

## Sobre a causalidade: tradução da Discussão XVII do *Tahafut al-falasifa (Incoerência dos filósofos)*, de Al-Ghazali

On Causality: translation of Discussion XVII, from Al-Ghazali's *Tahafut al-falasifa (The Incoherence of the Philosophers)*.

Tadeu M. Verza  
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG  
tmverza@gmail.com

**Resumo:** O debate sobre a causalidade na filosofia árabe é extenso e se vale de diferentes tradições. O texto que aqui traduzo, a Discussão XVII do *Tahafut al-falasifa (A Incoerência dos filósofos)* é parte fundamental deste debate pois mobiliza todo o arcabouço conceitual disponível até então (aristotelismo, neoplatonismo, kalam) e se torna referência obrigatória para futuras discussões.

**Palavras-chave:** causalidade, ocasionalismo, filosofia árabe, *Tahafut al-falasifa*, Al-Ghazali.

**Abstract:** The debate on causality in Arabic Philosophy is vast and based on different traditions. The text I translate here, Discussion XVII from *Tahafut al-falasifa (The Incoherence of the Philosophers)*, is a fundamental piece of this debate once it mobilizes all the conceptual range available at the time (Aristotelianism, Neoplatonism, kalam) becoming an obligatory reference for upcoming discussions.

**Keywords:** causality, occasionalism, arabic philosophy, *Tahafut al-falasifa*, Al-Ghazali.

## Introdução

A relação de Al-Ghazali com a filosofia foi um tema debatido por seus contemporâneos<sup>1</sup> assim como também o é atualmente<sup>2</sup>. O mesmo vale para a natureza do *Tahafut al-falasifah* (*Incoerência dos filósofos*)<sup>3</sup>. Quer se trate de uma pseudorrefutação com a finalidade de fornecer um alibi que lhe escuse da acusação de defender a filosofia<sup>4</sup>, quer seja uma obra contra os filósofos, contra Avicena ou contra avicenianos<sup>5</sup> (ou, até mesmo, quer se trate de uma obra apócrifa<sup>6</sup>), fato é que não é contra a filosofia, mas contra o modo pelo qual alguns a fizeram. Sob esta perspectiva, o *Tahafut* é contra, mas de um modo muito específico: trata-se de um *pars destruens*. A intenção de Al-Ghazali não é apresentar teorias (verdadeiras) nas vinte discussões que compõem a obra, mas mostrar que do ponto de vista argumentativo as posições dos filósofos apresentadas nestas discussões não apenas não foram demonstradas<sup>7</sup>, mas em três casos<sup>8</sup> elas atentam diretamente contra a Lei Revelada e, portanto, não podem sequer almejar tal *status*.

A Discussão XVII<sup>9</sup> não é exceção a esta perspectiva da obra. Ainda que nela Al-Ghazali não pretenda defender uma teoria sua<sup>10</sup>, apesar de haver comentadores que nela enxergam uma tomada de posição<sup>11</sup>, sua importância a torna referência obrigatória para qualquer discussão sobre causalidade na filosofia árabe<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> Sobre a controvérsia de Nishapur, cf. TREIGER, 2012, p. 96 et seq.; GARDEN, 2005 e 2010 e GRIFFEL, 2009.

<sup>2</sup> JANSSENS, 2001 e 2003; GRIFFEL, 2004 e 2006; TREIGER, 2012

<sup>3</sup> Para uma introdução a esta obra, cf. ORMSBY, 2007, p. 74-86; GRIFFEL, 2017 e VERZA, 2017.

<sup>4</sup> TREIGER, 2012, p. 96.

<sup>5</sup> JANSSENS, 2001. Em certo sentido, considerando a passagem seguinte, estas três perspectivas parecem se fundir: “Restrinjamo-nos a expor a inconsistência da opinião daquele que os antecedeu, aquele que é o filósofo por excelência e o primeiro mestre [isto é, Aristóteles], pois ele organizou as ciências [dos filósofos] e as purificou, eliminou a digressão das opiniões deles e selecionou as que estão mais próximas aos princípios dos caprichos deles. [...]. Os mais confiáveis quanto à transmissão e verificação [de Aristóteles] entre os filosofantes (*mutafalsafa*) no Islã são al-Farabi e Avicena. Restrinjamo-nos a invalidar o que escolheram e consideraram correto das doutrinas dos que os conduziram ao erro, pois o que deixaram de lado e se recusaram a perseguir não se duvida de sua imperfeição e não se precisa de exame mais profundo para as refutar. Que se saiba que nos restringimos à rejeição das doutrinas deles de acordo com a transmissão destes dois homens, de modo que não se propague o discurso de acordo com a propagação das doutrinas” (TF *proemium*, §§8-9, p. 8-9; M. §9-11). Cabe observar que apesar de Al-Ghazali mencionar Al-Farabi como um filósofo para o qual sua atenção estará voltada, não há qualquer estudo robusto sobre o uso que é feito dele no *Tahafut*.

<sup>6</sup> LAZARUS-YAFEH, 1975, p. 254-255.

<sup>7</sup> “[...] Não nos comprometemos neste livro senão a afrontar a doutrina [dos filósofos] e a cobrir de terra o propósito das provas deles, incluindo evidenciarmos a incoerência deles. Não buscamos defender uma doutrina particular e, com isso, não nos afastamos da intenção do livro [...]. Quanto a afirmar a verdadeira doutrina, comporemos sobre ela um livro depois de completar este [...] e o chamaremos Princípios da crença (*Qawa'id al-aqa'id*). Nele nos devotaremos a afirmar como nos devotamos neste livro a destruir [...].” (TF I, §101-2, p. 77-8; M. §134.)

<sup>8</sup> São elas: a defesa da preeternidade do mundo (tratada na Discussão I), a de que o conhecimento de Deus não abrange os particulares (Discussão XIII) e a da negação da ressurreição dos corpos e da reunião dos espíritos aos corpos no dia do juízo (Discussão XX). Cf. TF §1-2, p. 376; M. §1-2, p. 230. Sobre a acusação de al-Ghazali, cf. BELLO, 1989; FRANK, 1991 e GRIFFEL, 2005.

<sup>9</sup> A Discussão XVII é um dos textos mais comentados da filosofia árabe. Muitas e diversas são as conclusões que dela os comentadores tiram, muitas e diversas são as estratégias de leitura. Destaco, no entanto, as seguintes fontes secundárias: GOODMAN, 1978; MARMURA, 1981 e 1995; ALON, 1980; ABRAHAMOV, 1988; FRANK, 1992; RIKER, 1996; PERLER & RUDOLPH, 2000; LIZZINI, 2002; MCGINNIS, 2006; GRIFFEL, 2009 e DAIBER, 2015.

<sup>10</sup> Cf. FRANK, 1991, p. 11, n. 3; HALEVI, 2002, p. 23.

<sup>11</sup> GOODMAN, 1978 e MARMURA, 1981.

<sup>12</sup> Sobre o tema, cf. GIMARET, 1980; KUKKONEN, 2002; GRIFFEL, 2009; ARIF, 2009; LÓPEZ-FARJEAT, 2015; TAYLOR, 2015; TWETTEN, 2016 e RICHARDSON, 2015.

A Discussão XVII parte da seguinte afirmação: “A conexão entre o que por hábito se crê ser uma causa e o que se crê ser um causado não é, segundo nós, necessária”<sup>13</sup>. É da negação da implicação recíproca entre causa e causado no âmbito da causalidade segunda que Al-Ghazali inicia sua desconstrução da teoria da causalidade nos moldes aristotélicos. Vale notar que não se trata de uma tese que ele visa defender, mas é algo que se segue uma vez que se estabeleça a incapacidade dos filósofos de demonstrar haver uma relação necessária entre causa e causado. Dado que a necessidade não se verifique, e não se pode atribuir ao acaso aquilo que percebemos ser o caso no mais das vezes, por exemplo, a morte que se segue à decapitação, resta que seja Deus o responsável pela conexão. Porém, os filósofos consideram impossível que possa haver decapitação sem morte. No entanto, sendo Deus o responsável e a relação não sendo necessária, isto poderia ser o caso sem que fosse um absurdo.

Também não se pode dizer que Al-Ghazali esteja negando a causalidade. Ao afirmar ser uma relação necessária, os filósofos também negam tanto que Deus tenha o poder de impedir a mútua implicação entre causa e causado quanto que a não implicação seja possível. Assim, ao negar a necessidade da relação, ele abre espaço para Deus atuar voluntariamente no âmbito da causalidade segunda, e não para afirmar o ocasionalismo. Sob este pano de fundo, Al-Ghazali apresentará três posições (*maqamat*) relativas à relação causa e causado tomando como exemplo a queima do algodão pelo fogo.

A primeira (p. 278, §3<sup>14</sup>) assume que o fogo é o único agente da queima do algodão na medida em que age não por escolha, mas por natureza<sup>15</sup>. A perspectiva desta primeira é metafísica, pois Al-Ghazali argumentará que o que levou os filósofos a terem esta posição foi a observação da recorrência dos eventos. Porém, da recorrência, dirá Al-Ghazali, pode-se inferir apenas concomitância: “A observação mostra a ocorrência com [o contato com o fogo] mas não mostra a ocorrência [da queima] pelo [contato com o fogo] nem que não há uma [outra] causa [da queima] que não ele”<sup>16</sup>. Esta é a tônica da analogia do homem cego e seu objetivo é o de abrir espaço para a ação divina.

