e giudici. Quanto più una città si allontana dalla perfezione, tanto più ci sarà bisogno in essa di queste due funzioni e tanto più elevato sarà il grado di queste due specie [di uomini]. È evidente che nella città perfetta ed eccellente viene dato a ogni uomo eccellente ciò che è stato previsto per lui; tutte le idee che vi si ritrovano sono vere e non vi è nessuna opinione distorta; ognuna delle azioni che vi si compiono è assolutamente eccellente, mentre l'atto [compiuto] in una [città] diversa, se è eccellente, lo è in relazione a un male esistente, come [per esempio] la rescissione di un membro del corpo è per es- senza un danno, ma può essere utile per accidente, come [ca- pita a] chi, morso da una vipera, recupera la salute con l'am-

البدن. وكذلك السقمونيا ضارة إلا أنها نافعة لمن به علة. وقد تلخصت هذه الأمور في كتاب نيقوماخيا. فبين أن كل رأي غير رأي أهلها يحدث في المدينة الكاملة فهو كاذب، وكل عمل يحدث فيها غير الأعمال المعتادة منها فهو خطأ. وليس للكاذب طبيعة محدودة، ولا يمكن أن يعلم الكاذب أصلاً على ما تبين في كتاب «البرهان». وأما العمل الخطأ فقد يمكن أن يعمل لئلا به غرض آخر. وقد وضع في الأعمال التي أمكن النظر عنها كتب، «كالصلى» لبني شاكر، فإن كل ما فيها لعب وأشياء يقصد التعجب بها لا مقصد لها في كمال الإنسان الذاتي، فالقول فيه شرارة وجهل. فإذا ليس توضع في المدينة الكاملة أقاويل فيمن رأى غير رأيها أو عمل غير عملها. وأما في المدن الأربع فقد يمكن ذلك، فإنه قد يمكن أن يخل هناك بعمل فيه تدي إليه بالطبع إنسان أو يتعلمه من آخر، فيعلمه، أو يكون هناك رأي كاذب، فيشعر بكذبه إنسان ما، أو يكون فيها علوم مغلطة لا يعتقدون في شيء منها أو في أكثرها ما فيها أحد المتناقضين، فيقع إنسان بالطبع أو يتعلمه من غيره على صائد المتناقضين. وأما من وجد عملاً أو تعلمه علماً صواباً لم يكن في المدينة، فليس لهذا الصنف اسم يعمه. فأما من وقع على رأي

putazione del corpo. Così, la scammonea è nociva, tranne quando è utile per chi [tratta] con essa una malattia. Queste cose sono accennate nel libro [Ethica] Nicomachea [di Aristotele].⁸ È dunque chiaro che ogni opinione che si professasse nella città perfetta, diversa da quelle dei suoi abitanti, sarebbe falsa; e che ogni azione che si compisse in essa diversa da quelle consuete, sarebbe un errore. Il falso non ha una natura determinata, né è possibile che lo si conosca, come si deduce evidentemente dal *Libro della dimostrazione*.⁹ Per quanto riguarda l'azione scorretta, è possibile che la si compia per conseguire un altro fine; ed esistono già libri che riguardano azioni su cui è lecito speculare, come *Gli inganni* dei Banî Shâkir.¹⁰ Tutto ciò che [questi libri] contengono è gioco e cosa con cui si persegue l'ammirazione [altrui], non serve per raggiungere la perfezione essenziale dell'uomo, e discuterne è [segno] di malignità e ignoranza.

