

Fahredden er-Râzî'nin *el-Heyûlâ ve's-sûre* Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme

Eşref Altaş*

Özet: Bu makalede, Fahreddin er-Râzî'nin madde ve suretten bileşik cisim eleştirisini konu edinen *el-Heyûlâ ve's-sûre* adlı eseri incelendi. Eserin mevcut nüshaları tanıtıldı; adı, yazım tarihi ve diğer eserlere nispetle kronolojisi belirlendi, Râzî'ye aidiyeti gösterildi. Daha sonra metnin ele aldığı konular belirlendi. Bu çerçevede cismin tanımı, hakikati, heyûlâ ve suretten bileşik cisim düşüncesiyle ilgili Râzî'nin fikirleri tartışıldı. Özellikle Râzî'nin bu konuları ele alan *el-Mebâhis*, *el-Mulâhhas*, *Cevâbât 'an Şükûki'l-Mes'ûdi Şerhu'l-İşârât*, *el-Heyûlâ ve's-sûret*, *Lübâbü'l-İşârât*, *Şerhu Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlib* adlı eserleri kronolojik olarak dikkate alındı, konuyla ilgili içerikler karşılaştırıldı, delillerin gelişimi gösterildi, değişimi gösteren tablolar hazırlandı. İçeriğin tartışıldığı kısımda konunun felsefi düşünce ve kelâmî asıllar bakımından önemine değinildi ancak Râzî'nin atomculuğa dair düşüncesine özellikle temas edilmedi. Fikirlerinin tespiti çerçevesinde Râzî'nin, ilmi kariyerinin başından sonuna kadar madde-surettten bileşik cisim anlayışını eleştirdiği tespit edildi. Bunun yerine, onun, cismin kendinde tek bir hakikati ve zatı olduğunu kabul ettiği, mekânli, hacimli, uzamlı ve işaret edilebilir olmak gibi arazların bu zat ve hakikate iliştiğini kabul ettiği belirlendi. Râzî'nin cismin, söz konusu arazi niteliklerinin sayılması suretiyle tanımlanabileceği şeklindeki fikri üzerinde duruldu. Nihayet risalenin metin tahkiki yapıldı ve eser, Türkçeye tercüme edildi.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, İbn Sinâ, *el-Heyûlâ ve's-sûret*, heyûlâ, suret, cisim, İslâm Felsefesi, Kelâm.

Abstract: This article examines Fakhr al-Din al-Râzî's work entitled *al-Hayûlâ wa al-Sûrah*, whose subject pertains to a critique of the opinion held by certain philosophers prevalent at the time, such as Ibn Sinâ, who held that the "body" is composed of matter and form. The available copies of the work are introduced; its name, date of writing, and chronology in relation to the same author's other works are established, being demonstrated to have been written by al-Râzî. As the next step, the issues addressed by the text are identified. In this context, the definition and the reality of the body, and al-Râzî's critiques on the body as being composed of matter and form are discussed. In particular, those works of al-Râzî's that deal with these issues - namely, *al-Mabâhis*, *al-Mulâhhas*, *Javâbât 'an Shukûk al-Mas'ûdi*, *al-Sharh al-'Ishârât*, *al-Hayûlâ wa al-Sûrah*, *Lubâb al-'Ishârât*, *al-Sharh al-'Uyûn al-Hikmah*, and *al-Matâlib* - are discussed from a chronological perspective, their contents regarding the issues at hand are compared, the development of proofs is shown, and tables demonstrating the change are presented. In the section where the content is discussed, although the importance of the subject with regard to philosophical thought and theological essences is touched upon, al-Râzî's thoughts on atomism have been particularly avoided. As we continued through the process of identifying al-Râzî's ideas, we found that throughout his career as a scholar, he criticized the notion of the body being composed of matter and form. We ascertained that instead of this definition, he saw the body as an entity with a single reality and essence, holding that accidents, such as occupying a certain space, being possessed of a volume, being extended and physically able to be pointed out, are attached to this essence and reality. We emphasized al-Râzî's idea that the body can be identified by the recognition of its accidental attributes in question. Finally, the text of the treatise was edited and translated into Turkish from Arabic.

Keywords: Fakhr al-Din al-Râzî, Ibn Sinâ, *al-Hayûlâ wa al-Sûrah*, matter, form, body, Islamic Philosophy, Theology

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi.

İletişim: esrefaltas@hotmail.com.

Islâm düşüncesinin mahiyeti, içeriği ve yöneliminin tam bir tasviri için, bu düşünce içerisinde üretilmiş metinlerin yayınlanması önemli bir adımdır. İslâm düşüncesinin müteahhirin döneminde özellikle kelimeler ve felsefe alanlarının muhteva, yöntem ve gayesinin yeniden belirlenmesinde önemli bir yere sahip olan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) eserlerinin büyük bir kısmı yayınlanmıştır. Ancak Râzî'nin bütün eserlerinin adlarının, konularının, kronolojilerinin tam olarak tespiti ve yayınlanmamış eserlerinin yayınlanması hâlâ yapılmayı bekleyen bir görev olarak durmaktadır. İşte bu çalışma, külliyyatının tam bir şekilde ortaya çıkması yolunda Râzî'nin klasik ve modern kaynaklarda bilinmeyen heyûlâ hakkındaki bir eserini tanıtmayı, yayınlanmayı ve içeriğini tartışmayı amaçlamaktadır.

I. Nüsha ve Tahkik Hakkında Bazı Malumat

İran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, 3933 numarada kayıtlı olan ve iki risaleden oluşan mecmuanın –ileride yayınlamak üzere hazırladığımız– ilk risalesi Râzî'nin cevher-i ferd hakkındaki eseridir ve adı, katalogda *İsbâtu cüz'in lâ yetecezze'*, mecmuanın iç kapağında ise *İsbâtu cüz'illezi lâ yetecezze* şeklinde belirtilmiştir. Bu makalenin konusu olan ikinci risale ise heyûlânın reddedilmesi hakkında olup kütüphane kataloğundaki *el-Heyûlâ ve's-sûre: Tahkiku hakikati'l-cism ve haddihi* şeklindeki ifade, muhtemelen bu ikinci risalenin adıdır. Mecmuanın iç kapağındaki içeriği dair not ise şu şekildedir:

هذا الكتاب في إثبات الجزء الذي لا يتجزى وتحقيق حقيقة الجسم وحده، منسوب إلى الإمام فخرالدين الرازي رحمه الله. أ بطل في هذه الرسالة مذهب الحكماء أن الجسم مركب من الهيولى والصورة.

Bu kitap bölünemeyen parçanın ispatı; cismin hakikatinin ve tanımının tahkiki hakkındadır. el-İmam Fahreddin er-Râzî'ye (Allah ona rahmet etsin) aittir. Râzî, bu risalede cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğu şeklindeki filozofların görüşünü çürütmüştür.

Yayında esas aldığımız nüsha, 28 Recep 1292 (30 Ağustos 1875) tarihinde tamamlanmış olup, 8 Zilkade 615 (26 Ocak 1219) tarihli “kadim bir nüshadan” aktarılmıştır.¹ Râzî'nin 1 Şevval 606 (29 Mart 1210) günü vefat ettiği dikkate alınırsa söz konusu “kadim nüsha”nın Râzî'nin vefatından yaklaşık dokuz yıl sonra yazıldığı ortaya çıkar.

1 Fahreddin er-Râzî, *el-Heyûlâ*, Tahran Kütübâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî 3933/2, 143. Bu risalesinin bulunduğu mecmuanın varlığından beni haberdar eden, eserin neşri ve tercümesi için beni teşvik eden İhsan Fazlıoğlu'na teşekkür ederim.

II. Risalenin Adı, Râzî'ye Aidiyeti ve Telif Tarihi

a. Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) listesi hariç, klasik ve modern çalışmalardaki Râzî eserleri listelerinde bu eser yer almamaktadır. Örneğin İbnü'l-Kiftî (ö. 646/1248),² İbnü'ş-Şa'âr (ö. 654/1256),³ İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1270),⁴ İbn Hallikân (ö. 681/1282)⁵, Kütübî (ö. 764/1363)⁶ ve Safedî'nin (ö. 764/1363)⁷ listelerinde bu risalenin adı geçmemektedir. XIII-XIV. yüzyıllarda yazılmış bu kaynaklara dayanan ve burada adlarını tek tek yazmaya gerek görmediğimiz ikincil kaynaklarda da bu risalenin adı yoktur. Dolayısıyla, sadece Tûsî'nin *Fihristü Musannefât-i Mevlânâ Fahriddin er-Râzî* adlı listesinde *Risâletün fi'l-heyûlâ* şeklinde geçmektedir.⁸

Risalenin adına ve Râzî'ye aidiyetine dair klasik kaynaklardaki en önemli tanıklık, *el-Halk ve'l-ba's* adlı eserinde Râzî'nin kendi tanıklığıdır.⁹ Bu esere göre cismin kadim olduğunu savunanlar görüşlerini, imkânın vücudî olduğu ve heyûlâya muhtaç olduğu, heyûlânın da cisimsel suretten bağımsız bulunamayacağı üzerine temellendirmektedirler. Tanrıdan başka kadim varlıkları kabul edenlerin beşinci delilini Râzî, imkânın varlığa ait bir durum olmadığına, heyûlânın kadim olmadığına ve heyûlânın cisimsel suretten ayrı kalmasının imkânsız olmadığına dayanarak reddetmekte ve yayınladığımız bu risalenin konusuna/adına şöyle atıf yapmaktadır:

والجواب عن الخامس: قد بينا فيما سبق أن الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً حتى تستدعي محلاً، سلمناه ولكن لم قلتم بأن المحل الذي تسمونه بالهيولى يمتنع خلوه عن الجسمية، وتمازى تقرير هذا الكلام مذكور في رسالة مفردة صنفناها في بيان نفي الهيولى، فليطلب هناك.

Beşinci delilin cevabı: Daha önce açıklamıştık ki imkân varlığa ait [sübutî] bir nitelik değildir ki mahal gerektirsin. Bunu kabul ettik fakat niçin, heyûlâ diye isimlendirdiğiniz şeyin cisimsel suret olmaksızın bulunmasının imkânsız olduğunu iddia ettiniz? Bu sözün açıklanmasının tamamı, *heyûlânın olumsuzlanmasının açıklaması hakkında* telif ettiğimiz bağımsız bir risalede zikredilmiştir. Şu hâlde konu oradan talep edilsin.¹⁰

2 İbnü'l-Kiftî, *Târihu'l-hükemâ'*, nşr. Julius Lippert (Leipzig: Dietrichische Verlagsbuchhandlung, 1903), 292-293.

3 Mübârek b. Ahmed İbnü'ş-Şa'âr, *Ukûdül-cümân fi ferâidi şuarâi hâze'z-zamân*, c. IV, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2327'den tıpkıbasım, nşr. Fuad Sezgin (Frankfurt: Ma'hedü târihi'l-ülümü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1990), 108-111.

4 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnül-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, t.y.), 470.

5 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'z-zamân*, c. IV, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru sâdir, 1968), 249.

6 Selâhaddin Muhammed b. Şâkir b. Ahmed Kütübî, *Uyûnüt-tevârih*, c. IV, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 4439, 12b.

7 Selâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. IV, nşr. Ahmed el-Arnaûd ve Türki Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000), 254-256.

8 Nasîrüddin et-Tûsî, *Fihristü Musannefât-i Fahriddin er-Râzî*, Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa 313, 375a. Ayrıca bkz. Bayezit Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 2189, 250a; Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed 1461, 137b.

9 Fahreddin er-Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 816, 96a.

10 Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 96a.

Metinde geçen “fi beyâni nefyi’l-heyûlâ” şeklindeki ifadenin risalenin ismi olduğu varsayılırsa, Tûsî’nin listesi ve kütüphane kataloğuyla beraber risalenin adına dair üç alternatifimiz var: (i) *Risâletün fi beyâni nefyi’l-heyûlâ*, (ii) *Risâletün fi’l-heyûlâ*, (iii) *el-Heyûlâ ve’s-sûre: Tahkîku hakîkati’l-cism ve haddihi*. Râzî’nin metindeki ifadelerinin risalenin ismini içermekle birlikte konusuna da atıf olduğu kabul edilebilir. Çünkü Râzî, eserlerine isimleriyle atıf yaptığı gibi, konularını belirtmek suretiyle de atıf yapmıştır.¹¹ Tûsî’nin listesindeki *Risâletün fi’l-heyûlâ* ifadesi ise daha çok, konusu heyûlâ olan ama adı tam belirlenmemiş bir risaleden bahsetmektedir. Kütüphane kataloğundaki isim ise heyûlâ ve suretten bileşik bir cisim anlayışını reddeden Râzî’nin bu risaleye verebileceği bir isim gibi görünmemektedir. Üstelik risalenin içeriği heyûlânın olumsuzlanmasına tahsis edilmiş olup suret konusunun detaylarını içermemektedir. Sonuç olarak risalenin Râzî tarafından belirlenmiş bir adı olmadığını söylemek mümkündür ve üç isimden birini destekleyen delillerin ortaya çıkacağı zamana kadar bu konuda bir karar vermek zordur.

el-Halk ve’l-ba’s’taki ifadelerin *el-Metâlibü’l-âliye*’nin *Fi’l-heyûlâ* isimli altıncı cildine atıf yaptığı düşünülebilir. Ancak *el-Halk ve’l-ba’s*’ın 596-597 (1200-1201) arasında yazıldığı,¹² *Metâlib*’in heyûlâ hakkındaki cildinin ise 12 Cemâziyelâhir 605 (22 Aralık 1208)¹³ tarihinde yazıldığı göz önüne alındığında bu ifadelerin *el-Metâlib*’nin *Fi’l-heyûlâ* isimli cildi hakkında olmadığı açığa çıkar. Metinde “bağımsız bir risale” şeklindeki ifade de atfın *Metâlib* gibi ansiklopedik bir esere olmadığını gösterir.

b. Risalenin Râzî’ye aidiyeti noktasında Tûsî’nin listesi ve bizzat Râzî’nin atıfları yeterince kanıt teşkil etmektedir. Ancak bu konuda birkaç delile daha dikkat çekmek uygun olacaktır. İlk olarak benzerlik ilişkisi tespit edilebilir. Bu risaledeki eleştirilerin ve kanıtların büyük bir kısmının farklı formları, Râzî’nin başka eserlerinde vardır. Bu nedenle Râzî’nin, konuların ve delillerin benzer olduğu durumlarda okuyucusunu başka eserlerine yönlendirdiğine dair örnekler çoktur. Bununla ilgili örnekleri, karşılaştırmalı içerik tahlillerini yapacağımız dördüncü bölüme erteliyoruz. İkinci olarak aynılık ve tekrar ilişkisi tespit edilebilir. Örneğin Râzî, bu risalenin ikinci bölümünde yer alan cismin heyûlâ ve suretten bileşik olmadığına delalet eden delilleri *Şerhu Uyûni’l-hikme*’de de nakletmiştir.¹⁴ Bu iki kitap arasında bazı metinlerin harfiyen aynı olduğu, benzeştiği ya da *Şerhu Uyûni’l-hikme*’deki metinlerin bu risaleden bir özet olduğunu karşılaştırmalı olarak yedi paragrafta –ilk paragraf tam metniyle, diğerleri kısaltılarak– göstermek mümkündür.

11 Râzî’nin *Nihâyetü’l-icâz fi dirâyeti’l-icâz’a* yaptığı bu tür atıflar için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, Rağıp Paşa Kütüphanesi 596, 339b; *Şerhu’l-İşârât* (İstanbul: Dârü’t-tibâati’l-âmire, 1290), 456; *et-Tefsîrü’l-kebir*, c. II (Beirut: Dârü’l-fikr, 1981), 127.

12 Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 127-128.

13 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmi’l-ilâhî*, c. VI, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beirut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1987), 215.

14 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, c. III, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Tahran: Müessesetü’s-Sâdıki’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1415), 16-28.

Birinci paragraf: Tartışma noktasının tespiti:

el-Heyûlâ ve's-sûret, 113-114.

في تلخيص محلّ النزاع: ... وأيضاً فلا شكّ أنّ في الوجود موجوداً شاغلاً للحيز ممتدّاً في الجهة، وهذا هو الذي نسمّيه بالجسم. إذا عرفتَ هاتين المقدمتين فنقول: إنّ هذا الشيء الشاغل للحيز الممتدّد في الجهة إما أن يكون شيئاً قائماً بنفسه، وإما أن يكون حالاً في محلّ. أما الأول فهو قولنا، وهو المراد من قولنا إنّ الجسم ليس مركّباً من المادّة والصورة. وأما الثاني فهو قول الفلاسفة الذين يزعمون أنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة. وزعموا أنّ هذا الشيء الممتدّد في الحيز والجهة هو الصورة الجسمية؛ وأما محلّ هذه الجسمية فهو الهيولى، ومجموعها هو الجسم. فهذا تلخيص محلّ النزاع.

Şerhu Uyûni'l-hikme, III, 19-20.

اعلم أنه يجب أولاً تلخيص محلّ النزاع: فنقول لا شكّ أنّ في الموجودات موجوداً شاغلاً للحيز ممتدّاً في الجهة، وهذا الشيء إما أن يكون قائماً بنفسه وإما أن يكون حالاً في محلّ. أما الأول فهو المراد من قولنا إنّ الجسم غير مركّب من المادّة والصورة. وأما الثاني فهو مذهب الشيخ ومذهب أكثر من قبله من الفلاسفة، فإنهم زعموا: أنّ هذا الشيء الممتدّد في الجهات الحاصل في الحيز هو الجسمية، ومحلّ هذه الجسمية هو الهيولى، ومجموعها هو الجسم. فهذا تلخيص محلّ النزاع.

İkinci paragraf: İbn Sînâ'nın delilinin birinci sunumu:

el-Heyûlâ ve's-sûre, 129-130.

اعلم... وعظم تعصّب الناس في تقرير هذا الدليل الذي نقله الشيخ الرئيس أبو علي عن أبي نصر الفارابي لخصت في تقريره وجوهاً بعضها أنا مستنبطها وبعضها غيري ذكرها.

فالوجه الأوّل وهو الذي تكلفته في تقرير هذه الحجّة أن تقول: الجسم يصحّ عليه..... وذلك الإمكان لا بدّ له من محلّ موجود، وذلك المحلّ هو الهيولى. وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة. فهذا هو الوجه الذي استخرجته ولخصته في تقرير دليل الشيخ.

Şerhu Uyûni'l-hikme, III, 21.

واعلم أنّه قد عظم تعصّب الناس لتقرير هذه الحجّة. وحاصل ما يمكن أن يدفعه هذا السؤال ثلاث طرق:

الطريق الأوّل أن يقال: تقرير هذه الحجّة، هو أن الجسمية يصحّ عليها... وذلك لأنّ الإمكان لا بدّ له من محلّ موجود، وذلك المحلّ هو الهيولى. وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة. وهذا وجه استخرجته لتصحيح دليل الشيخ.

Üçüncü paragraf: İbn Sînâ'nın delilinin birinci sunumunun eleştirisi:

el-Heyûlâ ve's-sûre, 131.

الأول إن هذا الكلام يقتضي أن يكون... والذى احتجوا به فقد تكلمنا عليه في كثير من كتبنا الفلسفية والكلامية ولا نعيده هاهنا.

Şerhu Uyûni'l-hikme, III, 21-22.

المقدمة الأولى باطلة وذلك يقتضي أن يكون... فالكلام علي هذه المقدمة فقد ذكرناه في كثير من كتبنا فلا نعيده هنا.

Dördüncü paragraf: İbn Sînâ'nın delilinin ikinci sunumu:

el-Heyûlâ ve's-sûre, 132.

الوجه الثاني في تقرير دليل الشيخ أن يقال الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة... وهذا الوجه تكلفته في نصره دليل الرئيس إلا أنه أيضاً ضعيف، وذلك لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهذه مقدّمة استقصيناها في الكتب الفلسفية والكلامية.

Şerhu Uyûni'l-hikme, III, 22.

والطريق الثاني في تقرير دليل الشيخ أن يقال الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة... وهذا الوجه أيضاً قد كنت تكلفته في نصره دليل الشيخ وهو أيضاً ضعيف جدا، لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وقد بينا ضعف كلامهم في تقرير هذه المقدّمة.

Beşinci paragraf: İbn Sînâ'nın delilinin ikinci sunumunun eleştirisi:

el-Heyûlâ ve's-sûre, 132.

ثم نقول: هذا أيضاً وارد عليكم من وجهين الأول إما أن يكون لها في نفسها وجود أو لا يكون... وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه بعينه في الهيولى فيلزم افتقار الهيولى إلى هيولى أخرى ويلزم التسلسل وهو باطل.

Şerhu Uyûni'l-hikme, III, 23.

ثم نقول: هذا أيضاً وارد عليكم من وجهين الأول إما أن يكون شيئاً له وجود أو لا يكون... وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه ويلزم افتقار الهيولى إلى هيولى أخرى لا إلى نهاية وهو باطل.

Altıncı paragraf: İbn Sînâ'nın delilinin üçüncü sunumu

el-Heyûlâ ve's-sûre, 132-133.

الوجه الثالث في تقرير دليل الشيخ ما سمعته من بعض الأفاضل فقال: قد ثبت أن الجسم البسيط في نفسه شيء واحد، وثبت أنه قابل للانقسامات غير متناهية... فثبت أنه لا بد وأن يكون الجسم مركباً من جزأين أحدهما حال في الآخر.

Şerhu Uyûni'l-hikme, III, 23-24.

والطريق الثالث في تقرير هذه الحجة أن يقال: قد ثبت أن الجسم البسيط في نفسه شيء واحد، وثبت أنه قابل للانقسامات الغير متناهية... فثبت أنه لا بد وأن يكون الجسم مركباً من جزأين أحدهما حال في الآخر.

Yedinci paragraf: İbn Sînâ'nın delilinin üçüncü sunumunun eleştirisi:

el-Heyûlâ ve's-sûre, 133-134.

واعلم أن هذا الوجه ضعيف أيضاً وبيان ضعفه من وجوه:

الأول: لم لا يجوز أن يقال الجسم... قابلاً لذلك الانقطاع والانفكاك.

الثاني: إن مدار كلامهم... فالهيوولى مستلزمة للاتصال، ثم إنهم قالوا الهيوولى قابلة للانفصال...

الثالث: إنكم تقولون الجسمية مستلزمة... فحينئذ لم يبق للصورة معنى يشير العقل إليها.

الرابع: إنكم قلتم الانفصال عدم الاتصال... وجب أن يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية...

Şerhu Uyûni'l-hikme, III, 24-25.

واعلم أن هذا الوجه ضعيف أيضاً وبيانه من وجوه:
الأول: لم لا يجوز أن يقال الجسم... قابلاً لذلك الإنقسام والانقطاع.

الثاني: إن مدار كلامهم... فالهيوولى مستلزمة للاتصال، مع أنها قابلة للانفصال...

الثالث: إنهم يقولون الجسمية مستلزمة... فحينئذ لا يبقى للصورة معنى يشير العقل إليها.

الرابع: إنكم قلتم الانفصال عدم الاتصال... وجب أن يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية...

Risalenin Râzî'ye ait olduğu konusundaki kanıtlardan biri de metinde geçen bazı otobiyografik bilgilerdir. Bunlardan birine göre Râzî, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) bir delili hakkında aklına gelen bir sorunun Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) tarafından da dile getirildiğini belirtmektedir.¹⁵

Bu soru aklıma gelince gördüm ki Ebü'l-Berekât da bu söze yakın şeyler söylemiş. Bu meseleyle ilgilenme uzayıp eş-Şeyhu'r-Reis'in Ebû Nasr el-Fârâbî'den naklettiği bu delilin takririnde insanlar büyük taassup gösterince ben de delilin takririni, bazısını bizzat çıkardığım bazısı da başkasında geçen birkaç yön ile özetledim.

Ebü'l-Berekât, 547/1152 yılında vefat ettiğine ve yayınladığımız nüshanın dayandığı kadim nüsha 615/1219 tarihli olduğuna göre, metnin 545/1150 ila 606/1210 arasında hayat süren Râzî'nin döneminde yazıldığı tespit edilebilir. Metin, İbn Sînâ tartışmalarının hararetle sürdüğünü de belirtmektedir. Horasan bölgesinde Şerefeddin Muhammed b. Mes'ûd el-Mes'ûdî'nin (ö. ykl. 585/1189-590/1194) *eş-Şükûk ve's-şübhe ale'l-İşârât*, İbn Gaylân'ın (ö. ykl. 590/1194) *Hudûsü'l-âlem* ve Râzî'nin *Şerhü'l-İşârât* adlı eserlerini yazmalarının arka planında da bu tür tartışmaların rolü vardır. Ayrıca bu tarihlerde Horasan ve Hârizm bölgesinde İbn Sînâ gibi Ebü'l-Berekât'ın da meşhur olduğuna ve onun İbn Sînâ eleştirilerini ta-

15 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, c. II, nşr. Şerafeddin Yaltkaya ve Süleyman Nedvî (Haydarabat, 1357-1358), 10-17.

kip eden çok sayıda âlimin varlığına dair tanıklıklar bulunmaktadır. Örneğin Vatvât (ö. 573/1177), Ebü'l-Berekât'a yazdığı resmî mektupta eserlerinin Hârizm'de yaygın olduğundan bahisle onu davet etmektedir.¹⁶ *Tetimetü Sivâni'l-hikme*'deki bilgilere göre Selçuklular'a bağlı Kâkûyiler'in Yezd bölgesi hâkimi ve *Mehcetü't-tevhîd* adlı eserin yazarı Ferâmurz b. Ali (saltanatı: 513-536/1119-1141) ile Ömer el-Hayyâm (ö. 526/1132) arasında geçen bir tartışmada taraflar İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât'ın fikirlerini değerlendirmektedir.¹⁷ İbn Sehlân es-Sâvî (ö. 540/1145) de *Nehcü't-takdîs* adlı eserinde, Ebü'l-Berekât'ın Tanrı'nın cüzileri bilmesi konusunda İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerine cevap vermektedir; aynı dönemde yazılan İbn Gaylân'ın eserinde de Ebü'l-Berekât'ın etkisini görmek mümkündür.¹⁸ Râzî'nin kendisine *Nihâyetü'l-îcâz* ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'yi ithaf ettiği Kıvâmüddin Süheyl b. Azîz el-Müstevfî de muhtemelen Ebü'l-Berekât'ın fikirlerinin tartışıldığı meclislerin hamiliğini yapmaktaydı. Râzî'nin özellikle *Mebâhis*'te ve İbn Sînâ eleştirilerinin yoğun olduğu eserlerindeki Ebü'l-Berekât atıfları göz önüne alındığında onun fikirlerini çok iyi bildiği ve bu fikirleri bilen âlimlerle müzakereler yaptığı açıktır.¹⁹ Böylece risale boyunca İbn Sînâ eleştirileri çerçevesinde Ebü'l-Berekât'a yapılan atıflar da bir anlam kazanmaktadır.

