YAHYA İBN-İ 'ADÎ'NİN VARLIKLAR HAKKINDAKİ MAKALESİ

Dr. MUBAHAT TÜRKER
Felsefe Asistanı

D.T.C. Fakültesi Dergisi'nin Mart-Nisan 1956 sayısında yayınlamış olduğumuz ve Yahya ibn-i Adî'nin malûm olan teolog cephesi yanında mantıkçı cephesini, kendi ölçüsünde, aksettiren *al-Buhüş-al-Arba'at al-'llmiyya 'an Şınâ'a al-Mantık* isimli makalesinden sonra burada, arapça metnini verdiğimiz ve türkçeye çevirdiğimiz diğer eserinden, *Makâla fi'l-Mavcüdât'tan* ve onun İstanbul nüshasından kısaca bahsetmek istiyoruz.

Makâla fi' l-Mavcüddtın neşrinde dayanmış olduğumuz nüsha istanbul Üniversite Kütüphanesi arapça yazmalarından 1458 No.lu 21X35.8 ve 11.5X25. 6 cm. boyunda 29 satirli talikle yazılmış mecmuada 106b-108a varakları içinde bulunmaktadır. Müstensihi Ser Etibbâ-i Sultanî Mustafa Behçed, istinsah tarihi 1246 dır. Bu eserin bir başka nüshasının Bankipore Oriental Public Library'de bulunduğu malûmdur[2]. Ancak bu nüshayı temin etmek üzere gerek Millî Kütüphane vasıtasıyle gerekse şahsen yapmış olduğumuz müracaata şimdiye kadar maalesef bir cevap alabilmiş ve bu nüshanın Hindistan ilim çevrelerince neşredilip edilmediğini öğrenebilmiş değiliz[3]. Fakat islâm felsefesiyle meşgul olacak olanlara, Tanrının vasıfları, akıl, nefis, suret, tabiat, hareket, dehr, zaman, mekân ve boşluk gibi, temel mefhumların tariflerini vermesi bakımından ilk adımda bir nevi müracaat yeri olabileceği düşüncesiyle onun yayınlanmasında fayda görüyoruz.

Eseri eski ve yeni bâzı kaynaklar zikretmekte[4] bâzıları ise zikretmemektedir[5]. Zikredenler arasında her zaman güvenilen bir kaynak bulunduğu göz önünde tutulursa eserin Yahya ibn-i Adî'ye ait olduğunda şüphe edecek bir cihet kalmaz. Fakat burada asıl önemli olan nokta bulmuş olduğumuz yazmanın hakikaten kaynaklarda adı geçen *Makâla fil-Mav-*

[1] Bk. Mubahat Türker, *Yahya ibn-i Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi, D. T. C. Fakültesi Dergisi,* XIV, 1-2, Mart-Nisan, 1956, S. 87-102. Ayrıca bu makalede Bk. not 30.

[2] Bk. Brockelmann, G. A. L., I, S. 228, No. 9.

[3] UNESCO Yeni Delhi bürosundan aldığımız 24. XII. 1957 tarihli mektupta isteğimizin Calcultta'ya bildirildiğini öğrenmiş bulunuyoruz.

[4] Bk. al-Kıftl, *İhbar al-Ulama' bi Ahbâr al-Hukamâ',* Mışr 1326h., Mt. Sa'âdat, S. 238; O. Farruh, *al-Falsafat al-Tünaniyya fi Tarikiha ild'l 'Arab,* Bayrut, 1947. S. 109. A. Perier onu "Traite d'Ontologie" adiyle müellifin metafizik eserleri arasında zikretmiştir. Bk. *Jehyâ ben Adî,* Paris, 1920, Gabalda Geuthner, S. 74, No. 22.

[5] Bk. Ibn Nadim, *al-Fihrist,* Mışr, 1348, S. 369; Ibn Abi 'Uşaybı'a, *'Uyun al-Anbâ'* 1, Mışr, 1299, S. 235; Suter, *Matematiker,* 59.

k ndinden gayrı olan şeylerden zât itibariyle en önce bulunandır. Çünkü, O'nun kendinden başka olan her varlığın varlığının sebebi olduğu ve olmuş olan her şeyi meydana getirdiği vaz edilince, O'nun kaldırıldığı tasavvur edildiği zaman, her türlü varlığın ve olmuş olan şeyin de zarurî olarak kalkması icabeder. Varlıklardan ve olmuş olan şeylerden bir. şeyin var olduğu veya olmuş olduğu tasavvur edilince, O'nun da şüphesiz olarak var olması icabeder. îşte, zâtı itibariyle önce bulunanın kendisinden sonra bulunan karşısındaki durumu budur. Sıra itibariyle önce gelmesi, var olmak hususunda sebebin sırasının bütün neticelerin sırasından önce bulunmasından ileri gelir. Şerefçe önce gelmesi, zâtının varlık bakımından bütün kendisinden gayrı olanların varlıklarından müstağni kalmasından dolayıdır. Halbuki O kendisinden başka her varlığın varlığının ve her var olmuş olan şeyin olmuş olmasının sebebidir; bu, kutsal ve yüksek olan Tanrının lâzımlariyle yapılan tarifine dayanarak, aziz ve celil olan Tanrıya işaret edilmesidir.