Perciò, riguardo alla città perfetta, non si prende in esame chi ha opinioni diverse da quelle dei suoi abitanti o compie azioni diverse da quelle che vi si compiono. Relativamente alle quattro città [imperfette], invece, ciò è possibile, poiché vi sono uomini che trasgrediscono nell'agire e vi sono guidati o per natura o per averne imparato da altri – e lo sanno bene. In esse esistono opinioni false e una persona qualsiasi può rendersi conto di tali falsità; [in esse] esistono scienze che inducono in errore e a cui non si può affatto prestar fede, oppure [scienze] nella maggior parte delle quali si cade in contraddizione, anche se un uomo, per talento naturale o per educazione ricevuta dall'esterno, può scoprire qual è la vera tra le [idee] contraddittorie. Non vi è un nome appropriato per questa specie di uomo che compie azioni [corrette] e possiede una scienza retta che non si trova nella città [imperfetta]. Pur tut-

¹⁰ Libro sconosciuto per Asin. Lomba (nota n. 36, p. 100) ritiene di identificarlo nell'opera di tre fratelli, figli di un Mûsâ Ibn Shâkir e citati da Ibn Nadîm nel *Fihrist*, autori di un *Kitâb al-hiyal*, libro delle «astuzie» o degli «inganni».

⁸ Fakhry rimanda a *Ethica Nicomachea*, III, 1 e *passim*.
⁹ *Gli Analytica Posteriora* di Aristotele. Fakhry rimanda a I, 32.

tavia, coloro che professano opinioni sane che non si trovano in quella città [imperfetta] e che anzi professano il contrario di quanto vi è creduto, ebbene costoro si chiamano «piante» (*crayr-šbit*). E più sono numerose e importanti le loro dottrine, più questa denominazione risulta loro adatta. Si tratta di una denominazione applicata in senso specifico, mentre in senso generale la si riferisce a chi professa idee diverse da quelle degli abitanti di una città, siano giuste o sbagliate. Il nome lo si attribuisce [desumendolo] da quelle erbe spontanee che si incontrano in mezzo a quelle coltivate, ma noi lo utilizziamo specificatamente per indicare chi professa opinioni rette.

È evidente che una delle caratteristiche della città perfetta è che, visto che in essa non si trovano opinioni false, non vi si trovano neppure «piante» – se si utilizza questo termine nel suo senso specifico –; ma non in senso generale, e infatti, qualora così fosse,¹¹ [la città] si ammalerebbe, ne andrebbero rovinati le sue componenti e [insomma] diventerebbe imperfetta. Negli [altri] quattro modi di vita [delle città imperfette] si trovano invece le «piante», la cui esistenza è causa del protrarsi della città perfetta, come si è esplicitato in altro luogo.¹² Tutti i modi di vita che si hanno nella nostra epoca e la maggior parte di quelli delle epoche precedenti di cui ci è pervenuta notizia – fatto salvo quanto racconta Abû Nasr della vita degli antichi persiani –,¹³ sono composti di cinque tipologie,¹⁴ sebbene per la maggior parte [dei casi] si trovino i quattro modi di vita [imperfetti]. La spiegazione di ciò noi la tralasciamo, non dedicandoci all'approfondimento delle condizioni esistenti nella nostra epoca.¹⁵ Tuttavia, le tre specie

¹⁵ Vi è disparità nei testi arabi di Asín e di Fakhry. Quest'ultimo, che ci sembra più preciso, legge: «*talkhâs dhâtika* «na 'ruj» '*anhu wa lam nafrugh* li'l-fahs '*an as-siyar al-mawjûdah fi hadha az-zamân*»; mentre Asín legge: «*talkhâs dhâtika* «nu 'arrîj» '*anhu li-man yafrugh*» *al-fahs* '*an as-siyar al-mawjûdah fi hadha az-zamân*», e traduce: «La explicación de este punto hay que dejarla para quien se proponga estudiar a fondo las maneras del vivir social que en este tiempo existen». Come noi traduce Lomba: «Pero dejamos el análisis de ésto pues no non dedicamos a investigar los modos de vida que se dan en este tiempo [actual]».

صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقیضه هو المعتقد، فإنهم یسمون التوابت. وكما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعا، كان هذا الاسم أوقع عليهم. وهذا الاسم یقال عليهم خصوصا وقد یقال بعموم على من هو یرى غیر رأي أهل المدينة كيف كان صادقا أو كاذبا. ونقل إلیهم هذا الاسم من المشیب النابت من تلقاء نفسه بین الزرع، فلنخص نحن بهذا الاسم الذین یرون الآراء الصادقة.