Risalede “On yaşından itibaren ömrümün elli ikinci senesine ulaştığım şu ana kadar” şeklindeki ifadeler, Râzî'nin diğer eserlerinde de bulunmaktadır. Örneğin Râzî, 7 Şâban 601 (30 Mart 1205) tarihinde bitirdiği Yûsuf suresi tefsirinde “Bugün ben elli yedi yaşındayım” demektedir,²⁰ yine *Esrârü't-tenzîl* adlı eserinde elli senedir Allah'ı zikrettiğini belirtmektedir.²¹

c. Râzî'nin *Tahsilü'l-hakk* ve *Münâzarât* gibi eserlerindeki bazı kronolojik işaretler ve tabakat kitaplarında belli başlı birkaç eserin tarihlendirilmesi bir yana bırakılırsa, Râzî eserlerinin kronolojisi hakkındaki ilk değerlendirmeler, Kraus'un²² ve

16 Reşidüddin Vatvât, *Mecmü'atü'r-resâil*, c. I, nşr. Muhammed Efendi Fehmi (Kahire: Matbaatü'l-Maârif, 1315), 64.

17 Ebü'l-Hasan Zâhirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm: Tetimetü Sivâni'l-hikme*, nşr. Memduh Hasan Muhammed (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1417/1996), 136-137.

18 İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, nşr. Mehdi Muhakkak (Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383hş.), 50, 55, 65, 72, 100, 101, 111, 123.

19 Eşref Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilere, İlmî ve Siyasî İlişkileri”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 54-57.

20 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, c. XVIII, 148.

21 Fahreddin er-Râzî, *Esrârü't-tenzîl ve envârü't-te'vil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa Kütüphanesi 20/1, 235b.

22 Paul Kraus, “Les Controversies de Fakhr al-Din al-Râzî”, *Bulletin de l-Institu d'Egypte* 19 (1937): 187-214, 212.

Ess'in birkaç eseri tarihlendirme çabalarıdır.²³ Jomier,²⁴ Lagarde²⁵ ve Gramlich'in²⁶ *Tefsîr*'in kronolojisi üzerindeki çalışmaları; Zerkân'ın²⁷ ve Alvânî'nin²⁸ Râzî'nin bazı eserleri hakkındaki tespitleri; Shihadeh'in bazı temel eserlerin kronolojisi üzerindeki görüşleri²⁹ ve buna binaen Griffel'in verdiği az sayıdaki eser listesi³⁰ de kronoloji bağlamında dikkate alınabilir. Kaplan'ın doktora tezinde Râzî'nin eserlerini tanıttığı ek bölüm de telif tarihlerinin tespiti için önemli veriler içermektedir.³¹ Bu kronoloji tespit çabalarının hiçbirinde heyûlâ hakkındaki risalenin varlığından haberdar olunmadığı için doğal olarak kronolojisine dair bir not da yoktur. Ancak Râzî'nin altmıştan fazla eserinin kronolojisini tespit eden "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi" adlı çalışmamızda bu risalenin kronolojisiyle ilgili bazı tespitlere yer verilmektedir.³²

Metinde geçen ve yukarıda naklettiğimiz otobiyografik malumat, risalenin yazım tarihi hakkında bir fikir vermektedir. Râzî'nin, 25 Ramazan 544 (25 Ocak 1150) tarihinde doğduğu³³ ve metinde "ömrümün elli ikinci senesine ulaştığım şu ana kadar" dediği göz önüne alınırsa risalenin yaklaşık 596/1200 yılında yazıldığı ortaya çıkar. Râzî, 595 (1199) yılında, Gur Sultanı Gıyâseddin Muhammed'in (saltanatı 558-599/1163-1203) daveti üzerine daha önce ikamet ettiği³⁴ Bâmiyân'dan ayrılarak Herat'a gitmiştir. Nitekim Râzî, 595 (1199) yılında Fîrûzkûh'ta Şâfiî, Hanefî ve Kerrâmî âlimler arasında Sultan Gıyâseddin'in huzurunda yapılan bir münazaraya katılmış, "Fîrûzkûh fitnesi" adıyla bilinen bu münazara sonrasında, sultan tarafından cebren Herat'a gönderilmiştir.³⁵ *Risâle fi tahkiki'l-müteşâbihât (Te'sîsü't-takdis*'in ilk versiyonu) adlı eserinin girişinde belirttiğine göre Râzî, Herat'a Muharrem 596 (Ekim 1199) tarihinde ulaşmıştır.³⁶ Râzî, Herat'ta Sultan Gıyâseddin'in ulu cami civarında ken-

23 Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Îci* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1966), 147.

24 Jacques Jomier, "Les Mafatih al-Ghayb de L'Imam Fakhr al-Din al-Razi, quelques dates, lieux, manuscrits", *Melanges Institut Dominicain d'Études Orientales du Cairo (MIDEO)* 13 (1977): 253-290.

25 Michel Lagarde, *Index du Grand Commentaire de Fahr al-Din al-Râzi* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996), 51-57.

26 Richard Gramlich, "Fahr ad-Din ar-Râzi's Kommentar zu Sure 18, 9-12", *Asiatische Studien* 33 (1979): 99-152.

27 Muhammed Sâlih ez-Zerkân, *Fahrud-din er-Râzi ve ârâühü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-fikr, 1963), 56-164.

28 Tâhâ Câbir el-Alvânî, *el-Îmâm Fahrud-din er-Râzi ve musannefâtühü* (Kahire: Dârü's-selâm, 2010), 121 vd.

29 Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Râzi* (Leiden: E. J. Brill, 2006), 5-11.

30 Frank Griffel, "On Fakhr al-Din al-Râzi's Life and the Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies* 18/3 (2007): 313-344.

31 Hayri Kaplan, "Fahrud-din er-Râzi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 266-407.

32 Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi".

33 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. IV, 252.

34 İbnü's-Şa'âr, *Ukûdü'l-cümân*, c. VI, 107.

35 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, c. X, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003), 262.

36 Fahreddin er-Râzî, *Risâle fi tahkiki'l-müteşâbihât*, Râgıp Paşa Kütüphanesi 1288/4 (1469), 20a.

disi için yaptırdığı medresede³⁷ çok sayıda öğrenciye dersler vermiştir.³⁸ Bu risale, işte Râzî'nin Gurlular tarafından himaye edildiği ve telif bakımından oldukça verimli olduğu bu yıllarda yazılmıştır. Râzî, Gurlular'ın himayesindeki yaklaşık on yıllık döneminde, kronolojik olarak sıralanacak olursa *Esrârü't-tenzil ve envârü't-te'vil*, *Arâisü'l-muhassal fi nefâisi'l-Mufasssal*, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, *Levâmi'u'l-beyyinât fi (tefsiri)'l-esmâ ve's-sıfât*, *el-Halk ve'l-ba's*, *en-Nihâyetü'l-bahâiyye fi'l-mebâhisi'l-kiyâsiyye*, *er-Riyâzü'l-mûneka fi ârâi ehli'l-ilm*, *el-Letâ'ifu'l-Giyâsiyye fi'l-mebâhisi'l-ilâhiyye*, *Menâ-kübü'ş-Şâfiî*, *eş-Şeceretü'l-mübâreke fi ensâbi't-tâlibiyye*, *Lübâbü'l-İşârât*, *Te'sisü't-takdis*, *Zâd-ı Meâd*, *el-Berâhînü'l-bahâiyye*, *el-Hamsîn fi usûli'd-dîn ve el-Hâdiye li't-taklidi'l-müddiye ile't-tevhîd* adlı eserlerini yazmıştır.³⁹

el-Heyûlâ ve's-sûre'nin aynı konuyu inceleyen diğer eserlere nispetle kronolojisinin belirlenmesi de önemlidir. Râzî bu konuyu ilk defa, İbn Sînâ'nın felsefi iddialarının anlatımı ve eleştirisi bağlamında 574-575 (1178-1179) yılında yazdığı *Mebâhis*'te işlemiştir.⁴⁰ *Mebâhis*'ten sonra yazılan *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* adlı eser ise konuyla ilgili *Mebâhis*'teki argümanların farklı bir kombinasyonunu sunmaktadır.⁴¹ Râzî bu konuyu, Mes'ûdî'nin *eş-Şükûk ve'ş-şübhe ale'l-İşârât* adlı şerhi üzerine yazdığı *Cevâbât an Şükûki'l-Mes'ûdi* adlı eserde Me'sûdî'nin eleştirileri çerçevesinde⁴² ve 576 (1180) yılında telif ettiği *Şerhu'l-İşârât* adlı eserinde ise İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki anlatımının şerhi ve reddi çerçevesinde incelemiştir.⁴³

Şerhu'l-İşârât'tan yaklaşık yirmi yıl sonra 596/1200 yılında kaleme alınan *el-Heyûlâ ve's-sûre*, İslâm felsefesi ve kelam tarihinde bu konuyu muhtemelen müstakil olarak işleyen ilk eserdir. Bu risale, sadece cismin hakikatine ve cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğu düşüncesinin eleştirisine hasredilmiş olması itibarıyla Râzî'nin eserleri arasında da önemli bir yere sahiptir.

Bu risaleden sonra konunun İbn Sînâ görüşlerinin özeti şeklinde ele alındığı bir başka eser, 597 (1201) yılında telif edilmiş olan *Lübâbü'l-İşârât*'tır.⁴⁴ Râzî'nin hayatının son beş yılı içerisinde muhtemelen 605-606 (1209) yıllarında yazılmış olan *Şerhu Uyûni'l-hikme* ise *el-Heyûlâ ve's-sûre*'nin ikinci bölümünü harfiyen içermekte-

37 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, c. X, 262.

38 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 462.

39 Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 124-134.

40 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve tabi'iyât*, c. II, thk. Muhammed Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 9-64.

41 Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1730, 119a-121b.

42 Fahreddin er-Râzî, *Cevâbât 'an Şükûki'l-Mes'ûdi*, Tahran Kütübhanesi-yi Meclis-i Şûrâ-yı Milli 16022, 2a-5b.

43 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 22-50.

44 Fahreddin er-Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 88-99.

dir.⁴⁵ Konunun tartışıldığı son eser *Metâlib'in Fi'l-heyûlâ* adlı müstakil cildir. Ferağ kaydı 12 Cemâziyelâhir 605 (22 Aralık 1208)⁴⁶ olan bu ciltte Râzî, daha çok atomculuk lehinde ve aleyhindeki delilleri sıralamış ve daha önceki eserlerinden daha fazla bir şekilde hendesî delillere başvurmuş, ancak heyûlâ ile ilgili bazı konuları da tartışmıştır.⁴⁷

Râzî, heyûlâ ve suret konusunu kelimî perspektifi ağır basan eserlerinde de kısmen incelemiştir. Örneğin 575-576 (1179-1180) yılları arasında yazılan *Nihâyetü'l-ukûl*'da,⁴⁸ 585-590 (1189-1194) yılları arasında kaleme aldığı *Muhassal*'da,⁴⁹ bir kısmı 580-584 (1184-1188) yıllarında Mâverâünnehir'de yazılıp 589-591 (1193-1195) arası Merv'de tamamlanan⁵⁰ *İsbâtu cüz'in lâ yete'cezze'* adlı eserde ve 595 (1199) yılında kaleme alınan *el-Erba'in*'de konu atomculuk çerçevesinde kısaca ele alınmıştır.⁵¹

III. Risalenin İçeriği

el-Heyûlâ ve's-sûre, “cismin heyûlâ ve suretten bileşik olup olmadığını” açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır ve girişten sonra dört bölüm olarak düzenlenmiştir.

Giriş: Hamd, salat ve risalenin istek üzerine irticalen yazıldığına dair bir not.

Birinci bölüm: Cismin hakikati hakkında kelimciler ve filozoflar arasındaki tartışmanın odak noktasının belirlenmesi.

İkinci bölüm: Cismin heyûlâ ve suretten bileşik olmadığı hakkında üç delil. Ayrıca cismin tanımına ilişkin bir ara bölüm.

Üçüncü bölüm: Cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğu görüşünde olanların delillerinin anlatımı ve bu delillerin eleştirisi hakkında dört makam.

Dördüncü bölüm: Sonuç kısmı; cismin cevheri ile nitelikleri arasında ayırım yapılması ve Râzî'nin görüşü.

Risalenin içeriği, cismin ne olduğuna odaklandığından heyûlâ ve suret konusunun detayları bu risalede yer almamıştır. Örneğin bütün cisimler için heyûlânın varlığı,

45 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. III, 19-33.

46 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 215.

47 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 199-214.

48 Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 344a-350b.

49 Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.), 117-118.

50 Fahreddin er-Râzî, *İsbâtu cüz'in lâ yete'cezze'*, Tahran Kütübhâne-yi Meclis-i Şürâ-yı Millî 3933, 105-106.

51 Fahreddin er-Râzî, *el-Erbain fi usûli'd-dîn*, c. II, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 3-17.

heyûlânın suret olmaksızın, suretin de heyûlâ olmaksızın bulunamayacağı, heyûlânın surete nasıl iliştiği, türsel ve tabii suret gibi konular bu risalede işlenmemiştir.

IV. Cismin Tanımı ve Hakikatinin Tahkiki, Heyûlâ ve Suretten Bileşik Cismin Eleştirisi

el-Heyûlâ ve's-sûre'nin içeriğinden hareketle tartışılması gereken beş konu vardır. Bunlar cismin hakikati, bunun felsefî sonuçları ve kelmâî açıdan doğurduğu problemler, cismin tanımı, cismin heyûlâ ve suretten bileşik olmadığına dair Râzî'nin delilleri ve cismin madde-suretten bileşik olduğunu savunan İbn Sînâ delillerinin sunumu ve eleştirisi.

1. Cismin hakikati hakkındaki görüşleri Râzî, farklı birçok eserinde yakın ifadelerle şöyle tasnif eder:⁵²

Tabii cisim

bilfiil bölünebilen:

(a) bilfiil sonlu atomlar (Kalamcıların büyük çoğunluğu; –Mu'tezile'den Ebû'l-Hüzeyl el-Al-lâf, Ksenokrates⁵³)

(b) bilfiil sonsuz atomlar (Nazzâm,⁵⁴ Anaksagoras⁵⁵)

bilkuvve bölünebilen:

(c) sonlu bölünebilen (Şehristânî⁵⁶)

(d) sonsuz bölünebilen (Filozoflar)

(a), (b) ve (d) kısımları İbn Sînâ'nın tasnifiyle örtüşen⁵⁷ bu tasnifi Râzî, hem *el-Heyûlâ*'da hem de *İsbâtu cüz'in lâ yetecezze'* adlı eserinde detaylandırmaktadır. Bu detaya göre (f) vehimde üç boyuta bölünebilen ancak dış dünyada bilfiil parçalanmayı kabul etmeyen katı, küçük ve büyüklüğe sahip cisimcikler (heyet/atom) kabul eden Demokritos, Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ve Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî de bu tabloya eklenmelidir.⁵⁸ Râzî'nin tablosuna Semerkandî'nin (ö. 702/1303) daha son-

52 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, 15; *Nihâyetü'l-ukûl*, 343b; *el-Mûlahhas*, 113b; *Şerhu'l-İşârât*, 6; *Muhassal*, 116; *el-Erbâin fî usûl'id-dîn*, c. II, 3-4; *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 19-20.

53 Râzî, *İsbâtu cüz'in lâ yetecezze'*, 1.

54 Râzî'nin Nazzâm'a atfettiği görüş ile Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât'ın atfettiği görüş arasında farklılık vardır. Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Cidde: Mektebetü Ukaz, 1982), 66-81.

55 Râzî, *İsbâtu cüz'in lâ yetecezze'*, 1.

56 Râzî'nin tanıklığına göre Şehristânî bu görüşünü *el-Menâhic ve'l-beyyinât* adlı eserinde anlatmaktadır. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 20.

57 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 80-82; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcî Fahri (Beyrut: Dâru'l-âfâkî'l-cedide, 1982), 139-141.

58 Râzî, *İsbâtu cüz'in lâ yetecezze'*, 1.

ra (e) bilfiil bölünebilen cismin parçalarını atom değil de çizgiler olarak kabul eden kadim filozofları da eklediği burada not edilebilir.⁵⁹

Râzî'nin de genellikle savunduğu (a) şıkkındaki kelamcıların görüşüne göre atomlardan oluşan cisim, en, boy ve derinlikten ibarettir ve bunlar bilfiildir.⁶⁰ Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ tarafından savunulan (d) şıkkına göre ise *burada* yer kaplayan ve uzamlı olan bir mevcudun varlığı vakıa olduğuna ve duyu ile algılandığına göre cisimsel suretin ispatına gerek yoktur. Ancak uzamlılık ve yer kaplamaktan ibaret olan cisimsel suret, kendisiyle kaim bir zat değildir, bilakis başka bir mahalle hulul eder. Bu cisimsel suretin mahalli heyûlâdır. Böylece cisim, cisimsel suret ve heyûlâdan bileşik bir cevherdir.⁶¹

Madde-surettten bileşik bir cisim anlayışının Allah'ın ezeliği ve ahiret gibi dinî ilkelerin reddedilmesine taalluk eden yönleri, Râzî'nin de içinde bulunduğu kelamcılar tarafından daima eleştirilmiştir. Mâtürîdî (ö. 333/944), Gazzâlî (ö. 555/1111), Şehristânî (ö. 548/1153) gibi birçok kelamcı, varlıkların aslımı teşkil eden bir heyûlâ kabul etmenin Allah'ın varlığını ve sıfatlarını kanıtlamayı güçleştireceğini, yoktan yaratma fikrini zedeleyeceğini belirtmişlerdir.⁶² Heyûlânın kabulü aynı zamanda kâinattaki nedensellik bağlamında Allah'ın irade ve kudretini sınırlayıcı bir unsur olarak da anlaşılmıştır. Nitekim Gazzâlî, nesnelere doğasından kaynaklanan mahiyete dayalı nedenselliği (*essential determinism*) reddetmiş, bunun yerine Tanrı'nın iradesi ve kudretini esas alan âdete dayalı ilişkiselliğe dikkat çekmiştir.⁶³ Nesefî (ö. 508/1115) ve Şehristânî gibi müellifler heyûlâ düşüncesini Mu'tezile'nin madum görüşü ile karşılaştırarak her iki düşüncenin yaratılış ve ezeliyet açısından problemlerine dikkat çekmişlerdir.⁶⁴ Muteahhirîn müelliflerden Teftâzânî (ö. 792/1390), cismin hakikatine dair bir tartışmanın sonuçlarına şöyle işaret etmektedir.

Eğer [kelamcılarla filozoflar arasındaki cismin hakikati ile ilgili] ihtilafın bir meyvesi var mıdır denilirse şöyle deriz: Evet, cevher-i ferdin ispatında, âlemin kıdemine ve bedenlerin haşrini olumsuzlamaya götüren heyûlâ ve suretin ispatı gibi filozofların çoğu karanlıkların-

59 Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 254-255.

60 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 9; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, c. II, 9, 12.

61 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. III, 16-17; *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 200; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 57-60.

62 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001), 79; 95, 125-128, 215-216; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-maârif, 1972), 119; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm*, ed. ve trc. Alfred Guillaume (Londra: Oxford University Press, 1934), 163-168.

63 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 239-241.

64 Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, c. I, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 103; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 169.

dan bir kurtuluş vardır. [Yine cevher-i ferdin ispatında] göklerin hareketinin devamlılığının, göklerin ayrışma ve birleşmesinin imkânsızlığının kendisine dayandığı çoğu geometrik ilkelere bir kurtuluş vardır.⁶⁵

Râzî, cisim anlayışının Teftâzânî'nin toplu bir şekilde ifade ettiği kelimî sonuçlarını ve dinî asıllarla ilgisini, özellikle *Nihâyetü'l-ukûl* ve *Metâlib*'de incelemiştir. Râzî'nin tasviriyle kelimcılara göre mevcudat, yokluk tarafından öncelenen zamansal bir yaratılışla yaratılmıştır. Kadim varlık, cevherleri, bunları birleştirmek suretiyle de cisimleri yaratır. Filozoflar ise kadim bizzat olan Tanrı'nın mevcudatı, imkân hâlindeki ezeli heyûlâya suret vermekle meydana getirdiğini savunurlar.⁶⁶ Diğer yandan bedenlerin iadesi ve bedenî haşrin imkânı da heyûlâ fikrinin reddine ve cevher-i ferdin ispatına dayanmaktadır.⁶⁷

Râzî, madde-suret teorisinin felsefî sonuçlarına ise *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de dikkat çekmektedir. Buna göre, İbn Sînâ'nın "tabiî cisim madde ve suretten mürekkep-tir" şeklindeki görüşü, felsefî sistemde Râzî'ye göre sadece dört konuya temel teşkil edebilir: Bunlardan ikisi fizikle, ikisi de metafizikle ilgilidir. Fizikle ilgili birinci mesele, heyûlâ ve suretten bir cisim anlayışının cisimlerdeki genişleme ve yoğunlaşmayı ispat ettiği, bunun da boşluğun reddi için bir imkân sağladığıdır. Fizikle ilgili diğer mesele ise feleklerin cisimlerinin dağılma ve birleşmeyi kabul etmediğidir. Bu ilkeye dayanan metafizik meseleler ise cismin zatı bakımından mümkün olduğunun ve zorunlu varlığın cisim olmadığının ispatıdır.⁶⁸ Ancak *el-Heyûlâ ve's-sûre* risalesinde madde-suretten bileşik bir cisim anlayışının ne kelimî ne de felsefî sonuçlarına dair bir işaret vardır.

2. Cismin tanımı, bu risalenin tartıştığı önemli meselelerden biridir. İbn Sînâ'ya göre cisim, dik açları kesen üç boyutun kendisinde farz edilmesi mümkün olan şeydir. Buna göre boyutlar bilfiil değil, bilkuvvedir. Cisimde nokta, çizgi, yüzeyin varlığı değil, farz edilmesi yeterlidir. Zira dik açları kesen boyutlar küre, silindir ve koni gibi şekillerde bilfiil bulunmayabilir. Küpte bunların bilfiil varlığından söz etsek dahi küp şeklindeki bir cismin cisimliğinin kaynağı bilfiil boyutlar değildir.⁶⁹

Râzî, İbn Sînâ'nın cisim tarifine yönelik eleştirilerini, ilk eserlerinden son eserlerine kadar tutarlı bir şekilde sürdürür. Râzî, *Mebâhis*'te betim (er-resm) olarak

65 Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Neseftiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1988), 25.

66 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 199-200.

67 Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 343b.

68 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. II, 24-26.

69 İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, 57-60; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 9; *el-Mûlahhas*, 113b.

nitelediği bu tarifi çeşitli açılardan eleştirir (şükûk): (a) Cisimsel suret aracılığıyla heyûlâda da üç boyut farz edilebilir. Şu hâlde cismin bu tanımı, heyûlâyı da içine almaktadır. (b) Vehimde de üç boyutun farz edilmesi mümkündür. Bu nedenle hayalî boyutlar, geometrik cisim olarak isimlendirilir. Oysa vehim, cisim değildir. (c) Cismin tanımında kullanılan imkân ve kabiliyet varlıksal şeyler (vucûdî) değildirler. Yokluğa ait şeyler ise ancak basit şeylerin tarifinde kullanılırlar. Çünkü basit şeyler lazımlarıyla tarif edilir. Oysa bu tanımı yapanlar nezdinde cisim, mahiyet açısından cins ve fasıldan, varlık açısından ise madde ve suretten terkip edilmiştir.⁷⁰

İbn Sînâ'nın tanımının resm olduğunu ifade eden delil, *Mûlahhas*'ta boyutları kabul eden şeyin ne olduğu sorusu üzerine bina edilmiştir. Buna göre (d) boyutları kabul eden suret olamaz. Zira suret nesnenin kendisiyle bilfiil olduğu şeydir. O hâlde suret hem kâbil hem fiil olamaz. Heyûlânın da suretten önce boyutları kabul etmesi mümkün değildir.⁷¹

Râzî *Şerhu'l-İşârât* başka bir eleştiri daha zikreder: (e) Kabiliyetin bir şeye nispeti, o şeyin zatından sonradır. Cisim var olmalıdır ki kabiliyet ona nispet edilsin. O hâlde üç boyutu kabul etme, cismin kurucusu olsaydı bu kabiliyet, kendisini iki merteye öncelenmesi gerekirdi. Şu durumda "cisim, üç boyutu kabul etmesi farz edilen şey" şeklindeki tanım yanlıştır.⁷²

Râzî, *Metâlib*'de bu tarifi neden tanım olmadığına dair üç delil, neden betim olamayacağına dair beş delil zikretmektedir. Râzî'ye göre bu tarifi tanım olmamasının nedeni, yukarıda zikredilen (c) ve (e) şıklarına ilaveten şudur: (f) Cismin üç boyutu kabulü bir izafet ve sıfattır. Cismin zatı ise kendisiyle kaim bir cevherdir. İzafî bir durumun izafet edildiği bir şeyin kurucu unsuru olması mümkün değildir. Bu eserde cismin bu tarifi neden betim olmadığını gösteren deliller ise dik açıları kesen boyutların cisim olduktan sonra ortaya çıkacağı, insan fıtratının hacmi ve yer kaplamayı, köşe, aç ve kâbil olmak gibi özelliklerden daima daha açık bilebileceği üzerine kuruludur.⁷³ Sonraki kelimeler literatüründe tekrarlanan bu eleştirilerden başka Râzî, özellikle bu risalede cismin tanımıyla ilgili cevherin cismin cinsi olup olmadığını merkeze alan bir eleştiri yöneltmektedir.

Râzî'nin bu risaledeki cismin tanımıyla ilgili ilk eleştirisi, cismin heyûlâ ve suretten müteşekkil olduğunu düşünen İbn Sînâ'nın cismin tanımında neden madde cevherini saymadığına yönelik iken ikinci eleştirisi, cismin cevher altında olduğu ama bir kasîminin olmadığı anlayışına yöneliktir. *Mebâhis*'te Râzî, cevherin altındakilerin kurucusu olmadığını, yani altındakilere bir cins olarak yüklenemeyeceğini

70 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, 13.

71 Râzî, *el-Mûlahhas*, 113b.

72 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 5.