Sonra söz *"Akıl"* hakkındadır. Akıl basit bir cevherdir; *İlk Maddeye* müteallik olmayan her sureti ve *İlk* Maddinden tecrit ederek ve onunla birlikte bulunan arazlardan temizleyerek, *İlk Maddeye* müteallik olan her sureti tasavvur etmek gibi bir gerçekliği haizdir; mevcut olmadığı halde, birbirinden terkip edilmiş olan bir suret yaratır. Aklın cevher olması bütün suretlerden bellidir. Suretler arasında cevherler olan suretler vardır. Arazların, cevherleri kabul eden bir konu olmasının imkânsız bulunduğu, bilâkis, durumun tam tersi olduğu meydandadır. Cevher arazları kabul eden konudur. Akıl basittir; zira eğer bir konuda ve ona has suretlerden mürekkep olsaydı, o zaman onun zıddı olan sureti tasavvur etmesi mümkün olmazdı. *İlk Maddeye* müteallik olmayan her sureti ve *İlk* Maksinden tecrit ederek ve onunla bulunan arazlardan kurtararak *İlk Maddeye* müteallik olan her sureti tasavvur etmek gibi bir gerçekliği haiz olmasına gelince, bunu *İlmin Mahiyeti* makalemizde o suretle beyan etmiştik ki bizi burada sözü tekrar ona getirmek suretiyle uzatmaktan alıkoymaktadır. Birbiriyle terkip edilmiş olarak bulunması mümkün olmayan suretler meydana getirmek gibi bir gerçekliği haiz olmasına gelince, malûmdur ki biz bir kuş-adam veya başka bir şey tasavvur edebiliriz. Halbuki bu öyle bir surettir ki birbiriyle terkip edilmesi mümkün değildir.

Sonra söz *"Nefis"* hakkındadır. Nefis, filozof Aristoteles'in lâzımlarıyle tarif ettiği gibi[1], tabiî olan, vasıta hizmetini gören ve bilkuvve hayat sahibi olan cismin birinci kemalidir "Bir şeyin kemali" sözü ile tabiî olan, vasıta hizmetini gören ve bilkuvve hayat sahibi olan cismi mükemmelleştiren şeyi kastetmektedir. Nefis, tabiî olarak ve vasıta hizmetini görerek mükemmelleştirir. Bilkuvve hayattır, spermde tebeyyün eder. Spermin cisim olduğu ve tabiî bulunduğu meydandadır. Nefsin sebebi tabiattır. Sperm vasıta hiz-

[1] Bk. Aristoteles, qtepl *ixyrc„* Ed. Bekker, 412 a, 30; *De l'Ame,* Trad. de Tricot, Paris 1934 Vrin, S. 68.

metini görür, yani beden ondan hasıl olur. Beden ise, bilkuvve hayat sahibi olmakta, mükemmelleşip bilkuvve canlı cisim olmanın ve mükemmelleşip bilfiil canlı cisim haline gelmenin mümkün olması bakımından, nefsin kullandığı bir âlettir. îmdi, nefsin lâzımlarıyle yapılan bu tarifinin doğruluğu meydana çıkmış oldu.

Sonra söz *"Tabiat"* hakkındadır. Tabiat, Aristoteles'in lâzımlarıyle tarifini yapmış olduğu gibi[2] içinde bulunduğu şeyde hareket ve sükûnetin arızî olarak değil, fakat ilk olarak ve zâtı itibariyle, mebdeidir. Buradaki "mebde" sözüyle iki manâ kastetmektedir. Birisi kabul eden mebdedir, bu *İlk Maddedir;* meselâ canlının bedeni gibi. Diğeri fail olan mebdedir, bu da surettir, canlının nefsi gibi. Şöyleki canlının bedeni bazen hareketi bazen sükûneti kabul eder. Canlının nefsi bazen hareketin bazen sükûnetin failidir, "içinde bulunduğu şey" sözüyle tabiatı sanatlardan ayırmaktadır. Doğramacı gibi. Doğramacı, canlının sperminde bulunan tabiatın, içinde canimin suretinin bilkuvve bulunduğu sperm cismini, ondan o canlının sureti hasıl olacak şekilde harekete getirmesinde olduğu gibi, tahtada bilkuvve bulunan kapı suretini fiil haline getirmenin mebdeidir. Ancak, doğramacı ile tabiat arasındaki fark doğramacının tahtanın içinde olmamasıdır. Halbuki tabiat, erkeklerin spermi dişilerin yumurtalarıyle birleştiği zaman, 107 a
onu meydana çıkaran sperm cismi içinde mevcuttur. "îlk olarak" sözüyle tabiatın ilk olarak harekete getirdiği şeyi ikinci olarak harekete getirilen şeylerden ayırmaktadır. Çünkü nefis ilk olarak bedeni ikinci olarak bütün organlarını harekete getirir. "Arızî olarak değil, zâtı itibariyle" sözü tabiatın içinde bulunduğu şeyin hareketinin ve sükûnetinin arızî olarak değil, fakat zatî olarak mebdei olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bir şey bir şeyde, olduğu gibi, zatî olarak bulunur veya, meselâ hastada veya beyazda olduğu gibi, arızî olarak bulunur. Doktorun hasta olmasının mânâsı meselâ doktor olan Zeyd için arızî olması kabilindedir. Eğer doktor hasta ise hastalığı zatî değildir. Eğer doktora hastalık arız olmuşsa, kendi kendini hastalıktan kurtarır, tşte bunun için doktor kendi kendinin şifasıdır denir. Şifa fiili doktor için zatîdir. Şifanın kabul edilmesi doktor için arızîdir halbuki hasta için zatîdir.