فبین أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها توابت، إذا قيل هذا الاسم بخصوص، لأنه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعموم، فإنه متى كان، فقد مرضت وانتفضت أمورها وصارت غیر كاملة. والسير الأربع قد وجد فيها التوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة، على ما تبين في غیر هذا الموضع. ولما كانت جميع السير التي في هذا الزمان وفيما كان قبلها من معظم ما بلغنا خبره، - اللهم إلا ما يحكي أبو نصر عن سيرة الفرس الأولى - فكلها مركبة من السير الخمس، ومعظم ما نجده فيها من السير الأربع. وتلخیص ذلك نخرج عنه، ولم نفرغ للفحص عن السير الموجودة في هذا الزمان. بل الأصناف الثلاثة

¹¹ Cioè, se vi si trovassero le «piante».

¹² Nel perduto *Libro sulla scienza politica*?

¹³ Luogo ignoto di al-Fârâbî. Lomba (nota n. 41, p. 102) rileva piuttosto che un accenno simile si trova nel *Commentario alla Repubblica di Platone* di Averroè.

¹⁴ La città perfetta più le quattro imperfette.

منها موجودون ممكن وجودهم، وهم النواب
والحكام والأطباء. وكان السعداء إن أمكن وجودهم
في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد.
وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء
كان المفرد واحداً أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع
على رأيهم أمة أو مدينة. وهؤلاء هم الذين يعينهم
الصوفية بقولهم الغريباء، لأنهم، وإن كانوا في
أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم،
قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أضر هي لهم
كالأوطان، إلى سائر ما يقولونه.

ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان
المتوحد. وبين أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع،
فقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته، كما
يقول الطبيب في الإنسان المنفرد في هذه المدن
كيف يتوحد حتى يكون صحيحاً، إما بأن تحفظ
صحته، كما كتب جالينوس في كتاب حفظ
الصحة، وإما بأن يسترجعها إذا زالت، كما
وصفت في صناعة الطب. كذلك هذا القول هو
للنابت المفرد، وهو كيف ينال السعادة إذا لم تكن
موجودة، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي
تمنعه عن السعادة أو عن نيل ما يمكنه منها، إما
بحسب غاية أو بحسب ما استقر في نفسه. وأما
حفظها فذلك شبيه بحفظ الصحة، فلا يمكن في
السير الثلاث وما تركيب منها، فإن الذي يراه

[di uomini] che esistono nelle [città imperfette] e di cui è pos-
sibile l'esistenza, sono le «piante», i giudici e i medici. I fel-
ci - se mai è possibile trovarne in queste città [imperfette] -
godono della felicità [propria] di chi se ne sta in disparte (*mu-
farrid*), poiché il regime più corretto è il regime di chi se ne
sta in disparte; ed è lo stesso che si tratti di un uomo solo o di
molti: con le loro opinioni non concordano né la Comunità né
le città [imperfette]. Questi sono coloro cui si riferiscono i
mistici *sūff* con la definizione di «stranieri», poiché essi, an-
che se si trovano nella loro patria, fra i rispettivi compagni e
conterranei, sono stranieri per le idee, per aver viaggiato con
la mente verso altri livelli [di realtà] che sono per loro come i
[veri] luoghi d'origine, a parte altre cose che dicono.

Noi, nella presente opera, ci occupiamo del regime di que-
st'uomo solitario (*mutawahhid*). È chiaro che è peculiare di
[costui] un comportamento non naturale. Noi esplicheremo
come egli si organizza al fine di conseguire la più eccellente
forma di esistenza. Esattamente come fa il medico quando, al
singolo componente di queste città [imperfette], spiega come
deve organizzarsi per essere sano e per conservare la salute -
come scrisse Galeno nel libro *Sulla conservazione della salu-
te* - o per recuperarla quando la si è persa, com'è mostrato
nell'arte della medicina;¹⁶ analogamente, questo [nostro] di-
scorso è rivolto alla «pianta» che se ne sta in disparte, e spie-
ga come ottenere quella felicità che [prima] non c'era, come
eliminare dall'anima gli accidenti che ostacolano [il raggiun-
gimento] della felicità e l'ottenimento di ciò che è possibile
derivarne, sia nella prospettiva del fine della sua riflessione
sia nella prospettiva di ciò che è ben saldamente radicato nel-
l'anima [stessa]. Per quanto riguarda la conservazione [della
felicità], che si rassomiglia alla conservazione della salute,
essa non è possibile nei tre modi di vita [imperfetti] e nel
[quarto] che deriva dalla loro composizione. Di ciò si preoc-