73 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 15-18.

belirtir. Ona göre cevher altındakilere kurucu olmayan lazımların yüklenmesi gibi yüklenebilir.⁷⁴ Bunun delillerini Râzî *Mebâhis* ve *Mûlahhas*'ta zikretmektedir: Buna göre (a) Cevher bir cins ise altında bulunan türlerin birbirlerinden çeşitli fasıllarla ayrışması gerekir. Bu fasılların araz olduğu varsayımında cevherlerle kaim olan arazın, kendisine muhtaç olduğu cevheri kuran parça olması teselsül doğuracaktır. Bu durumda fasılların cevher olduğu kabul edilmelidir. Cevher olan bu fasıllara cevher, cins olarak söylenirse cins –ki cevherdir– ile faslın –ki bu varsayımda cevherdir– eşit olması gerekir. Şu hâlde bu fasıllar birer cevherdir; ancak cevher ismi, bu fasıllara lazımların yüklenmesi tarzında yüklenir. Bu da cevherin cins değil, lazımlardan biri olması anlamına gelir. (b) Cismin bir cevher olduğu söylendiğinde cevher olmak, bir konuya ihtiyaç duymamak şeklinde ya da mahiyetin ihtiyaç duymamanın illeti olması şeklinde yorumlanırsa her ikisi de olumsuz bir anlam olduğundan bunlar cins olamaz. Eğer cevher olmak, illetin kendisine arız olduğu mahiyet olarak yorumlanırsa bu durumda da cinsin türleri arasında ortak bir vasıf olamayacağından cevherin bir cins olarak alınması mümkün değildir. (c) Kendisine cevher denilen mahiyet, eğer basit ise cinsin altına girmesi söz konusu değildir. Çünkü basit olanın faslı olamayacağından cinsin altındaki başka türlerden ayrılmak için fasla ihtiyaç duyacaktır. Bu durumda da mürekkep olacaktır. Şu hâlde basit olan herhangi bir şey, cinsin altına değil, cevherin altına girer. Bu da cevherin cins olmadığı anlamına gelir. Kendisine cevher denilen mahiyetin bileşik olması varsayımında ise (a) maddesindeki ihtimaller geçerli olduğundan sonuç olarak cevherin altındakilere cins olarak söylenmediği ortaya çıkar.⁷⁵

Bu arka plandan hareket eden Râzî, İbn Sînâ'nın cismin dışında cevher cinsinin bir türü olup olmadığını sorgulamaktadır. Râzî'ye göre cevher cinsinin bir türü olarak kabul edilen heyûlâ, suret ve ayrık akıllar, basittirler. Basitlerin faslı olmadığına göre faslı olmayan, bir tür olarak diğer türlerden ayrışamaz. Bu nedenle de bunlar cismin bölümdaşı olamaz. Cevher cinsinin altında cismin, tek bir tür olduğu kabul edildiğinde ise cismin faslı onu hangi türden ayırmaktadır? Bu eleştirilerin Râzî'yi ulaştırdığı sonuç şudur: Nasıl ki araz, altındaki dokuz arazın cinsi değilse cevher de altında bulunan cevherlerin cinsi değildir. Cevher, altındakilerine bir cins olarak söylenemediğinden cismin, cins ve fasıldan mürekkep olması gerekmez. Cismin madde ve suretten bileşik olduğuna delalet eden bir şey de olmadığına göre bu durumda cisim, madde ve suretten bileşik olmayan bir cevherdir. Bu tür basit bir cevherin tarifi ise ancak lazımlarıyla ve etkileriyle yapılabilir.⁷⁶

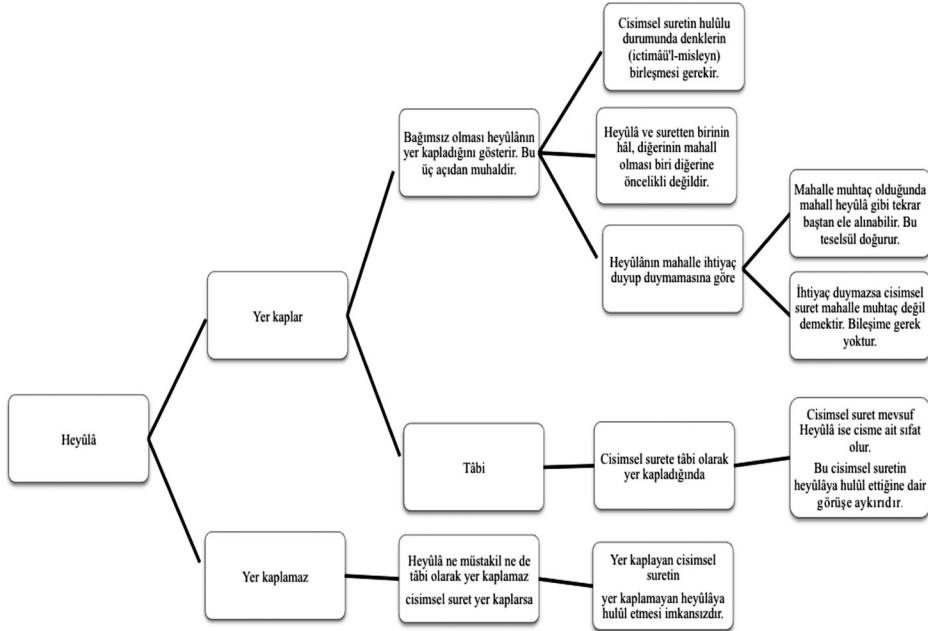
74 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I, 243-244.

75 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I, 245-247; *el-Mûlahhas*, 57b-58a. Râzî'nin cevherin cins olmadığına dair *Mebâhis*'teki delilleri sonraki kelimeler geleneğinde tartışılmaya devam etmiştir; bkz. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdi-dü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-Akâid*, c. I, haz. Halid b. Hammâd el-Advânî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1433/2012), 544-546.

76 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, 15.

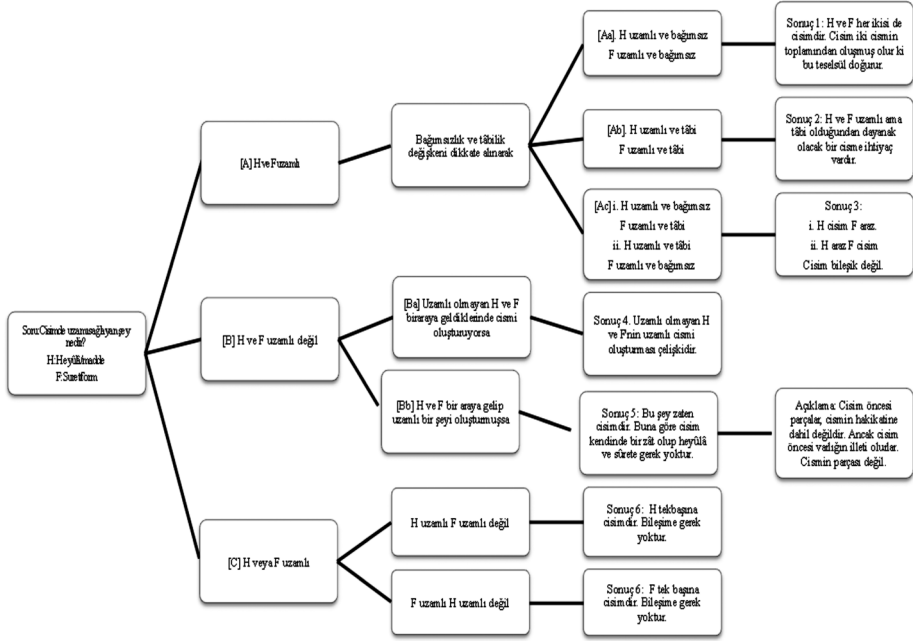
3. Râzî'nin atomculuk karşısında farklı tutumlarından bahsetmek mümkündür. Bununla birlikte onun heyûlâ ve suret teorisini hiçbir zaman kabul etmediği ve bu konuda herhangi bir tutum değişikliğine gitmediğini kesin olarak söyleyebiliriz. Bu teorinin eleştirisinde kullandığı üç temel delilin ise gelişim süreçleri farklı olmuştur. Râzî'nin heyûlâ ve suret eleştirisinde dayandığı en genel kabul, madde ve suretin birleşik cisimden önce var olduğu ve bir ilke çerçevesinde bir araya geldikleridir.

Râzî'nin bileşik cisim anlayışını reddeden birinci delili, temel olarak cisimdeki hacim ve uzamlılığı sağlayan şeyin ne olduğunu sormaktadır. Râzî cismi üç boyutun bilfilliği olarak anladığından bunu veren şey de cismin kendisi olacaktır. Nitekim Râzî'nin heyûlâ ve suretin tahliline dayanan ilk delili, yer kaplama, uzamlılık, hacimlik gibi değişkenler kullanılarak bunları meydana getiren şeyin ne olduğuna dair farklı ihtimallerin elenmesi şeklinde işleyen bir kıyas-ı mukassimdir. Kronolojik olarak önce *Mebâhis*'te ve *Şerhu'l-İşârât*'ta ele alınmış, yayınlanan bu risalede en üst formuna kavuşmuş, hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı *Şerhu Uyûni'l-hikme* ve *Metâlib*'de ise kısmen tekrar edilmiş bu delilin gelişimi Tablo1, Tablo 2 ve Tablo 3'de gösterilmiştir.

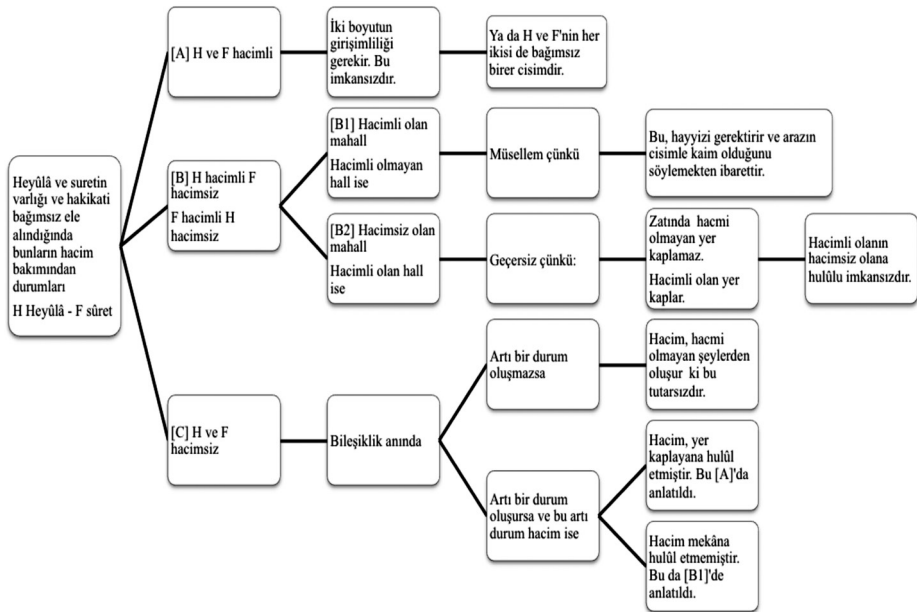


Tablo 1 Heyûlânın reddi hakkındaki birinci delilin *Mebâhis*'te ve *Şerhu'l-İşârât*'taki ilk formu

Kaynak: Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, 52-53; *Şerhu'l-İşârât*, 39-40.



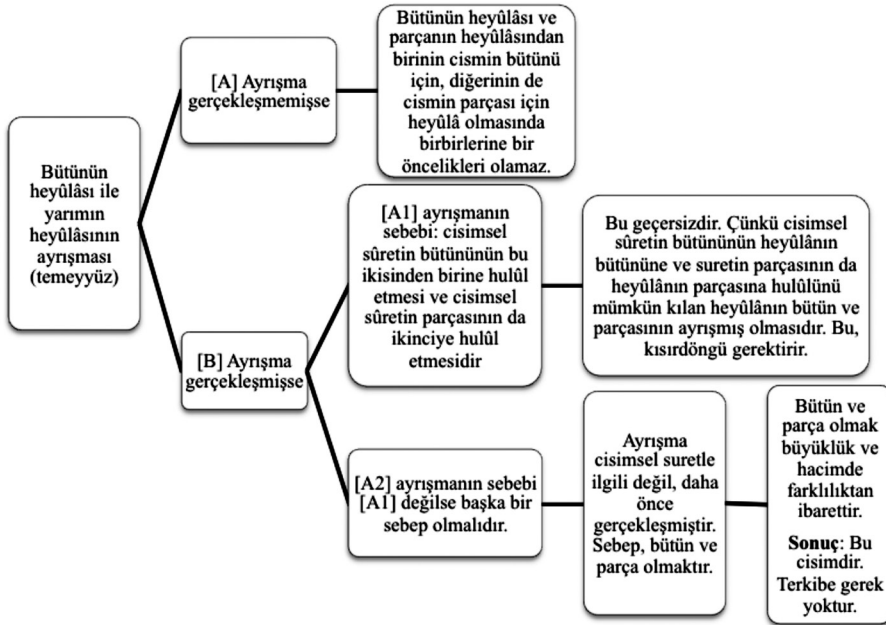
Tablo 2 Heyûlânın reddi hakkındaki birinci delilin *el-Heyûlâ ve's-sûre'* deki yapısı



Tablo 3 Heyûlânın reddi hakkındaki birinci delilin *Şerhu Uyûni'l-hikme ve el-Metâlibü'l-âliye'* deki yapısı

Kaynak: Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme* III, 25-26; *el-Metâlibü'l-âliye* VI, 211

Râzî'nin bileşik cisim anlayışını reddeden ikinci delili, İbn Sînâ'nın heyûlânın cisimsel suretten bağımsız olamayacağına dair delilinin yeniden değerlendirilmesinden oluşur. İbn Sînâ'nın deliline göre heyûlâ cisimsel suretten bağımsız değerlendirilirse, yarımın ve bütünüün heyûlâsının arasındaki niceliksel fark açıklanamayacaktır. Bu farkın açıklanması ancak hacim ve büyüklük gibi niceliksel farkları oluşturan cisimsel suretle mümkündür.⁷⁷ Râzî, bu delili üç şekilde eleştirir. Bunlardan *el-Heyûlâ ve's-sûre*'de geçen ikisi, yarım ile bütünüün heyûlâsının karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Buna göre sırf heyûlâ dikkate alındığında, yarımın heyûlâsı ile bütünüün heyûlâsı arasında bir niceliksel farklılık ve ayrışma (bk. Tablo 4) kaçınılmaz olduğuna göre heyûlâ aslında başından beri cisimsel özellikleri taşıyor demektir. Bu durumda cismin, heyûlâ ve cisimsel suretten bileşik olduğunu söylemeye gerek yoktur. İbn Sînâ delilinin üçüncü eleştirisi ise *Mebâhis* ve *Mûlahhas*'ta harfiyen aynı ifadelerle tekrar edilir. Bu eleştiriye göre İbn Sînâ'nın düşündüğü gibi heyûlâ, hacim gibi niceliksel büyüklüklerin kaynağı değilse niceliksel büyüklükleri oluşturan suretin mahalli de olamaz. Çünkü niceliksel büyüklükteki farklılıkların kaynağı olmakla niceliksel büyüklüklerin hulûl ettiği mahal olmak arasında İbn Sînâ'nın düşündüğü anlamda bir fark yoktur. O hâlde cisimsel suretin heyûlâya hulûl etmesi, heyûlânın cisimsel büyüklüklerin kaynağı olması gibi sorunludur.⁷⁸



Tablo 4 Heyûlânın reddi hakkındaki ikinci delilin *el-Heyûlâ ve's-sûre*'deki yapısı

77 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 241.

78 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I, 245-247; *el-Mûlahhas*, 57b-58b.

Râzî'nin heyûlâya dair üçüncü delili ise ilk defa tam formuyla *Mebâhis*'te İbn Sînâ'nın heyûlâya dair delilinin eleştirisi bağlamında yer almış,⁷⁹ *Mûlahhas*'ta⁸⁰ ve *Cevâbât an Şükûki'l-Mes'ûdi*'de⁸¹ delilin ana fikrine işaret edilmiştir. Bu delil, yine *Şerhu'l-İşârât*'ta *Mebâhis*'teki formuna yakın bir şekilde ancak öncüllerin gerekçeleri artırılarak tekrar edilmiştir.⁸² Daha sonra *el-Heyûlâ ve's-sûre*'de ve *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de sistematik bir şekilde tekrarlanan delil, *Metâlib*'de özet şeklinde farklı yönleriyle verilmiştir. *Metâlib*'de belirttiğine göre Râzî, bu eleştirisine karşı heyûlâ fikrini savunanlar tarafından yeterli bir cevap alamayınca kendi deliline karşı onların cephesinden gelebilecek eleştirileri de kendi yüklenmiş ve bunları da cevaplamıştır.⁸³

Râzî'nin üçüncü delili, bölünme anında bileşik cismin heyûlâsının durumuna odaklanmaktadır. Buna göre ontolojik olarak ayrı oldukları ve bölünmeyi kabul edenin heyûlâ olması durumunda heyûlânın tek ya da çok olma ihtimalleri, çok ise bu çokluğun, bölünme öncesinde ya da bölünme sonrasında ortaya çıkma ihtimallerinin saçmalığı gösterilerek cismin heyûlâ ve suretten bileşik olmasının imkânsızlığı gösterilmektedir. Tablo 5'de gösterilen bu delilin daha basit bir formu, Akkirmânî'nin (ö. 1174/1760) nakline göre İşrâkî gelenekte cismin heyûlâ ve suretten oluşmadığına dair ileri sürülen deliller arasında da yer alır.⁸⁴

79 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, 48-49.

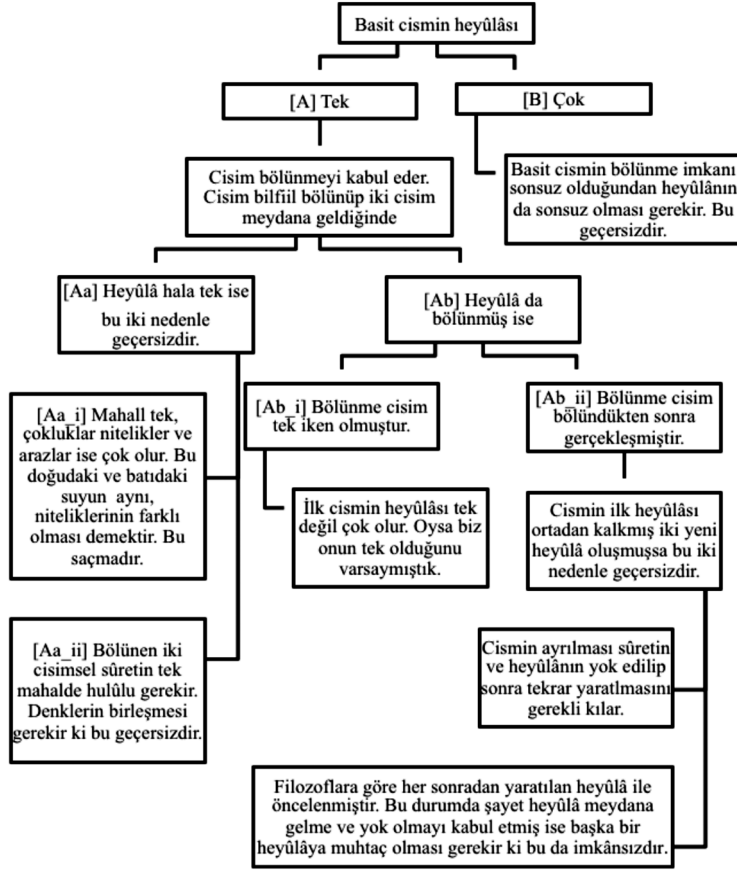
80 Râzî, *el-Mûlahhas*, 119a.

81 Râzî, *Cevâbât an Şükûki'l-Mes'ûdi*, 2a vd.

82 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 24-25.

83 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 205 vd.

84 Muhammed el-Akkirmânî, *Tercüme-i Kadî Mir: İklilü't-terâcîm* (İstanbul: Dârü't-Tibaati'l-Amire, 1266), 14.



Tablo 5 Heyûlânın reddi hakkındaki üçüncü delilin *Mebâhis*, *Şerhu'l-İşârât*, *el-Heyûlâ ve's-sûre* ve *Şerhu Uyûni'l-hikme*'deki yapısı

Kaynak: er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikyye*, c. II, 48-49; *Şerhu'l-İşârât*, 24-25; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 26.

4. Risale çerçevesinde ele alınabilecek dördüncü konu Râzî'nin, İbn Sînâ'nın heyûlânın sûretten ayrı kalamayacağına dair delilinin tartışılmasıdır. İbn Sînâ'nın bu delili, tek bir cismin sürekliliği ve bölünebilirliği üzerine kuruludur.⁸⁵ Râzî'nin belirttiğine göre İbn Sînâ'nın bu delilinin nasıl anlaşılması gerektiği, Râzî'nin yaşadığı çağda hararetli tartışmalara sebep olmuştur. Râzî bu delilin üç şekilde anlaşılabilceğini söylemektedir.

85 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 239-241; *Metafizik*, c. I, 67-73.

Bunlardan *Şerhu'l-İşârât*'ta kısmen işaret edilen⁸⁶ ve *el-Heyûlâ*'da dile getirilip *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de⁸⁷ tekrar edilen birincisi, cismin var edilme ve yok edilme imkânını barındırdığı için maddeye muhtaç olduğu şeklindedir. Râzî, bu anlayışa göre, basit cismin bölünmesinin ilk cismi yok etmek ve yeni iki cisim var etmek anlamına geleceğini belirtmektedir.

Delilin formlarından ikincisi Fârâbî kökenli olup –Râzî'ye göre, İbn Sînâ delilin ana formunu, Fârâbî'den nakletmiştir⁸⁸– *Şifâ*'da yer almaktadır.⁸⁹ Râzî'nin *Mebâhis*,⁹⁰ *Mûlahhas*,⁹¹ *Şerhu Uyûni'l-hikme*⁹² ve *Metâlib*'de⁹³ tekrar ettiği bu versiyona göre cismin kendisiyle *bilfiil* sürekli olduğu şey (suret) ile kendisiyle *bilkuvve* bölünebildiği şey (heyûlâ) farklı olmalıdır. Râzî, bu formu heyûlânın bileşik cisim öncesinde ontolojik bir gerçekliğe sahip olup olmadığını soruşturmak suretiyle eleştirmektedir.

Delilin *Mebâhis*,⁹⁴ *el-Heyûlâ*, *Şerhu Uyûni'l-hikme*⁹⁵ ve *Metâlib*'de⁹⁶ nakledilen üçüncü formuna göre ise cismin sürekliliğini *gerekiren* (suret) ile *bilkuvve* bölünebilirliğini *kabul eden* (heyûlâ) şeyler farklı olmalıdır. Râzî'ye göre bu form da çeşitli açılardan eleştirilebilir: Bir cisim, tabii hâlinde sürekliliğini korurken, onu bölen zorlayıcı bir etkenle de bölünebilir. Burada tek bir cismin iki farklı şarta göre sürekliliği ve bölünebilirliği kabul etmesi normaldir, bu nedenle heyûlâ ve surete gerek yoktur. Eğer heyûlâ cisimsel sureti gerektiriyorsa, cisimsel suret de sürekliliği gerektiriyorsa “gerekireni gerekiren, gerekirendir” kuralı gereği heyûlâ sürekliliği gerektirir. Bir başka açıdan bölünme, mekân ve yönle ilgili olduğuna göre bir mekânı olmayan heyûlâ nasıl olup da bölünmeyi kabul edebilir? Son olarak süreklilik ve bölünmenin bir araz olarak cisme ilişmesi mümkündür, bu arazların ikamesi için ayrı iki cevher kurgulamaya gerek yoktur.

Râzî birçok farklı eserinde belirttiğine göre bu delilin yukarıda belirtilen ana formunun da sorunlu olduğunu düşünmektedir. Buna göre delil (a) yetersizdir, çünkü vehmî bölünmeyi gerçek bölünme yerine ikame ettiğinden Demokritos atomculuğunu reddetmemektedir;⁹⁷ (b) sonucu, delillerden çıkarılamayacak kadar geneldir,

86 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 22-23, 28.

87 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. III, 21.

88 Râzî'nin işaret ettiği metin için bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzi Mitri en-Neccâr (Beirut: Dârü'l-Maşrık, 1993), 36.

89 İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, 62-63.

90 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, 49.

91 Râzî, *el-Mûlahhas*, 119.

92 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. III, 22.

93 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 202.

94 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, 46-47.

95 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. III, 23-24.

96 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 201.

97 Râzî, *Lübübü'l-İşârât*, 91-92.

zira feleklerde bozulma gerçekleşmemesine rağmen cismin bilfiil bölünebileceğine dair fikir bütün cisimlere teşmil edilmiştir;⁹⁸ (c) kendi içinde çelişiktir, zira delilin başında cismin bölünebildiği söylenirken delilin sonunda bölünmeyi kabul edenin heyûlâ olduğu söylenmektedir. Böylece Râzî, konu hakkında en son yazdığı eserlerden biri olan *Metâlib*'in *Fi'l-heyûlâ* adlı cildini cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğuna dair her türlü delilin kesinlik içermediğini belirterek sonlandırmıştır:

فكل ذلك من الأمور الوهمية والقضايا الظنية، وقد ثبت أنه لما قامت الدلائل القاطعة الموجبة لئفيها وجب أن لا يلتفت إلى حكم الظن والخيال.

Sonuçta bütün bunlar, vehmî şeylerden ve zannî önermelerden ibarettir. Heyûlânın olumsuzlanmasını gerektiren kesin deliller bulununca zannın ve hayalin hükmüne yönelmemek gerektiği sabit olmuştur.⁹⁹

Sonuç

Râzî'nin *el-Heyûlâ ve's-sûre* adlı risalesi, İslâm felsefesi ve kelam tarihinde heyûlâ ve suretten bileşik cisim eleştirisini ilk defa müstakil olarak ele alan bir eserdir. Bu risale, bileşik cisim konusunda Râzî'nin diğer eserlerindeki eleştirileri ve delilleri bütüncül ve sistemli bir şekilde ele almaktadır. Şehristânî, Bağdâdî ve Mes'ûdî gibi müelliflerin bileşik cisim eleştirileri, Râzî tarafından bu risalede hem süzgeçten geçirilmiş hem de sistemli bir şekilde yeniden ifade edilmiştir. Yine bu risalede Râzî, tahkik yöntemi gereği İbn Sînâ'nın heyûlâ ve suretin ispatına dair delillerini yeniden düzenlemiş, delillerin zayıf yanlarını tahkim etmiş, bunlara yöneltilen eleştirileri belirtmiştir.

Râzî, ilmî kariyerinin başından sonuna kadar madde-suretten bileşik cisim anlayışını eleştirmiştir. Çünkü Râzî'ye göre bu teori, Allah'tan başka ezeli düşüncesini gerektirmekte, Allah'ın irade ve kudretini sınırlandırmakta, yoktan yaratma fikrini zedelemekte ve ahirette bedensel dirilişin ispatını güçleştirmektedir. Eleştiriler çerçevesinde Râzî'nin İbn Sînâcı cisim anlayışındaki odaklandığı iki temel nokta cismin tanımı ve müstakil cevherlerin bileşik cisimde hangi ilkeye binaen ve nasıl olup da bir araya gelip bir bütünlük oluşturduğu sorunlarıdır. Cismin tanımı çerçevesinde yöneltilen eleştiriler, cevherin cismin cinsi olmasının ortaya çıkardığı sorunlarla ilgilenmektedir. Cevherin yüksek cinsliğine ve cismin tanımına yöneltilen eleştiriler, Râzî'nin kelimî ve felsefî gelenek arasındaki farklılığı güçlü bir şekilde vurgulaması-

98 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, 53-54; *Cevâbât an Şükûki'l-Mes'ûdi*, 4a-5a; *Lübübü'l-İşârât*, 91.

99 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. VI, 214.

na imkân vermiştir. Râzî'nin özsel tanıma dönük eleştirileriyle birlikte okunduğunda onun cismi mahiyetiyle değil de gerekleriyle ve özellikleriyle tanımlama teklifinin arka planı daha iyi anlaşılır.