Sonra söz *"ilk Madde"* hakkındadır. *İlk Madde,* hakîm Aristoteles'in lâzımlariyle tarif ettiği gibi,[3] kendisinden bir şey hasıl olan bir şeyin ilk konusudur. Bu şey *İlk Maddede arızî* olarak mevcut değildir. "Konu" sözüyle tabiî sureti kabul eden yeri kastetmektedir. "İlk" sözü ile *İlk Maddeyi,* dört unsurda ve onlardan mürekkep olan ve suretleri kabul etmek vasfını haiz olan şeylerde olduğu gibi, ilk olmayan varlıklardan ayırdetmektedir. Yahut konu ismi izafet bildiren isimlerden olduğu için burada konuyu bir

[2] Bk. Aristoteles, Φυσικὴ Ἀκρόασις B, Ed. Bekker, 192 b, 21; Henri Carteron, *Aristote, Physigue (I-IV),* I, Paris 1926, Soc. d'Ed. Les Belles-Lettres, S. 58; Ross, *Aristotle' Physics,* London 1936, Clarendon Press, S. 349.

[3] Bk, Aristoteles, <Du 'Axp6., a, Ed. Bekker, 192 a, 32; *Aristote, Physique,* I S. 50.

şeyin konusu olarak yani ilk şahıslardan herhangi birisinin konusu olarak zikretti. Çünkü, konu, ismi aynı fakat manâsı ayrı olan bir kelimedir. Meselâ bu kelime yüklemin konusuna denir. İnsan, kendisine yüklem olan hayvanın konusudur, insan hayvandır denir. Bu kelime bir varlığa konu olan şeye de denir; meselâ tahta, içindeki kapı suretinin varlığı için bir konudur. İşte bu yüzden, yüklemin konusuyle varlığının konusunu birbirinden ayırdetmek için, "kendisinden bir şey hasıl olan" dedi. "Bu şey *İlk Maddede* arızî olarak mevcut değildir" sözü ile *İlk Madde* ile *İlk Maddeye* arız olan şeyi birbirinden ayırdetti. Çünkü yokluk *İlk Madde'ye* arız olur. Yokluk *İlk Maddede* bulunan bir şeyde bulunur. Ancak *İlk Maddenin* varlığı *İlk Madde* ve suretten mürekkep olan şeyin zâtına aittir. Çünkü, *İlk Madde* onun zâtını ayakta tutar. Mürekkep bir şeyde yokluk arızîdir çünkü o mürekkebin zâtını ayakta tutmaz.

Sonra söz *"Suret"* hakkındadır. Suret, Aristoteles'in lâzımlarıyle tarif ettiği gibi, içinde kendiliğinden hareket mebdei bulunan şeyin yaratılışı ve suretidir. Bilinmesi lâzım gelir ki Aristoteles bu lâzımlarla yaptığı tarifte tabiatın iki mânâsından biri olan ilk maddesel tabiatla tarif etmiştir *"Yaratılış"* sözüyle, tasavvur edilip de kendisine işaret edilen bir şey haline geldiği zaman *İlk Maddenin* taşıdığı mânâyı kastetmektedir; meselâ, insan olmanın veya at suretinde olmanın veyahut bu ikisine benzeyen suretlerde olmanın taşıdığı mânâda olduğu gibi. "İçinde kendiliğinden hareket mebdei bulunan şey" sözüyle tabiî suretlerle bütün geri kalan suretleri ayırdetmek istemektedir.

Sonra söz *"Dehr"* hakkındadır. Dehr sınırsız ve sayısız bir müddettir. Müddet imtidattan çıkmıştır, imtidat ise herhangibir boyuttur. "Sınırsızdır"ın mânâsı sonu yoktur demektir. Dehr ile zamanı birbirinden ayırdetmek için bu vasfına "sayısızdır" izafe edilmiştir. Zamana sahip olan herbir şeyin zamanı ardarda gelen hareket vasıtasıyle sayılmış bir müddettir.