A segunda (p. 281, §8)<sup>17</sup>, com uma perspectiva da filosofia da natureza, diferentemente da primeira que tem a fogo como agente exclusivo da queima, assume haver formas emanadas das esferas celestes que necessariamente e por natureza têm ação causal sobre os causados, mas que no limite essa ação é condicionada pelas diferentes predisposições do receptáculo. É por isso que os filósofos não aceitam que Abraão não seja queimado quando lançado ao fogo, pois é da natureza do corpo humano queimar quando incendiado. Esta segunda posição é criticada por Al-Ghazali por duas vias (*maslak*).

Na primeira (p. 283, §10), argumenta que uma vez que se admita que Deus age por vontade, ele pode fazer com que Abraão não seja queimado. O contra-argumento que ele mesmo apresenta é paradigmático: não se pode imaginar que por agir pela vontade, quando você sair de casa e deixar em cima de sua mesa um livro ao voltar Deus o terá transformado em um cavalo porcalhão. Para Al-Ghazali isto é impossível porque Deus cria em nós o conhecimento das coisas possíveis.

Na segunda via (p. 286, §15), Al-Ghazali admite a necessidade da ação do fogo, ou seja, o fogo não pode não queimar e o que é passível de ser queimado não pode não ser queimado uma vez posto em contato

<sup>13</sup> Tratei das implicações desta afirmação inicial, além de outros aspectos da Discussão XVII, em VERZA, 2020.

<sup>14</sup> Refiro-me à paginação e paragrafação do texto árabe devidamente marcados na tradução.

<sup>15</sup> Cabe notar que Al-Ghazali afirma na Discussão III que nenhum inanimado realiza ação causal: “No entanto, o agente não é chamado agente ou produtor simplesmente por ser uma causa, mas por ser uma causa de maneira específica, isto é, [agir] por vontade e por escolha” (TF III, § 4, p. 97; M. III §4).

<sup>16</sup> TF XVII, p. 279, §5.

<sup>17</sup> Cf. MARMURA, 1981.

com o fogo. Porém, ele defende que Deus poderia conter o calor do fogo para que ele não queimasse ou poderia agir de tal modo a emular algo da natureza, ou seja, ele poderia conceder um atributo àquilo passível de ser queimado que faria com que não se queimasse, como é o caso do talco, que quando aplicado a algo evita que este algo se queima. É importante notar que nesta segunda via Deus não viola a natureza daquilo sobre o qual ele atua – fogo e algodão ainda que um não queimando e outro não sendo queimado permanecem fogo e algodão – o que é diferente da primeira via, na qual o fogo deixa de ser fogo, pois não tem a natureza de queimar, e o algodão, algodão. Nela, Deus faz com que o processo natural ocorra mais rapidamente, caso da transformação do cado em serpente. A admissão desta possibilidade é importante para Al-Ghazali pois lhe autoriza a argumentar que se os filósofos permitem que a matéria seja circuitada por Deus mais rapidamente do que o processo natural permitiria, o que impediria de se admitir o milagre? Isto porque não se nega que haja um processo natural na geração dos vermes ainda que eles sejam gerados espontaneamente e desconhecamos em que medida estão predispostos para receber as formas emanadas. O fato de se desconhecer a predisposição de algo para receber determinada forma não significa que seja impossível que a receba.

As duas vias da segunda posição apresentam teorias que harmonizam natureza e vontade divina, dando lugar ao conhecimento científico e fugindo do determinismo e do ocasionalismo. Estas duas teorias dão origem a duas leituras: a de Goodman<sup>18</sup> e a de Marmura<sup>19</sup>. O primeiro considera que a real posição de Al-Ghazali é a segunda porque entende que ele rejeita o ocasionalismo estrito como extremamente voluntarista e incompatível “com uma noção digna do divino”<sup>20</sup>. Marmura, por sua vez, ainda que reconheça a natureza disputativa do *Tahafut*, entende que uma vez consideradas outras obras, como o *Iqtisad fi al-i'tiqad*<sup>21</sup> (*Moderação na crença*), a real posição de al-Ghazali seria a primeira. Não nos cabe entrar em maiores detalhes das escolhas destes dois autores. No entanto, cabe destacar que tanto a primeira quanto a segunda via são considerados por Al-Ghazali como “possíveis”<sup>22</sup> na Discussão XX.<sup>23</sup>

A terceira posição não é explicitada como tal por Al-Ghazali e se costuma iniciá-la na p. 292, §24<sup>24</sup>. Viu-se que na segunda via da segunda posição a figura da possibilidade orientou a discussão: as consequências absurdas se se admite que tudo está sob o poder de Deus e a observação de Al-Ghazali de que está sob o poder de Deus tudo o que é possível. Em ambos os casos, ambos reconhecem que Deus pode criar o que é possível. Resta então saber o que seria impossível para Deus, e este é o tema que governa a terceira posição<sup>25</sup>. Al-Ghazali não aceitará a noção de que o impossível é aquilo que viola o PNC, mas o definirá como tudo que “não está sob o poder [de Deus]”. O impossível consistirá em afirmar uma coisa e ao mesmo tempo negá-la, afirmar o mais específico enquanto se nega o mais geral, ou afirmar duas coisas enquanto se nega

<sup>18</sup> GOODMAN, 1978 e 2013.

<sup>19</sup> MARMURA, 1981.

<sup>20</sup> GOODMAN, 1978, p. 107.

<sup>21</sup> Esta obra conta com uma tradução integral recente (AL-GHAZALI, 2014) e três parciais (ABU ZAYD, 1968, publicada em livro em ABU ZAYD, 1970; MARMURA, 1994 e DAVIS JR., 2005).

<sup>22</sup> Cf. TF XX, § 44, p.368; M. XX, §48. Ao considerar que ambas são possíveis, Al-Ghazali entende que cada uma é possível em si, e não que são conjuntamente possíveis. O que as faz possíveis para ele, além da consistência interna, é o fato de que nelas há lugar para os milagres que os filósofos rejeitam, pois permitem uma alteração na ordem da natureza, quer seja uma ordem de fato quer seja a ordem dada pelo hábito. (Cf. MARMURA, 1981, p. 97)

<sup>23</sup> A segunda via é longa e repleta de argumentos e contra-argumentos, os quais não cabe apresentar aqui. Para a estrutura detalhada da Discussão XVII, cf. KILIÇ, 2006, p. 46-49.

<sup>24</sup> Vale observar que ela está tão organicamente vinculada com a segunda posição que ou Al-Ghazali se enganou ao dizer que faria a análise por meio de três posições ou está se referindo aos três diferentes modos de entender a relação entre causa e causado expressas na primeira posição e nas duas vias da segunda.

<sup>25</sup> A terceira discussão é antes de tudo uma discussão sobre modalidade. Sobre ela, cf. PERLER & RUDOLPH, 2000, p. 96-105 e GRIFFEL, 2009, p. 162 et seq.

uma delas. Tendo em vista esta definição, Al-Ghazali nega que possa haver vontade sem conhecimento, que seja possível criar conhecimento em matéria inanimada, que Deus possa alterar o gênero de algo. O que é digno de nota é que ao justificar a possibilidade de alterar o gênero, ele diz que é possível um cajado se transformar em serpente pois haveria entre eles uma matéria comum, mas que não seria possível que o negro se transformasse em um pote, pois não haveria entre eles matéria comum.

\*\*\*

Traduzo a Discussão XVII<sup>26</sup> a partir da edição crítica de Boyges (ALGAZEL, 1927, doravante Bo), da qual sigo a paragrafação, indicando a quebra de páginas por colchetes e bloco de cinco linhas por barras oblíquas. Comparei o texto desta edição com o das de Marmura (AL-GHAZALI, 2000, doravante M), Dunya (AL-GHAZALI, 1972, doravante D) e Byju (AL-GHAZALI, 1994, doravante By). Consultei também as traduções de Marmura (AL-GHAZALI, 2000), Hyman (AL-GHAZALI, 1973, doravante H), Kamali (AL-GHAZALI, 1963, doravante K) e as traduções parciais de Van der Bergh (AVERROËS 1954, doravante B para tradução e B2 para notas), Campanini (AVERROË, 1997, doravante C) e Lizzini (2002, doravante L).

Al-Ghazali

*A Incoerência dos filósofos*

Discussão XVII

[Sobre causalidade]

[277.2] [§1] A conexão<sup>27</sup> entre o que por hábito se crê ser uma causa e o que se crê ser um causado não é, segundo nós, necessária. Ao contrário, [em] quaisquer duas coisas<sup>28</sup> [onde] esta não é aquela e aquela não é esta e [onde] a afirmação de uma delas não implica a afirmação da outra nem a negação [de uma delas] implica a negação da outra, a necessidade de existência de uma delas não [implica] a existência da outra nem a necessidade da inexistência /S/ de uma delas [implica] a inexistência da outra<sup>29</sup>. Por exemplo, saciar [a sede] e beber, fartar-se e comer, queimar e contato com o fogo, iluminar e nascer do sol, morrer e ser degolado<sup>30</sup>, curar e beber o remédio, purgar o intestino e usar purgante, e assim por diante relativamente a todas as coisas testemunhadas<sup>31</sup> nas conexões<sup>32</sup> [que ocorrem] na medicina, astronomia, técnicas [278] e ofícios<sup>33</sup>. A conexão entre [as coisas] no que antecede<sup>34</sup> deve-se a um decreto<sup>35</sup> de Deus – exaltado seja – que as cria lado a lado<sup>36</sup>, [e] não porque a existência [da conexão é] necessária por si, não passível de

<sup>26</sup> Agradeço às professoras Catarina Belo e Meline C. Sousa pela leitura de uma versão anterior desta tradução. A profa. Belo está concluindo uma tradução integral do *Tahafut al-Falasifa*, a ser publicada pela Calouste Gulbenkian.