Râzî'nin süreklilik ve bölünmeyi cismin doğasının bir parçasıyla ilişkilendiren İbn Sînâci cisim anlayışına karşı geliştirdiği çözüm ise, cismin zatı ve nitelikleri arasında ayırım yapmak olmuştur. Cismin zatı ve hakikati ile onu niteleyen yer kaplama, yönlerde yayılma ve işaret edilebilir olma gibi sıfatların farklılığına vurgu, İbn Sînâ'nın düşündüğü şekliyle cismin birliğini kurmak için ontolojik düzeyde heyûlâ ve sûret gibi müstakil cevherlere müracaatı gereksiz kılmıştır. Râzî, cismin kendinde tek bir hakikati ve zatı olduğunu kabul etmiş, mekânlı, hacimli, uzamlı ve işaret edilebilir olmak gibi arazların bu zat ve hakikate iliştiğini belirtmiştir. Onun cismin hakikatine ve yapısına ilişkin düşüncesi, bu risalenin yer aldığı yazma mecmuanın diğer parçası olan *İsbâtu cüz'in lâ yetecezze'* adlı risaleyi yayınladığımızda hakkıyla tebellür edecektir.

Kaynakça

- Akkirmânî, Muhammed el-, *Tercüme-i Kadı Mir: İkili't-terâctm*, İstanbul: Dârü't-Tibaati'l-Amire, 1266.
- Altaş, Eşref, "Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, 91-164.
- , "Fahredden er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilere İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, 41-90.
- Alvânî, Tâhâ Câbir el-, *el-İmâm Fahrüddin er-Râzî ve musannefâtühü*, Kahire: Dârü's-selâm, 2010.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât el-, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, nşr. Şerafeddin Yaltkaya ve Süleyman Nedvî, Haydarabat, 1357-1358.
- Beyhakî, Ebü'l-Hasan Zâhirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed, *Târîhu hukemâi'l-İslâm: Tetimmetü Sivâni'l-hikme*, nşr. Memduh Hasan Muhammed, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 1417/1996.
- Ess, Josef van, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-İci*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1966.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1993.
- Gazzâlî, Ebü Hamid Muhammed el-, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-maârif, 1972.
- Gramlich, Richard, "Fahr ad-Din ar-Râzî's Kommentar zu Sure 18, 9-12", *Asiatische Studien* 33 (1979): 99-152.
- Griffel, Frank, "On Fakhr al-Din al-Râzî's Life and the Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies* 18/3 (2007): 313-344.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn el-, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. Albert, Nasrî Nâdir, Cidde: Mektebetü Ukaz, 1982.
- İsfahânî, Şemseddin el-, *Tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*, haz. Halid b. Hammâd el-Advânî, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1433/2012.
- İbn Ebü Usaybia, *Uyünü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, t.y.
- İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, nşr. Mehdi Muhakkık, Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengi, 1383hş.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru sâdir, 1968.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- , *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcî Fahri, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1982.
- , *Metafizik*, 2 cilt, trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

- İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 10 cilt, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ*, nşr. Julius Lippert, Leipzig: Dietrichische Verlagsbuchhandlung, 1903.
- İbnü's-Şa'ar, Mübârek b. Ahmed, *Ukûdü'l-cümân fi ferâidi şuarâi hâze'z-zamân*, c. VI. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2327'den tıpkıbasım, nşr. Fuad Sezgin, Frankfurt: Ma'hedü târihi'l-ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1990.
- Jomier, Jacques, "Les Mafatih al-Ghayb de L'Imam Fakhr al-Din al-Razi, quelques dates, lieux, manuscrits", *Melanges Institut Dominicain d'Études Orientales du Cairo (MIDEO)* 13 (1977): 253-290.
- Kaplan, Hayri, "Fahruddin er-Râzi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak", doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Kütübî, Selâhaddin Muhammed b. Şâkir b. Ahmed, *Uyûnü't-tevârih*, c. IV, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 4439.
- Kraus, Paul, "Les Controversies de Fakhr al-Din al-Râzi", *Bulletin de l-Institut d'Égypte*, 19 (1937): 187-214.
- Lagarde, Michel, *Index du Grand Commentaire de Fahr al-Din al-Râzi*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-, *Kitâbü't-Tevhid*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2001.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn en-, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-din*, c. I, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Râzi, Fahreddin er-, *Cevâbât 'an Şükûki'l-Mes'ûdi*, Tahran: Kütübhâne-yi Meclis-i Şurâ-yı Millî 16022.
- , *el-Erbâin fi usûli'd-din*, nşr. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- , *Esrâriü't-tenzil ve envârü't-te'vil*, Râgıp Paşa Kütüphanesi 20/1.
- , *el-Halk ve'l-ba's*, Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa 816.
- , *el-Heyûlâ ve's-sûre*, Tahran Kütübhâne-i Meclis-i Şurâ-yı Millî 3933/2.
- , *İsbâtu cüz'in lâ yetecezze*, Tahran Kütübhâne-i Meclis-i Şurâ-yı Millî 3933, 105-106.
- , *Lübâbü'l-İşârât*, nşr. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- , *Mebâhisü'l-Mesrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabi'iyât*, I-II, thk. Muhammed Bağdâdi, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- , *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhi*, c. VI, nşr. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987.
- , *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, t. y.
- , *el-Mülâhhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1730.
- , *Nihâyetü'l-ukûl*, Râgıp Paşa Kütüphanesi 596
- , *Risâle fi tahkiki'l-müteşâbihât*, Râgıp Paşa Kütüphanesi 1288/4 (1469), 20a.
- , *Şerhu Uyûni'l-hikme*, I-III, nşr. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ, Tahran: Müessesetü's-Sâdikli't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1415.
- , *Şerhu'l-İşârât*, İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1290.
- , *et-Tefsirü'l-kebir*, c. II, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.
- Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybek es-, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. IV, nşr. Ahmed el-Arnaûd ve Türki Mustafa, Beyrut: Dârü ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Semerkandi, Şemseddin es-, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif Kuveyt: Mektebetü'l-felah, 1985.
- Shihadeh, Ayman, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Râzi*, Leiden: E. J. Brill, 2006.
- Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm / The Summa Philosophiae of al-Shahrestâni Kitâb Nihâyatu'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kalâm*, ed. ve trc. Alfred Guillaume, Londra: Oxford University Press, 1934.
- Teftâzânî, Sadeddin et-, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1988.
- Tûsî, Nasîrüddin et-, *Fihristü Musannefât-i Fahriddin er-Râzi*, Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa 313; Bayezit Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 2189; Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed 1461.
- Vatvâ, Resîdüddin, *Mecmû'atü'r-resâil*, c. I, nşr. Muhammed Efendi Fehmi, Kahire: Matbaatü'l-Maârif, 1315.
- Zerkân, Muhammed Sâlih ez-, *Fahruddin er-Râzi ve ârâuhü'l-keâmîyye ve'l-felsefiyye*, Kahire: Dârü'l-fikr, 1963.

[الهيولى والصورة: تحقيق حقيقة الجسم وحده -أو-

رسالة في بيان نفي الهيولى للإمام فخر الدين الرازي]

[١١٣] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بأمره قامت الأرضون والسموات، وبتكوينه تكوّنت ماهيات الذوات والصفات، وبرحمته عمّت الخيرات والبركات، وبإحسانه حصلت الكرمات والسعادات. والصلوة على النبي المؤيد بالدلائل والبيّنات، والميراث في قوله وفعله عن جميع المنكرات محمد وعلى آله وأصحابه وسلّم تسليمًا.

أما بعد؛ فقد سألتني أن أذكر كلاماً واضحاً مشروحاً في بيان أنّ الجسم هل هو مركّب من الهيولى والصورة. وكتبت هذه الرسالة على سبيل الارتجال بعون ذي الجلال، وربّتها على فصول أربعة.

الفصل الأوّل

في تلخيص محلّ التّراع

اعلم أنّه لا يجب أن يكون كلّ شيء حالاً في شيء آخر، وإلاّ لزم الدور أو التسلسل؛ بل ولا بدّ من الانتهاء إلى شيء يكون مستقلاً بنفسه، غنياً عن المحلّ، قائماً بذاته من جميع الوجوه. وأيضاً فلا شكّ أنّ في الوجود موجوداً شاغلاً للحيز ممتدّاً في الجهة، وهذا هو الذي نسمّيه بالجسم.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّ هذا الشيء الشاغل للحيز الممتدّ في الجهة إما أن يكون شيئاً قائماً بنفسه، وإما أن يكون حالاً في محلّ. أما الأول فهو قولنا، وهو المراد [١١٤] من قولنا إنّ الجسم ليس مركّباً من المادّة والصورة. وأما الثاني فهو قول الفلاسفة الذين يزعمون أنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة. وزعموا أنّ هذا الشيء الممتدّ في الحيز والجهة هو الصورة الجسمية؛ وأما محلّ هذه الجسمية فهو الهيولى، ومجموعها هو الجسم. فهذا تلخيص محلّ التّراع.

الفصل الثاني

فيما يدلّ على أنّ الجسم لا يكون مركّباً من الهيوولي والصورة

فنقول الذي يدلّ على أن هذا محال وجوه:

الحجّة الأولى:

إنّ الصورة والهيوولي، [١] إما أن يكون لكلّ واحدٍ منها حصول في الجهة وشغل لها، [٢] وإما أن لا يكون واحد منها كذلك، [٣] وإما أن يكون أحدهما كذلك دون الثاني؛ والكلّ باطلٌ؛ فالقول بتركّب الجسم من الهيوولي والصورة باطلٌ.

[١] أما القسم الأول وهو أن تكون الهيوولي في ذاتها شاغلة للحيّز وحاصلة في الجهة والصورة أيضاً تكون كذلك، فهذا أيضاً يكون على وجوه ثلاثة: لأنّه إما أن يكون كل واحدٍ منهما كذلك أمراً ثابتاً على سبيل الاستقلال، أو على سبيل التبعية، أو يكون أحدهما كذلك على سبيل الاستقلال والآخر على سبيل التبعية.

فإن كان كلّ واحدٍ منها كذلك على سبيل الاستقلال كان كلّ واحدٍ منهما جسماً، لأنّ لا نعي بالجسم إلا ما يكون كذلك. فالقول بأنّ الجسم مركّب من شيئين أحدهما حالٌّ والآخر محلٌّ مع أنّ كلّ واحدٍ منهما حاصل في الحيّز والجهة على سبيل الاستقلال قول بأنّ الجسم [١١٥] مركّب من جسمين أحدهما حالٌّ في الآخر، وذلك باطلٌ. أما أولاً فلأنّه قول بتداخل الأبعاد؛ وأما ثانياً فلأنّه قول باجتماع المثليين، وأما ثالثاً فلأنّ الكلام في كلّ واحدٍ منهما كما في الآخر فيلزم تركيب كلّ واحدٍ منهما من جزأين آخرين وهو محالٌ.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون كلّ واحدٍ منهما حاصلاً في الحيّز على سبيل التبعية، فهذا أيضاً محالٌ، لأنّ كون كلّ واحدٍ منهما كذلك يستدعي حصول شيء يكون حاصلاً في الحيّز والجهة على سبيل فرضها، إذ يجب أن يكون لكلّ حطّ بالقوّة جهة قبل تخطيطه حاصلةً بالفعل، وتلك الخطوط غير متناهية في قوّتها، فالجهات المعدّة التي تحيط فيها غير متناهية بالفعل.

[في حد الجسم]

وقوله للجسم جنس^١، هذا صحيح، لكن يجب إذا قال إنَّ للجسم جنساً أن يعلم أن له تحت الجوهر قسماً. وقد منع أن تكون الهيولى قسيمة له لبساطتها، والصورة أيضاً بسيطة، والعقول المفارقة بسيطة، ولا جوهر غير العقول المفارقة وغير بعض المعاني التي تسمى صوراً مادية وغير الهيولى وغير المركب. فقد أبقينا الجسم وحده نوعاً للجوهر.

وقوله إذ لو كان نوعاً^٢ لكان قسيماً^٣ وكان له فصل، نقول إنَّ هذا القول يوجب أن الفصل كما هو جزء حد كذلك هو جزء قوام وأن تكون الكيفيات والقوى كلها مركبة، لأنَّ لها أجناساً وفصولاً، وليس الأمر كذلك، بل التركيب القولي الذي بحسب القول غير البساطة بحسب القوام وإن الفصل ليس هو صورة ولا الجنس [١١٦] هو هيولى.

قد عرف هذا إلاَّ أنه ليس يجب علينا أن نطوّل القول ببيان ذلك، بل ليسلم ذلك إلاَّ أن نقائل أن يقول: لا نسلم أن للجسم جنساً، وذلك لأنه لو كان له جنس لكان له قسيم، ثم لسنا نجد له قسيماً إلاَّ الجوهر الذي ليس بحسب ولا جنس له، فليس هو قسيم الجسم فليس للجسم جنس.

ثم نقول: يجب أن يستعمل هو^٤ هذا في تحديد الجسم الطبيعي، وليس يفعله، لأنه يقول إنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة، فيذكر الجوهر الذي هو هو؛ لا الجوهر الذي هو جزء منه وهو الهيولى، فإنَّ هذا الجوهر لم يتعرض له في تحديده. وقد يفهم تحديد الجسم بأنه جوهر له أبعاد ثلاثة ويجهل أنه هل للجسمية هيولى تقوم الجسمية فيه أو البعد الجسمي قائم بنفسه جوهر له هذه الأبعاد، فليتذكر أن في هذا الحد لم يتعرض إلا للصورة وإلا لشيء ليس هو هو الهيولى، فإنَّ هذا الشيء أعني الجوهر المذكور محمول على المركب الذي هو الجسم بأنه هو، إذ يقال إنَّ الجسم الذي هو مركب هو جوهر ولا يقال إنَّ الجسم هيولى، فإنَّ هذا الجوهر المذكور في تحديد الجسم الطبيعي ليس هو الهيولى ولا يشير إليه، إذ الجوهر المقول على الجسم عنده لا يقال على الهيولى، فإنَّ الذي هو جنس الجسم لا يقال على الهيولى أو عسى أن يقول لا، بل هو مقول عليهما بمعنى واحد لا بالاشتراك، ولكنه مقوم جنسي بالقياس إلى الجسم وليس كذلك بالقياس إلى الهيولى، [١١٧] إذ هو غير

١ في الأصل - جنس، صح فوق السطر.

٢ في الأصل نوع، صح فوق السطر نوعاً.

٣ في الأصل قسيم، صح فوق السطر قسيماً.

٤ في الأصل - هو، صح فوق السطر.

ذاتي للهيولى، وهذا مما لا يستمرّ، فإنّ الجوهر إذا قيل على الهيولى بأيّ معنى كان قوله عليه مقوّمًا، فإن لم يقل عليه إلا باشتراك الاسم، فإذا استعمل في تحديد الجسم وقيل عليه لم يكن فيه تعرّض للهيولى أصلاً، فيكون إذن تحديد المركّب غير مشتمل بجميع أجزائه على هذا الأصل، فكان يوجب أن يكون مشتملاً على أجزائه، ومع ذلك فإنّ هذا مضائقاً لا يحتاج إليها، بل ليسلم ذلك كلّ له وليس الأمر على أن يجوز، والجسم متناول للهيولى والصورة معاً ما ولا بالفعل، فإنّه يشترط أن تكون الحدود كذلك لكنّه كان يجب أن يراعى هذا ولا يجعل الأبعاد التي يحد بها الجسم إنما تحصل له لذات الجسم من حيث هو جسمٌ بل بحسب مقاييساتٍ إلى خارج العالم وبحسب محاذياتٍ وبحسب أشكالٍ، وجميع ذلك بحسب أمورٍ من خارج.

وقوله: التحديد باللوازم رسم ويختصّ بالبيسط دون المركّب فنقول: هذا النوع من التحديد صالح لأن يستعمل في البسيط والمركّب، فإنّه يمكن أن يرسم لهما جميعاً بالمقاييسات والسلوب.

وقوله: ولولا ذلك لما أمكن افتراضه، نقول: أولاً ليس التحديد السليبي هو التحديد المشير إلى القوّة وإلى عدم مقارن الإمكان، بل اتحاد بالسلب الامتناعي بأن يسلب الشيء عن الأشياء التي ليست هي ولا يمكن أن تكون هي. فيقال في الشيء أنّه الشيء لأنّه ليس بكذا وكذا حتى تعينه وتفني ما ليس هو، فإذا قيل حدّ سليبي فيجب أن تفهم هذا [١١٨] كما قيل في العرض وأشياء أخرى. وهذا هو الرسم الذي يقال إن الأشياء البسيطة يصعب تعريفها إلّا به. والقول الذي أوهم الناس عكسه حتى حسبوا أن غير البسيطة لا يمكن تعريفها به فليس كذلك، فإنّ البسيطة قد لا يمكن تعريفها إلّا بالسلب. وأمّا غير البسيطة فقد يمكن تعريفها به وقد يمكن تعريفها بغيره، ويجب أن تعلم أنّ الحدّ السليبي يعني به المتضمّن لسلب ما يمتنع أن يكون للشيء، فإن يعلم أيضاً أنّ الذي قيل إنّ البسائط يحوج تعريفها إلى استعمال الرسم السليبي لا إنّ غير البسائط لا يمكن فيها ذلك.

وأما حدّ المشير إلى معنى الاستعداد المقارن لسلب غير ممتنع فليس هو من قبيل تلك الحدود، وإلا فإنّ الجسم الرطب أو اليابس مع كونه مركّباً يفتقر في ترسيمه من حيث أنّه مركّب إلى ذكر هذا الإمكان وإلى استعمال هذا العدم، ولا يصير الحدّ سلبياً. وكذلك النخلة يفتقر في تحديدها إلى ذكر التمر الذي لا يجب وجوده عنها ويصير حينئذ إلى السلب ولا يصير حدّاً سلبياً. ولا يعتدّن معتدّر بأن هذا فعل لا انفعال، فإنّ الغرض ليس ذلك بل الغرض أنّ السلب يدخل بوجه ما في الحدّ ولا يكون الحدّ سلبياً، فالإمكان الذي أخذ في حد الجسم هو القسم الثالث، فلا يلزم أن يكون في هذا التحديد إشارة إلى سلب مقارن لقوة مع أنّ هذا

التحديد سلبى.

وأعجب من ذلك قوله كلّ ما يؤخذ في الحدّ فيجب أن يكون موجوداً بالفعل للمحدود، هذا قد نصّ عليه في المنطق وفي سادسه ما بعد الطبيعة [١١٩] أنّ من الأشياء التي تدخل في الحدّ ما لا يوجد بالفعل للمحدود وفصل ذلك، وجملة ذلك التفصيل إنّ ما يكون محمولاً على المحدود فلا بدّ من أن يكون بالفعل للمحدود، وأما جزء المحمول فقد يكون وقد لا يكون، والمثال لذلك تحديد المتصل بأنّه القابل للانقسام أو أنّه الذي يتهيأ فيه فرض حدّ مشترك، وليس ولا واحد من الانقسام و الحدّ المشترك موجودا بالفعل، لأنه ليس محمولاً بل جزء محمول. مثال آخر الحيوان الناطق المأخوذ في حدّ الإنسان، فإن الحيوان الناطق إنّما ذاك فيحدّ بأنّه جسم [ذو] نفس في قوّته أن يحسّ ويتحرّك وليس يجب أن يحسّ ويتحرّك وليس يجب أن يكون الحسّ والتحرّك له بالفعل، وكذلك معنى الناطق أنّه ذو نفس من شأنها كذا وكذا، الذي بعضه تصوّر المعاني المعقولة، وذلك ليس بالفعل، وكذلك حد الزاوية الحادّة بأنّها أصغر من قائمة، والقائمة لا تحمل بالفعل عليها، ويرجع إلى ما قاله الرجل إن المتصل لا أجزاء له بالفعل ألبتة ولا قطوع ولو كان فيه شيء من ذلك قبل العارض فوجب أن يكون الموجود منها بالفعل لا ثلثة بل بغير نهاية كيف كانت الامتدادات.

فهو ينكر وجوب الاستقلال والأصالة فحينئذ يكون ذلك الشيء هو الجسم، وهذان الشئان هما عارضان، وهذا لا يقتضي كون الجسم متركّباً في ذاته عن جزأين مقومين لماهيته.

وأما القسم الثالث: وهو أن يكون أحدهما حاصلًا في الحيز والجهة حصولاً على سبيل الاستقلال والأصالة والثاني أن يكون حاصلًا في الجهة والحيز على سبيل التبعية، فهذا [١٢٠] أيضاً باطل، لأنّ على هذا التقدير يكون الحاصل في الحيز على سبيل الاستقلال هو الجسم والذات، والحاصل على سبيل التبعية هو العرض، وهذا لا يقتضي وقوع التركيب في ماهية الجسم.

[٢] وأمّا القسم الثاني: أن يقال كلّ واحد من الهيولى والصورة ليس له في ذاته حصول في الحيز ولا شغل للجهة، فنقول: مثل هذين الشيئين إذا اجتماعاً فإمّا أن يحصل عند اجتماعهما أمر يكون له حصول في الحيز وشغل للجهة، وإمّا أن لا يكون كذلك.

أمّا الأوّل فلأنّه يلزم منه أن يقال الجسم عبارة عن مجموع أمرين فقط ليس لواحد منهما حصول في الحيز ولا شغل للجهة، وهذا يقتضي أن لا يكون الجسم حاصلًا في الحيز ولا شاغلاً للجهة هذا خلف.

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال عند الاجتماع حصل أمر يكون ذلك الأمر مختصاً بالحيّز وشاغلاً للجهة، فنقول: المختصّ بالحيّز الشاغل للجهة القابل للاتصال والانفصال والتشكيل والتصوير ليس إلا هذا الشيء الحادث عند اجتماع ذينك الأمرين، فأما كل واحد من ذينك الأمرين فإنه غير مختصّ لا بالحيّز ولا بالجهة ولا يعقل فيه قبول الاتصال والانفصال والتشكيل والتصوير، ونحن قدّمنا أنه لا معنى للجسم إلا الذي يكون موصوفاً بهذه الأحوال، فعلى هذا الجسم في نفسه يكون ذاتاً واحدة، ولا تركيب فيه من المادّة والصورة، أقصى ما في الباب أن يقال إنّ حقيقة الجسم لا يوجد ولا يحصل إلا معللاً [١٢١] باجتماع ذينك الأمرين إلا أنّ التركيب على هذا القول يكون واقعاً في علّة وجود الجسم لا في ماهيته، وكلامنا الآن ليس إلا في أن ماهيته هل هي مركبة أو لا.

[٣] وأما القسم الثالث: وهو أن يقال إن أحد الجزأين إما المادّة والصورة حاصل في الحيّز شاغل للجهة و الجزء الآخر ليس كذلك، فنقول: فالجسم ليس إلا ذلك الجزء، لأننا لا نعني بالجسم إلا الشاغل للحيّز الحاصل في الجهة القابل للوصل والفصل والمجاورة والمباعدة، فإذا كان أحد الجزأين هو الموصوف بهذه الأحكام فقط والجزء الثاني غير موصوف بذلك كان الجسم هو أحد الجزأين فقط ولم يكن التركيب واقعاً في ماهية الجسم.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال الصورة عبارة عن الجسمية ولها حصول في الجهة وامتداد في الحيّز إلا أنّها حالة في شيء آخر ليس له حصول في الحيّز ولا امتداد في الجهة وهو الشيء المسمى بالهيولى.

فنقول: هذا باطلٌ من وجهين: الأول إنّ القابل للفصل والوصل والتشكيل والتصوير ليس إلا الشيء الذي سمّيته بالصورة الجسمية لأن القابل للفصل والوصل هو الذي يقبل للمقاربة والمباعدة والمماسّة والمباينة، وليس ذلك إلا الجسمية، أما الهيولى فلما لم يكن لها اختصاص بالحيّز والجهة استحال عليها أن تصير موصوفة بالمقاربة والمباعدة، فلا تكون ألبتّة موصوفة بالقابلية للوصل والفصل والتشكيل والتصوير، وإذا كانت الجسمية وحدها مستقلة بقبول هذه الأحكام وليس [١٢٢] للهيولى مدخل في هذه القابلية وجب أن يكون الجسمية مستقلة بقبول هذه الأحكام من غير مشاركة الهيولى، وذلك يبطل كونها حالة في الهيولى. الثاني: أن محلّ الجسمية لما كان شيئاً ليس له وضع ولا حيّز ولا إليه إشارة فمثل هذا الشيء ممتنع أن يصدق عليه أنه في داخل العالم أو في خارجه أو مباين عن العالم أو ملاصق له، وإذا كان الأمر كذلك وجب القطع بامتناع حلول الجسمية فيه، لأن هذا الشيء لما صدق عليه إنه غير مختصّ بشيء من الأحياز

والجهات ولا يصحّ القرب منه ولا البعد عنه وثبت الجسمية مختصة بالحيّز والجهة ويصحّ القرب منها والبعد^٧ عنها استحالة على الجسمية كونها حالة في مثل ذلك المحلّ، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين، أعني الاختصاص بالحيّز وعدم الاختصاص به، وذلك محالّ، فإذا القول بتركيب الجسم من الهيولى والصورة باطلّ.

الحجّة الثانية:

إن الشيخ الرئيس استدللّ على امتناع خلوّ الهيولى عن الصورة الجسمية في كتاب الشفاء وكتاب النجاة، فقال: إذا فرضنا جسماً ونصّفناه بنصفين وفرضنا أنّ هيولى ذلك الجسم خلت عن الصورة وفرضنا أنّ هيولى نصف ذلك الجسم خلت عن الصورة فلا شكّ أنّ هيولى النصف نصف هيولى الكلّ، فإما أن يحصل بين هيولى الكلّ وهيولى النصف مخالفة في أمر من الأمور أو لا يحصل بينهما مخالفة أصلاً، والثاني محالّ، وإلاّ لزم أن يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، فبقي أن يكون بينهما مخالفة، وتلك المخالفة ليست بالماهية ولا بلوازمها، لأن الهيولى طبيعة نوعية واحدة، فلم يبق إلاّ أن يقال: [١٢٣] تلك المخالفة بينهما لأجل أنّ هيولى الكلّ أكثر قدراً من هيولى الجزء، وكثرة القدر عبارة عن الحجمية والمقدار، فيلزم أن يقال الهيولى حال كونها خالية عن الجسمية موصوفة بالجسمية، هذا خلف، وهذا الخلف إنّما يلزم من فرضنا كون الهيولى خالية عن الجسمية فوجب أن يكون القول بهذا الخلوّ محالاً، هذا تلخيص ما قرّره في هذين الكتابين.

وأقول: هذا الكلام من أدلّ الدلائل على نفي الهيولى، وذلك بتقدير أن يكون الجسم مركّباً من الهيولى والصورة فلا بدّ وأن تكون الهيولى ذاتاً مخصوصة والصورة ذات مخصوصة فتكون أحدهما حالة في الأخرى، وإذا كان الأمر كذلك فحينئذ يمكن اعتبار كلّ واحد منهما وحده من حيث هو هو منفكاً عن حال الأخرى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّنا إذا اعتبرنا حال هيولى كلّ هذا الجسم من حيث أنّها هيولى محذوفاً عنها اعتبار حال الصورة الحالة فيه، واعتبرنا أيضاً حال هيولى نصف ذلك الجسم محذوفاً عنها حال الصورة الحالة فيه فهىولى نصف ذلك الجسم نصف هيولى كلّ الجسم، وإذا كان كذلك فهىولى الكلّ أكثر قدراً من هيولى النصف، فهذا يقتضي أن يكون هيولى الكلّ من حيث هو محذوفاً عنها كلّ ما يغيّر كلّ ما يكون مقداراً وحجماً، وإذا كان كذلك فهىولى الجسم جسم، فتكون الهيولى نفس كونه جسماً، فلم يكن للجسم من حيث أنّه جسم هيولى مخالفة له، وذلك هو المطلوب.