Sonra söz *"Hareket"* hakkındadır. Hareket, Aristoteles'in lâzımlariyle tarifini yaptığı gibi[5] bilkuvve olanın böyle olan kemalidir. "Kemal" sözü ile kuvveti tamamlayan fiili kastetmektedir. Çünkü, kuvvet, kendisini tamamlayan fiille mukayese edildiği zaman, noksandır. Meselâ, mevcut olmayan fakat mevcut olması mümkün olan harekete bilkuvve hareket denilmesinde olduğu gibi. Bu hareket var olduğu zaman ona bilfiil denir. Var olanın var olmayandan, bunun var olması mümkün olsa bile, daha mükemmel olduğu meydandadır. Mükemmellik iki türlüdür. Birisi tamdır, inşa edilmiş ve inşası bitmiş ev gibi. Bu mükemmellikte onda bulunan bilkuvvelik iptal edilir. Diğer mükemmellik noksan bir mükemmelliktir, evi inşa etmek kuvvetinden inşasını tamamlamaya doğru giden yol gibi.

[4] Bk. Aristoteles, Du. 'Axpooc., Ed. Bekker, 193 a, 28-30; *Aris. Physique,* S. 61.
[5] Bk. Ay. es., 201 a, 9-10; *Aris. Physigue* S. 90; *Aristotle's Physics,* S. 359,

Bu yol evin inşasına başlamadan önce onu inşa etmek için mevcut olan sırf kuvvet gibi, içine kemalin karışmamış olduğu bir sırf kuvvet değildir, çünkü kemale ermek maksadıyle onunla başlanmıştır, ve öyle bir hareketle inşa edilmiştir ki bu hareket beraberinde bir kuvvenin bulunduğu fakat bilkuvveliğin giderilmemiş olduğu şeyin kemalidir. İşte bunun için "bilkuvve olanın kemali" sözüne "böyle olan" yani "bilkuvve olan" sözünü ilâve'etti. Bunun misâli şudur: Bir kalfa bir ev inşa ettiği zaman inşa için mevcut olan sırf kuvvetle evi tam mânâsiyle tamamlar. Eğer içine Kuvvetin karışmadığı bir sırf tamlık yok ise, -işte bu, ev inşasında kendisinden fariğ olunacak şeydir-, o halde Aristoteles'in "bilkuvve olanın kemalidir" demesi ne kadar isabetli olmuştur.

Sonra söz *"Zaman"* hakkındadır. Zaman, Aristoteles'in bir çok defalar lâzımlariyle tarif ettiği gibi[6], ardarda gelmeye göre hareketin müddetidir. "Müddef'le hareketin sayıldığı ve işaret edildiği imtidat kast-olunur. Zaman ilkin hareket için tam bir zaman olarak bulunur. Hareket araya girer, sukûnet hasıl olur. Aristoteles *Fizik (yumy.* 'Axpoxo-ur)in 4. makalesinde eğer hareket olmasaydı zamanın olamıyacağını çünkü hareketi tasavvur etmeden zamanın tasavvur edilemiyeceğini, burhan yoluyla tasavvur eden kimsenin kolaylıkla anlıyabileceği delillerle, ortaya koymuştur[7]. En kolay anlaşılabilen delil zamanın hareketle ölçülmesidir. Şöyleki bu bina ne kadar zaman aldı diye sorarız. Buna karşılık bir sene, bir ay yahut bir günlük müddet deriz. Bunların herbiri saymayla ve güneşin hareketiyle bilinir. Sene, güneşin herhangibir noktadan itibaren o noktaya dönünceye kadar kat ettiği müddettir. Ay güneşin feleğinin oniki kısmından birini kat ettiği müdddettir. Bir gün, içinde En Yüksek Feleğin tam bir devir yaptığı müddettir. Demekki, zamanın ardarda gelmeye dayanarak sayılan bir müddet olduğu anlaşılmaktadır.

Bundan sonra söz *"Mekân"* hakkındadır. Mekân, Aristoteles'in lâzımlariyle tarifini yaptığı gibi[8], ihtiva eden cismin ihtiva edilmiş olan cismin dış yüzeyine eşit olan iç yüzeyidir. Meselâ bir kaptaki suyun yeri kabın yüzeyidir, kap ihtiva eden cisimdir, onun yüzeyi suyun dış yüzeyine eşittir, çünkü ne ona ilâve edilmiştir, ne de ondan eksiktir. Bir mekâna sahip olan cisimlerin herbirinin dış yüzeyi de bunun gibidir. Lâzımlarla yaptığı bu tarif ne kadar isabetlidir, çünkü mekân lâzımlarla yapılan bu tarifteki gibidir.

Bundan sonra söz *"Boşluk"* isminin delâlet ettiği şey hakkındadır. Boşluk isminin delâlet ettiği şey cisimden boşalmış olan bir boyuttur, duyusaldır. Ben ancak "boşluk isminin delâlet ettiği şey" diyorum, yoksa "boşluğun tarifi" demiyorum. Çünkü, Aristoteles, *Fizik* kitabının 4. makalesinde boşluğun mevcut olmadığını söylemiştir[9]. Demekki onun ismi yoktur.

Ebû Zekeriyya Yahya b. Adî'nin hazırladığı risale tamam oldu.