<sup>27</sup> Erturk traduz “coincidência” (2001, p. 232).

<sup>28</sup> Isto é, causa e causado.

<sup>29</sup> Para esta passagem, cf. GOODMAN, 1978, p. 86; MARMURA, 1989, p. 286; PERLER; RUDOPH, 2000, p. 98; GRIFFELL, 2009, p. 158.

<sup>30</sup> Literalmente: “cortar o pescoço”. M, C, B: “decapitação”; K: “separar a cabeça do tronco”.

<sup>31</sup> *Mushâridât*. O termo também tem o sentido de observação direta, de algo experienciado.

<sup>32</sup> Conexões entre o que se crê ser causa e o que se crê ser causado.

<sup>33</sup> C: “ciência e artes”; M, K, H: “artes e técnicas”; B: “ciência e técnicas”; L: “atividades produtivas e arte”. Cf. nota 16 de L).

<sup>34</sup> Isto é, nos exemplos.

<sup>35</sup> *Taqdir*. Sobre a noção de *qadar*, cf. de VLIEGER, 1903; GARDET, 1997; NAGY, 1997; BELO, 2008 e LEVERING, 2010.

<sup>36</sup> B1: “ordem sucessiva”; K: “um segue o outro”.



separação. Antes, está sob o poder [de Deus] criar o faltar-se sem o comer, criar a morte sem a degola, e [criar] a continuação da vida com a degola, e assim por diante quanto a todas as conexões. Porém, os filósofos rejeitam sua possibilidade<sup>37</sup> /5/ e afirmam sua impossibilidade.

[§2] A investigação sobre estas questões além da enumeração é demorada. Delimitemos um único exemplo, a queima do algodão com o contato com o fogo<sup>38</sup>, por exemplo, pois admitimos a ocorrência do contato entre ambos sem a queima [do algodão] e admitimos que se origine<sup>39</sup> a transformação do algodão em cinzas em brasa<sup>40</sup> sem contato com o fogo. Porém, [os filósofos] negam a admissibilidade [disso].

[§3] Nesta discussão<sup>41</sup> a disputa [se apresenta segundo] três posições<sup>42</sup>. /10/ A primeira posição [é aquela em que] o oponente sustenta que o agente da queima é exclusivamente<sup>43</sup> o fogo, que ele é o agente por natureza, não por escolha, pois não é possível para ele se abster [de fazer] o que é de sua natureza após seu contato com um receptáculo que o receba. [§4] E isto é o que negamos. Porém, dizemos ser Deus, quer pela mediação dos anjos quer sem mediação, o agente da queima pela criação do negror no [279] algodão, da separação [dele] em partes e por fazê-lo ser brasa ou cinza.

Quanto ao fogo, ele é inanimado, pois não possui ação<sup>44</sup>. [§5] Qual a prova de que ele é o agente? [Os filósofos] não tem prova senão a observação da ocorrência da queima com o contato com o fogo. A observação mostra<sup>45</sup> a ocorrência com [o contato com o fogo] mas não /5/ mostra a ocorrência [da queima] pelo [contato com o fogo] nem que não há uma [outra] causa [da queima] que não ele<sup>46</sup>. Pois não há discordância [com os filósofos] de que a infusão do espírito e das faculdades perceptiva e motora no sêmen dos animais não é engendrada pelas naturezas confinadas no quente, no frio, no úmido e no seco, de que o pai não é agente do filho<sup>47</sup> por colocar o esperma no útero nem é o agente da vida, da visão, da audição [ou de quaisquer outras] qualidades<sup>48</sup> [do filho]. É bem conhecido que [as qualidades] /10/ existem [no pai]<sup>49</sup>, mas não dizemos<sup>50</sup> que elas existem por ele. Ao contrário, a existência delas deve-se ao primeiro<sup>51</sup>, quer sem mediação, quer com mediação dos anjos responsáveis pelas coisas originadas.

<sup>37</sup> Isto é, a do decreto de Deus criar lado a lado causa e causado.

<sup>38</sup> Sobre este exemplo, ver WOLFSON, 1976, p. 544.

<sup>39</sup> *Huduth*. O termo implica o vir a ser de algo no tempo a partir da não existência. Cf. GARDET, 1986, p. 548 e KUKKONEN, 2014.

<sup>40</sup> A expressão “em brasa” não é gratuita. A brasa é algo que a cinza guarda da ação do fogo, o que seria diferente se se tratasse de cinzas apenas, pois nada guardaria do fogo.

<sup>41</sup> Lendo *BI* conforme aparato em Bo.

<sup>42</sup> *Maqamat*. GOODMAN, 1978, p. 88, n. 2: “estágios”; ERTURK, 2001, p. 234: “níveis”.

<sup>43</sup> Sigo a sugestão de H.

<sup>44</sup> ERTURK, 2001, p. 234: “As to fire, it is inanimate and has no act of doing”.

<sup>45</sup> Opto por traduzir *tadal* não por seu sentido mais forte de provar, donde *dalil*, prova, mas por mostrar, o que parece mais apropriado ao contexto.

<sup>46</sup> Isto é, o fogo. A observação não mostra nem que a queima ocorre devido ao contato com o fogo nem que há outra causa da queima além do fogo. C e H: “Deus”. ERTURK (2001, p. 236) elenca cinco razões de por que não se pode traduzir a passagem como o faz H.

<sup>47</sup> C: “embrião”.

<sup>48</sup> *Al-ma’ani*: “designa as qualidades recomendadas ou aprovadas, tais como conhecimento, ciência, piedade, etc”. (LANE, 1863, p. 2181). Cf. também WEHR, 1980. M: “poderes”.

<sup>49</sup> M: “[the placing of the sperm]”

<sup>50</sup> Mantenho a leitura de Bo.

<sup>51</sup> Isto é, Deus.

E isto é o que declaram os filósofos que advogam [a existência do] artífice, e a disputa [que se trava] é [280] com eles.

Já está claro que a existência com a coisa não prova que é existente por ela. [§6] De fato, esclareceremos isto por meio de um exemplo, qual seja, um cego de nascença, se tem em seus olhos uma cobertura e não fica sabendo<sup>52</sup> por ninguém a diferença entre a noite e o dia, se tem removida a cobertura de seus olhos de dia e abrisse suas pálpebras, e então visse cores, suporia que a percepção obtida /5/ por seus olhos das formas das cores [teve como] agente o descobrir da visão, e [suporia que] todas as vezes<sup>53</sup> que sua visão estivesse sã e descoberta, o véu levantado, e uma pessoa frente [a ele] dotado de cor, então seguir-se-ia inevitavelmente que veria e não consideraria nunca que não veria [dadas estas condições]<sup>54</sup>. [Isto] até quando o sol se puser e o ar escurecer. [Então,] fica ciente de que a luz do sol é a causa da impressão das cores na visão. Portanto, a partir de quê o oponente crê que há, nos princípios de existência, causa (*'illa*) ou causas (*asbab*)<sup>55</sup> das quais /10/ emanam estas coisas que são originadas com a ocorrência do contato entre elas, senão [do fato de] que [os princípios de existência] são estáveis, não deixam de existir, que não são corpos em movimento que desaparecem, mas se deixam de existir ou desaparecem percebemos a separação<sup>56</sup> e compreendemos que ali há uma causa (*sabab*) além daquela que observamos? [281] Não se escapa disto<sup>57</sup> tendo em vista o raciocínio [baseado no] fundamento [dos filósofos].

[§7] É por isso que os que aderem à correta posição<sup>58</sup> estão de acordo de que estes acidentes e originados<sup>59</sup>, os quais se dão com a ocorrência de contato entre os corpos e, em geral, com a diferença da relação entre eles, são emanados do doador de formas, que é um dos anjos<sup>60</sup>, de modo que disseram que a impressão da forma das cores no olho se dá /5/ devido ao doador das formas.

Quanto ao nascer do sol, a pupila sã e o corpo colorido, [estes] são preparatórios para, ou preliminares<sup>61</sup> à, recepção por parte do receptáculo dessas formas<sup>62</sup>. E eles aplicam isto a todo originado. Com isto se

<sup>52</sup> Lit.: “aprender por escutar”.

<sup>53</sup> Lit.: “sempre”

<sup>54</sup> Sigo H.

<sup>55</sup> Apesar de *sabab* e *'illa* serem sinônimos, *sabab* teria um sentido mais fraco, não se referindo a causas essenciais, mas aos motivos. Segundo ela, quando os dois se opõem, *sabab* indicaria as causas segundas e *'illa* a causa primeira. (GOICHON, 1965, §286). Segundo FRANK (1957, p. 251): “O termo *sabab* (mais frequente no plural, *'asbab*) é usado para denotar o elemento em uma cadeia ou uma concatenação de causas ou de fatores em uma sequência causal que leva de algum ato ou evento inicial a um evento resultante em um sujeito diferente daquele em que a sequência foi iniciada. A relação de *sabab* com seu resultado (*musabbab*) não precisa ser necessária; isto é, o termo, *per se*, não implica que o resultado se segue imediata e inevitavelmente do *sabab* ou da sequência de *'asbab*, nem o *sabab* é necessariamente a causa de um único efeito [...]. *'Illa*, por outro lado, é usado, quando em sentido estrito, mais comumente como a causa determinante direta ou primária que produz seu efeito (*ma'lul*) imediata e necessariamente, sem a intervenção de qualquer outro fator causal; a existência do *'illa* necessita o do *ma'lul* e um único *'illa*, em contraste com *sabab*, não pode produzir senão um efeito.”