٧ في الأصل — عنه وثبت الجسمية مختصة بالحيّز والجهة ويصحّ القرب منها والبعد، صح في الهامش.

ونزيد التحقيق فيه وهو أنّ هيوولى الكل وهيوولى البعض إمّا أن يكون كلّ واحد منها متميّزاً عن الآخر [١٢٤] وإمّا أن لا يكون، فإن لم يحصل هذا التمييز لم يكن كون أحدهما هيوولى لكلّ الجسم وكون الآخر هيوولى لجزء الجسم أولى من العكس، وأما إن حصل الامتياز فذلك الامتياز إمّا أن يحصل بسبب أن كلّ الجسمية حلّ في أحدهما وجزء الجسمية حلّ في الثاني أو لا بهذا السبب، والأوّل باطل، لأنّ إمكان كون أحدهما محلاً لكلّ الجسمية وكون الثاني محلاً لجزء الجسمية موقوف على امتياز أحدهما عن الثاني، فلو كان هذا الامتياز معللاً بذلك الاختصاص لزم الدور، وهو محال. فثبت أنّ امتياز كلّ الهيوولى عن بعضها ليس لأجل حلول الجسمية فيها بل ذلك الامتياز متقدم على هذا الحلول، وذلك الامتياز ليس إلاّ أنّ أحدهما كلّ والآخر جزء، وذلك عبارة عن التفاوت في القدر والحجم، فالهيوولى من حيث أنّها هي متقدّرة، وكل ما هو كذلك فهو جسم فالهيوولى الأولى هي الجسم وليس للجسم هيوولى أصلاً. وهذا كلام متين.

الحجّة الثالثة:

إعلم أنّي من أوّل ما كنت في السنة العاشرة إلى الآن وقد بلغت الثاني والخمسين من العمر كنت متفحصاً^٨ عن مذهب الفلاسفة والقائلين بأن الجسم مركّب من الهيوولى والصورة وفي أن الجسم البسيط الواحد هل هيوولاه واحدة أو ليس كذلك بل له بحسب كلّ انقسام ممكن هيوولى على حدة وبتقدير أن يقال هيوولاه واحدة فعند الانفصال هل تبقى هيوولاه واحدة أو تصير متعدّدة وما رأيت أحداً منهم شرح في هذا التفصيل والتفريع.

فنقول هيوولى الجسم البسيط إمّا أن تكون [١٢٥][١] واحدة [٢] أو لا تكن. والقسمان باطلان فكان القول بالهيوولى باطلاً.

[١] بيان أنّه يمتنع أن يكون هيوولى الجسم البسيط واحدة، وذلك لأنّ الجسم البسيط قابل للانفصال والانقسام، فإذا حصل ذلك الانفصال والانقسام^٩ بالفعل وصار جسمين فإما أن يقال بقيت تلك الهيوولى واحدة كما كانت أو ما بقيت، والقسمان باطلان.

أما القول بأنّ تلك الهيوولى بقيت واحدة فهذا محال لوجوه:

الأوّل: إن على هذا التقدير يكون التعدّد واقعاً في الجسميات وهي صفات حالة في المحلّ، وأما المحلّ

٨ في الأصل متصفحا، صح في الهامش متفحصاً.

٩ في الأصل — فإذا حصل ذلك الانفصال والانقسام، صح في الهامش.

والذات فهي واحدة، وذلك يقتضي أن يقال الماء الذي بالمشرق والماء الذي بالمغرب ذاتهما واحدة، والتغاير ليس إلا في الصفة، وذلك باطل في بديهية العقل، لأننا إذا فرضنا جسماً واحداً كان أبيض ومتحركاً فههنا نعلم أن الذات واحدة والصفات متغايرتان فكان يلزم أن يكون الماء الذي بالمشرق والماء الذي بالمغرب ليس إلا مثل المغايرة بين الذات الواحدة التي تكون موصوفة بأنها أبيض وبأنها متحركة، ولما كان فساد ذلك معلوماً بالضرورة علمنا أن القول ببقاء الهيولى هيولى واحدة قول باطل.

الثاني: وهو أن الهيولى إذا كانت واحدة فمحل هذه الجسمية هو بعينه محل تلك الجسمية فيلزم اجتماع الأمثال في المحل الواحد، وذلك باطل عند الفلاسفة.

وأما القسم الثاني أن يقال إن تلك الهيولى كانت واحدة ثم انقسمت عند انقسام الجسم، فهذا محال لوجوه:

الأول: وهو أن هذين العددين من [١٢٦] الهيولى اللذين حصلاً عند انقسام الجسم إما أن يقال إنهما كانا حاصلين عند ما كان الجسم واحداً أو ما كانا حاصلين، فإن كانا حاصلين^١ عند ما كان الجسم واحداً ما كانت هيولاه واحداً بل متعدداً، وكلامنا في هذا القسم متفرع على خلاف ذلك، وإن قلنا إنهما ما كانا حاصلين ثم حدثا عند حدوث القسمة بالفعل في الجسم فيلزم أن يقال إن هيولى كلية الجسم قد بطلت عند القسمة وحدث عددان جديدان من الهيولى، وهذا باطل. أما أولاً فلأنه يلزم أن يكون تفريق الجسم إعداماً له بهيولاه وبصورته وإحداثاً للجسمين الحاصلين بعد القسمة بهيولاهما وصورتهما، وذلك باطل، وإلا لكانا إذا غمسنا الأصبع في البحر لزم أن يقال إن أعدمنا البحر الأول بهيولاه وصورته وأحدثنا بحراً آخر بهيولاه وصورته، وذلك لا يقوله عاقل. وأما ثانياً فلأن كل محدث فهو مسبوق عند الفلاسفة بهيولى، فلو كانت الهيولى قابلة للحدوث والزوال لزم افتقارها إلى هيولى أخرى، وذلك محال.

الوجه الثاني في إبطال أن يقال كانت الهيولى واحدة ثم انقسمت فهو أن القوم لما ذكروا البرهان على حدوث النفس الناطقة قالوا: لو كانت أزلية لكانت قبل التعلق بالأبدان إما أن يقال إنها كانت واحدة أو متعددة، قالوا ولا يجوز أن يقال إنها كانت واحدة، لأنها عند التعلق بالأبدان إما أن تبقى واحدة أو تصير منقسمة، قالوا ويمتنع أن تبقى واحدة بالعدد وإلا لزم أن يكون كلما علمه زيد فقد علمه عمرو، ولا يجوز أن تصير منقسمة، [١٢٧] لأن النفس ليست بمتحيزة ولا ذات وضع، وما كان كذلك يمتنع أن يكون قابلاً

للانقسام، فأقول لما حكموا بأن ما ليس بمتحيزٍ يتمتع كونه قابلاً للقسمة فالهوى ليس في نفسها بمتحيزة فكيف يمكن الحكم عليها بكونها قابلة للقسمة.

والوجه الثالث في إبطال أن يقال كانت الهوى واحدة ثم انقسمت، هو أن المعقول من الإنقسام تباعد كل واحد منهما عن ملاصقة الآخر وحصول كل واحد منهما في حيز غير حيز الآخر. وهذا المعنى لا يعقل ثبوته إلا في حق الشيء الذي يكون له حصول في الحيز واختصاص بالجهة، والشيء الذي يكون مبرءاً عن الجهة والوضع والحيز كيف يعقل كونه قابلاً للانقسام، ويثبت مجموع ما ذكرنا أن الجسم البسيط يتمتع أن يقال إن هويلاه كانت واحدة قبل ورود القسمة.

[٢] وأما القسم الثاني من القسمين المذكورين في أول هذا الدليل، وهو أن يقال الجسم البسيط ليست هويلاه واحدة بل له هويلات متعددة، فنقول: هذا يقتضي أن يكون له بحسب كل انقسام يمكن وروده عليه يكون له هوى على حدة، لأننا بيننا أن الجسم الذي يمكن انقسامه إلى قسمين لا بد وأن يكون لكل واحد من قسميه هوى على حدة، إذ لو كانت هويلاه قبل القسمة واحدة لعدت المحالات المذكورة في القسم الأول، فثبت أن القول بصحة هذا القسم يقتضي أن يكون كل جزء يمكن فرضه في ذلك الجسم البسيط، فهوى ذلك الجزء متميز بالفعل عن هوى ذلك الجزء الآخر امتيازاً بالشخص والتعيين، لكن الانقسامات [١٢٨] التي يمكن فرضها في الجسم البسيط غير متناهية، فيلزم أن يكون الجسم البسيط له أجزاء من الهوى غير متناهية بالفعل.

إذا ثبت هذا فنقول: إما أن يكون الحال في كل واحدة من تلك الهويات صورة على حدة أو يكون الحال في الكل صورة واحدة، والثاني باطل، وإلا لزم حصول الصورة الواحدة في المحال الكثيرة، هذا محال، وأيضاً فلأن كل واحدة من تلك الهويات محل تلك الجسمية بتمامها، فحينئذ يحصل الاستغناء بوحدة من تلك الهويات عن البواقي، فيعود الأمر على هذا الفرض والاعتبار إلى أن تلك الجسمية حالة في مادة واحدة وهوى واحدة، وذلك هو القسم الأول الذي أبطلناه. ولما بطل القول بأن الصورة الواحدة حالة في تلك الهوى وجب أن يقال الصورة الحالة في كل واحدة من تلك الهويات غير الصورة الحالة في الأخرى، وهذا يقتضي القطع بأن الجسم البسيط قبل ورود القسمة عليه كانت هوى كل جزء يمكن فرضه فيه متميزة عن هوى الجزء الآخر وصورة ذلك الجزء متميزة عن صورة الجزء الآخر، وحينئذ يكون الجسم البسيط قبل ورود القسمة مركباً من تلك الأجزاء، ولما كانت الانقسامات الممكنة في الجسم البسيط غير متناهية بالفعل وذلك محال، فثبت بما ذكرنا أن الجسم لو كان مركباً من الهوى والصورة لكانت الهوى قبل ورود القسمة بالفعل على ذلك الجسم إما أن تكون واحدة أو متعددة، وثبت فساد القسمين، فكان القول بتركيب الجسم عن الهوى والصورة باطلاً.

[١٢٩] الفصل الثالث

في حكاية دليل القائلين بأن الجسم مركّب من الهيولى والصورة والجواب عنه

احتجّ الشيخ في كتبه على القول بتركّب الجسم من الهيولى والصورة فقال: ثبت أنّ الجسم البسيط في نفسه واحد، وذلك المراد من كونه متّصلاً ولا شكّ أنه قابل للانفصال، فنقول قابل^{١١} هذا الانفصال إما أن يكون ذلك الاتّصال أو شيء آخر، والأول باطل، لأنّ القابل موجود مع المقبول والاتّصال غير موجود مع الانفصال، فإذا لا بدّ وأن يكون القابل بل شيء آخر سوى الاتّصال، وذلك الشيء هو الذي كان قابلاً للاتّصال حين كان موجوداً وهو الذي قبل الانفصال عند وروده فتبت أنّ الجسم مركّب من شيئين: أحدهما الاتّصال، والثاني ما هو قابل لذلك الاتّصال.

واعلم أنّ الكلام على هذا الدليل مرتّب في مقامات:

المقام الأوّل:

اعلم أنّي لما سمعت هذا الدليل قلت: لم لا يجوز أن يقال الجسم حين كان واحداً كان موصوفاً بالوحدة، ثم لما انقسمت زالت الوحدة وحدثت الإثنية، فالزائل هو الوحدة والطارئ هو التعدّد، والوحدة والعدد عرضان متعاقبان على الجسم، وهذا لا يقتضي في ذاته كون الجسم مركّباً عن قابل ومقبول. ولما خطر هذا السؤال ببالي رأيت أبا البركات ذكر ما يقرب من هذا الكلام، ولما طال الخوض في هذه المسألة وعظم تعصّبات الناس في تقرير^{١٢} هذا الدليل الذي نقله الشيخ الرئيس^{١٣} أبو علي عن أبي نصر الفارابي لخصّت^{١٤} في تقريره وجوهاً بعضها أنا مستنبطها [١٣٠] وبعضها غيري ذكرها.

فالوجه الأوّل وهو الذي تكلفته في تقرير هذه الحجّة أن تقول: الجسم يصحّ عليه أن يعدم بعد الوجود وأن يوجد بعد العدم، وكلّ ما كان كذلك فلا بدّ له من مادّة. أما بيان المقدّمة الأولى والدليل عليها أن الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئاً واحداً في نفسه، ثم بعد القسمة حصل جسمان، فهاتان الجسميتان الحادثتان بعد القسمة إما أن يقال إنهما كانا حاصلين قبل القسمة أو ما كانا حاصلين قبل القسمة، والأول

١١ في الأصل - قابل، صح فوق السطر.

١٢ في الأصل - تقرير، صح فوق السطر.

١٣ في الأصل - الرئيس، صح فوق السطر.

١٤ في الأصل تلخصت، صح فوق السطر لخصت.

باطل، لأن هاتين الجسميتين لو كانتا حاصلتين قبل القسمة لكان كل ذلك الجسم مركباً عنهما، فحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود الانقسام عليه واحداً وإنا فرضناه واحداً، هذا خلف. وأما القسم الثاني وهو أن يقال هاتان الجسميتان حادثتان بعد ورود القسمة وما كانتا حاصلتين قبل ورود القسمة عليه بل هما حدثتا الآن، فهذا يقتضي أن يقال إن تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل ورود القسمة بطلت بعد أن كانت موجودة والجسميتان الحادثتان بعد ورود القسمة بعد أن كانتا معدومتين وجدتا، فثبت أن الجسمية يصحّ عليها الحدوث والزوال. [أما بيان المقدّمة الثانية: وهي أن كل ما يصحّ عليه الزوال والحدوث] ^{١٥} فله مادة. والدليل عليه أن كل محدث مسوق بالإمكان، وذلك الإمكان لا بدّ له من محلّ موجود، وذلك المحل هو الهويولى. وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة. فهذا هو الوجه الذي استخرجته وخصّته في تقرير دليل الشيخ.

واعلم أنّ هذا الكلام بعد هذا التقرير والتلخيص ضعيف. وبيانه من وجوه:

[١٣١] الأوّل إن هذا الكلام يقتضي أن يكون الجسم البسيط إذا أوردنا عليه القسمة فإنه تفني الجسمية الأولى وتحدث جسميتان جديدتان، فيكون التفريق إعداماً للجسم الأوّل وإيجاداً للجسمين الآخرين، وهذا يوجب أن من غمس أصبعه في البحر فقد أعدم البحر الأوّل وأوجد بحراً جديداً، وذلك لا يقوله عاقل.

فإن قيل: إنه وإن زالت الجسمية الأولى وحدثت جسميتان جديدتان لكن الهويولى باقية في الحالين فلا جرم لم يلزم منه أن يكون التفريق إعداماً، قلنا: هذا الكلام ضعيف من وجهين: الأول وهو إنا قد بيّنا على قانون مذهبهم يلزم أن يقال الجسم الواحد هيولاه واحدة فإذا انقسم ذلك الجسم فقد صارت هيولاه منقسمة، فإذا كان التقسيم إعداماً وقد ثبت أن الصورة الجسمية كما ورد الانقسام عليه فكذلك الهويولى ورد الانقسام عليه، فهذا يقتضي أن يكون التقسيم إعداماً للصورة والهويولى، فيكون التقسيم إعداماً بالكلية، وسقط عذرهم بالكلية. والثاني: إن الجسم المعين عبارة عن مجموع الهويولى المعينة والصورة المعينة، فإذا بطلت تلك الصورة المعينة وقد بطل إحدى جزأي ذلك الجسم، وبطلان أجزاء المركّب يوجب بطلان ذلك المركّب، فهذا يقتضي أن يكون تفريق البحر إعداماً لذلك البحر المعين وإيجاد البحرين الآخرين، وذلك لا يقوله عاقل.

السؤال الثاني: سلّمنا أن الجسمية يصحّ عليها بالحدوث والفناء، لكن لا نسلم أن كلّ ما كان كذلك [١٣٢] فله مادّة، والذي احتجّوا به فقد تكلمنا عليه في كثير من كتبنا الفلسفية والكلامية ولا نعيده هاهنا.

الوجه الثاني في تقرير دليل الشيخ أن يقال الجسم متّصل بالفعل ومنفصل بالقوّة، فكونه متصلاً بالفعل ومنفصلاً بالقوّة أمران متغايران، والشيء الواحد لا يمكن أن يكون أثراً لأمرين متغايرين بناء على أنّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، فلا بدّ وأن يكون الجسم مركّباً من أمرين: أحدهما عنه له الفعل، والثاني عنه له القوّة، والأول هو الصورة والثاني هو الهيولى، وهذا الوجه تكلفته في نصرته دليل الرئيس إلّا أنه أيضاً ضعيف، وذلك لأنه بناء على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهذه مقدّمة استقصيناها في الكتب الفلسفية والكلامية.

ثم نقول: هذا أيضاً وارد عليكم في الهيولى، لأن الهيولى إما أن يكون لها في نفسها وجود أو لا يكون، فإن لم يكن لها في نفسها وجود امتنع كونها جزءاً من ماهية الجسم، لأن العدم لا يكون جزءاً من الموجود، وإن كان لها في نفسها وجود فحينئذ يصدق عليها أنّها موجودة بالفعل ويصدق عليها أنّها قابلة للصورة والأعراض، وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه بعينه في الهيولى فيلزم افتقار الهيولى إلى هيولى أخرى ويلزم التسلسل وهو باطل.

الوجه الثالث في تقرير دليل الشيخ ما سمعته من بعض الأفاضل فقال: قد ثبت أنّ الجسم البسيط في نفسه شيء واحد، وثبت أنّه قابل للانقسامات غير متناهية. بمعنى أنه لا ينتهي في الصغر إلى حدّ إلّا ويقبل بعده [١٣٣] الانقسام، وثبت أنّه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها إلى الفعل، وهذا يقتضي أنّ الجسم لا ينتهي في الصغر والانقسام إلى حدّ إلّا ويكون بعد ذلك قابلاً للانقسام ولا معنى للاتّصال إلّا كونه واحداً مع كونه قابلاً للانقسام، فثبت أنّ الجسم يمتنع انتهاؤه في قبول القسمة إلى حدّ إلّا ويكون للاتّصال باقياً، وهذا يقتضي أن يقال أن بقاء ذات الجسم بدون الاتّصال محال، فثبت أنّ كونه جسماً مستلزم للاتّصال، ولا شكّ في كونه قابلاً للانقسام، ولا شكّ أنّ الاتّصال والانقسام أمران متنافيان متغايران، والشيء الواحد لا يكون مستلزماً للشيء وقابلاً لعدمه، فإذا لا بدّ وأن يكون الجسم مركّباً من شيئين أحدهما الجسمية التي هي مستلزّمة للاتّصال والآخر الهيولى التي هي قابلة للانقسام، فثبت أنه لا بدّ وأن يكون الجسم مركّباً من جزأين أحدهما حالّ في الآخر.

واعلم أن هذا الوجه ضعيف أيضاً وبيان ضعفه من وجوه:

الأول: لم لا يجوز أن يقال الجسم من حيث أنه جسم يقتضي كونه متصلاً لو لا القاسر، فإذا ورد القاسر صار قابلاً للانفصال، ولا يبعد في الشيء الواحد أن يوجب أثريين مختلفين بحسب شرطين مختلفين، ألا ترى أن طبيعة الجسم توجب السكون بشرط حصول حاملها في المكان الطبيعي والحركة بشرط كون حاملها في المكان الغريب، فكذا هذا الجسم إذا ترك وحده كان مقتضياً للاتصال، أما إذا اتصل القاسر به وأوجب قطعه وتفكيكه فإنه يصير قابلاً لذلك الانقطاع والانفكاك.

الثاني: [١٣٤] إن مدار كلامهم على أن الشيء الواحد لا يكون مستلزماً للشيء وقابلاً لنقيضه، وهذا أيضاً وارد عليهم، وذلك لأن مذهبهم أن الهيولى مستلزمة للجسمية وعندهم الجسمية مستلزمة للاتصال، فيلزم أن يقال الهيولى مستلزمة لما هو مستلزم الاتصال، ومستلزم المستلزم مستلزم، فالهيولى مستلزمة للاتصال، ثم إنهم قالوا الهيولى قابلة للانفصال، فلزمهم من هذا الطريق كون الهيولى مستلزمة للاتصال وقابلة للانفصال، فإذا عقل ذلك في الهيولى فلم لا يعقل مثله في الجسم؟

الثالث: إنكم تقولون الجسمية مستلزمة للاتصال والهيولى قابلة للانفصال، وهذا باطل، لأن الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من هذين الجزأين بحيث يتخللهما ثالث، وهذا المعنى إنما يعقل في الشيء الذي يكون له حصول في الحيز واختصاص بالجهة، والهيولى عندهم ليس لها حصول في الحيز ولا لها اختصاص بالجهة، وإذا كان الأمر كذلك امتنع كونها قابلة للانفصال، فلئن التزموا أن الهيولى لها حصول في الحيز واختصاص بالجهة، فنقول لا معنى للجسمية والاتصال إلا هذا، وإذا كان هذا هو الهيولى فحينئذ لم يبق للصورة معنى يشير العقل إليها.

الرابع: إنكم قلتم الانفصال عدم الاتصال عمّا من شأنه أن يتصل، وهذا يقتضي أن يكون الموصوف بالاتصال والانفصال شيء واحد، ولما كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية وجب أن يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية، وإذا كان فحينئذ [١٣٥] الجسمية لا تكون مورداً للاتصال والانفصال وهما عرضان متعاقبان متواردان عليه، وهذا لا يقتضي وقوع التركيب في ذات الجسم وماهيته.

المقام الثاني:

في الكلام على دليل الشيخ الرئيس وهو أن كلامه مبني على أن الجسم الذي يكون في نفسه متصلاً قد

تعقل فيه الانفصال، وهذا ممنوع. وتقريره إنّ الدلائل الدالة على أنّ الجسم قابل لانقسامات^{١٦} غير متناهية ما دلت إلا على أنّ القسمة الوهمية^{١٧} غير متناهية، إلا أنه ليس يلزم من كون القسمة الوهمية غير متناهية كون القسمة الانفكاكية غير متناهية، ألا ترى أنّ كلّ واحد من الأفلاك والكواكب يقبل القسمة الوهمية ولا يقبل القسمة الانفكاكية، فإنّ الفلك عندهم لا يقبل الخرق.

فإذا ثبت هذا فنقول: ذهب عالم^{١٨} من متقدمي الفلاسفة ومن متأخريهم إلى أنّ هذه الأجسام المحسوسة مركبة مؤلفة من أجزاء كلّ واحد منها في غاية الصغر، وكلّ واحد منها وإن كان قابلاً للقسمة الوهمية إلى غير النهاية لكن لا يكون البتة قابلاً للقسمة الانفكاكية، وهؤلاء هم القائلون بالهيات وهو اختيار محمد بن زكريا وأبي البركات البغدادي، قالوا فهذه الأجسام القابلة للانفصال ليست في أنفسها متصلة اتصالاً حقيقياً بل هي مؤلفة من تلك الهيات، وأما كلّ واحد من تلك الهيات فهو في نفسه متصل واحد، لكنّه لا يقبل القسمة الانفصالية، وعلى هذا القول فما هو قابل للانفصال فهو في نفسه ليس بمتصل، وما هو في نفسه متصل فهو غير قابل للانفصال فسقطت هذه الحجّة.

واعلم أنّ الشيخ الرئيس اعترف في الشفاء والإشارات [١٣٦] بأنّه ما لم يتبين بالبرهان بطلان هذا المذهب لم تتمّ الحجّة المذكورة في إثبات الهيولى، واحتجّ في الكتاين على فساد هذا المذهب بأن قال: لما ثبت أنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء الصغيرة قابل للقسمة الوهمية فنقول: لا شكّ أنّه يفترض في كلّ واحد منهما نصفان، وطباع كلّ واحد من ذينك النصفين هو طباع الآخر، فطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع والأشياء المتساوية في النوعية متساوية في اللوازم، وكما صحّ على نصفي الجزء الواحد أن يتصلاً اتصالاً حقيقياً وكذلك يجب أن يصحّ على الجزأين أن يتصلاً اتصالاً حقيقياً، وكما صحّ على نصفي الجزأين أن ينفصلاً انفصلاً حقيقياً وجب أن يصحّ على نصفي الجزء الواحد أن ينفصلاً انفصلاً حقيقياً. وإذا ثبت هذا ثبت أنّ كلّ ما صحّت القسمة الوهمية عليه إلى غير النهاية كذلك وجب أن يصحّ القسمة الانفكاكية عليه إلى غير النهاية. هذا ما ذكره الشيخ.

والاعتراض عليه من وجوه:

الأول أن يقال: إنّ هذه الحجّة إنّما تتمّ لو ثبت أنّ تلك الأجزاء متساوية في تمام الماهية حتى يمكنكم أن

١٦ في الأصل - قابل لانقسامات، صح فوق السطر.

١٧ في الأصل - الوهمية، صح فوق السطر.

١٨ ولقد أشير إليّ ديمقراطيس في الهامش.

تقولوا ما صحَّ على بعضها وجب أن يصحَّ على الباقي، فما الدليل على ذلك؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنه لا ماهية لتلك الأجزاء وكذلك الهيئات إلا أنها أمور مختصة بالأحياز شاغلة للجهات، وهذا المعنى أمر مشترك فيه بين جميع تلك الأجزاء أو تلك الهيئات فوجب الحكم بكونها متماثلة في تمام الماهية، لأننا نقول: لا شكَّ أن تلك الأجزاء أمور حاصلة في تلك الأحياز وفي تلك الجهات إلا أن ذواتها مغايرة [١٣٧] لحصولاتها في تلك الأحياز، فإنَّ ذواتها ذوات قائمة بالنفس وحصولها في الأحياز نسب وإضافات، والذات القائمة بنفسها مغايرة للإضافة والنسبة، فثبت أنَّ ذواتها مغايرة لحصولها في الأحياز والجهات. وقد ثبت في العلوم العقلية أنَّ الأشياء المختلفة في الماهيات لا يستبعد اشتراكها في بعض اللوازم. إذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يقال إنَّ تلك الأجزاء والهيئات إن كان بعضها مخالفاً للبعض في الماهيات والحقيقة لكنَّها تكون مشتركة في هذه الصفة أعني كونها حاصلة في الأحياز والجهات، وعلى هذا التقدير لا يمكن الاستدلال باشتراك تلك الأجزاء في كونها شاغلة للأحياز والجهات على كونها متساوية في تمام الماهية، وإذا تعدَّرت القطع على هذه المقدمة سقط الاستدلال الذي عليه عوّل الشيخ الرئيس.