¹⁶ Lomba ritiene trattarsi del riferimento a un libro di Avempace sulla
medicina di questo titolo; ma l'evidenza testuale non è conclusiva.

جالينوس أو غيره في ذلك شبيهه بالكيمايا وصناعة النجوم. فهذا الذي يصنفه طب النفوس وذلك طب الأجسام، والحكومة طب العاشورات. فبين أن هذين الصنفين يسقطان جملة في المدينة الكاملة، فلذلك لم تعدا في العلوم. كذلك يسقط هذا الذي نقوله متى كانت المدينة كاملة وتسقط منفعة هذا القول، كما يسقط علم الطب وصناعة القضاء وغير ذلك من الصنائع التي استتبطت بحسب التدبير الناقص. وكما أن ما في ذلك من الآراء الصادرة يرجع إلى ما في الطب منها إلى الصنائع الطبيعية وما في صناعة القضاء فيرجع إلى الصناعة المدنية، كذلك ما في هذا يرجع ما فيه إلى الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية.

cuparono Galeno e altri autori in analogia con l'alchimia e l'astronomia. Questa [la conservazione della felicità] è oggetto della medicina delle anime; quella [la conservazione della salute] è oggetto della medicina dei corpi; la medicina dei rapporti associativi è invece il governo (*huktimah*). È evidente che queste due specie [di attività: la medicina dei corpi e il governo] scompaiono completamente nella città perfetta, per cui non vi sono annoverate tra le scienze. Allo stesso modo, quando si realizza la città perfetta, scompare [anche la medicina delle anime] di cui parliamo [al presente] e il discorso diventa inutile, così come si rendono inutili la scienza della medicina e l'arte della giudicatura e tutte le altre arti che si sono escogitate in vista [dell'organizzazione] del regime imperfetto. E nello stesso modo in cui nel [regime imperfetto] le opinioni giuste si riconducono, per quanto attiene alla medicina, alle discipline naturali e, per quanto attiene all'arte della giudicatura, alla scienza politica, così anche ciò che si trova [nel regime perfetto] si può ricondurre alla disciplina naturale e alla scienza politica.

فسي النفسال الانسانية

كل حي فإنه يشارك الجمادات في أمور، وكل حيوان فإنه يشارك الحي فقط في أمور، وكل إنسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور. فالحي والجماد يشتركان فيما يوجد للانطلاق الذي ركبا منه، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعاً والصعود إلى فوق قهراً وما جانس ذلك. وكذلك يشترك الحيوان الحي في هذه، إذ هما من أسطقس واحد. ويشركه أيضاً بالنفس الغاذية والمولدة والنامية في أعمالها. وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه ويشركه أيضاً في الحس والتخيل والذكر والأفعال التي توجد في هذه، وهي للنفس البهيمية. ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وما لا يكون إلا بها. فذلك يوجد له التذكر ولا يوجد لغيره. وقد يستقصى ما يباين به الإنسان الحيوان غير الناطق.

والإنسان لأنه من الأسطقسات فتلقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالهوي من فوق، والاحتراق بالنار وما جانسها. ومنه مشاركتها للحي من وجه فقط، وهو النبات. ويلحقه أيضاً الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً، كالإحساس.