<sup>56</sup> Separação entre causa e causado.

<sup>57</sup> Isto é, desta conclusão.

<sup>58</sup> *Muhaqqiqun*. CF. GOICHON, 1965, §174.

<sup>59</sup> *Hawadith*. M, B e K: “eventos”, C: “contingentes” e H: “coisas que vêm a ser”.

<sup>60</sup> Lendo “*mim malaik*” como B, D e M. Já H, K e C seguem Bo e traduzem “que é um anjo ou anjos”. B traduz “que é um anjo ou uma pluralidade de anjos”.

<sup>61</sup> B e C: “preparações e disposições”, M: “readiers and preparers”, H e K: “preparatórios e preliminares”. *Mu'add* e *muhayyi* são termos sinônimos, motivo pelo qual traduzi *wa* por “ou” - como se pode verificar pelas ocorrências na *Metafísica da Shifa'* [IBN SINA, 1960] (IV.2, II.2, VI.2, VIII.2, IX.2, IX.3, I.3) onde se encontra a doutrina que al-Ghazali expressa aqui na passagem. Destaco, no entanto, IX.5.335.15-20, IX.1.301.18 e VI.2.207.7.

<sup>62</sup> Lendo “*lihadithi al-sawar*”.

invalida a alegação daqueles que admitem que o fogo é o agente da queima, que o pão é o agente do fartar-se e que o remédio é o agente da saúde, e isto para todas as causas (*asbab*). /10/

[§8] A segunda posição é a daqueles que admitem que estes originados emanam de princípios dos originados<sup>63</sup> mas que a predisposição para a recepção das formas ocorre por estas causas presentes e observáveis, exceto que aceitam que estes princípios [são princípios] também das coisas que procedem deles por necessidade<sup>64</sup> e por natureza, não por meio de deliberação e escolha<sup>65</sup>, como a processão da luz [282] a partir do sol e a diferenciação dos receptáculos quanto à recepção [da forma] apenas devido à diversidade de suas predisposições, pois um corpo polido recebe os raios do sol e os reflete até outro lugar ser iluminado por eles, mas o barro não os recebe, e o ar não impede a penetração da luz [do sol] mas a pedra impede. Algumas coisas amolecem devido ao sol, outras endurecem, outras embranquecem, como a roupa do lavadeiro<sup>66</sup> /5/ e outras, como o rosto dele, enegrecem<sup>67</sup>. Sendo assim, o princípio é [apenas] um, mas os vestígios<sup>68</sup> [deste princípio] são diversos devido às diferentes predisposições do receptáculo. Deste modo, os princípios de existência emanam [continuamente] o que deles procede, não tendo impedimento ou parcimônia [na emanação do que deles procede], estando a incapacidade apenas no receptor.

[§9] Se isto é assim, quando quer que supusermos fogo com sua característica [própria] e supusermos dois [pedaços de] algodão idênticos terem contato com o fogo da mesma maneira, como conceber que /10/ queime um dos dois e não o outro não havendo escolha? A partir desta noção [os filósofos] negam a ocorrência [do arremessamento de] Abraão ao fogo sem o queimar-se, mas o fogo permanecendo fogo, e alegam que isto<sup>69</sup> não é possível senão removendo o calor do fogo (mas isto [283] o excluiria de uma existência como fogo) ou pela transformação da essência de Abraão ou de seu corpo em pedra ou em algo sobre o qual o fogo não tenha influência. Porém nem isto é possível nem aquilo é possível.

[§10] A resposta a isto tem duas vias. A primeira [consiste em] dizer que não admitimos que os princípios não ajam por escolha e que Deus não aja por vontade, pois já resolvemos a questão quando da refutação da alegação [dos filósofos] acerca disto na discussão da originação<sup>70</sup> do mundo. Se se estabelece que o agente produz a queima por sua vontade quando o algodão entra em contato com o fogo, é possível se pensar<sup>71</sup> que não produza queima com a existência do contato.

---

<sup>63</sup> C: “princípios analogamente contingentes”.

<sup>64</sup> Traduzo *luzûm* em sentido não técnico (Cf. KAZIMIRSKI, p. 989). Para o sentido técnico, de concomitância, cf. GOICHON, 1965, p. 645.

<sup>65</sup> B e C: “vontade”.

<sup>66</sup> Sigo L.

<sup>67</sup> Segundo GOODMAN (1978, p. 95, n. 2) a referência aqui é a Sexto Empírico, *Contra os físicos* I, 246 e *Contra os lógicos* I, 192.

<sup>68</sup> *Athar* também significa efeito, e assim traduz M, C, B, H. L traduz por “influxo”.

<sup>69</sup> Isto é, o não queimamento de Abraão.

<sup>70</sup> O verbo *khalaqa* significa criar, produzir, porém reserva-se criar para traduzir *ibda'*, que designa mais propriamente criação da totalidade das coisas. Assim, optou-se por traduzir *khalaqa* por dar origem, produzir. GOICHON, 1965, §227, indica que seu sentido está mais limitado à criação de seres no âmbito da natureza.

<sup>71</sup> Literalmente, “no intelecto”. M: “racionalmente”, C: “logicamente”, H: “segundo a razão”, K: “é concebível”. Cf. GOODMAN, 2013, p. 455.

[§11] Diz-se que isto acarreta a perpetração /10/ de absurdidades repugnantes<sup>72</sup>, pois quando se nega a implicação de causados a partir de suas causas<sup>73</sup>, e se atribui [os causados] à vontade de seu originador<sup>74</sup>, também [isto acarreta que] a vontade não teria um curso específico determinado<sup>75</sup>, mas que a variação e diversidade dela fossem possíveis [284]. Portanto, que se admita que cada um de nós estejamos defronte a bestas predadoras, chamus abrasadoras, montanhas imponentes, inimigos com armas em riste<sup>76</sup>, mas que ele não os vê pois Deus, abençoado seja, não produz nele a visão.

[§12] E alguém que deixe um livro em casa, que se admita que se transforme, no seu retorno à casa, em um escravo imberbe, inteligente e desembaraçado<sup>77</sup> /5/ ou que se transforme em um animal. Ou, se deixa um escravo em casa, que se admita que se transforme em um cão; se deixa cinza, que se admita que se transforme em almíscar ou que a pedra se transforme em ouro e o ouro em pedra. Se for perguntado sobre isto deveria dizer: não sei o que há em casa agora. O que sei é que deixei em casa um livro e que talvez agora seja um cavalo que tenha sujado a biblioteca da casa com sua urina e suas fezes. E [também] deixei em casa /10/ um jarro d'água e talvez ele tenha se transformado em uma macieira, pois Deus tem poder sobre todas as coisas e não é necessário (*daruri*) que o cavalo tenha sido produzido a partir do sêmen, nem é necessário que a árvore tenha sido produzida a partir da semente. Antes, não é necessário que tenha sido produzido a partir [285] de algo. Talvez [Deus] produza coisas que antes não tinham existência. Certamente, se ele<sup>78</sup> olha para um homem que não viu senão agora e lhe for perguntado se este foi gerado, que hesite e diga que é concebível que seja uma das frutas do mercado que tenha se transformado em homem, e que ele é este homem, pois Deus tem o poder sobre todas as coisas possíveis, e isto é possível. Portanto, é inevitável /5/ que ele hesite. Esta seção é de vasto escopo quanto à sua ilustração [por exemplos], mas este é o suficiente.

[§13] A resposta [a esta via] consiste em que digamos que, se se estabelece que a existência (*kawn*) do possível não permite que se produza no homem o conhecimento de sua inexistência<sup>79</sup>, seguem-se essas absurdidades. Porém, não somos conduzidos à dúvida por estas imagens que vocês apresentam, pois Deus produz em nós o conhecimento de que estas coisas possíveis (*mumkinat*) /10/ não foram feitas e não sustentamos que estas coisas são necessárias, mas que são [coisas] possíveis (*juz*) de ocorrer e possíveis (*juz*) de não ocorrer, e o hábito<sup>80</sup> persistente delas uma vez após outra estabelece em nossas mentes seu curso em conformidade com o hábito passado de modo firme, o qual não se desfaz. [286]

[§14] Certamente, é admissível (*juz*) que um dos profetas saiba através dos modos indicados [pelos filósofos] que alguém não chegará de viagem amanhã e que sua chegada [amanhã] é possível. No entanto, [o profeta] sabe da não ocorrência desta possibilidade. Antes, isto é como olhar para um homem comum e então saber que ele não conhece nada<sup>81</sup> do oculto nem apreende os inteligíveis sem instrução, mas,

<sup>72</sup> *Muhal*: Absurdo, inconsistente, impossível, autocontraditório, o que não pode ser concebido como existindo na realidade (Cf. LANE, 1863). Traduzo este termo, e os de mesma raiz, por “impossível” ou “absurdo”, conforme o contexto.