لا يقال: هب أن تلك الهيئات مختلفة إلا أنَّها لا تكون كلُّها مخالفة لكلِّها بل لا بدَّ وأن يحصل فيها أجزاء متشابهة في تمام النوعية والماهية، وحينئذ يعود الاستدلال المذكور، لأننا نقول: لم لا يجوز أن يقال إنَّ ماهية كلِّ واحد من تلك الأجزاء يكون نوعها في شخصها، أقصى ما في الباب أن يقال هذا مستبعد إلاَّ أنا نقول الاستبعاد الذي لا يستند إلى الحجَّة والبرهان هو المستبعد، وإذا تعدَّرت الاستدلال فكيف يدعي القطع واليقين.

السؤال الثاني: سلّمنا أن تلك الأجزاء متساوية في الماهية النوعية، لكن لا بدَّ وأن يكون كلِّ واحد منها بتعيينه المعين وتشخصه المخصوص، إذ لو لم يكن كذلك لما بقي الامتياز بالعدد، وإذا كان [١٣٨] كذلك فلم لا يجوز أن يكون تعيين كلِّ واحد منها شرطاً للحكم الحاصل فيه وتعيين الآخر يكون مانعاً عنه، وعلى هذا التقدير بطل القول بأنَّ كلِّ ما صحَّ على واحد منها صحَّ على الباقي. ولا يمكن أن يقال إنَّ التعيين فيه عدمي، والعدم لا يمكن أن يكون معتبراً في علّة هذه الصحة، لأنَّ المذهب المشهور للحكماء أنَّ التعيين قيد ثبوتي وعليه بنوا دليلهم في وحدة واجب الوجود.

السؤال الثالث: هذا الدليل الذي ذكره لا يستقيم على أصولهم وقواعدهم من وجوه:

الأول: إنَّ مذهبهم أنَّ الجسم البسيط شيء واحد في نفسه، فإذا وردت القسمة عليه فقد عدت تلك الجسمية الواحدة وحدثت جسميتان أُخريان، وعند زوال هذا الانفصال تعود جسميته واحدة مثل التي كانت موجودة أولاً ولا تعود هي بعينها، وقد نصَّ على هذا في الإشارات حيث قال: المتصل لذاته يعدم عند الانفصال وعند زوال الانفصال يعود مثله متجدداً، إذا عرفت هذا فنقول: الانفصال الحاصل بين

الجوهريين ممتنع الحصول بين نصفي الجزء الواحد، لأنَّ الجزء الواحد إذا انفصل فقد بطلت تلك الجسمية وحدثت جسميتان جديدتان، فإذا امتنع بقاء جسميته الواحد عند ورود الانفصال عليه لم يصحَّ على نصفي الجزء الواحد ما صحَّ على ذلك، وكذا القول في جانب الاتّصال، فثبت أنَّ قولهم إنَّه يصحَّ على نصفي الجزء الواحد ما صحَّ على الجزأين قول لا يستقيم على مذهبيهم.

الثاني: الجسم [١٣٩] الموصوف بأنه فلك والجسم الموصوف بأنه عنصر إمَّا أن يتساويا في الماهية أو لم يتساويا فيها فإن تساويا فيها وجب أن يتساويا في صحّة جميع الأحكام وكما صحَّ الخرق والالتئام على العناصر وجب أن يصحَّ ذلك على الأفلاك وإن لم يتساويا في الماهية فإذا جاز أن يكون الفلك والعنصر مع اشتراكهما في الجسمية لم يشتركا في الماهية، فلم لا يجوز أن يقال إنَّ هذه الهيئات وإن كانت مشتركة في الجسمية والحصول في الحيز إلا أنَّها غير مشتركة في الماهية وحينئذ يطل دليلهم.

الثالث: إنَّ الأشخاص الإنسانية مشتركة في تمام الماهية النوعية، فنقول يلزم أن يقال إن أحد نصفي الإنسان مساو للنصف الثاني وللحملة والخارج الموافق للنوع، وكما صحَّ بقاء الحياة مع مجموع البدن وجب أن يصحَّ ذلك مع أحد نصفي البدن حال انفصاله عن الثاني، وكما صحَّ أن يلتصق رأس زيد بيديه التصاقاً طبيعياً فكذلك وجب أن يصحَّ أن يلتصق رأس عمرو وبيد زيد التصاقاً طبيعياً. وكما أن هذا فاسد فكذا ما ذكره.

الرابع: إنَّ ما ذكره من الدليل معارض بدليل آخر يدلُّ على أنَّ الجسم لا يقبل القسمة الانفكاكية إلى غير النهاية. وبيانه من وجهين: الأوَّل إنَّ القسمة الوهمية غير متناهية، فلو كان كلُّ تلك المراتب ممكن الخروج إلى الفعل لكان ذلك يقتضي إمكان حصول انقسامات لا نهاية لها بالفعل، وذلك يقتضي إمكان وجود أجزاء لا نهاية لها بالفعل، ولما كان ذلك محالاً علمنا أنَّ قبول القسمة الانفكاكية متناه، وذلك يقتضي إنتهاء هذه الأجسام في الصغر إلى حيث لا يبقى بعده [١٤٠] قبول القسمة الانفكاكية أصلاً، قالوا: وبهذه الدليل، قلنا: إنَّ مراتب الزيادة وإن كانت غير متناهية بحسب الوهم إلا أنَّها متناهية بحسب الوجود الخارجي، فكذا ههنا. والثاني وهو الذي عوّل عليه محمد بن زكريا، فقال: إن لم يكن مقدار هو أوّل المقادير عند الطبيعة لم يكن أن يقع ابتداء الحركة في الكيف والكمّ والأين، لأنَّ التغيير لا يحصل لكلّ الجسم إلا إذا حصل أولاً لجزئه، فلو لم يحصل في الجسم جزء هو أصغر الأجزاء لما حصلت الاستحالة التي هي أصغر أقسام الاستحالات، ولو لم تحصل الاستحالة التي هي في غاية الصغر لم تحصل الاستحالة العظيمة، لأنَّ الطبيعة إنَّما تبتدئ بالأقلّ، فالأقلّ مرتقية إلى الأكبر فالأكبر.

المقام الثالث:

في الكلام على دليل الشيخ في إثبات الهيولى، هو إنه استدلل على إثبات الهيولى بكون الجسم قابلاً للانفصال، وقبول الانقسام حكم مختص بالأجرام العنصرية وغير حاصل في الأجرام الفلكية، فالدليل خاص بالأجرام العنصرية والدعوى عام، وذلك غير جائز، أجاب عنه بأن قبول الانفصال عن بعض الأجسام دل على أنّ الجسمية حالة في محل وطبيعة الجسمية طبيعة نوعية واحدة، فإذا ثبت في بعض المواضع كونها مفتقرة إلى المحل ثبت أنّها في جميع المواضع كذلك.

واعلم أنّ هذا الجواب بناء على مقدمات:

أولها: إنّ طبيعة الجسم طبيعة نوعية واحدة، وقد بينّا أنّ هذه المقدمة غير يقينية، لأنّ المعلوم أنّ الجسميات مشتركة في وجوب حصولها في الأحياء والجهات وفي وجوب [١٤١] اتصافها بالمقدار والشكل، فهذه صفات خارجية عن الماهية، ولا يلزم من الاستواء في الصفات استواء الموصوفات في تمام الماهية.

وثانيها: إنّ الجسميات وإن كانت متساوية في الماهية إلا أنّها غير متساوية في التعيّن والشخصية، فلم لا يجوز أن يكون ما به المباينة شرطاً في أحد الموضوعين ومانعاً في الثاني.

وثالثها: إن من مذهبه أنّ الصورة العقلية المرتسمة في العقل مساوية للمعقول في تمام الماهية ثم إنّ المعقول حال وجوده الخارجي يمكنه أن يكون عاقلاً للأشياء وهذه الصورة المأخوذة منها الحاصلة في العقل لا يمكنها أن تعقل الأشياء وما ذلك إلا لأجل ما ذكرنا من أنّ ما به امتياز أحد الشخصين عن الشخص الآخر كان شرطاً أو مانعاً فكذا ههنا.

المقام الرابع:

في الكلام على دليل الشيخ الرئيس إنّّه قال في أوّل الاستدلال أنّ الجسم متّصل، ثم إنه قد يعرض له انفصال، ثم في آخر الاستدلال قال القابل لذلك الانفصال هو الهيولى، فإن كان الذي ذكر في أوّل الاستدلال أنّ الجسم يعرض له انفصال صحيحاً كان الذي قال في آخر الاستدلال من أنّ القابل للانفصال هو الهيولى باطلاً، وإن كان الذي قال في أوّل الاستدلال خطأً كان الذي فرّعه عليه أولى أن يكون خطأً. ثم نقول: الهيولى عندهم ليس لها في نفسها وضع ولا إليها في نفسها إشارة ولا اختصاص في الحيّز والجهة. ومن المعلوم بالضرورة أن الذي يكون كذلك ممتنع ورود الانفصال والاتّصال، فثبت أن مورد الانفصال والاتّصال [١٤٢] هو الجسم لا الهيولى، وحينئذ يبطل ما قاله بالكليّة.

الفصل الرابع في خاتمة الكتاب

اعلم أن الجسم لا شك أن له في نفسه ذاتاً وصفة حقيقية، وهي ذات قائمة بالنفس مستقلة بالحقيقة، ثم إنه قد يعرض لتلك الحقيقة الجوهرية كونها حاصلة في الحيز مشاراً إليها في الجهة، ومن المعلوم بالضرورة أن الذات المخصوصة القائمة بالنفس المستقلة بالحقيقة مغايرة للمفهوم من كونها في الجهة مشار إليها في الحيز، لأن الذات القائمة بالنفس لا تكون نفس الإضافة والنسبة، فههنا أمران: أحدهما موصوف والآخر صفة، فإنه يمكننا اعتبار الموصوف وحده خالياً عن الصفة. فعلى هذا إذا اعتبرنا ذات الجسم من حيث أنها تلك الذات المخصوصة فهي من حيث أنها هي ليست بحاصلة في الحيز ولا مشاراً إليه في الجهة، لأنها إنما تكون حاصلة في الحيز إذا أخذنا تلك الذات مع تلك الصفة، أما إذا أخذنا تلك الذات بدون هذه الصفة يمتنع أن تكون تلك الذات في هذه الحالة مختصة بالحيز، لأن اعتبارنا للذات بدون الصفة لا يكون اعتباراً للذات مع الصفة، وإلا لزم الجمع بين النقيضين، فثبت أن ذات الجسم بدون هذه الصفة لا تكون مختصة بالحيز ولا مشاراً إليها بحسب الحس، بل أن اعتبرنا تلك الذات المخصوصة بلوازمها كانت مختصة بالحيز فكانت مشاراً إليها، فإن عونا بالهيولى تلك الذات المخصوصة وبالصورة [١٤٣] صفة كونه مختصاً بالحيز والجهة فهذا مما لا نزاع فيه، وإن أرادوا به غير ذلك فالكلام عليه ما تقدم.

وحين انتهينا إلى هذا الموضع فلنقطع الكلام حامدين لله العظيم شاكرين لآلائه بقدر الطاقة البشرية والمكنة الانسانية مقرّين بمضمون قوله سبحانه وتعالى {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا} (سورة النحل، ١٦/١٨) راجين الفوز بالسلامة في الأحوال الثلاثة المذكورة في قوله تعالى {وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا} (سورة مريم، ١٩/٣٣) مصلياً على ملائكته ورسله المصطفين من خلقه بنحز وحسبنا الله ونعم الوكيل.

حرر: ٢٨ رجب ١٢٩٢

نقلت من نسخة قديمة تاريخها: ٨ ذي القعدة ٦١٥.

**[“Heyûlâ ve Suret: Cismin Hakikati Ve Tanımının
Tahkiki” -Veya- “Heyûlânın Olumsuzlanmasının
Açıklaması Hakkında”]
[İmâm Fahreddin er-Râzî]**

[113] Rahman ve rahîm Allah’ın adıyla.

Hamd, Allah’a mahsustur ki onun emriyle yerler ve gökler ayakta durur; O’nun yaratmasıyla zatların mahiyetleri ve sıfatları oluşur; O’nun rahmetiyle hayırlar ve bereketler yaygınlaşır; O’nun ihsanıyla şeref ve mutluluk veren durumlar meydana gelir. Salat, delillerle ve apaçık kanıtlarla desteklenmiş, sözünde ve eyleminde bütün kötü işlerden arınmış nebi olan Muhammed’in üzerine, ailesine ve ashabına olsun; ona çokça selam olsun.

İmdi; benden cismin heyula ve suretten bileşik olup olmadığının açıklanması hakkında açık ve şerh edilmiş bir söz söylememi istemiştin. Ben de bu risaleyi Celâl sahibi olan [Allah’ın] yardımıyla irticalen yazdım ve onu dört bölüm hâlinde tertip ettim.

BİRİNCİ BÖLÜM

Tartışmanın Odak Noktasının Özetlenmesi Hakkındadır

Bil ki (a) her şeyin başka bir şeye hulûl etmesi gerekmez. Aksi takdirde kısır-döngü ve zincirleme gerekir. Bilakis [her şeyin] kendisiyle bağımsız olan, mahalle muhtaç olmayan, bütün yönlerden zatıyla kaim olan bir şeyde sonlanması gerekir. Yine (b) varlıkta, bir mekânı dolduran ve yönde uzanımı olan bir mevcudun olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. İşte bu, bizim cisim diye isimlendirdiğimiz şeydir.

Bu iki öncülü anladıysan şöyle deriz: Mekânı dolduran ve yönde uzanımı olan bu şey ya kendisiyle kaim bir şey olur veya bir mahalle hulûl etmiş olur. Birincisi, bizim görüşümüzdür. [114] “Cisim madde ve suretten bileşik değildir” şeklindeki sözümüz ile kastedilen budur. İkincisi ise cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğunu iddia eden filozofların görüşüdür. Onlar, mekânda ve yönde uzanımı olan bu şeyin, cisimsel suret olduğunu iddia etmektedirler. Bu cisimsel [suret]in mahalli ise heyûlâdır. Bunların toplamı ise cisimdir. İşte bu, tartışma mahallinin özetidir.

İKİNCİ BÖLÜM

Cismin Heyûlâ ve Suretten Bileşik Olmadığına Delalet Eden Hususlar Hakkındadır.

Şöyle deriz: Bunun imkânsız olduğuna delalet eden birçok yön vardır:

Birinci Kanıt

Suret ve heyûlânın; (1) ya her biri yönde meydana gelir ve yönü doldurur (2) ya da hiçbiri bu şekilde değildir (3) ya da onlardan biri böyledir, ikincisi değildir. Bunların hepsi geçersizdir. O hâlde cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğuna dair görüş geçersizdir.

(1) Birinci kısım –ki bu, heyûlânın kendi zatında mekânı doldurması ve yönde meydana gelmesi ve suretin de aynı şekilde olmasıdır– üç yönden olur: (1.1) ya bu [heyûlâ ve suretin] ikisinden her biri aynı şekilde bağımsız olarak, (1.2) veya tabi olarak, (1.3) veya heyûlâ ve suretten sadece biri bağımsız olarak diğeri de tabi olarak sabit bir durum olur.

(1.1) Heyûlâ ve suretin her biri aynı şekilde bağımsız olarak bulunursa bu ikisinden her biri cisim olur. Çünkü biz cisim ile sadece bu şekilde olanı kastediyoruz. Dolayısıyla “Cisim, iki şeyden mürekkeptir ki bu iki şeyden her biri mekânda ve yönde bağımsız bir şekilde meydana gelmekle birlikte bunlardan birisi hâll, diğeri mahaldir” şeklinde söylemek, [115] cismin bu ikisinden biri diğere hülûl eden iki cisimden bileşik olduğunu söylemektir ki bu geçersizdir. [Bu geçersizlik] ilk olarak, boyutların girişimliliğinin söylenmesi nedeniyledir. İkinci olarak denklerin (türdeşlerin) birleşmesinin söylenmesi nedeniyledir. Üçüncü olarak heyûlâ ve suretin her biri hakkında söylenen diğere de benzerdir. Böylece bunların her birinin de başka iki parçadan bileşik olması gerekir ki bu muhaldir.

(1.2) İkinci kısım –ki heyûlâ ve suretin her birinin yönde tabi olarak meydana gelmesidir– da aynı şekilde muhaldir. Çünkü bu ikisinden her birinin bu şekilde [tabilik ilişkisi içinde] olması, bir şeyin meydana gelişinin farazî olarak mekânda ve yönde meydana gelmesini gerektirir. Çünkü her çizginin, çizgisinin bilfiil meydana gelmesinden önce bilkuvve bir yönünün olması gerekir. Oysa bu çizgiler kuvve durumunda sonsuzdurlar. Böylece kendisinde kuşatan istidadî yönler de bilfiil sonsuzdur.

[Cismin Tanımı Hakkında]

Onun cismin bir cinsinin olduğu görüşü doğrudur. Fakat cismin bir cinsinin olduğunu söylediğinde onun cevherin altında bir bölüm (kısım) olduğunu da bildirmesi gerekir. Hâlbuki o, basit olması nedeniyle heyûlânın cismin bölümüdaşı (kasım)

olmasını men etmiştir. Suret de aynı şekilde basittir. Ayrık akıllar da aynı şekilde basittirler. Ayrık akılların, maddî suretler diye isimlendirilen bazı anlamların, heyûlânın ve bileşiğin dışında hiçbir cevher yoktur. O hâlde cismi tek başına cevherin bir türü olarak bırakmış olduk.

Onun, “bu [cisim] bir tür olsaydı bir şeyin bölümüdaşı olurdu ve onun bir faslı olurdu” ifadesine gelince biz deriz ki bu söz, faslın tanımın bir parçası olması gibi aynı şekilde [faslın] varlığın da bir parçası olmasını gerektirirdi. Yine niteliklerin ve güçlerin de hepsinin bileşik olmasını gerektirirdi. Çünkü bunların da cinsleri ve fasılları vardır. Oysa durum böyle değildir. Bilakis söz uyarınca sözel terkip, varlık uyarınca olan basitlikten başkadır ve fasıl, suret değildir; [116] cins de heyûlâ değildir.

Bu bilinmektedir; ancak bunu açıklamak suretiyle sözü uzatmamız gerekmez, bilakis bu kabul edilsin. Ancak biri şöyle diyebilir: Biz cismin bir cinsinin olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü şayet cismin bir cinsi olsaydı onun bir bölümüdaşı olurdu. Sonra biz, cisim olmayan ve cinsi de bulunmayan cevher dışında cismin bir bölümüdaşını bulabilmiş değiliz. O hâlde cevher, cismin bölümüdaşı değildir ve buna göre cismin bir cinsi yoktur.

Sonra şöyle deriz: Onun bunu tabiî cismin tanımlamasında kullanması gerekir. Hâlbuki o bunu yapmamıştır. Çünkü o, “o [yani tabiî cisim] üç boyuta sahip bir cevherdir” şeklinde söyleyip böylece “ne ise o olan cevher”i zikrediyor, ancak onun parçası olan cevheri –ki o heyûlâdır– zikretmiyor. Çünkü o, [tabiî cisim] tanımlamasında bu cevhere (heyûlâ), dikkat çekmemiştir. Bazen de cismin tanımlanmasını üç boyutu olan bir cevher şeklinde anlamakta ve cisimliğın, kendinde cisimliğını kuran bir heyûlâsının olup olmadığından veya cisimsel boyutun kendisiyle kaim ve üç boyutu olan bir cevher olduğundan habersiz durmaktadır. Hatırlansın ki bu tanımda sadece surete ve kendisi heyûlâ olmayan bir şeye dikkat çekmişti. Zira bu şey; yani mezkûr cevher, kendisi olması itibariyle cisim olan mürekkebe yüklenir. Çünkü bileşik olan cismin, cevher olduğu söylenir, yoksa cismin heyûlâ olduğu söylenmez. Çünkü tabiî cismin tanımlamasında zikredilen bu cevher, heyûlâ değildir ve onu işaret etmemektedir, zira ona göre cisme söylenen cevher, heyûlâyâ söylenmez. Çünkü cismin cinsi olan, heyûlâyâ söylenmez veya belki olumsuzlukla söylenebilir. Bilakis o [cevher], her ikisine (cisim ve heyûlâ) de tek bir anlamda söylenir, ortaklık yoluyla değil. Fakat o, cisme kıyasla cinsle ilgili bir kurucudur; heyûlâyâ kıyasla ise böyle değildir. [117] Zira o, heyûlâ için özsel değildir ve bu, devam etmeyen şeylerdendir. Çünkü cevher, hangi anlamda heyûlâyâ söylenirse onun üzerine o anlamda kurucu olarak söylenir. Eğer ona ancak ismin ortaklığı (eşadlılık) yoluyla söyleniyorsa cismin tanımında kullanıldığında ve ona söylendiğinde burada asla heyûlâyâ dikkat çekilmiş olmaz. O zaman bileşiğin tanımı, bu asıl üzere bütün parçalarını kapsamaz,

şu hâlde onun bütün parçalarını kapsaması gerekirdi. Bununla birlikte bu, kendisine ihtiyaç duyulmayan bir zorluktur; bilakis bunların hepsi kabul edilse dahi durum caiz kılmak şeklinde değildir. Cisim, heyûlâ ve sureti herhangi bir birliklelikle içerir, yoksa bilfiil içermez. Tanımların da böyle olması şart koşulur. Fakat onun bunu dikkate alması gerekirdi ve cismin kendisiyle tanımlandığı boyutları, kendisi olmak bakımından sadece cismin zatı için meydana gelen şeyler değil, bilakis hepsi de dış bir duruma göre olan dış âleme mukayeselere, paralelliklere, şekillere göre meydana gelen şeyler olarak kabul etmesi gerekirdi.

Onun “lazımlarla tanımlamak betimdir ve basitlere özgüdür, bileşiklere değil” görüşüne gelince biz bu konuda şöyle deriz: Bu tür bir tanımlama, basit için de bileşik için de kullanılmaya uygundur. Çünkü her ikisinin de mukayeseler ve olumsuz ifadelerle betimlenmesi mümkündür.

Onun “böyle olmasaydı onun farz edilmesi mümkün olmazdı” şeklindeki görüşüne gelince biz şöyle deriz: İlk olarak olumsuz tanımlama, kuvveye ve imkânın bitişikliğinin yokluğuna işaret eden bir tanımlama değildir; bilakis şeyin, kendisi olmadığı ve olması da mümkün olmayan şeylerden olumsuzlanması suretiyle imkânsız olumsuzlukla birleşmesidir. Dolayısıyla bir şey hakkında, “bu şey, şu değildir ve şu değildir” denilir ki böylece sen onu belirleyesin ve kendisi olmadığı şeyden olumsuzlayasın. O hâlde olumsuz tanım denildiği zaman [118] araz hakkında ve başka şeyler hakkında söylendiği gibi bunu anlamın gerekir. İşte bu, “basit şeylerin tarifi, betim dışında zor olur” şeklinde söylenen betimdir. “Basit olmayanın betimle tarifi mümkün değildir” şeklinde düşüncelerine varıncaya kadar insanların vehmettikleri aksi görüşe gelince durum böyle değildir. Çünkü basitin tarifi, bazen sadece olumsuzlukla mümkündür. Basit olmayanın tarifi ise bazen olumsuzlukla mümkün olur, bazen de başkasıyla mümkün olur. Bilmen gerekir ki olumsuz tanım ile bir şey için olması imkânsız durumların olumsuzlanması içermesi kastedilir. Yine şöyle denildiğini de bilmek gerekir: Basitlerin tarifi olumsuz betimin kullanılmasına ihtiyaç duyar, yoksa basitlerin dışında olanın bu konuda böyle olması mümkün değildir.

İmkânsız olmayanın olumsuzlanmasına bitişik olan istidat manasına işaret eden tanım ise bu kabil tanımlardan değildir. Aksi takdirde yaş veya kuru cisim, bileşik olması itibariyle, betimlenmesinde bileşik olması bakımından bu imkânların zikredilmesine ve bu yokluğun kullanılmasına ihtiyaç duyardı ve tanım, olumsuz olmazdı. Benzer şekilde hurma ağacı, tanımlanmasında, varlığı kendisinde bulunması gerekmeyen hurmanın zikredilmesine muhtaç olurdu ve o zaman olumsuzluğa dönüşür ve olumsuz bir tanım olmazdı. Hiçbir bahaneci bunun edilgi olmayıp etki olmasını kesinlikle mazeret olarak ileri süremez. Çünkü amaçlanan şey, bu değildir. Bilakis amaçlanan şey şudur: Olumsuzluk, bir şekilde tanıma girer, ancak tanım olumsuz tanım olmaz. O hâlde cismin tanımında alınan imkân üçüncü kısımdır.

Dolayısıyla bu tanım olumsuz olmasına rağmen bu tanımda kuvveye bitişik olan olumsuzluğa işaretin olması gerekli değildir.

Bundan daha şaşırtıcı olanı ise onun, tanımda alınan her şeyin tanımlananda bilfiil mevcut olması gerektiğine dair görüşüdür. Bunu, mantıkta ve Metafiziğin altıncı¹ makalesinde şöyle belirlemiştir: [119] Tanımlanan için bilfiil var olmayan şey, tanıma giren şeylerdendir ve bunu detayıyla tartışmıştır. Bu tafsilatın toplu ifadesi şudur: Tanımlanana yüklem olan şeyin tanımlananda bilfiil olması gerekir. Yüklemin parçası ise bazen olur, bazen de olmaz. Bunun örneği ise süreklinin (muttasıl), bölünmeyi kabul eden şekilde veya ortak bir sınırın farz edilmesinin kendisinde hazırlandığı şekilde tanımlanmasıdır. Hâlbuki bölünme sonucunda ortaya çıkan her bir parça ve ortak sınır bilfiil mevcut değildir. Çünkü bu, yüklem değildir, aksine yüklem parçasıdır. İnsan tanımında alınan “akıllı canlı” başka bir örnektir. Çünkü “akıllı canlı” sadece şudur: [canlı], gücünde duyuyla idrak etmek ve hareket etmek bulunan nefis [sahibi] cisim olarak tanımlanır. Hâlbuki duyuyla idrak etmesi ve hareket etmesi gerekli değildir ve duyunun ve hareket etmenin onun için bilfiil olması gerekli değildir. Akılının manası da böyledir; akıllı, durumu şöyle ve şöyle olan bir nefis sahibidir ki şöylenin biri, makul manaların tasavvurudur. Hâlbuki bu, bilfiil değildir. Dar açının, dik açıdan daha küçük olduğu tanımı da böyledir. Hâlbuki dik açı, dar açığa bilfiil yüklenmez ve bu kişinin dediği şu görüşe döner: Arız olmadan önce parça ve kesitten herhangi bir şey onda bulursa dahi süreklinin kesinlikle bilfiil bir parçası ve kesiti yoktur. Bu durumda sadece üç [boyutun] değil, aksine yayılımları nasıl olursa olsun sonsuz olarak bu şeylerden mevcut olanın bilfiil olması gerekir.

Sonuç olarak o, bağımsız olmanın ve asaletin zorunluluğunu inkâr ediyor. O zaman bu şey, cismin kendisi olur. Bu iki şey (heyûlâ ve suret) ise ona arız olurlar. Bu ise cismin, zatında mahiyetini kuran iki parçadan bileşik olmasını gerektirmez.