CAPITOLO SUGLI ATTI UMANI

Ogni essere vivente condivide qualcosa con i corpi inanimati; ogni animale condivide qualcosa soltanto con il vivente; ogni uomo condivide qualcosa con l'animale non razionale. Il vivente e l'inanimato condividono le proprietà dell'elemento primario di cui sono composti, come il cadere verso il basso per natura; l'ascendere verso l'alto per violenza, e altre cose simili. Analogamente l'animale condivide col vivo le medesime cose, poiché entrambi [sono composti] da un'unica [specie di] elementi, e in più condivide con lui l'anima nutritiva, generativa e accrescitiva con le rispettive operazioni. Allo stesso modo l'uomo condivide con l'animale non razionale tutte queste cose, e in più il senso, l'immaginazione, la memoria e le operazioni che ne derivano, le quali sono proprie [anche] dell'anima bestiale. [L'uomo] però si distingue da tutte queste categorie [di esseri] per la facoltà di pensare (*quwah fikriyyah*) e per le [abilità] che non possono esistere se non per mezzo di essa. Perciò la capacità di ricordare si trova nell'[uomo], ma non in [esseri] diversi dall'[uomo]. Così si spiega ciò che differenzia l'uomo dall'animale non razionale.

Poiché l'uomo è composto da elementi semplici, gli appartengono atti necessari sui quali non può esercitare il libero arbitrio, come il cadere da una posizione elevata, il bruciarsi col fuoco, e simili. [Anche] per ciò che condivide col vivo da un certo punto di vista soltanto, per esempio con i vegetali, appartengono all'[uomo] altri atti su cui non può asso-

وقد يقع في هذه ضرب من الضرورة مثل ما يفعل الإنسان عن الخوف الشديد، مثل شتم الصديق، وقتل الأَخ، والأب، على أمر تملك. وهذه فلاختيار فيها موقع، وقد لخصت هذه كلها في نيقوماخيا. وكل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهي باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام. والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأغني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية. وأما الإلهامات والإلقاء في الروح، وبالجملة فالانفعالات العقلية، إن جاز أن يكون في العقل انفعالات، فيشارك الإنسان فيها، فإن الإنسان غير مختص بها. وإنما احتيج إلى اشتراط الاختيار في الأفعال التي من جهة النفس البهيمية. فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة، كما يهرب الإنسان من مفرع، فإن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية، ومثل من يكسر حجراً ضربه وعوداً خدشه لأنه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيمية. فأما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن روية توجب كسره، فذلك فعل إنساني. فكل فعل يفعله لا يتال به غرضاً غير فعل ذلك الفعل، أو من جهة أنه لا يتال به غرضاً، فإن كان له غرض يتال به لم يلحظه،

17 *Ihsâs* (Fakhy) invece di *ihribâs* (Asín, che traduce: «encarcelamiento»). Lomba: «encogerse».

18 *Tamalluk*, «proprietà», dunque «a motivo del possesso», cioè «per interesse», invece di *malik*, «re», per cui «per ordine del re» (Asín), che

lutamente esercitare il libero arbitrio, come il provare sensazioni.¹⁷ Si dà in certe cose una misura di necessità [involontaria], per esempio quando l'uomo agisce spinto da una forte paura; quando invece vilipende un amico o uccide il fratello o il padre per motivi di interesse,¹⁸ in queste cose opera il libero arbitrio. Tutto è comunque sintetizzato nell' *[Ethica] Nicomachea*.¹⁹ Tutti gli atti che sono naturali e peculiari dell'uomo sono atti liberi i quali non si trovano in altre specie di corpi. Gli atti umani specifici sono quelli che derivano dal libero arbitrio (*ikhtiyâr*). Tutto ciò che l'uomo compie seguendo il libero arbitrio è atto umano; e ogni atto umano è atto compiuto seguendo il libero arbitrio. Intendo con «libero arbitrio» la volontà che deriva dalla riflessione consapevole (*ru'yah*). I movimenti istintivi, i moti dell'animo e complessivamente le passività intellettuali – se mai fosse possibile che nell'intelletto vi sia passività (*infi'âl*) –, l'uomo li condive [con l'animale non razionale] e non²⁰ è caratterizzato da essi, avendo bisogno del presupposto del libero arbitrio per quegli atti che derivano dall'anima bestiale.