<sup>73</sup> M: “que os efeitos se seguem necessariamente de suas causas”, C: “dependência necessária dos efeitos e das causas”, B: “dependência necessária dos efeitos ou suas causas”.

<sup>74</sup> *Muktari'*. O termo designa a produção, o trazer à existência algo que não havia existido antes. Diz-se, também, de Deus, do criar sem intermediários. Cf. LANE, 1863.

<sup>75</sup> C: “lógica específica de comportamento”, B: “padrão particular definido”, H: “padrão particular bem definido”.

<sup>76</sup> Literalmente: “preparadas, predispostas”.

<sup>77</sup> *Mutaşarrif*. Trata-se de um epíteto e designa alguém que age conforme sua vontade na gestão de um negócio ou afazer. (Cf. LANE, 1863)

<sup>78</sup> Isto é, aquele que não tem certeza se vai encontrar um cavalo em casa tendo lá deixado um livro.

<sup>79</sup> Isto é, inexistência do possível. Ou seja, no caso, o livro se transformar em cavalo.

<sup>80</sup> Sobre a noção de hábito (*adah*), cf. WOLFSON, 1976, p. 544 et seq.

<sup>81</sup> Lit.: “nem uma coisa nem outra”.



apesar disto, não negar que o /5/ fortalecimento da alma e da intuição<sup>82</sup> (*hads*) [deste homem comum se dê] de tal modo que apreenda o que apreendem os profetas, que conhecem a possibilidade [da chegada] mas, no entanto, sabem que esta possibilidade não ocorrerá. Se Deus infringe o hábito fazendo [uma possibilidade]<sup>83</sup> ocorrer no tempo em que os hábitos são infringidos, ele suprime estes conhecimentos<sup>84</sup> dos corações [dos homens] e não [mais] os produz. Consequentemente, nada obsta que algo seja possível<sup>85</sup> relativamente à capacidade<sup>86</sup> de Deus, e que conheça previamente [este algo] e que não o fará, apesar de sua possibilidade, em algum tempo e [por causa disto] produza em nós o conhecimento que não o fará neste tempo. Não há nesta fala [dos filósofos] nada além de aviltamentos.<sup>87</sup>

[§15] A segunda via, na qual se escapa destes aviltamentos, é a que admitimos [287] que o fogo é produzido com uma constituição [tal que] quando entram em contato com ele dois algodões similares, [o fogo] queima os dois e não distingue se são similares sob todos os aspectos. Porém, mesmo assim, julgamos que um profeta possa ser lançado ao fogo e não se queimar quer pela alteração de um atributo do fogo quer pela alteração de um atributo do profeta. Então, [no primeiro caso], seria originado por Deus ou pelos anjos um atributo no fogo que conteria o calor dele em seu [próprio] corpo /5/ de modo que não o abandonaria, e assim seu calor permaneceria nele e teria [ainda] a forma de fogo e a verdadeira natureza (*haqiqqa*) dele. No entanto, nem seu calor nem sua influência produziriam efeito. [No segundo caso], seria originado no corpo do indivíduo um atributo que não [faria com que] deixasse de possuir carne e osso, mas que repeliria a influência do fogo.

[§16] Vemos que quem se cobre de talco e em seguida entra em um forno candente, não sofre a influência [do fogo]. Quem não testemunha isto, nega-o. Assim, a negação do oponente de que o poder [de Deus] inclui estabelecer /10/ algum atributo no fogo ou no corpo [do indivíduo] que impeça a queima é como a negação daqueles que não testemunham o talco e sua influência. Entre as coisas que estão sob o poder (*maqdurat*) de Deus estão coisas maravilhosas e prodigiosas e nós não testemunhamos nenhuma delas. Então, por que devemos negar a possibilidade delas e julgar serem impossíveis?

[§17] O mesmo [ocorre] quanto à revivificação dos mortos e a transformação do cadoado em cobra, que são possíveis desta maneira, qual seja, a matéria é receptiva de todas as coisas. Portanto, a terra e os outros elementos se convertem em uma planta, e a planta se converte quando comida pelo animal em sangue, depois o sangue se converte em sêmen, depois o sêmen, colocado no útero, toma a forma (*tahallaqa*) de um animal. E isto, de acordo com o hábito, ocorre em um tempo longo. Então, por que o oponente nega<sup>88</sup> que Deus seja capaz de circuitar a matéria por estes estágios em um tempo (*waqt*) mais curto do que aquele com o qual se está familiarizado? Se é concebível [que o faça] em um tempo mais curto, não há impedimento para [que o faça em um tempo] menor, e então estas potências /10/, em sua operação, se acelerariam e resultariam no que é o milagre do profeta.

<sup>82</sup> *Hads* é uma disposição que permite se obter conhecimento sem grande esforço ou mesmo instrução. Trata-se de um termo técnico da profetologia aviceniana Cf. ERAN, 2007 e GRIFFEL, 2004 e 2015.

<sup>83</sup> M: “[milagre]”, B: “[evento]”, C: “[a chegada]”.

<sup>84</sup> Conhecimento produzido pelo hábito de que algumas possibilidades não ocorrem.

<sup>85</sup> PERLER; RUDOPH, 2000, p. 87: “(logicamente) possível”.

<sup>86</sup> No plural em árabe.

<sup>87</sup> C traduz, equivocadamente: “Em todo este discurso não há absolutamente nada de inconcebível”.

<sup>88</sup> M: “considera impossível”, C e B: “declara impossível”.

[§18] Se se pergunta: isto<sup>89</sup> procede da alma do profeta ou de algum outro princípio segundo a escolha<sup>90</sup> do profeta? [289] [§19] Dizemos: quando vocês admitem relativamente à permissibilidade da ocorrência<sup>91</sup> das chuvas, dos relâmpagos e dos terremotos [estes se darem] por meio do poder da alma do profeta, isto ocorre [segundo vocês] a partir dele [mesmo] ou a partir de um outro princípio? Nossa afirmação quanto a isso é como a afirmação de vocês quanto àquilo<sup>92</sup>. O mais importante para nós e para vocês é atribuir isto a Deus, quer sem intermediação, quer com intermediação dos anjos, ainda que o momento que faz jus<sup>93</sup> à ocorrência /5/ [do milagre é aquele em que] a atenção do profeta está voltada a ele e [em que] a ordem do bem (*nizan al-khayr*)<sup>94</sup> se determina no aparecimento dele<sup>95</sup> para que se mantenha o curso regular<sup>96</sup> da ordem da Revelação<sup>97</sup>, pois isto<sup>98</sup> confere preponderância para o lado da existência [ao milagre]. A coisa<sup>99</sup> por si mesma é possível e o princípio dela é magnânimo e generoso. Porém, [o milagre] não emana dele senão quando a necessidade torna preponderante sua existência e o bem vem a estar determinado nele<sup>100</sup>. Mas o bem não vem a estar determinado nele senão quando um profeta, na comprovação de sua profecia, precisa dele para propagar /10/ o bem.<sup>101</sup>

[§20] Tudo isto está de acordo com o rumo que o discurso [dos filósofos toma] e [admitir isso] é, para eles, uma consequência [necessária] na medida em que introduziram<sup>102</sup> o tema de que o profeta se distingue por meio de uma propriedade que é contrária ao hábito do homem, pois a extensão possível desta propriedade não é abarcada pelo intelecto. Então, por que é preciso, com isto, negar aquilo cuja transmissão [290] é autenticada por inumeráveis relatos<sup>103</sup> e [a que] a Revelação (*shar'*)<sup>104</sup> dá seu assentimento?

<sup>89</sup> Isto é, o milagre.

<sup>90</sup> M: “sugestão”, H e K: “incitamento”.

<sup>91</sup> Literalmente: “cair”, “descender”.

<sup>92</sup> L: “aqueles [fenômenos]”.

<sup>93</sup> MCGINNIS, 2006, p. 458: “demanda”. L: “tem direito”, M: “digno de”.

<sup>94</sup> “A terminologia é aviceniana e al-Ghazali segue de perto Avicena ao defender que o profeta é necessário para acarretar a boa ordem. Avicena, no entanto, fala da “necessidade” da profecia, um termo que al-Ghazali evita. Cf. *Metafísica* X.2: 441-43. Nesta discussão al-Ghazali tenta, tanto quanto possível, falar na linguagem dos filósofos de modo a mostrar que, mesmo em termos de alguns dos seus próprios princípios, esses milagres que eles rejeitam podem ser defendidos. Na *Iqtisād* ele deixa clara sua posição: a existência do profeta é possível, não necessária. *Iqtisād*, 195 ff.” (M, p. 241, nota 14). C: “ordem providencial”, M: “ordem do bem”, K: “Sistema do Bem”

<sup>95</sup> Isto é, do milagre. MCGINNIS (2006, p. 458) traduz: “a ordem de bem é óbvia em seu aparecimento”.

<sup>96</sup> Traduzo *istimrār* por “manter o curso regular”. Cf. LANE, 1863. L: “perpetrar”, M: “durar” C: “consolidar a permanência”, B: “garantir a duração”, H: “preservar”.

<sup>97</sup> C: “religião” (ele não traduz o termo “ordem”), M: “lei revelada”, H: “Lei”, L: “ordenamento da Lei [religiosa]”, K: “Bem”.

<sup>98</sup> Isto é, a ordem do bem e a atenção do profeta.

<sup>99</sup> Para MCGINNIS (2006), “coisa” aqui recupera o evento milagroso.

<sup>100</sup> Isto é, o milagre.