(1.3) Üçüncü kısım –ki heyûlâ ve suretten birinin mekânda ve yönde bağımsızlık ve asalet tarzında meydana gelmesi, ikincisinin ise yön ve mekânda tabilik yoluyla meydana gelmesidir– [120] da aynı şekilde geçersizdir. Çünkü bu takdire göre mekânda bağımsızlık tarzında meydana gelen, cisim ve zattır. Tabilik yoluyla meydana gelen ise arazdır. Bu da cismin mahiyetinde bileşikliğinin gerçekleşmesini gerektirmez.

(2) İkinci kısım –ki heyûlâ ve suretten her birinin kendi zatında mekânda meydana gelişlerinin ve yönü doldurmalarının olmadığı söylenmesidir– konusunda şöyle deriz: Bu tür iki şey bir araya geldiklerinde ya (2.1) bunların bir araya geldikleri

1 Metafiziğin beşinci makalesinde ele alınmaktadır.

anda mekânda meydana gelişi ve yönü doldurması bulunan bir durum meydana gelir veya (2.2) böyle olmaz.

(2.1) Birincisi, cismin, her birinin mekânda bir meydana gelişi ve yönü işgal ettiği bulunmayan iki şeyin toplamından ibaret olduğunu söylemeyi gerektirmesidir. Bu ise cismin mekânda meydana gelen ve yönü dolduran olmamasını gerektirir ki bu çelişkidir.

(2.2) İkinci kısım –ki bir araya gelme anında mekâna özgü ve yönü dolduran bir şey olmasıdır– konusunda şöyle deriz: Mekâna özgü olan, yönü dolduran, sürekliliği ve bölünmeyi, şekil ve suret vermeyi kabul eden, ancak bu iki durumun bir araya gelmesi anında meydana gelen şeydir. Bu iki durumdan her biri ne mekâna ve ne de yöne özgüdür; onun sürekliliği ve bölünmeyi, şekil ve suret vermeyi kabul etmesi de düşünülemez. Biz daha önceden cismin bu durumlarla nitelenmiş olmak dışında bir anlamı olmadığını sunmuştuk. Buna göre cisim kendinde bir tek zat olur ve onda madde ve suretten oluşan terkip de yoktur. Bu konuda en uzak olan görüş ise cismin hakikatinin, [121] sadece bu iki durumun bir araya gelmesiyle muallel olarak meydana geldiğini ve var olduğunu söylemektir. Şu var ki bu görüşe göre terkip, cismin mahiyetinde değil, cismin varlığının illetinde gerçekleşmektedir. Hâlbuki bizim konuşmamız şu anda sadece onun mahiyetinin bileşik olup olmadığı hakkındadır.

(3) Üçüncü kısım –ki bu iki parçadan sadece birinin, ya madde ya da suretin mekânda meydana gelen ve yönü dolduran olduğunu diğerinin ise böyle olmadığını söylemektir– konusunda şöyle deriz: Cisim, işte söz konusu bu parçadır. Zira biz cisim ile mekânı dolduran, cihette meydana gelen, sürekliliği, bölünmeyi, yakınlık ve uzaklığı kabul eden olmaktan başka bir şey kastetmiyoruz. Dolayısıyla iki parçadan sadece biri bu hükümlerle nitelendiği ve ikinci parça da bunlarla nitelenmediği zaman cisim, bu iki parçadan sadece biri[nci]si olur ve bileşiklik, cismin mahiyetinde gerçekleşmemiş olur.

Eğer şöyle denilirse: Niçin suretin cisim olmaktan ibaret olduğunu ve suretin yönde bir meydana gelişi ve mekânda yayılması olduğunu ancak suretin mekânda meydana gelişi olmayan ve yönde yayılması bulunmayan başka bir şeye hulûl ettiği ni ve o şeyin de heyûlâ diye isimlendirildiğini söylemek mümkün olmasın?

Biz şöyle deriz: Bu iki yönden geçersizdir. Birincisi bölünmeyi, sürekliliği, şekil vermeyi ve suret almayı kabul eden sizin cisimsel suret diye isimlendirdiğiniz şeyden başkası değildir. Çünkü bölünmeyi ve sürekliliği kabul eden, yakınlığı ve uzaklığı, teması ve ayrıklığı kabul edenin bizzat kendisidir. Bu ise cisim olmaktan başka bir şey değildir. Heyûlâ ise mekân ve yönle özelleşmediği müddetçe onun yakınlık ve uzaklık ile nitelenene dönüşmesi imkânsızdır. Dolayısıyla elbette ki sürekliliği, bölünmeyi, şekil ve suret vermeyi kabul etmekle nitelendirilemez. Cisim olmaklık

tek başına bu hükümleri kabul yoluyla bağımsız olunca ve [122] heyûlânın da bu kabul etmede bir dahli bulunmayınca, heyûlânın ortaklığı olmaksızın sadece cisim olmağının bu hükümleri kabul etmek suretiyle bağımsız olması gerekir. Bu da onun heyûlâya hulûl etmiş olmasını geçersiz kılar. İkincisi cisim olmağının mahalli, konumu olmayan, mekânı olmayan ve kendisine işaret edilemeyen bir şey olunca bu tür bir şey hakkında âlemin içinde veya dışında ya da âlemden ayrı veya âleme yapışmış olduğu hükmünü vermek imkânsızdır. Durum böyle olunca cisim olmağının heyûlâya hulûl etmesinin imkânsız olduğuna kesin hüküm vermek gerekir. Çünkü bu şey hakkında “o mekânlardan ve yönlerden herhangi bir şeye özgü değildir” hükmü doğru olunca; ona yakınlık ve ondan uzaklık mümkün olmayınca; cisim olmağının ise mekân ve yöne özgü olduğu sabit olunca ve ona yakınlık ve ondan uzaklık mümkün olunca cisim olmağının bu gibi bir mahalle hulûl etmiş olması imkânsız olur. Aksi takdirde iki çelişğin birleşmesi gerekir ki [bu iki çelişikle] mekânla özelleşme ve mekânla özelleşmenin yokluğunu kastediyorum. Bu ise muhaldir. Öyleyse cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğu görüşü geçersizdir.

İkinci Kanıt

eş-Şeyhü'r-Reis, heyûlânın cisimsel suret olmaksızın bulunmasının imkânsızlığına dair *Kitâbü's-Şifâ* ve *Kitâbü'n-Necât*'ta delil getirip şöyle dedi: Herhangi bir cisim varsayıp onu iki yarıya böldüğümüzde ve bu cismin heyûlâsının da suretten ayrıldığını farz ettiğimizde ve bu cismin yarısının heyûlâsının da suretten ayrıldığını farz ettiğimizde bu yarımın heyûlâsının, bütünün heyûlâsının yarısı olduğunda kuşku yoktur. Herhangi bir durumda ya bu bütünün heyûlâsı ile yarımın heyûlâsının arasında bir farklılık meydana gelir ya da bu ikisi arasında asla bir farklılık meydana gelmez. İkincisi imkânsızdır, aksi takdirde bir şeyin başkasıyla beraber olması, başkasıyla beraber olmamasının aynısı gibi olurdu. Böylece geriye bu ikisi arasında bir farklılık olduğu kalır. Bu farklılık ise ne mahiyet sebebiyle ne de onun lazımları sebebiyledir. Çünkü heyûlâ tek bir türsel tabiattır. Dolayısıyla geriye sadece şöyle demek kalır: [123] İki arasındaki bu farklılık, bütünün heyûlâsının nicelik bakımından parçanın heyûlâsından daha fazla olması nedeniyledir. Niceliğin çokluğu ise hacimsellikten ve büyüklükten (miktar) ibarettir. Buna göre cisimsel [suret]ten hali olduğu durumda heyûlânın, cisimsel [suret]le nitelendiğini söylemek gerekir ki bu çelişkidir. Bu çelişki, ancak bizim heyûlânın cisimsel [suret]ten boş olduğunu varsaymamızdan kaynaklandığından bu boş olmanın imkânsız olması gerekir. İşte bu Üstad [İbn Sînâ]'nın bu iki kitaptaki anlatımının özetidir.

Ben şöyle derim: Bu söz, heyûlânın olumsuzlanması için delillerin en iyilerinden biridir. Çünkü cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğu varsayımına binaen heyûlânın özel bir zat ve suretin de özel bir zat olması gerekir ve bunlardan birinin diğerine hulûl etmiş olması gerekir. Durum böyle ise o zaman bunlardan her birinin ne ise o

olmaları bakımından tek başına, diğerrinin durumundan ayrılmış olarak değerrlendirilmesi mümkündür.

Bunu anladıysan şöyle deriz: Biz, heyûlâya hulûl eden suretin durumunun değerrlendirilmesine itibar etmeksizin, heyûlâ olması bakımından bu cismin bütününnün heyûlâsının durumunu dikkate aldığımızda ve yine heyûlâya hulûl eden suretin durumuna itibar etmeksizin bu cismin yarısının heyûlâsının durumunu göz önüne aldığımızda bu cismin yarısının heyûlâsının cismin bütününnün heyûlâsının yarısı olduğunu görürüz. Durum böyle ise bütününnün heyûlâsı da yarımın heyûlâsından nicelik olarak daha çoktur. Dolayısıyla bu, suretin itibara alınmaması bakımından bütününnün heyûlâsının, büyüklük ve hacim olan şeyin hepsinden başka olan bir şeyin bütününnün olmasını gerektirir. Eğer böyle ise cismin heyûlâsı da cisimdir. Dolayısıyla heyûlâ, kendisinin cisim olmasının aynıısı olur, böylece cisim olması bakımından cismin, kendisinden farklı bir heyûlâsı olmaz. İstene netice de budur.

Bu konuda tahkiki şöyle artıralım. Bütününnün heyûlâsı ve parçanın heyûlâsı ya her biri diğerrinden ayrışmıştır [124] veya böyle değildir. Eğer bu ayrışma gerçekleşmemişse bu ikisinden birinin cismin bütününnün için heyûlâ olmasının ve diğerrinin de cismin parçası için heyûlâ olmasının birbirlerine bir önceliği yoktur. Eğer ayrışma gerçekleşmişse bu ayrışma ya cisimsel [suret]in bütününnün bu ikisinden birine hulûl etmesi ve cisimsel [suret]in parçasının da ikincisine hulûl etmesi sebebiyle meydana gelmiştir ya da bu sebeple değildir. Birincisi geçersizdir; çünkü bu ikisinden birinin cisimsel [suret]in bütününnün mahalli olması ve ikincisinin de cisimsel [suret]in bir parçasının mahalli olması imkânı bu ikisinden birinin ikinciden ayrışmasına bağlıdır. Şayet bu ayrışma, bu özelleşme ile muallel olsaydı kısırdöngü gerekirdi ki, bu da muhaldir. Netice olarak şu sabit olmuştur: heyûlânın bütününnün bir kısmından ayrışması, kendisine cisimsel [suret]in hulûlü sebebiyle değildir. Bilakis bu ayrışma, bu hulûlden önce gerçekleşmiştir ve bu ayrışma o ikisinden birinin bütününnün, diğerrinin de parça olmasından başka bir şey değildir. Bu ise büyüklük ve hacimdeki farklılıktan ibarettir. O hâlde ne ise o olması bakımından heyûlâ, ölçülandırılmıştır. Bu şekilde olan her şey ise cisimdir. O hâlde ilk heyûlâ dediğimiz, cismin kendisinden ibarettir ve cismin asla bir heyûlâsı yoktur. İşte bu, sağlam bir sözdür.

Üçüncü Kanıt

Bil ki ben on yaşımmın başından itibaren ömrümün elli ikinci senesine ulaştığım şu ana kadar filozofların ve cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğunu düşünenlerin görüşlerini; tek bir basit cismin heyûlâsının tek olup olmadığını aksine her mümkün bölünme durumuna göre onun ayrı olarak heyûlâsının olup olmadığını; basit cismin heyûlâsının tek olduğu söylendiği takdirde bölünme anında onun heyûlâsının tek mi kaldığı yoksa pek çok sayıda mı olduğunu araştırıp durmaktayım. Onlardan bu ayrıntıları ve dalları şerh eden hiçbir kimseyi görmedim.

Şöyle deriz: Basit cismin heyûlâsı [125] (1) ya tektir (2) veya değildir. Her iki kısım da geçersizdir; o hâlde heyûlâ görüşü de geçersiz olmuştur. Bunun açıklaması şöyledir.

(1) Basit cismin heyûlâsının tek olması imkânsızdır. Çünkü basit cisim ayrılma ve bölünmeyi kabul eder. Bu ayrılma ve bölünme bilfiil olarak meydana gelip iki cisme dönüştüğünde (1.1) ya söz konusu heyûlânın daha önce olduğu gibi bir tek kaldığı (1.2) veya kalmadığı söylenebilir. İki kısım da geçersizdir.

(1.1) Söz konusu heyûlânın bir tek olarak kaldığı görüşüne gelince bu, birkaç yönden muhaldir.

(1.1.1) Birinci yön: Bu takdire göre çokluk, cisimsel [sûret]lerde meydana gelir. Hâlbuki bunlar mahalle hulûl eden niteliklerdir. Mahal ve zat ise tektir. İşte bu, doğudaki su ile batıdaki suyun iki zatının tek olduğunu ve başkalığın ancak nitelikte olduğunu söylemeyi gerektirir. Bu ise aklın apaçıklığıyla geçersizdir. Çünkü biz beyaz ve hareketli olan tek bir cisim varsaydığımızda burada zatın tek olduğunu ve niteliklerin iki başka şey olduklarını biliriz. Bu durumda doğudaki su ile batıdaki suyun ancak beyaz ve hareketli olmakla nitelenmiş olan tek bir zat arasındaki başkalığın benzeri olması gerekir. Bunun yanlışlığı zarurî olarak bilindiğine göre biz heyûlânın tek bir heyûlâ olarak kaldığı şeklindeki sözün de geçersiz olduğunu biliriz.

(1.1.2) İkinci yön, heyûlâ bir tek olduğu zaman bu cisimsel [suret]in mahalli, aynısıyla şu cisimsel [suret]in mahallidir. Bu durumda tek bir mahalde denklemin birleşmesi gerekir ki bu filozoflara göre geçersizdir.

(1.2) İkinci kısım ise söz konusu heyûlânın bir tek olması ve sonra cismin bölünmesi anında bölünmesinin söylenmesidir. Bu da birkaç yönden muhaldir.

(1.2.1) Birincisi: Cismin bölünmesi anında meydana gelen [126] iki heyûlâdan oluşan bu iki çokluğun ya bu cisim bir tek olduğu anda meydana gelmiş oldukları veya meydana gelmemiş oldukları söylenir. Bu cisim bir tek olduğu anda meydana gelmişlerse onun heyûlâsı tek değil, aksine çok olur. Hâlbuki bu kısımda bizim konuşmamız, bunun tersi bir konuda dallanıp budaklanmaktadır. Bu ikisinin meydana gelmediklerini, sonra cisimdeki bilfiil bölünmenin gerçekleşmesi anında meydana geldiklerini söylersek bu durumda da cismin bütününe heyûlâsının bölünme anında ortadan kalktığını ve iki yeni heyûlânın meydana geldiğini söylemek gerekir. Bu da geçersizdir. İlk olarak çünkü cismi bölmek, heyûlâsı ve suretiyle cismi yok etmeyi ve bölme sonrasında meydana gelen iki cismi heyûlâları ve suretleriyle yeniden var kılmayı gerektirir. Bu geçersizdir. Aksi takdirde parmaklarımızı denize daldırdığımızda şöyle demesi gereken kimseler olurduk: "Biz ilk denizi heyûlâsı ve suretiyle yok ettik ve başka bir denizi heyûlâsı ve suretiyle var ettik." Akıllı biri elbette bunu söylemez. İkinci olarak çünkü filozoflara göre her sonradan yaratılan

heyûlâ ile öncelenmiştir. Bu durumda şayet heyûlâ meydana gelme ve yok olmayı kabul etmiş ise başka bir heyûlâya muhtaç olması gerekir ki bu da imkânsızdır.

(1.2.2) Heyûlânın bir tek olup sonra bölünmüş olduğunu söylemenin iptali hakkındaki ikinci yön şudur: Bir grup, düşünen nefsin sonradan meydana geldiğine burhan getirdiklerinde şöyle dediler: Şayet [natık nefis] ezeli olsaydı bedenlere ilişmesinden önce nefsin ya bir tek ya da çok olduğu söylenirdi. Onlar nefsin tek olduğunu söylemenin mümkün olmadığını söylediler. Çünkü nefis, bedenlere ilişmesi anında ya bir tek olarak kalır ya da bölünmüş olur. Sayı olarak tek kalmasının imkânsız olduğunu söylediler. Aksi takdirde Zeyd'in her bildiği şeyi Amr'ın da bilmesi gerekirdi. Bölünmüş olması da caiz değildir. [127] Zira nefis mekânlı değildir, ne de bir konuma sahiptir. Böyle olan herhangi bir şeyin, bölünmeyi kabul etmesi imkânsızdır. İmdi ben diyorum ki mekânlı olmayan şeyin bölünmeyi kabul etmesinin imkânsız olduğuna hükmettiklerine göre heyûlâ da sırf kendinde mekânlı değildir. O hâlde nasıl onun hakkında bölünmeyi kabul ettiği hükmü mümkün oluyor?

(1.2.3) Heyûlânın bir tek olup sonra bölünmüş olduğunu söylemenin iptali hakkındaki üçüncü yön ise şudur: Bölünmeden anlaşılan bu ikisinden her birinin diğerine yapışık olmaktan uzak olması ve bu ikisinden her birinin diğerinin mekânının dışında bir mekânda meydana gelmesidir. Bu anlamın sübutu ise ancak bir mekânda meydana gelmiş ve yönle özelleşmiş şey hakkında düşünülebilir. Oysa yönden, konumdan ve mekândan arınmış olan şeyin nasıl olur da bölünmeyi kabul etmesi düşünülebilir? Bu zikrettiklerimizin hepsi, basit cismin heyûlâsının bölünmenin gerçekleşmesinden önce bir tek olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ispat eder.

(2) Bu delilin başında zikredilen kısımlardan ikincisi –ki basit cismin heyûlâsının bir tek olmadığını bilakis onun çok sayıda heyûlâsının olduğunu söylemektir– hakkında şöyle deriz: Bu, kendisinde gerçekleşmesi mümkün olan her bölünme gereğince onun farklı bir heyûlâsının olmasını gerektirir. Çünkü biz iki kısma bölünmesi mümkün olan cismin, kısımlarından her birinin farklı bir heyûlâsı olması gerektiğini açıklamıştık. Çünkü bölünmeden önce onun heyûlâsı bir tek olsaydı ilk kısımda zikredilen imkânsızlıklar tekrar ortaya çıkardı. Sabit olmuştur ki bu kısmın doğruluğuna dair söz, farz edilmesi mümkün olan parçanın tamamının bu basit cisimde olmasını gerektirir. Bu durumda bu parçanın heyûlâsı diğer parçanın heyûlâsından bireyleşme ve belirlenme sebebiyle olan bir ayrışma ile bilfiil ayrılmıştır. [128] Fakat basit cisimde farz edilmesi mümkün olan bölünmeler sonsuz olduğundan basit cismin, kendisine ait heyûlâ parçalarının bilfiil sonsuz olması gerekir.

Bu sabit olduğuna göre şöyle deriz: Ya bu heyûlâlardan her birine hulûl edenin ayrı olarak suret olması gerekir veya bütüne hulûl edenin tek bir suret olması gerekir. İkincisi geçersizdir: Aksi takdirde çok sayıda mahalde meydana gelmiş tek bir suretin meydana gelmesi lazım gelirdi ki, bu muhaldir. Aynı şekilde çünkü bu

heyûlâlardan her biri, bu cisimsel [suret]in tamamıyla mahallidir. O zaman heyûlâlardan birinin varlığı sebebiyle diğerlerine ihtiyaç kalmaz. Bu varsayıma ve değerlendirmeye göre durum, söz konusu cisimsel [suret]in tek bir maddeye ve tek bir heyûlâya hulûl ettiğine döner. Bu ise geçersiz kıldığımız ilk kısımdır. Tek bir suretin söz konusu heyûlâya hulûl ettiğine dair görüş geçersiz olunca bu heyûlâlardan her birine hulûl eden suretin diğerine hulûl eden suretten başkası olduğunu söylemek zorunlu olur. Bu, kendisine bölünme girmeden önce basit cismin, kendisinde farz edilmesi mümkün olan her parçanın heyûlâsının, başka parçanın heyûlâsından ayrılmış olmasını ve bu parçanın suretinin başka parçanın suretinden ayrılmış olmasını gerektirir. O zaman basit cisim bölünmeden önce bu parçalardan bileşik olur. Basit cisimde mümkün olan bölünmeler bilfiil sonsuz olduğundan bu muhaldir. Bu zikrettiklerimizden cismin heyûlâ ve suretten bileşik olsaydı bu cisme bilfiil bölünme gelmeden önce heyûlânın ya tek ya da çok sayıda olması gerektiği sabit olmuştur. Her iki kısmın da çürüklüğü ortaya çıkmıştır. O hâlde cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğuna dair söz de geçersiz olmuştur.

[129] ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Cismin Heyûlâ ve Suretten Bileşik Olduğu Görüşünde Olanların Delillerinin Anlatımı ve Bunların Cevapları

Üstad [İbn Sînâ], kitaplarında cismin heyûlâ ve suretten bileşik olduğu görüşüne çeşitli kanıtlar sundu ve şöyle dedi: Basit cismin kendinde bir tek olduğu sabit olmuştur. Onun sürekli olmasından kast edilen de budur ve onun bölünmeyi kabul eden olduğunda kuşku yoktur. O hâlde şöyle deriz: Bu bölünmeyi kabul eden ya bu sürekliliktir ya da başka bir şeydir. Birincisi batıldır. Çünkü kabul eden kabul edilenle birlikte vardır, süreklilik ise bölünme ile birlikte var değildir. O zaman kabul edenin sürekliliğin dışında başka bir şey olması gerekir. Bu şey, mevcut olduğu zaman sürekliliği kabul edendir ve meydana gelmesi anında bölünmeden önce olandır. Sonuçta cismin iki şeyden bileşik olduğu sabit olmuştur. Bu ikisinden birincisi sürekliliktir. İkincisi ise bu sürekliliği kabul eden şeydir.

Bil ki, bu delil hakkındaki söz makamlar hâlinde düzenlenmiştir:

Birinci Makam

Bil ki, ben bu delili işitince şöyle dedim: Niçin bir tek olduğu zaman cismin birlik ile nitelendiğinin; sonra bölününce birliğinin kaybolup ikiliğin meydana geldiğinin; kaybolanın birlik, hemen ardından gelenin de çokluk olduğunun; birlik ve çokluğun birbirini takip ederek cisme arız olduklarının ve bunun da cismin kabil ve makbulden bileşik olmasını gerektirmediğinin söylenmesi caiz olmasın? Bu soru aklıma ge-

lince gördüm ki Ebü'l-Berekât da bu söze yakın şeyler söylemiş. Bu meseleyle ilgilenme uzayıp eş-Şeyhü'r-Reis'in Ebü Nasr el-Fârâbî'den naklettiği bu delilin takririnde insanlar büyük taassup gösterince ben de delilin takririni bazısını bizzat kendim çıkardığım [130] bazısı da başkasında geçen birkaç yön ile özetledim.

İlk Yön: Bu yön –ki bu kanıtın takririnde üzerime aldığım yöndür– şöyle demendir: Cismin varlıktan sonra yok edilmesi ve yokluktan sonra var kılınması mümkündür ve böyle olan her şeyin bir maddesinin olması gerekir. Basit cisim bölünmeden önce kendinde bir tek şey olduğu ve bölünmeden sonra iki cisim meydana geldiği şeklindeki ilk öncülün açıklaması ve bunun delili şudur: Basit cisim bölünmeden önce kendinde bir tek şeydir. Sonra bölünmeden sonra iki cisim meydana gelir. Bölünmeden sonra meydana gelen bu iki cisimsel [suret]in, ya bölünmeden önce meydana geldiği ya da bölünmeden önce meydana gelmediği söylenir. Birincisi geçersizdir. Çünkü bu iki cisimsel [suret], bölünmeden önce meydana gelseydi bu cismin bütünü'nün o ikisinden bileşik olması gerekirdi. O zaman da kendisinde bölünme gerçekleşmeden önce bu cisim bir tek olmazdı. Hâlbuki biz onun bir tek olduğunu farz etmiştik ki bu çelişkidir. İkinci kısma gelince o, bu iki cismin bölünme gelmeden önce meydana geldiğinin ve kendisinde bölünme gerçekleşmeden önce meydana gelmediğinin, aksine bu ikisinin şu anda meydana geldiğinin söylenmesidir. Bu ise bölünme gerçekleşmeden önce mevcut olan söz konusu tek cismin, mevcut olduktan sonra yok olduğunu söylemeyi ve bölünmenin gerçekleşmesinden sonra meydana gelen iki cisimsel [suret]in yokluklarından sonra var olduklarını söylemeyi gerektirir. Sonuçta cisimsel [suret]in meydana gelmesinin ve yok olmasının mümkün olduğu sabit olmuştur. [İkinci mukaddimenin açıklamasına gelince: Kendisi üzerine yok olmanın ve meydana gelmenin doğru olduğu her şeyin]² bir maddesi vardır. Bunun delili, her sonradan yaratılanın imkân ile öncelenmiş olmasıdır. Bu imkânın mevcut bir mahalli olması gerekir. Bu mahal de heyûlâdır. Bu mukaddimenin takriri felsefe kitaplarında yaygındır. İşte bu, benim çıkardığım ve Üstad [İbn Sînâ]'nın delilinin takririnde özetlediğim şeydir.

Bu takrir ve özetten sonra bil ki, bu söz zayıftır. Bunun açıklaması birkaç yöndendir.

[131] Birincisi: Bu söz basit cismin kendisinde bölünmeyi gerçekleştirdiğimiz zaman ilk cisimsel [suret]i yok etmeni ve yeni iki cisimsel [suret]in meydana getirmeni gerektirir. Buna göre ayırma, ilk cismi yok etmek ve yeni iki cisim var etmek olur. Bu, parmağımı denize sokan kişinin ilk denizi yok etmesini ve yeni bir deniz var etmesini gerektirir. Elbette akıllı biri bunu söylemez.

2 Anlamın tamamlanması için *Şerhu Uyûni'l-hikme*, III, 21'den eklendi.

[Birinci soru]: Eğer şöyle denilirse: İlk cisimsel [suret] ortadan kalksa ve iki yeni cisimsel [sûret] ortaya çıksa da lakin her iki hâlde de heyûlâ baki olmaya devam eder. Dolayısıyla bu, ayırmanın yok etmek olmasını gerektirmez. Bu sözün iki yönden zayıf olduğunu söyledik. Birincisi: Biz onların görüşlerine uygun bir şekilde bir tek cismin heyûlâsının da bir tek olduğunu, dolayısıyla bu cisim bölündüğünde onun heyûlâsının da bölünmüş olacağını açıklamıştık. O hâlde bölme, yok etmek olduğunda cisimsel surette bölünme gerçekleştiği gibi aynı şekilde heyûlâda da bölünme gerçekleşir. Dolayısıyla bu, bölmenin suret ve heyûlâyı yok etmesini gerektirir. Sonuç olarak bölme, bütünüyle yok etmek olur ve onların mazeretleri külliyan ortadan kalkar. İkincisi: Belirli cisim, belirli heyûlânın ve belirli suretin toplamından ibarettir. Bu belirli suret ortadan kalkınca bu cismin iki parçasından biri de ortadan kalkmış olur. Bileşiğin parçalarından birinin ortadan kalkması bu bileşiğin ortadan kalkmasını gerektirir. Bu da denizi ayırmanın, bu belirli denizi yok etmesini ve iki yeni denizi var etmesini gerektirir. Elbette akıllı biri bunu söylemez.