L'atto dell'animale non razionale è preceduto da una passività che si produce nell'anima bestiale; ed anche l'uomo è soggetto a questo tipo di atto. Quando per esempio fugge da qualcosa che gli incute terrore, l'uomo agisce obbedendo all'anima bestiale, analogamente a quando rompe una pietra che lo ha colpito o spezza un ramo che lo ha graffiato solo perché lo ha graffiato. Questi sono atti bestiali. Ma se rompe [il ramo] perché non graffi qualcun altro, o consapevolmente a causa di una necessità, ebbene allora si tratta di un atto umano. Ogni atto che si compie non per ottenere un fine diverso dall'esecuzione dell'atto stesso ovvero un fine purchesia, oppure [ogni atto] che si compie bensì per ottenere un fi-

però non ha molto senso. Sic Lomba: «injuria al amigo o mata al hermano o al padre por algo que poseen».

¹⁹ O piuttosto nell' *Ethica Eudemia* come indica Asín? Lomba, come Fakhy, rimanda a *Ethica Nicomachea*, III, 1-3.

²⁰ Il testo di Fakhy interpola un *ghayr*, rendendo la frase negativa.

فذلك الفعل بهيمي، وفعله عن النفس البهيمية فقط. مثال ذلك أن أكلا إن أكل القراسيا لتشهيته إياه فاتفق له عن ذلك أن لان بطنه، وقد كان محتاجاً إليه، فإن ذلك فعل بهيمي، وهو فعل إنساني بالعرض. وإن أكله المتعلل الطبع لا لتشهيته إياه بل لتلبيته بطنه، واتفق مع ذلك أن كان شهياً عنده، فإن ذلك فعل إنساني وهو بهيمي بالعرض. وذلك أنه عرض للنافع أن كان سبباً فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال انشائي فقط، مثل التشهي أو الفضب أو الخوف وما شاكله، والإنشائي هو ما يتقدمه أمر يوجب عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال انشائي أو أعقب الفكر ذلك، بل إذا كان المحرك للإنسان ما أوجبه الفكر من جهة ما أوجبه الفكر أو ما جانس ذلك، سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة. فالبهيمي المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنشائي هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد. ومعظم أفعال الإنسان في السير الأربع والمركب منها هو أيضاً من بهيمي وإنشائي، وقل ما يوجد البهيمي خلوا من الإنسان، لأنه لا بد للإنسان، إذا كان على الحال الطبيعية في أكثر الأمر إلا في النادر وإن كان سبب حركته الانفعال، أن يفكر كيف يفعل ذلك. ولذلك يستخدم البهيمي فيه الجزء الإنشائي ليحيد

²¹ Muta 'aqqil (Fakhry) invece di *mutaqabbil* (Asín, la cui traduzione è ovviamente modificata: «si las come otro a quien le gustan, pero no porqué le gusten...»).

ne, ma senza rifletterci sopra, ebbene è un atto bestiale che procede solo da un'anima bestiale. È il caso di uno che mangia delle prugne per il grande desiderio che ne ha, e gli succede di liberarsi il ventre, cosa che per altro gli è necessaria: si tratta di un atto bestiale che è umano per accidente. Ma se, nel pieno possesso delle proprie facoltà razionali naturali,²¹ le mangia non per il desiderio che ne ha, ma per liberarsi il ventre, anche se gli succede nel frattempo che gliene viene voglia, ebbene questo atto è umano e bestiale per accidente, poiché è del tutto accidentale all'utilità [che si trae dal mangiare le prugne] il fatto di averne voglia.²² L'atto bestiale è quello che è preceduto nell'anima esclusivamente da una passività psichica, come la brama, l'ira, la paura e altre cose dello stesso tipo. L'[atto] umano è quello che è preceduto da una condizione che il pensiero (*fikr*) rende necessaria presso l'agente; e non ha importanza se una passività psichica precede il pensiero o se è il pensiero a provocare quella. Essendo l'impulso motore dell'uomo ciò che il pensiero rende necessario, basta la muovere l'uomo] ciò che il pensiero rende necessario o quanto di simile, e non ha importanza se la considerazione razionale (*fikrah*) è certa o soltanto congetturale. Il motore dell'[atto] bestiale è ciò che di passivo si produce nell'anima bestiale; il motore dell'[atto] umano è un'idea razionale (*ra'y*) o una convinzione (*i'tiqâd*) che si trova nell'anima.