<sup>101</sup> Sigo a sugestão de LIZZINI, 2002, p. 179.

<sup>102</sup> Lit.: “abrem a porta” (H e K). M: “apresenta o tópico”, C: “investigam”, B: “permitted”.

<sup>103</sup> *Tawatur*. Trata-se de um termo técnico da ciência do *ḥadīth* que designa uma “sucessão não interrompida da tradição relativa a uma ação ou fala de Muhammad e na qual entre todos que a reportam não há uma única pessoa cuja autoridade possa ser negada” (KAZIMIRSKI, p. 180-1). Segundo Juynboll, *tawatur* é “um termo relativo a atestação ampla de um *ḥadīth* particular por meio de múltiplas vertentes de um *isnād* nas fontes, cuja falsidade, em grande escala nessa tradição assim apoiada, é considerada absurda ou fora de questão” (JUYNBOLL, 2007, p. xxiv). Cf. também AHMAD, 1981, p. 74, onde o autor analisa a posição de al-Ghazali de que premissas *tawaturat* são fonte de certeza.

<sup>104</sup> M e B: “Lei religiosa”, C e H: “Lei”, K: “Lei Sagrada”



[§21] Em geral, porque não há senão o sêmen que recebe a forma do animal, (as potências animais são emanadas sobre ele a partir dos anjos, os quais, segundo [os filósofos] são princípios das coisas existentes) nunca se produz a partir do sêmen do homem senão um homem e do sêmen do cavalo senão um cavalo, visto que /5/ a ocorrência [do cavalo], a partir do [sêmen] do cavalo, torna-se necessária pela preponderância, na ocasião, da forma do cavalo sobre as outras formas, pois, deste modo, [o sêmen] não recebe senão a forma [que é] objeto de preponderância (*mutarajjakha*), sendo por isso que o trigo nunca germina a partir da cevada, nem a partir da semente da pêra uma maçã. Ademais, vemos que [alguns] tipos de animais são gerados a partir da terra mas nunca procriam, como os vermes, e outros [tipos] que tanto são gerados quanto procriam, como o rato, a serpente e o escorpião, sendo que a geração deles [também] se dá /10/ a partir da terra.

A predisposição deles para receber formas varia devido a coisas desconhecidas para nós, e não está sob o poder do humano o exame delas, pois, segundo [os filósofos], as formas não emanam dos anjos por desejo nem por acaso, nem emanam sobre todos os receptáculos, [mas] apenas [sobre] o que está predisposto por si a recebê-las. As predisposições variam, e seus princípios, segundo [os filósofos], são as configurações dos planetas (*kawakib*) e a variação da relação<sup>105</sup> [291] dos corpos celestes quanto a seus movimentos.

[§22] Já ficou claro a partir disto que nos princípios das predisposições [encontram-se coisas] maravilhosas e prodigiosas, tanto que os mestres da talismânica lograram, a partir do conhecimento das propriedades das substâncias minerais e do conhecimento das estrelas<sup>106</sup>, a combinação das potências celestiais com as propriedades minerais. Então, fizeram uso das características<sup>107</sup> destas [propriedades] terrestres e buscaram com elas uma posição<sup>108</sup> específica [dos planetas] e com ela produziram coisas prodigiosas no mundo. Às vezes, espantam serpente e escorpião de um país, [às vezes afastam] percevejos de [outro] país e outras coisas semelhantes que se sabe [estar entre as coisas] da ciência talismânica.

[§23] Se os princípios das predisposições não podem ser determinados<sup>109</sup>, [se] não podemos alcançar o âmago deles e [se] não temos a possibilidade de os enumerar, de onde conheceremos a impossibilidade da predisposição [vir a] ocorrer em alguns corpos<sup>110</sup> pela alteração de seus estágios em um tempo mais curto de modo a que estejam predispostos para receber uma forma para a qual não estavam predispostos anteriormente e que disto surge o milagre? Isso não se nega senão por uma limitação da capacidade de compreensão, [pela falta de] familiaridade com os existentes superiores<sup>111</sup> e pela perplexidade com os segredos<sup>112</sup> de Deus, exaltado seja, com relação à conformação física<sup>113</sup> [dos corpos] e da natureza. Quem

<sup>105</sup> C, B: “posições relativas diferentes”, H: “diferentes relações”.

<sup>106</sup> *Ilm al-nujum*. M e H: “conhecimento das estrelas”, B e C: “qualidade característica dos minerais e das estrelas”

<sup>107</sup> *Shakal*. Diz respeito ao modo, maneira com o que algo se apresenta ou à forma, figura, semelhança que algo possui. (Cf. LANE, 1863). M: “certas formas”, C: “modelar”, B: “figuras (*shapes*)”, K e H: “figuras” (*figures*)

<sup>108</sup> *Tali'*. O termo significa “ascensão”, principalmente vinculado aos astros, e pode também significar “horóscopo” (HAVA, p. 428; KAZIMIRSKI, p. 1491). No entanto, acredito que o sentido seja a procura por uma posição dos corpos celestes que, juntamente com o domínio dos poderes das coisas terrestres, faça acontecer ou favoreça o acontecimento de algo singular. Portanto, traduzo *ṭāli' makhṣus* por “posição específica” e não por “horóscopo específico” (como M e K) ou “ascensão específica”. Esta passagem parece ser ignorada por C. B traduz por “virtude especial”.

<sup>109</sup> M: “além da enumeração”, B: “critério fixo”, K: “inumeráveis”.

<sup>110</sup> Tradução alternativa: “de onde conhecemos que a ocorrência de uma predisposição em algum corpo é impossível”.

<sup>111</sup> Isto é, os corpos celestes. M: “entes exaltados”, C: “realidades muito sublimes”,

<sup>112</sup> *Asrar* (sing: *sir*). Sobre o termo, Cf. JABRE, 1970, 117-119.

<sup>113</sup> *Khilqa*. M: “criação”, K: “seres criados”, E, B e H: “sendo criado”. MARTIN (1994) traduz por “conformação física” por se tratar de um termo que traduz o grego ή μορφή. Opto por ela por julgar que melhor se adequa ao contexto, pois acima já se mostrou que não conhecemos todos os elementos que entram na determinação da predisposição para receber uma forma.

perscruta os prodígios das ciências<sup>114</sup> não considera de modo algum improvável, tendo em vista o poder [292] de Deus, o que se relata dos milagres dos profetas.

[§24] Se se diz: nós<sup>115</sup> concedemos a vocês que tudo que é possível está sob o poder de Deus e vocês concedem a nós que tudo que é impossível não está sob o poder [de Deus]. Entre as coisas, há as que se sabe serem impossíveis, as que se sabe serem possíveis e as que o intelecto tem dúvidas /5/, pois não decide ser impossível nem possível. Agora, qual a definição do impossível<sup>116</sup> (*mahal*), segundo vocês<sup>117</sup>?

Se se recorre à combinação entre a negação e a afirmação em uma [mesma] coisa, então digam<sup>118</sup> que [dadas] de duas coisas, esta não sendo aquela e aquela não sendo esta<sup>119</sup>, a existência de uma delas não demanda a existência da outra. /§25/ E digam que Deus tem o poder de produzir uma vontade sem o conhecimento do que é querido e [tem o poder de] produzir conhecimento sem vida e [digam que Deus] tem o poder de movimentar a mão de um morto, /10/ sentá-lo e com a mão [dele] escrever volumes de livros e realizar uma atividade [manual] com os olhos abertos, e com a visão fixa [na atividade], embora não enxergue, não esteja vivo, nem tenha poder. Apenas Deus, louvado seja, produz, movendo as mãos [do morto] estas ações ordenadas, e o movimento vem de Deus. Permitindo-se isto, invalida-se a diferença entre o movimento voluntário e /293/ o tremor, pois a ação habilidosa<sup>120</sup> não indicaria nem o conhecimento nem o poder do agente.

[§26] É preciso, [então, que Deus] tenha o poder de converter os gêneros. Portanto, ele converteria a substância em acidente, e converteria conhecimento em poder, negrura em brancura e som em cheiro, assim como teve o poder de converter o inanimado em animado e a pedra em ouro. Além destas, seguir-se-iam [outras] incontáveis impossibilidades.

[§27] Responde-se<sup>121</sup> que não se tem poder sobre o impossível<sup>122</sup>. A impossibilidade [consiste em] afirmar e negar algo simultaneamente, afirmar o mais específico e, simultaneamente, negar o mais geral ou afirmar duas coisas e, simultaneamente, negar uma [delas]. O que não se reduz a estes [três tipos] não é uma impossibilidade e o que não [se reduz] a uma impossibilidade está sob o poder [de Deus]<sup>123</sup>.

[§28] Quanto a combinar preto e branco, é uma impossibilidade, pois entendemos pela afirmação da forma do preto no receptáculo a negação da aparência do branco e a existência do preto. Portanto, sendo compreendida a negação /10/ do branco pela afirmação do preto, a afirmação e a negação simultâneas do branco é uma impossibilidade. Assim, não é concebível que uma pessoa esteja em dois lugares [ao mesmo tempo] pois entendemos pela [afirmação] de ela estar em casa seu não estar em [um lugar] que não a casa.

<sup>114</sup> M: “quem estuda [indutivamente] as maravilhas das ciências”, B: “quem tem examinado as muitas maravilhas das ciências”.

<sup>115</sup> Isto é, filósofos.