İkinci soru: Cisimsel [suret]in meydana gelmesinin ve yok olmasının mümkün olduğunu kabul etsek dahi böyle olan her şeyin bir maddesi olduğunu kabul etmeyiz. [132] Onların kendisiyle kanıt getirdikleri şey hakkında felsefî ve kelamî kitaplarımızın çoğunda konuşmuştuk. Bu nedenle burada bunlar tekrar etmiyoruz.

İkinci Yön: Üstad [İbn Sînâ]'nın delilinin takriri için ikinci yön şöyle söylemektir: Cisim bilfiil sürekli ve bilkuvve bölünendir. Buna göre cismin bilfiil sürekli olması ve bilkuvve bölünen olması iki başka durumdur. “Birden ancak bir sudûr eder” kuralı gereği bir tek şeyin iki farklı şeyin sonucu olması mümkün değildir. Öyleyse cismin, birincisinden fiilini ikincisinden de kuvvesini aldığı iki durumdan bileşik olması gerekir. Birincisi suret, ikincisi de heyûlâdır. İşte bu yön, Reis'in deliline destek için tekellüf altına girdiğim yöndür. Ancak delil, yine de zayıftır. Bu, delilin “birden ancak bir sudur eder” kuralına dayanması nedeniyle. Bu ise bizim felsefî ve kelamî kitaplarda derinlemesine araştırdığımız bir mukaddimedir.

Sonra [bu yönün eleştirisi olarak] deriz ki bu, yine heyûlâ hakkında size karşı delil olarak ileri sürülebilir. Zira heyûlânın ya kendinde bir varlığı vardır veya böyle değildir. Eğer onun kendinde bir varlığı olmazsa onun cismin mahiyetinden bir parça olması imkânsızdır. Çünkü yokluk, mevcudun bir parçası olamaz. Eğer onun kendinde bir varlığı olursa o zaman onun bilfiil mevcut olduğunu söylemek doğru olur ve onun suret ve arazları kabul eden olduğunu söylemek doğru olur. O zaman da sizin zikrettiğiniz söz, aynıyla heyûlâ hakkında geri döner. Böylece heyûlânın başka bir heyûlâyı ihtiyacı gerekir ve teselsül gerekir ki, bu geçersizdir.

Üçüncü Yön: Üstad [İbn Sînâ]'nın delilinin takririndeki üçüncü yön, değerli bir insandan işittiğim şeydir. Şöyle demiştir: Basit cismin kendinde bir tek şey olduğu

sabittir. Küçüklükte belli bir sınıra ulaştığı ancak bu sınırdan sonra da bölünmeye kabil olduğu anlamında onun bölünmeleri sonsuz olarak kabul ettiği sabittir [133] ve bu sonu olmayan bölünmelerin fiile çıkmasının mümkün olmadığı da sabittir. Bu da cismin, küçüklükte ve bölünmede bir sınırdan sonlanmadığını, ancak bir sınırdan sonra sadece bölünmeyi kabul eden olarak bulunmasını gerektirir. Sürekliliğin, bölünmeyi kabul etmekle beraber cismin bir tek olması dışında bir anlamı yoktur. Netice olarak süreklilik devam ettiği müddetçe cismin bölünmeyi kabulde bir sınıra ulaşmasının imkânsızlığı sabit olmuştur. Bu ise süreklilik olmaksızın cismin zatının bekasının imkânsız olduğunu söylemeyi gerektirir. Böylece sabit olmuştur ki, onun cisim olması sürekliliği gerektirir ve onun bölünmeyi kabul eden olmasında bir kuşku yoktur. Kuşkusuz süreklilik ve bölünme çelişik ve birbirinden başka olan iki şeydir. Bir tek şey, bir şeyi hem gerektiren hem de onun yokluğunu kabul eden olmaz. O hâlde cismin, biri sürekliliği gerektiren cisimsel [suret], diğeri de bölünmeyi kabul eden heyûlâ olmak üzere iki şeyden bileşik olması gerekir. Sonuç olarak cismin biri diğere hülûl eden iki parçadan bileşik olmasının gerektiği sabit olmuştur.

Bil ki, bu yön de zayıftır. Bunun zayıflığının açıklaması birkaç bakımdandır.

Birincisi: Niçin cisim olması bakımından cismin, zorlayan olmadığı müddetçe sürekli olması gerektiğinin söylenmesi caiz olmasın? Zorlayan ortaya çıktığında bölünmeyi kabul edene dönüşür. Bir tek şeyin iki farklı şarta göre iki farklı sonucu gerektirmesi normaldir. Cismin doğasının, taşıyıcısının doğal mekânda meydana gelmesi şartıyla sükunu, taşıyıcısının yabancı mekânda olması şartıyla da hareketi gerektirdiğini görmüyor musun? Bu şekilde bu cisim, tek başına bırakıldığı zaman sürekliliği gerektirir, ancak kendisine bir zorlayan birleşip onu kesmeyi ve onu dağıtmayı gerektirdiğinde ise cisim bu kesilme ve dağılmayı kabul edene dönüşür.

İkincisi: [134] Onların sözlerinin merkezi noktası, tek bir şeyin bir şeyi hem gerektiren hem de onun çelişimini kabul eden olmadığı idi. Bu da onlara karşı ileri sürülebilir. Çünkü onların bu görüşüne göre heyûlâ cisimsel [suret]i gerektirir ve onlara göre cisimsel [suret] de sürekliliği gerektirir. O hâlde “heyûlâ, sürekliliği gerektireni gerektirir” şeklinde söylemek gerekir. Gerektireni gerektiren, gerektirendir. Sonuç olarak heyûlâ, sürekliliği gerektirir. Sonra onlar heyûlânın bölünmeyi kabul ettiğini söylemektedirler. Bu yol onları, heyûlânın sürekliliği gerektirdiği ve bölünmeyi kabul ettiği görüşüne zorlar. Heyûlâ hakkında bu düşünüldüğünde niçin bunun benzeri cisim hakkında da düşünülmesin?

Üçüncüsü: Siz cisimsel [suret]in sürekliliği gerektirdiğini ve heyûlânın bölünmeyi kabul ettiğini söylüyorsunuz. Bu geçersizdir. Çünkü bölünme, bir üçüncünün bu ikisinin arasına girmesi sonucu söz konusu iki parçadan her birinin meydana

gelmesinden ibarettir. Bu anlam ise, sadece mekânda meydana gelmesi ve yönle özelleşmesi bulunan bir şey hakkında düşünülebilir. Heyûlânın ise onlara göre ne mekânda bir meydana gelmesi ne de yönle bir özelleşmesi vardır. Durum böyle ise heyûlânın bölünmeyi kabul etmesi imkânsızdır. Eğer onlar heyûlânın mekânda meydana gelişinin ve yönle özelleştiğinin olduğuna tutunurlarsa biz de deriz ki, cisimsel [suret]in ve sürekliliğin bundan başka bir anlamı yoktur. Eğer bu, heyûlânın kendisi ise o zaman suretin aklın kendisine işaret ettiği bir anlamı kalmaz.

Dördüncüsü: Siz bölünmenin, durumunda süreklilik bulunması gereken bir şeyde sürekliliğin yokluğu olduğunu söylediniz. Bu ise, süreklilikle ve bölünmeyle nitelenenin tek bir şey olmasını gerektirir. Süreklilik ile nitelenen cisimsel [suret] olunca bölünme ile nitelenenin de cisimsel [suret] olması zorunlu olur. Böyle olunca o zaman [135] cisimsel [suret], süreklilik ve bölünme için bir kaynak olamaz. Mafih bu ikisi ona peş peşe gelen ve birbirini takip eden iki arzadırlar. Bu ise bileşikliğın cismin zatında ve mahiyetinde gerçekleşmesini gerektirmez.

İkinci Makam

eş-Şeyhü'r-Reis'in delili hakkındaki sözün ikinci makamı şudur: Onun sözü, cismin; kendisinde bölünme düşünülebilen sürekli olduğu görüşüne dayanmaktadır. Bu memnudur. Bunun açıklaması şöyledir: Cismin, sonsuz olan bölünmeleri kabul ettiğine delalet eden deliller, sadece vehmî bölünmenin sonsuz olduğuna delalet ederler. Ancak vehmî bölünmenin sonsuz olması, dağılma bölünmesinin de sonsuz olmasını gerektirmez. Görmüyor musun ki felekler ve yıldızlardan her biri vehmî bölünmeyi kabul ederler, ancak dağılma bölünmesini kabul etmezler. Çünkü felek onlara göre yırtılmayı kabul etmez.

Bu sabit olunca deriz ki filozofların öncekilerinden ve sonrakilerinden bir bilgin³ duyuya konu olan cisimlerin her biri son derece küçük olan parçalardan birleşik ve bileşik olduğu görüşündedir. Bunlardan her biri vehmî bölünmeyi sonsuza dek kabul ederlerse de fakat elbette ki dağılma bölünmesini kabul etmezler. Onlar, heyetleri kabul eden kimseler olup Muhammed b. Zekeriyya [er-Râzî] ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî bu görüşü seçmişlerdir. Onlar, bölünmeyi kabul eden bu cismin kendinde hakikî bir süreklilik ile sürekli olmadığını bilakis onun söz konusu heyetlerden birleşik olduğunu söylemektedirler. Bu heyetlerden her biri kendinde tektir, sürekli ve fakat süresizlik bölünmesini kabul etmez. Bu görüşe göre bölünmeyi kabul eden şey kendinde sürekli olmadığından ve kendinde sürekli olan da bölünmeyi kabul eden olmadığından bu delil sakıt olur.

3 Sayfa kenarında Demokritos'a atıf vardır.

Bil ki, eş-Şeyhü'r-Reis eş-Şifâ ve el-İşârât'ta [136] bu görüşün çürüklüğünün burhanla aşikâr olmadıkça heyûlânın ispatı hakkında zikredilen delilin tam olmayacağını kabul etmiş ve bu görüşün fesadına her iki kitapta şöyle diyerek delil getirmiştir: Bu küçük parçalardan her birinin vehmî bölünmeyi kabul ettikleri sabit olunca deriz ki kuşkusuz bu ikisinden her biri hakkında iki yarım varsayılır. Bu iki yarımın her birinin yapısı, diğerinin yapısıdır. Bütünün yapısı ve türe benzeşen diğer şeylerin yapısı ve tür olmakta denk şeyler, gereklerinde eşittirler. Örneğin tek bir parçanın iki yarısı hakikî süreklilik ile sürekli olmaya münasip olduğu gibi iki parçanın hakikî bir süreklilik ile sürekli olmasının münasip olması da zorunludur. Örneğin tek bir parçanın iki yarısının hakikî bir bölünme ile bölünmesi münasip olduğu gibi iki parçanın hakikî bir bölünme ile bölünmesinin münasip olması da zorunludur. Bu sabit olduğunda kendisi hakkında sonsuza dek vehmî bölünmenin münasip olduğu her şey de aynı şekilde sonsuza dek dağılmaya ait bölünmenin münasip olmasını gerektirir. İşte bu, Üstad [İbn Sinâ]'nın zikrettiği şeydir.

Buna itiraz ise birkaç yöndendir:

Birincisi şöyle demektir: Bu kanıt, ancak sizin “bir kısmına uygun olan şeyin, kalanlarına da münasip olması zorunludur” diyebilmenizi mümkün kılmak için bu parçaların mahiyetin tamamında eşit oldukları ispat edildiğinde tam olurdu. Bunun hakkında delil nedir? Niçin bu parçaların hiçbir mahiyetinin olmadığını; heyetlerin de aynı şekilde olduğunu; ancak onların mekânlara mahsus ve yönleri dolduran durumlar olduğunu; bu anlamın bütün bu parçalar veya şu heyetler arasında ortak bir anlam olduğunu; dolayısıyla onların mahiyetin tamamında denk oldukları hükmünün zorunlu olduğunu söylemek mümkün olmasın? Çünkü biz şöyle diyoruz: Kuşkusuz bu parçalar bu mekânlarda ve bu cihetlerde meydana gelen durumlardır, ancak onların zatlari, [137] bu mekânlarda meydana gelmelerinden başkadır. Zira onların zatlari kendisiyle kaim zatlardır ve onların mekânlarda meydana gelmesi nispet ve izafetlerdir. Kendisiyle kaim olan zat, izafet ve nispetten başkadır. Netice de onların zatlari, mekânlarda ve yönlerde meydana gelmelerinden başka olduğu sabit olmuştur. Akli ilimlerde mahiyetleri farklı şeylerin bazı gereklerinde ortak olmalarının imkânsız görülmediği sabit olmuştur. Bu sabit olduğuna göre biz şöyle deriz: Niçin bu parçaların ve heyetlerin bir kısmının bir kısmına mahiyette ve hakikatte muhalif olsa da bu sıfatta yani mekânlarda ve yönlerde meydana gelmeleri noktasında ortak olduklarını söylemek caiz olmasın? Bu varsayıma göre bu parçaların mekânları ve yönleri dolduran olmaları noktasındaki ortaklıklarıyla mahiyetin tamamında eşit olduklarına delil getirmek mümkün değildir. Bu mukaddimeyi kesinleştirmek insan vüsatını aştığından eş-Şeyhü'r-Reis'in kendisine dayandığı delil düşmüştür.

Şöyle denemez: “Dikkat et, bu heyetler farklı farklıdır, ancak bunların tamamı da tamamından farklı değildir. Belki onda türlüğün ve mahiyetin tamamında ben-

zer olan parçaların meydana gelmesi gerekir. O zaman da zikredilen delil tekrar geri döner.” Çünkü biz şöyle deriz: Niçin bu parçalardan her birinin mahiyetinin türünün kendi şahsında gerçekleştiğini söylemek caiz olmasın? Bu bapta en uzak olan şey, bunun imkânsız görüldüğünü söylemektir; oysa biz, burhan ve kanıta dayanmayan imkânsız görmenin bizzat kendisinin imkânsız görme olduğunu söylüyoruz. Delil getirmek insan vüsatını aştığında kesinlik ve yakın nasıl iddia edilebilir ki?

İkinci soru: Bu parçaların türsel mahiyette eşit olduklarını kabul ettik, fakat bu parçalardan her birinin kendi belirlenmesiyle belirli ve bireyselleşmesi ile bireyleşmiş olması gerekir. Çünkü eğer böyle olmasaydı çoklukla ayrışma devam etmezdi. Böyle olduğu zaman [138] niçin bu parçalardan her birinin belirlenmesinin kendisinde meydana gelen hükmün bir şartı olması ve diğerinin belirlenmesinin de onun engelleyeni olması caiz olmasın? Bu varsayıma göre “onlardan birine uygun olan her şey kalanlarına da uygundur” sözü geçersiz olur. “Ondaki belirlenme yokluğa aittir ve yokluğun bu uygunluğun illetinde dikkate alınması mümkün değildir” şeklinde söylemek de mümkün değildir. Zira filozofların meşhur görüşü belirlenmenin sübutü bir kayıt olduğudur; nitekim Zorunlu Varlık'ın birliği hakkındaki delillerini bunun üzerine bina etmişlerdir.

Üçüncü soru: Onların anlattığı bu delil, birkaç yönden filozofların usul ve kaide-leriyle aynı doğrultuda değildir.

Birincisi: Onların görüşleri basit cismin kendinde tek bir şey olduğudur. Bu nedenle basit cisim bölündüğünde bu tek cisimsel [suret] yok olur ve başka iki cisimsel [suret] meydana çıkar. Bu ayrılma ortadan kalktığı anda onun cisimsel [suret] i ilk mevcut olduğu hâline benzer şekilde bir tek olarak geri döner, yoksa cisimsel [suret] aynıyla geri dönmez. Bu konuyu *el-İşârât*'ta şöyle dediği yerde belirlemiştir: zatiyla sürekli olan, bölünme anında yok olur ve bölünmenin ortadan kalktığı anda onun benzeri yenilerek geri gelir. Bunu anladıysan şöyle deriz: İki cevher arasında meydana gelen bölünmenin, tek bir parçanın iki yarısı arasında meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü tek bir parça, bölündüğü zaman bu cisimsel [suret] ortadan kalkar ve yeni iki cisimsel [suret] ortaya çıkar. Bölünmenin ona girmesi anında onun tek bir cisim olmasının bekası imkânsız olduğu zaman buna uygun olan şey tek bir parçanın iki yarısına uygun olmaz. Süreklilik tarafında da söz aynı şekildedir. O hâlde onların iki parçaya uygun olanın tek bir parçanın iki tarafına da uygun olduğuna dair sözlerinin kendi görüşleri doğrultusunda olmayan bir söz olduğu sabit olmuştur.

İkincisi: [139] Felek diye nitelenen cisim ve unsur diye nitelenen cisim, ya mahiyette eşittirler ya da mahiyette eşit değildirler. Eğer mahiyette eşit iseler bütün hükümlere uygunluk noktasında da eşit olmaları gerekir. Örneğin yırtılma ve kaynama nasıl unsurlara doğru olarak yükleniyorsa bunun feleklere de doğru olarak

yüklenmesi gerekir. Eğer mahiyette eşit değilseler o hâlde felek ve unsurun cisimsel [suret]te ortaklıklarına rağmen mahiyette ortak olmamaları caiz olur. O hâlde niçin bu heyetlerin cisimsel [suret]te ve mekânda meydana gelmekte ortak olsalar bile onların mahiyette ortak olmadıklarının söylenmesi caiz olmasın. O zaman onların delili iptal olur.

Üçüncüsü: İnsan fertleri türsel mahiyetin tamamında ortaklırlar. Buna göre biz şöyle demek lazım geldiğini söyleriz: “İnsanın iki yarısından biri, ikinci yarısına, bütününe, türe uygun olan dıştaki ferde eşittir. Hayatın bekası, bedeninin tamamıyla mümkün olduğu gibi, yine hayatın bekasının, bedeninin iki yarımının birisinin ikincisinden ayrılması durumunda da mümkün olması gerekir. Zeyd’in başının iki eliyle [bedeniyle] doğal olarak yapışık olması nasıl uygun ise aynı şekilde Amr’ın başının ve Zeyd’in bedeninin de doğal olarak yapışık olmasının uygun olması gerekir.” Bu gibi şeyler fasit olduğu gibi onların anlattıkları da bu şekildedir.

Dördüncüsü: Onların zikrettikleri delil, cismin sonsuza dek dağılma bölünmesini kabul etmediğine delalet eden başka bir delile karşı muarazadır. Bunun açıklaması iki yöndendir: Birincisi: Vehmî bölünme sonsuzdur, dolayısıyla bu mertebelerin tümünün fiile çıkması mümkün olsaydı, bu, bilfiil sonu olmayan bölünmelerin meydana gelme imkânını gerektirirdi. Bu da bilfiil sonsuz parçaların varlığının imkânını gerektirirdi. Bu imkânsız olduğuna göre dağılma bölünmesinin kabulünün sonlu olduğunu biliriz. Bu ise bu cisimlerin, küçüklükte kendisinden sonra asla dağılma bölünmesinin kabul edilmesinin kalmadığı bir yere ulaşmasını gerektirir. [140] Onlar “bu delil sebebiyle” şeklinde söyleyince biz şöyle dedik: Bu ziyadenin mertebeleri her ne kadar vehim bakımından sonsuz olsalar da ancak onlar dış varlık bakımından sonludurlar. Burada da aynı şeydir. İkincisi: Bu, Muhammed b. Zekeriyya’nın kendisine dayandığı açıdır. O şöyle demiştir: Doğadaki büyüklüklerin başlangıcı olan büyüklük olmazsa nitelik, nicelik ve mekân kategorilerinde hareketin başlaması gerçekleşemez. Çünkü cismin bütününe değiştirme, ancak ilk olarak değişiklik parça için meydana geldiğinde meydana gelir. Eğer cisimde parçaların en küçüğü olan bir parça bulunmasaydı o zaman hâl dönüşümlerinin kısımlarının en küçüğü olan bir hâl dönüşümü meydana gelmezdi. Küçüklüğünün zirvesinde olan bir hâl dönüşümü meydana gelmeseydi büyük hâl dönüşümleri de meydana gelmezdi. Zira doğa, daha az ile başlar, daha az daha büyüğe yükselir; neticede en büyüğe varır.

Üçüncü Makam

eş-Şeyhü’r-Reis’in delili hakkındaki sözün üçüncü makamı şudur: O, heyûlânın ispatına cismin bölünmeyi kabul eden olmasıyla delil getirdi. Hâlbuki bölünmenin kabulü unsurî cisimlere has bir hüküm olup felekî cirimlerde meydana gelmemektedir. Delil unsurî cisimlere has olup iddia geneldir. Bu caiz değildir. Buna şöyle cevap

verdi: Bazı cisimlerin bölünmeyi kabul etmesi, cisimsel [suret]in bir mahalle hulûl ettiğine ve cisimsel [suret]in tabiatının tek bir türsel tabiat olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla bazı yerlerde onun mahalle muhtaç olması sabit olunca bütün yerlerde de aynı şekilde olduğu sabit olur.

Bil ki bu cevap şu mukaddimeler üzerine bina edilmiştir.

Mukaddimelerin birincisi: Cismin tabiatı tek bir türsel tabiattır. Biz bu mukaddimenin yakînî olmadığını açıklamıştık. Zira cisimsel [suret]lerin mekânlarda ve yönlerde meydana gelmesinin zorunluluğunda; [141] büyüklük ve şekil ile vasıflandırılmalarının zorunluluğu noktasında ortak oldukları bilinmektedir. Bunlar mahiyetin dışındaki niteliklerdir. Niteliklerdeki eşitlik, nitelenenlerin mahiyetin tamamında eşit olmalarını gerektirmez.

Mukaddimelerin ikincisi: Cisimsel [suret]ler, mahiyette eşit olsalar da şu var ki onlar belirlenme ve bireylikte eşit değildir. Öyleyse niçin kendisiyle ayrı olunan şeyin iki konumdan birinde şart olması ikincide de engel olması caiz olmasın?

Mukaddimelerin üçüncüsü: Onların görüşlerine göre; akılda irtisam etmiş aklî suretin mahiyetin tamamında makule eşit olması, sonra dış varlığı hâlinde iken makulün, eşyayı akleden olması mümkündür. Hâlbuki eşyadan alınan ve akılda meydana gelen bu suretin eşyayı akletmesi mümkün değildir. Bu ise ancak iki şahıstan birinin diğer şahıstan kendisiyle ayrıştığı şeyin şart ya da mani olduğu şeklinde bizim anlattığımız şey sebebiyledir. Burada da bu şekildedir.

Dördüncü Makam

eş-Şeyhü'r-Reis'in delili hakkındaki sözün dördüncü makamı şudur: O, delilin başında cismin sürekli olduğunu ve sonra da ona bazen bölünmenin arız olduğunu söylemiştir. Sonra delilin sonunda bu bölünmeyi kabul edenin heyûlâ olduğunu söylemiştir. Şu hâlde eğer delilin başında zikretmiş olduğu "cisme bölünme arız olur" ifadesi doğru ise delilin sonunda zikrettiği "bölünmeyi kabul eden heyûlâdır" ifadesi yanlıştır. Eğer delilin başında söylediği yanlıştır ise üzerinde detaylıca durduğu şeyin yanlışlığı daha evladır. Sonra şöyle deriz: Onlara göre heyûlânın kendinde bir konumu yoktur, kendinde ona işaret edilemez, mekânda ve yönde bir özelleşmesi de yoktur. Zaruretle bilinmektedir ki bu şekilde olana bölünme ve sürekliliğin varit olması imkânsızdır. O hâlde bölünmenin kaynağı ve süreklilik [142] cismin kendisidir, yoksa heyûlâ değildir. O zaman onun dedikleri külliye yanlıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Kitabın Hatimesi Hakkındadır

Bil ki kuşkusuz cismin kendinde bir zatı ve hakikî bir niteliği vardır. Bu, gerçekten bağımsız, kendisiyle kaim bir zattır. Sonra bu cevherî hakikatine mekânda meydana gelmesi ve yönde işaret edilmesi arız olabilir. Zorunlu olarak bilinmektedir ki gerçekten bağımsız ve kendisiyle kaim özel zat, yönde var olması ve mekânda kendisine işaret edilmesi mefhumundan başkadır. Çünkü kendisiyle kaim zat, iza-fet ve nispetin kendisi olmaz. O hâlde burada iki durum vardır: Bunlardan birincisi nitelenendir; diğeri de niteliklidir. Bizim niteleneni tek başına nitelikten ayrı olarak dikkate almamız mümkündür. Buna göre cismin zatını işte bu özel zat olması bakımından dikkate aldığımız zaman, onun kendisi olması bakımından kendisi, mekân-da meydana gelen olmadığı gibi yönde kendisine işaret edilen de değildir. Çünkü bunlar ancak bu zatı bu nitelikle birlikte aldığımız zaman mekânda meydana gelir. Biz bu zatı bu nitelik olmadan ele aldığımızda ise bu zatın bu hâlde mekâna özgü olması imkânsız olur. Çünkü bizim nitelik olmaksızın zatları değerlendirmemiz, sı-fatla birlikte zatları değerlendirmek demek değildir. Aksi takdirde iki çelişğin bir araya gelmesi gerekir. O hâlde sabit olmuştur ki bu nitelik olmaksızın cismin zatı, mekânla hususileşmez ve duyu hasebiyle de kendisine işaret olunamaz. Bilakis biz bu özel zatı gerekleriyle dikkate aldığımızda mekânla hususileşir, dolayısıyla kendi-sine işaret edilebilir. Şayet onlar heyûlâ ile bu özel zatı ve suret ile de mekân ve yöne özgü olan bir niteliği kastediyorlar ise [143] işte bu kendisinde tartışma olmayan bir şeydir. Fakat onunla bunun dışında bir şeyi murat ediyorsa onun hakkında söz yukarıda geçen şeylerdir.

Bu konuma ulaştığımızı göre ulu Allah'a hamd ederek; beşeri takatin ve insanî kudretin yettiği kadarıyla onun ihsanlarına şükrederek; Şanı yüce olan Allah'ın "Al-lah'ın nimetini sayacak olsanız sayamazsınız" (Nahl 16/18) sözünün içeriğinin peşi-ne düşerek; yüce Allah'ın "Doğduğum gün, öleceğim gün ve diri olarak kabirden kal-dırılacağım gün esenlik banadır" (Meryem 19/33) sözünde zikredilen üç durumda da esenlikle kurtuluşu umarak; meleklerine ve yarattıkları arasından seçilmiş pey-gamberlerine salat ederek sözü noktalayalım. Allah bize yeter ve o ne güzel vekildir!

28 Recep 1292'de yazıldı.

8 Zilkade 615 tarihli eski bir nüshadan nakledildi.