La maggior parte degli atti dell'uomo nei quattro modi di vivere [sopra citati] e in ciò che risulta dalla loro composizione, è una mescolanza di bestiale e umano. Poco [tuttavia] è ciò che si trova di bestiale che sia [del tutto] privo di umano, poiché non vi è dubbio che l'uomo, quando si trova nel suo stato naturale, nella maggior parte delle circostanze e salvo rare eccezioni, pensa a quello che fa, anche se la causa del suo movimento è la passività. Perciò la [parte] bestiale si serve in lui di quella umana per realizzare gli atti. Al contrario,

²² Così Asín (*shahyan*), mentre Fakhry ha *sababan*, cioè «il fatto di essere causa».

فعله. فإما الإنساني فقد يوجد خلوا من البهيمي، والتعليب داخل في هذا الصنف، ولكن في هذه قد يصحبها انفعال في النفس البهيمية، وإن كان معاوناً للرأي، كان النهوض إليه أكثر وأقوى، وإن كان مخالفاً، كان النهوض أضعف وأقل.

فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهياً من أن يكون إنسانياً. فذلك يجب أن يكون هذا الإنسان قاضياً بالفضائل الشكلية، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به. وكون النفس البهيمية بهذه الحال هو نيلها الفضائل الشكلية.

فإن الفضائل الشكلية إنما هي أمر النفس البهيمية. ولذلك كان الإنسان الإلهي ضرورية فاضلاً بالفضائل الشكلية. فإنه إن لم يكن فاضلاً بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل، كان ذلك الفعل إما ناقصاً أو مخروماً أو لم يكن أصلاً، وكان ذلك الفعل مكرهاً وكان عسيراً عليه، لأن النفس البهيمية سامعة مطيعة للنفس الناطقة بالطبع، إلا في الإنسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي، مثل السبعي الأخلاق. فذلك من أفرط عليه الغضب أشبه في هذا الوقت السبع في الأخلاق. فذلك من كانت نفسه البهيمية تغلب نفسه الناطقة، حتى يكون ينهض عن شهوته المخالفة لرأيه دائماً، فهو إنسان سوء البهيمية خير منه. وما أحسن ما قيل فيه أنه بهيمة لكن له فكرة إنسان يجيد بها

23 Termine oscuro. Asín traduce semplicemente «virtù». Lomba: «virtù morali». Secondo lo stesso Lomba (nota n. 11, p. 108) le virtù morali sono quelle sociali che preparano alle virtù intellettuali. «Quando Ibn Bâjjah si riferisce soltanto alle virtù dianoetiche (con esclusione positiva delle etiche), aggiunge l'aggettivo *fikrî*, riflessive, e quando desi-

l'atto] umano può essere privo dell'aspetto bestiale; una specie di [atto] di questo genere è il sottoporsi a terapia medica. Una passività dell'anima bestiale è comunque connessa ad esso; se tale [passività] coadiuva l'idea razionale (*ra'y*) l'impulso [ad agire] è maggiore e più forte, se invece la contrasta, è minore e più debole.