Kendisi bir iranlının çocuklarındandır. Bu iranlının ismi Buzurcmihr Ebî Mansur b. Ferhanşah el-Müneccim'dir.

[6] Bk. Aristoteles, Ou. 'Axpoa. IV, Ed. Bekker, 220 a, 22; *Aris. Physique,* S. 153.
[7] Bk. Ay. Es. 218 b, 21; *Aris. Physigue,* 149.
[8] Bk. Ay. Es. 212 a, *Aris. Physigue,* 132.
[9] Bk. Ay. Es. 213, b, 30 ve 214 a, 16; *Aris. Physigue,* S. 137-138,

METİN

مقالة أبي يحي ابن عدى ابن زكريّا ابن يحي ابن عثمان ابن حميد ابن بزرجمهر فى الموجودات رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

الموجودات قال أمّا البارئُ تقدّست اسمآؤُه و جلّ شأنه و هو جوهرٌ غيرُ ذى جسمٍ جوادٌ حكيمٌ قادرٌ أزلىٌّ عاقلٌ ذاتَه على غاية الحقيقة أقدم من كلّ ما سواه بالذات و بالشرف و بالمرتبة علّةُ وجودِ كلّ موجودٍ غيرِه و تكوّنِ كل متكوّنٍ أمّا أنّه جوهرٌ فيتبيّن من قبل أنّ كلّ موجودٍ لا يخلو من أنْ يكونَ إمّا موجوداً فى موضوع و إمّا ليس بموجود فى موضوع و الموجودُ فى موضوع هو عرضٌ و غيرُ ممكنٍ أنْ يكونَ ما هو علّةُ وجودِ كلّ شئٍ سواءً موجوداً فى موضوع لأنّه لوكانَ كذلك لكان الموضوعُ علّةَ له فيبطل كذلك أنْ يكونَ علّةُ كلّ موجودٍ سواه إذْ ليس يمكن أنْ يكونَ شئٌ واحدٌ علّةً لذاتِ كلّ شئٍ و يكونَ ذلك الشئُ علةً لذاته فإذنْ قد فسد أنْ يكونَ موجوداً فى موضوع فقد صحّ أنه ليس موجوداً فى موضوع و أمّا إنه غير جسمٍ فتبيّن من قبل أنّ قوّتَه غيرُ متناهيةٍ على الفعل وكلُّ جسمٍ موجودٍ فقوّتُه متناهيةٌ فهو إذنْ غيرُ جسمٍ و أمّا أنّه جوادٌ فيظهر من قبلِ خلائقِه الموجودةِ بَعْدَ عَدَمٍ فإنّها تشهد بجُودِ فاعلها بايجادها و أمّا إنّه حكيمٌ يدلّ عليه أتقانُه مخلوقاتِه و أمّا ملائمةُ أجزائها لقوام كلّياتها و أمّا إنّه قادرٌ يتّضح من قِبَلِ ايجاده مخلوقاتِه بعد عَدَمِها و ذلك أنّ كلّ فاعلٍ شئٌ لايخلو من أنْ يكونَ يفعله فعلاً طبيعياً كإسْخانِ النار مادّةً منها من الأجسام القابلة للإسْخان فهذا غيرُ ممكنٍ أنْ يتقدّم فاعلُه فعلَه و ذلك أنّ كلّ ذاتٍ مثلُ هذا الفاعل مقارنةٌ لمفعولها غير متقدّمٍ عليه و البارئُ جلّ و علا متقدّمٌ لمخلوقاتِه إذْ إن يكونَ يفعله على قدرة منه على
106 b ايجادِه و ترك ايجاده كقدرة البانى بيتاً على | ايجادِ البيت و ترك ايجادِه و إذْ قد تبيّن فساد الوجهِ الأوّلِ فقد بقى الوجهُ الثانى وهو أنّه يفعله فعلَ قادرٍ على فعلِه و ترك

فعله وأمّا أنّه أزلىٌّ فلأنّه لو لم يكن كذلك يوجب أنْ لا يكون علّةُ وجودِ كلّ موجود وأمّا أنّه عاقلٌ ذاتَه فبيّنٌ أنّه حكيمٌ وعلّةُ حكمةِ كلّ حكيمٍ سواه فيستحيل لذلك أنْ يكونَ حكمتُه مقصّرةً عن حكمة مَنْ هو علةُ حكمته وكذلك يستحيل أنْ يكونَ مماثلاً فى الحكمة لِمَا هو عليه حكمتُه ومن البيّن أنّ مِنْ الحكماء مَنْ ليس يعقلون باريهم تقدّست اسماؤه عقلاً ما وأنْ يكون على كنهه فلذلك يجب ضرورةً أنْ يكون عاقلاً لذاته على كنهِ العقلِ وحقيقته فأمّا أنّه أقدَمُ من كلّ شيءٍ ما سواه بالذات فلأنّه إذا وضع أنّه علّةُ وجودِ كلّ موجود سواه ويكون كلُّ متكوّنٍ يجب ضرورةً متى توهّم مرتفعاً أنّه يرتفع كلُّ موجودٍ وكلُّ متكوّنٍ ومتى يوهم شيءٌ من الموجودات والمتكوّنات موجوداً أو متكوّنا يجب أنْ يكون موجودةً لا محالة وهذه حالةُ المقدّم بذاته عند المتأخر عنه وأمّا تقدّمه على مرتبةٍ فمِمّن قِبَلِ أنّ رتبةَ العلّة فى الوجود قَبْلَ رتبةِ جميع معلولاته وأمّا تقدمُّه بالشرف فلإستغناءِ ذاتهِ فى وجودها عن جميع ما سواها فى وجودٍ إليها وأمّا أنّه علّةُ وجودِ كلّ موجودٍ غيرهِ وتكوّنِ كلّ متكوّنٍ فبيّنٌ قِبَلِ أنّ رَسْمَ البارى تبارك وتعالى إلى هذا يشار اليه عزّ وجلّ