<sup>116</sup> Sobre os sentidos de impossibilidade na discussão sobre causalidade, ver WOLFSON, 1976, p. 578 et seq.

<sup>117</sup> Isto é, filósofos.

<sup>118</sup> C: “admitam”. Apesar de aparentemente ser este o sentido pretendido, não é contemplado pelos dicionários consultados.

<sup>119</sup> Cf. a formulação do problema no início do texto (§1).

<sup>120</sup> Ou “ação que se atribui ser decorrente de sabedoria” (cf. LANE, 1863). M: “ato bem projetado”, C: “ato ponderado”, B: “ato judicioso”, H: ato prudente”.

<sup>121</sup> Ou seja, Al-Ghazali responde às consequências que os filósofos teriam que admitir caso considerassem o impossível ser apenas a violação do princípio de não-contradição (§24).

<sup>122</sup> Lit.: “o impossível não é objeto do poder”. Ou seja, o impossível é aquilo que não pode ser feito. Trata-se de uma definição de impossível e não faz referência específica a Deus, como traduz C e B. M: “o impossível é aquilo que não tem o poder [de ser realizado], H: “Ninguém [nem mesmo Deus] tem poder sobre o impossível”.

<sup>123</sup> Lit.: “o que não [se reduz] a uma impossibilidade é objeto do poder [de Deus]”.



Portanto, não é possível supor que ela esteja [em um lugar] que não a casa simultaneamente ao estar em casa, entendendo-se pela negação [de estar em casa] o [estar em outro lugar] que não a casa. Do mesmo modo entendemos por vontade uma busca pelo conhecido: se se assume uma busca e não se conhece [o que se busca] não haverá vontade [294]. Nisto<sup>124</sup> haveria a negação do que entendemos por [vontade]. Também seria impossível produzir no inanimado o conhecimento, pois entendemos por inanimado aquilo que não apreende. Se se produz nele apreensão, então denominá-lo inanimado pelo sentido que entendemos por [inanimado] seria impossível. Se [o inanimado] não apreende, então denominar aquilo que é produzido<sup>125</sup> conhecimento, enquanto seu receptáculo não apreende nada, é impossível. Este, então, é o motivo [pelo qual a produção da apreensão no inanimado] é impossível<sup>126</sup>.

[§29] Quanto a converter /5/ os gêneros<sup>127</sup>, alguns *mutakallimun*<sup>128</sup> já falavam que Deus tem o poder [de o fazer]. Dizemos que o vir a ser de uma coisa em outra coisa não é inteligível pois o preto, quando é transformado em panela<sup>129</sup>, por exemplo, o preto permanece [existindo] ou não? Se não permanece<sup>130</sup>, então não é transformado, mas ele deixa de existir e outra vem a existir. E se [permanece] existindo simultaneamente com a panela, então não foi transformado, mas outra [coisa] foi adicionada a ele.

Se o preto permanece [existindo] e a panela deixa de existir, então ele não se transformou, mas permaneceu o que era. Quando /10/ dizemos que o sangue se transformou em sêmen queremos [dizer] com isso que esta matéria por si se despiu de uma forma e vestiu-se com outra forma. Em suma, uma forma reduziu-se à inexistência e uma forma começou a ser, e haveria aí uma matéria subsistente a qual ocorreria sucessivamente duas formas. Quando dizemos que a água se transformou em ar por meio do aquecimento, queremos [dizer] com isto que a matéria receptiva da forma da água despe-se desta forma e recebe outra forma, pois a matéria é comum e o atributo muda. [295]

O mesmo ocorre quando dizemos que o cajado se transformou em uma cobra e a terra em animal. Entre o acidente e a substância não há uma matéria comum, [assim como] não há entre o preto e a panela e entre o restante dos gêneros uma matéria comum. Portanto, por causa disto<sup>131</sup>, isto<sup>132</sup> é impossível.

Quanto a Deus mover a mão de um morto e colocá-lo na forma de alguém vivo, sentado e escrevendo, de modo que a partir do movimento de sua mão decorra uma escrita ordenada, [isto] não é impossível

---

<sup>124</sup> Isto é, supor uma vontade sem se ter conhecimento do que é buscado.

<sup>125</sup> Isto é, a apreensão.

<sup>126</sup> Sigo H.

<sup>127</sup> Conforme observa GRIFFEL (2009, p. 159) o termo “gênero” (*ajnas*) é usado aqui no sentido empregado pelo *kalam*, principalmente o ash’arita, ou seja, diz respeito aos corpos que se consistem de átomos. O sentido não seria aristotélico, conforme defende GOODMAN (1978).

<sup>128</sup> M: “Teólogos dialéticos islâmicos”.

<sup>129</sup> M: “panela”, C: “capacidade [de ação]”, B, K, H: “poder”. GRIFFEL (2009, p. 159) também reconhece a tradução por “panela”. WOLFSON (1976, p. 588) traduz por “poder” e afirma que a referência de al-Ghazali é uma passagem da *Maqalat*, de al-Ash’ari, em que se lê: “Alguns dizem [...] que Deus tem o poder de transformar corpos em acidentes e acidentes em corpos [...]. E alguns dizem que a descrição de Deus como tendo poder sobre isso é impossível, pois a transformação [sobre a qual Deus tem poder] é apenas a destruição em uma coisa de um conjunto de acidentes e a criação nela de outro conjunto de acidentes” (p. 567, ll. 7-12). Se este for o caso, traduzir por “poder” não faz sentido, pois “preto” e “poder” são dois acidentes.

<sup>130</sup> Lit.: “inexistente”.

<sup>131</sup> Isto é, não haver matéria comum entre acidente e substância e entre os gêneros.

<sup>132</sup> Isto é, a transformação entre gêneros.



por si enquanto os eventos couberem a uma vontade livre para escolher<sup>133</sup>. Isto é negado apenas por causa do recorrente hábito do contrário<sup>134</sup>.

[§30] [Quanto à] afirmação [dos filósofos] de que com isso se invalida a evidência de que o ato ordenado [é efetuado] em virtude do conhecimento do agente, isto não é [o caso], pois agora o agente é Deus, a quem se atribui sabedoria<sup>135</sup>, e é agente do ato [ordenado].

[§31] Quanto à afirmação [dos filósofos] de que não permaneceria a diferença entre o tremor e o movimento voluntário, diríamos que aprendemos isto por nós mesmos, pois observamos em nós mesmos a diferença entre estes dois casos e expressamos o sentido desta diferença pela capacidade, pois sabemos que [296] dois casos possíveis, a ocorrência de um [se dá] sob uma condição e a do outro sobre [outra] condição. Em uma condição o movimento é produzido pela capacidade [de o produzir] e em outra condição o movimento é produzido sem a capacidade [de o produzir].

Quando olhamos para outra [pessoa] diferente de nós e vemos vários movimentos ordenados ocorre em nós o conhecimento da capacidade<sup>136</sup> delas [de os realizar] e estes conhecimentos Deus os produz, louvado seja, por meio da regularidade dos hábitos<sup>137</sup> por meio dos quais se conhece a existência de um dos tipos possíveis, mas não torna evidente a impossibilidade do segundo tipo.

#### Referências bibliográficas:

ABRAHAMOV. 1988. Al-Ghazali's Theory of Causality. *Studia Islamica* 67, 1988: 75-98.

ABU ZAYD. 1968. *Ghazali on Divine Attributes: A Critical and Annotated Translation of the Chapters on Divine Attributes and their Properties in al-Iqtisad fi-l-I'tiqad* of Iman Al-Ghazali. Thesis, McGill University, 1968.

ABU ZAYD. 1970. *Al-Ghazali on Divine Predicates and their Properties: A Critical and Annotated Translation of These Chapters in Al-iqtisad fi-l-i'tiqad*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1970.

AHMAD, 'A. T. 1981. *Al-Ghazali's View on Logic*. Ph. D. Thesis, University of Edinburgh, 1981.

ALGAZEL. 1927. *Tahafot al-falasifat*. Texte arabe établi et accompagné d'un sommaire latin et d'index par Maurice Bouyges. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1927.

AL-GHAZALI. 1963. *Incoherence of the Philosophers*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963.

AL-GHAZALI. 1972. *Tahafut al-falasifa*. Ed. Dunya. Cahira, Dar al-ma'arif, 1972.

<sup>133</sup> M: "ser dotado de escolha", C: "ser dotado de liberdade de escolha", B: "ser voluntário", K e H: "alguém que age por escolha".

<sup>134</sup> Ou seja, não temos o hábito de ver um morto escrevendo.

<sup>135</sup> M-h-k-m pode ser lido *muḥakkam*, árbitro e *muḥakkim*, a quem se atribui sabedoria (*ḥikma*) ou quem controla eventos (Cf. LANE, 1863). Tendo em vista o contexto e as diferentes traduções, opto por "a quem se atribui sabedoria". Nesse sentido, não sigo a variante proposta por M de ler 'alim (cognoscente) em vez de fa'il (agente), pois assim a passagem guarda a relação entre ação e conhecimento, conforme exposto por Al-Ghazali acima.

<sup>136</sup> Traduzo *qudra* neste caso como capacidade, e não como poder.

<sup>137</sup> C, B, H e M: "curso habitual" (dos eventos).