Gli atti dell'individuo che agisce spinto dall'idea razionale e dal [concetto di] rettitudine (*sawâb*), senza cedere all'anima bestiale e a ciò che in essa si produce, è giusto siano chiamati divini piuttosto che umani. Ne deriva che quest'uomo sia virtuoso per virtù formali (*fadâ'il shakhiyyah*),²³ cosicché, quando l'anima razionale decide qualcosa, l'anima bestiale non la contraddica, ma anzi decida la stessa cosa, poiché è l'idea razionale che la motiva. Quando l'anima bestiale si trova in questo stato, si arricchisce delle virtù formali, che perciò diventano proprie anche dell'anima bestiale. Così l'uomo divino è virtuoso per virtù formali. Se non lo fosse, e l'anima bestiale contraddicesse in lui l'intelletto,²⁴ l'atto che ne deriverebbe sarebbe illecito oppure non si darebbe affatto, ovvero risulterebbe ripugnante [a compiersi] oltre che difficile. Infatti, l'anima bestiale per natura presta ascolto obbediente all'anima razionale, tranne in quell'uomo che non si trova nel suo stato naturale, per esempio un tale di costumi feroci. Un tale che sia posseduto dall'ira, assomiglia in quel momento a una bestia feroce per il suo comportamento. E colui nel quale l'anima bestiale sopraffacesse l'anima razionale, cosicché ogni suo impulso fosse determinato da una passione che sempre contrasta con l'idea razionale, sarebbe sì un uomo, però una bestia sarebbe migliore di lui. E quanto è giusto che lo si chiami bestia, anche se possiede una capacità razionale (*fikrah*) umana che ha pro-

dera alludere solo alle virtù morali, lo fa aggiungendo l'aggettivo *shakîf*» (Lomba, *Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bâjjah*, in «al-Qantara», 14 (1993), pp. 3-45; qui pp. 34-35).

²⁴ *Aql* (Fakhrî) invece di *f'l* (Asin, che traduce; «contradijera en él al acto»). Lomba: «el alma animal se opone al intelecto».

ذلك الفعل. فلذلك تكون فكرته عند ذلك شرًا زائدًا في شره، كالغذاء الحمود في البدن السقيم، كما يقوله أبقراط: البدن الرديء كلما غذوته زدته شرًا. وقد لخصنا هذا فيما كتبناه في شرح السابعة من السماح وتقصيناها هناك.

وقد تبين ما الفعل الإنساني وما الفعل البهيمي وما الفعل الجمادي، وهذه جميع الأفعال التي توجد للإنسان. وكل واحد من هذه جنس لما تحته: فالفعل الجمادي ظاهر أنه اضطرار لا اختيار فيه، كما قلناه، فليس لشيء أصدا، ولذلك ليس لنا أن نفعله، لأن الحركة فيه ليست من تلقائنا. والفعل البهيمي هو أيضًا لا من أجل شيء، إلا أنه من تلقائنا. ولذلك إلينا أن نقف متى شئنا، فظاهر أنه إذن إنما يجب أن تحدد الغايات في الأفعال الإنسانية فقط.

dotto quell'atto! Ché in tal caso siffatta capacità razionale sarebbe un male aggiunto al male, come lo è il cibo sano per un corpo infermo. Ha detto Ippocrate: «Ogni volta che si nutre un corpo guasto, gli si aggiunge danno».²⁵

Abbiamo esplicitato queste cose in ciò che abbiamo scritto commentando il settimo [libro] del *De physico auditu* [di Aristotele]²⁶ – argomento che abbiamo approfondito alquanto.

È chiaro dunque cosa siano l'atto umano, l'atto bestiale e quello proprio dei corpi inanimati. Tutti questi si trovano in qualche modo nell'uomo; e ognuno di essi è genere per quello che si trova al di sotto. L'atto proprio dei corpi inanimati è manifesto che sia obbligato e non per libera scelta, come abbiamo detto; e neppure [è compiuto] in vista di un [fine], perché non spetta a noi il farlo, poiché il suo movimento non dipende da una nostra spontanea iniziativa. Anche l'atto bestiale non è compiuto in vista di qualcosa, anche se dipende da una nostra spontanea iniziativa, per cui potremmo astenercene qualora lo volessimo. È evidente dunque che necessariamente soltanto i fini propri degli atti umani siano oggetto di definizione.

²⁵ Ippocrate, *Aphorismi*, I, 2, aforisma 10.

²⁶ Asin dice di non saper identificare questo passaggio. Lomba conferma (nota n. 15, p. 109).