ثمّ القول فى العقل فأمّا العقلُ فهو جوهرٌ بسيطٌ من شأنه تصوّرُ كل صورةٍ غيرِ هيولانيّةٍ وتصوّرُ كلّ صورةٍ هيولانيّةٍ بتجريدها من هيولاها وتخليصها من الأعراض الموجودةِ معها وبركب صورةً لا يوجد بعضها مركّبةً من بعضٍ فأمّا أنّ العقلَ جوهرٌ فبيّنٌ مِنْ قِبَلِ الصور كلّها ومن الصورِ صُوَرٌ هى جواهرٌ ومِنْ البيّن أنّ الأعراضَ لا يمكن أنْ يكونَ موضوعةً قابلةً للجواهر بل الأمرُ بالضّد والجوهر هى الموضوعة القابلةُ للأعراض وأمّا أنّه بسيطٌ فإنّه لوكان مركّباً من موضوع وصُوَرٍ تحصّله لَمَا أمْكَنَ أنْ يتصوّر بصورةٍ مقابلةٍ لها وأمّا من شأنه أنْ يتصوّر ذاتَ كلِ صورةٍ غيرِ هيولانيّه وتصوّرُ كلّ صورةٍ هيولانيةٍ بتجريدها عن هيولاها وتخليصها من الأعراض الموجودة معها فقد بيّنا ذلك فى مقالتنا فى ماهية العلم بياناً يغنينا عن إطالة الكلام ههنا بإعادته وأمّا من شأنه أنْ يركبَ صُوَراً لا يمكن أنْ يوجد بعضُها مركّباً مع بعض فبيّنٌ من أنّا قد نقدر أنْ نعقل إنساناً طائراً ونعقل غيرَها وهذه صورةٌ لا يمكن أنْ توجد مركبةً أحديها مع الأخرى

ثمّ القولُ فى النفس وأمّا النفسُ على ما رسّمها الفيلسوف أرسطوطاليس كمالٌ أوّلٌ لجسمٍ طبيعىٍ آلىٍ ذى حيَوَةٍ بالقوّة يعنى بقوله كمالِ الشيءِ الّذى يكمل الجسمَ

الطبيعيّ الآليّ ذى الحَيَوَةِ بالقوّة وأمّا أنّها يكمل طبيعياً آلياً وهى حيوةٌ بالقوة فيتبيّن من المنىّ ومن البيّن أنّه جسمٌ وأنّه طبيعىٌّ وأنّ سببَها الطبيعةُ وأنّه آلىٌّ أىّ أنّه يكون منه بدنٌ هوآلةٌ يستعمله النفسُ فىأنّه ذوحيات بالقوّة من قبل أنّه ممكنٌ أنْ يكمل ويصير جسماً حيّاً بالقوّة من قبل أنّه ممكنٌ أنْ يكمل فيصير جسماً حيّاً بالفعل فقد تبيّن إذَنْ صحّةُ هذا الرسم للنفس