- AL-GHAZALI. 1973. The Incoherence of the Philosophers, Concerning the Natural Sciences. Transl. Arthur Hyman. In: HYMAN; WALSH (Eds.). *Philosophy in the Middle Ages*, 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973: 278-284.
- AL-GHAZALI. 1994. *Tahafut al-falasifa*. Ed. Byju. Damascus, 1994.
- AL-GHAZALI. 2000. *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. 2nd. Ed. Brigham Young University Press, 2000.
- AL-GHAZALI. 2014. *Moderation in Belief (al-iqtisad fi al-i'tiqad)*. Transl. and notes A. M. Yaqub. The University of Chicago Press, 2014.
- ALON, I. 1980. Al-Ghazali on Causality. *Journal of the American Oriental Society* 100, 4, 1980: 397-405.
- ANAWATI, G. C. 1986. Huduth al-'alam. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- ARIEF, S. 2009. Causality in Islamic Philosophy: The Arguments of Ibn Sina. *Islam and Science* 7, 1, 2009.
- AVERROÈ. 1997. *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei Filosofi*. Trad. Massino Campanini. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1997.
- AVERROËS. 1954. *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, 2 vols. London: Luzac, 1954.
- BELLO, I. A. 1989. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: 'Ijma and ta'wil in the Conflict Between al-Ghazali and Ibn Rushd*. Leiden: E. J. Brill, 1989.
- BELO, C. 2008. Predestination and Human Responsibility in Medieval Islam: Some Aspects of a Classical Problem. *Didaskalia* 38, 1, 2008: 139-151.
- DAIBER, H. 2015. God versus Causality Al-Ghazali's Solution and its Historical Background. In: TAMER (Ed.). *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 2015.
- DAVIS JR. 2005. *Al-Ghazali on Divine Essence: A Translation from the Iqtisad fi al-I'tiqad with Notes and Commentary*. Thesis, University of Utah, 2005.
- DE VliegER, A. 1903. *Kitâb al Qadr*. Matériaux pour servir à l'étude la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane. Leiden: E. J. Brill, 1903.
- ERAN, A. 2007. Intuition and Inspiration: The Causes of Jewish Thinkers' Objection to Avicenna's Intellectual Prophecy (*Hads*). *Jewish Studies Quarterly*, Volume 14, 2007: 39-71.
- FRANK, R. 1991-92. Al-Ghazali on *Taqlid*. Scholars. Theologians and Philosophers. *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7, 1991-92; 207-52.
- FRANK, R. 1992. *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992.
- GARDEN, K. 2010. Al-Mazari al-Dhaki: al-Ghazali's Maghribi Adversary in Nishapur. *Journal of Islamic Studies* 21, 1, 2010: 89-107.

GARDEN, K. 2005. *Al-Ghazali's Contested Revival: Ihya' 'ulum al-Din and its Critics in Khorasan and the Maghrib*. Ph. D. Thesis, The University of Chicago, 2005.

GARDET, L. 1997. Al-kada' wa'l-kadar. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1997: 365-367.

GIMARET, D. 1980. *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Theories of Human Action in Islamic Theology), Paris: Vrin, 1980.

GOODMAN, L. 1978. Did al-Ghazâlî Deny Causality? *Studia Islamica* 47, 1978: 83-120.

GOODMAN, L. 2013. Al-Ghazali and Hume on Causality. *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 4, 2013: 448-472.

GRIFFEL, F. 2015. Philosophy and Prophecy. In: TAYLOR; LÓPEZ-FARJEAT (Eds.). *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Routledge, 2015.

GRIFFEL, F. 2004. Al-Ghazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennian Psychology into Ash'arite Theology. *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 2004: 101-44.

GRIFFEL, F. 2005. *Taqlid of the Philosophers*. Al-Ghazali's Initial Accusation in the *Tahâfut*. In: GUNTHER (Ed.). *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Arabic Literature and Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005: 253-273.

GRIFFEL, F. 2006. MS London, British Library Or. 3126: An Unknown Work by al-Ghazali on Metaphysics and Philosophical Theology. *Journal of Islamic Studies* 17, 1, 2006: 1-42.

GRIFFEL, F. 2009. Al-Ghazali's Appropriation of Ibn Sina's Views on Causality and the Development of the Sciences in Islam. In: BAYHAN et alii (eds.). *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler / International Ibn Sina Symposium: Papers*. 2 vols. Istanbul: Büyükşehir Belediyesi, 2009: 2:105-126.

GRIFFEL, F. 2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford Univ. Press, 2009.

GRIFFEL, F. 2017. Al-Ghazali's *Incoherence of the Philosophers*. In: EL-ROUAYHEB; SCHMIDTKE (Eds.). *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2017: 191-209.

HAVA, J. G. 1899. *Arabic-English Dictionary*. Beirut: Catholic Press, 1899.

IBN SINA. *Al-Ilahiyat*. Ed. M.Y. Moussa, S. Dunya and S. Zayed, Cairo: Organisme General des Imprimeries Gouvernementales, 1960.

JABRE, F. 1970. *Essai sur le lexique de Ghazali*. Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du *Tahâfut*. Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1970.

JANSSENS, J. 2001. Al-Ghazali's *Tahafut*: Is it Really a Rejection of Ibn Sina's Philosophy. *Journal of Islamic Studies* 12, 1, 2001: 1-17.

JANSSENS, J. 2003. Al-Ghazali and His Use of Avicennian Texts. In: MAROTH (Ed.). *Problems in Arabic Philosophy*. Pilschaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2003: 38-49.

JUYNBOLL, G. H. A. (Ed.). 2007. *Encyclopedia of Canonical Hadith*. Leiden: E. J. Brill, 2007.



KAZIMIRSKI, A. de Biberstein. 1860. *Dictionnaire Arabe-Français*: contenant toutes les racines de la langue arabe: leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc, 2 Tomes. Paris: Maisonneuve et Co. Éditeurs, 1860.

KILIÇ, M. F. 2016. An Analysis of the Section on Causality in Khojazada's *Tahafut*. *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Science* 3, 1, 2016: 43-76.

KUKKONEN, T. 2014. Eternity. In: *Encyclopaedia of Islam* III, Edited by Fleet et ali. Leiden: E. J. Brill, 2014. Consulted online on 06 November 2018.

KUKKONEN, T. 2002. Causality and Cosmology, Arabic Debate. In: KUKKONEN; MARTIKAINEN (Eds.). *Infinity, Causality, and Determinism. Cosmological Enterprises and Their Preconditions*. Peter Lang, 2002: 19-43

LANE, L. 1863. *Arabic-English Lexicon*, 8 vols. London: Williams & Norgate, 1863.

LAZARUS-YAFEH, H. 1975. *Studies in Al-Ghazali*. Jerusalem: Magnes Press: 1975.

LEVERING, M. 2010. Providence and Predestination in Al-Ghazali. *New Blackfriars* 92, 2010: 55-70.

LIZZINI, O. 2002. Occasionalismo e causalità filosofica la discussione della causalità in al-Ghazali. *Quaestio* 2, 2002: 155-183.

LÓPEZ-FARJEAT, L. X. 2015. Causality in Islamic Philosophy. In: TAYLOR; LÓPEZ-FARJEAT (Eds.). *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York, Routledge, 2015.

MARMURA, M. 1981. Al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his *Tahafut*. In: MOREWEDGE (Ed.). *Islamic Philosophy and Mysticism*. New York: Delmar Press, 1981: 85-112.

MARMURA, M. 1994. Ghazali's Chapter on Divine Power in the *Iqtisad*. *Arabic Sciences and Philosophy* 4, 1994: 279-315.

MARMURA, M. 1995. Ghazalian Causes and Intermediaries: Review Frank. Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna. *Journal of the American Oriental Society* 115, 1, 1995: 89-100.

MARTIN, A. 1984. *Averroès, Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, livre lam-lambda. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

MCGINNIS, J. 2006. Occasionalism, Natural Causation and Science in al-Ghazali. In: MONTGOMERY (Ed.). *Arabic Theology Arabic Philosophy from Many to One*. Leuven: Peeters, 2006.

NAGY, G. K. 1997. Al-kada'. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1997: 364-365.

ORMSBY, E. 2007. *Ghazali*. Oneworld, 2007.

PERLER, D.; RUDOPH, U. 2000. *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

RICHARDSON, K. 2015. Causation in Arabic and Islamic Thought. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition). Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/arabic-islamic-causation/>. Acessado em 01/2020.



TAYLOR, R. 2015. Primary and Secondary Causality. In: TAYLOR; LÓPEZ-FARJEAT (Eds.). *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York, Routledge, 2015.

TWETTEN, D. 2016. Aristotelian Cosmology and Causality in Classical Arabic Philosophy and Its Greek Background. In: JANOS (Ed.). *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*. Liden: E. J. Brill, 2016: 312-433.

VERZA, T. M. 2017. Sobre as Incoerências de al-Ghazali e Averróis: estruturas, conteúdos e projetos filosóficos. In: MILAN; MATOS (Org.). *Diálogo das civilizações: cultura e passagens*. São Paulo: EDUNIFESP, 2017.

VERZA, T. M. 2020. Quando o fogo não queima, quando a decapitação não mata: causalidade no *Tahafut al-falasifa* XVII, de al-Ghazali. *Dissertatio*, volume suplementar 10: 157-185.

WEHR, H. 1980. *Dictionary of Modern Written Arabic*. Lebanon: Librairie du Liban, 1980.

WOLFSON, H. A. 1976. *The Philosophy of Kalam*. Harvard Uni. Press, 1976.

Recebido em 26 de fevereiro de 2020. Aceito em 11 de fevereiro de 2021.