ثمّ القولُ فى الطبيعةِ وأمّا الطبيعةُ على مارسّمها أرسطوطاليس فهى مبداءُ حركةٍ وسكونٍ فىالشئ الذى هى فيه أوّلاً وبالذات لا بطريق العرض وهو يعنى بقوله ههنا مبداء معنيين أحدُهما المبداءُ القابلُ وهوالهيولى كبدن الحيوان مثلا والآخرُ المبداءُ الفاعلُ وهوالصورةُ كنفس الحيوان وذلك أنّ بدنَ الحيوان قابلٌ للحركة حيناً والسكون أحياناً ونفسَه فاعلةٌ للحركة حينا وللسكون حيناً وقولهُ فىالشئ الذى هى فيه يفصل الطبيعةُ من الصنائع كالنجّار وهو مبداءُ تحرّك صورةِ الباب التى هى بالقوّة فىالخشب إلى الفعل كما تحرّك الطبيعةُ التى هى فى منىّ الحيوان جسمَ المنىّ الذى هوفيه بالقوّة صورةُ الحيوان إلى أنْ يحصل فيه صورةُ الحيوان إلاّ أنّ الفرق بين النجّار وبين الطبيعة أنّ النجّارَ ليس بموجود فى الخشب وأمّا الطبيعة | 107 a
موجودةٌ فى الجسمِ المنىّ الذى يخرجه إذا اختلط منىّ الذكور بمنى الأُناث وأمّا قولُه أوّلاً فيفصّل الذى الطبيعةُ محرّكةً له أوّلاً من الأشياء التى يحرّكها ثانياً فإنّ النفسَ تحرك أوّلاً البدنَ وتحرك ثانياً جميعَ أعضائه وقولُه بالذات لا بطريق العرض يشير إلى أنّ الطبيعة مبداءُ الحركة وسكون الشئ الذى وجودُها فيه بذاته لاكماهى فيه بطريق العرض فإنّه قد يوجد شئٌ فى شئٍ وجوداً ذاتياً كما يوجد ويوجد للمريض مثلاً أو للأبيض وجوداً عرضياً لأنّه انّما يوجد معنى الطبيب للمريض من حيث عرض لزيد مثلاً الذى هوطبيبٌ إنْ كان مريضاً لا مِنْ قِبَلِ ذاتِ المرضِ فإنّ عرض الطبيب أنْ يكون مريضاً فيشفى نفسَه من مرضه فقيل لذلك إنّ الطبيبَ شفاءُ نفسِه فإنّ فعلُ الشفاءِ للطبيب بذاته وأمّا قبولُ الشفاءِ فإنّه للطبيب بالعرضِ وللمريض بذاته

ثمّ القولُ بالهيولى فأمّا الهيولى فهى بحسب مارسّمها أرسطوطاليس الموضوعُ الأوّلُ لشئٍ شئٌ الّذى عنه يكون الشئ وهو موجودٌ فيه لابطريق العرض فقوله موضوعٌ يريد به موطأ لقبول الصورة الطبيعية فقوله الأوّلُ ففصّلها من الموجودات

التى ليست أوّلاً كأسطقسات الأربعة والمركبات منها التى من شأنها أن يقبل صوراً أولأنّ الإسمَ الموضوعَ من أسماء المضافات ذكر ههنا الموضوع موضوع له لشئ شئ يعنى لواحد واحد من الأشخاص الأُول ولأنّ الموضوعَ اسمٌ مشتركٌ وذلك أنّه يقال على ماهو موضوعٌ للحمل مثلا فإنّ الإنسانَ موضوعٌ للحيوان يحمل عليه فيقال إنّ الإنسانَ حيوانٌ ويقال على ماهو موضوعٌ للوجود مثل أنّ الخشبَ موضوعٌ لوجود صورة الباب فيه فلذلك قال بأنّ الذى عنه يكون الشئ ليفصّل بين الموضوع للحمل وبين الموضوع للوجود وقوله وهو موجودٌ فيه لا بطريق العرض فصّل به بين الهيولى وبين ما يعرض لها فإنّ العدمَ عارضٌ فى الهيولى وهو موجودٌ فى الشئ الذى للهيولى موجودٌ فيه إلاّ أنّ وجودَ الهيولى فى المركّب منها ومن الصورة بذات المركّب إذ كانت مقوّمةً للذاته وأمّا وجودُ العدم فى المركّب بطريق العرض إذ كان ليس مقوّمٌ لذات المركّب

ثمّ القولُ فى الصورة فأمّا الصورةُ فهى بحسب على مارسّمها أرسطوطاليس خلقةٌ وصورةٌ لما فيه بنفسه مبداءُ الحركة وينبغى أنْ يعلم أنّ أرسطوطاليس إنّما رسّم بهذا الرسم الهيولانية التى هى أحدُ معنيى الطبيعة وهو يريد بقوله خلقةٌ المعنى الّذى به يتحاز الهيولى إذا تصوّرت فيصير شياءً مشارإليه كمعنى الإنسانية والصورة الفرسية وأمثالها وأراد بقوله لما فيه بنفسه مبداءُ الحركة ليفصّل بين الصُّور الطبيعيّة وبين جميع الصُوَر الباقيّة

ثمّ القولُ فى الدهر وأمّا الدهرُ فهو مُدّةٌ غيرُ محدودة ولا معدودة والمدّةُ مشتقّةٌ من الإمتداد والإمتدادُ بعدٌ ما ومعنى أنّها غير محدودة أنّها لانهايةَ واضيف إلى ذلك أنّها ولا معدودةً ليفرق بينها وبين الزمان وإنّ زمان كلّ واحدٍ من الأُمور ذوات الزمان مدةٌ معدودةٌ بحركة متقدّمة ومتأخرة

ثمّ القولُ فى الحركة وأمّا الحركةُ فهى بحسب ما رسّمها أرسطوطاليس كمالٌ بالقوّة لما هو كذلك وهو يعنى بقوله كمالٌ الفعلَ الذى هو متممٌ لنفس القوّة وذلك أنّ القوّة ناقصةٌ إذا قيصت إلى الفعل المتمّم لها مثال ذلك الحركةُ التى ليست موجودةً ويمكن أنْ يوجَد يقولُ إنّها بالقوّة وإذا وجدت يقول إنّها بالفعل ومن البيّن الظاهر أنّ ما هو موجودٌ أتمّ وأكمل ممّا ليس بموجود وإذا كان

ممكناً أنْ يوجد و الكمالُ كمالان أحدُهما تامٌّ مثل البيتُ الّذى قد بنى و فرغ من بنائه و هذا الكمالُ تبطل به القوّةُ الّتى كانت عليه و الكمالُ الآخرُ كمالٌ ناقصٌ و هو كالطريق من القوّة على بِنَاء البيتِ إلى استكمال بنائه و هذا الطريق ليس هو قوّة محضةٌ لا يشوبها كمالٌ كالقوّة المحضة على بناء البيت قَبْلَ أنْ تبداء ببنائه إذْ كانت قد ابتداء بالسلوك منها نحو الكمال و قد بناء بحركة هى كمالٌ ما يبقى معه بالقوّة و لا تبطلها فذلك زاد على قوله كمالُ ما هو بالقوّة قوله بما هو كذلك أىّ بما هو بالقوّة مثال ذلك أنّ البانى إذا بنا بيتاً البيتُ قدتمّ القوّة المحضةُ على البناء تماماً فإنْ لم يكن التمامُ المحضُ الّذى لا يشوبه قوّةُ هذا الّذى يوجد عنه الفَرَاغُ من بناء البيت نِعْمَ ما قال اذاً إنّه كمالُ ما هو بالقوّة | 107 b

ثمّ القولُ فى الزمان و أما الزمان بحسب ما رسّمه أرسطوطاليس[1] مَرَّةً بَعْدَها مدّةُ[2] الحركةِ بالمتقدّم و المتأخّر وهو يعنى بالمدّة الإمتداد الّذى يعاد الحركةُ و يشاربها و ذلك أنّ الزمانَ إنّما يوجد أوّلاً زماناً تامّاً فى الحركة و يتوسط الحركةُ يوجد السكونُ فقد بيّن أرسطوطاليس[3] فى المقالة الرابعة[4] من السماع الطبيعىّ أنّه لو لم[5] يكنْ حركةٌ لمْ يكنْ زمانٌ لأنّه لاسبيلَ الى تصوّر زمانٍ من دون تصوّر الحركة بحجج يعسر عن فهمها على مَنْ تخيّل بطريق البرهان و أقْرَبُ الحُجَجِ إلى الفهم انّما يقدّر الزمان بالحركة و ذلك إنّا لو سئلنا كم زمان هذا البناء لكنّا نقول إنّه مدةُ سنةٍ أوْ شهرٍ أوْ يومٍ وكلّ واحدٍ من هذه إنّما يعرفه بتقديرٍ و بحركة الشمس فإنّ السنةَ إنّما هى المدّةُ الّتى يصير فيها الشمسُ من نقطةٍ ما إلى أنْ يعودَ إليها والشهرُ إنّما هو مدّةٌ يسير فيها الشمسُ جزءً من اثنى عشر جزءاً من الفلك و اليومُ مدةٌ يدور فيها الفلك الأعْلَى دورةً واحدةً تامّةً فقد تبيّن إذَنْ أنّ الزمانَ هو مدّةٌ تعدّها بالمتقدّم و المتأخّر

1 ارسطو طالس
2 Yok
3 ارسطو طالس
4 السابعة
5 لو
6 ارسطوطالس

ثمّ القولُ فى المكان و أمّا المكانُ فهو بحسب ما رسّمه أرسطوطاليس[1] السطحُ الداخلُ من الجسم الحاوى المساوى المُسَطّحَ الخارجَ من الجسم المَحْوى مثال ذلك أنّ مكانَ الماء الذى فى الجرّة و الجرّةُ هى الجسمُ الحاوىُّ وهذا السطحُ منها مساوٍ لسطح الماءِ الخارج إذْ كان غيرُ زائدٍ عليه ولا ناقصاً وكذلك مكانُ كلّ واحدٍ من الأجسام ذواتِ الأمكانِ مساوٍ بسطحه الخارج فنِعْمَ ما رسّم إذْ المكانَ بهذا الرسم

ثمّ القولُ ممّا يدلّ عليه اسمُ الخَلاء فأمّا ما يدلّ عليه اسمُ الخَلاءِ فهو بُعْدٌ خالٍ من الجسم محسوسٌ و إنّما قلتُ ما يدلّ عليه اسمُ الخلاءِ وما أقُلْ حدّ الخلاءِ لأنّ الخلاءَ قد بيّن أرسطوطاليس[2] فى المقالة الرابعة من كتابه فى السماع الطبيعى أنّه ليس بموجودٍ فلا اسم له

تمّت الرسالةُ التى عملها أبو زكريا يحي ابن عدى وكان من أولادِ الفُرْسِ وكان اسمهُ بزرجمهر ابى ابن منصور بن فرحانشاه المنجّم 108 a

[1] ارسطوطالس [2]