

# Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Epistle on al-Hayūlā wa al-Şūrah: A Study and Editio Princeps

Eşref Altaş\*

**Abstract:** This article examines Fakhr al-Dīn al-Rāzī's work entitled *al-Hayūlā wa al-Şūrah*, whose subject pertains to a critique of the opinion, held by peripatetic philosophers such as al-Fārābī, Ibn Sīnā, that the "body" is composed of matter and form. In this article, extant copies of the work are introduced; its name, date of writing, and chronology in relation to the author's other works are established, the authorship of al-Rāzī is demonstrated, and finally the text is edited. As the next step, the issues addressed by the text are identified. In this context, al-Rāzī's critiques on the definition and the reality of the body, and on the body as being composed of matter and form are discussed. In particular, those works of al-Rāzī's that deal with these issues - namely, *al-Mabāhith*, *al-Mulakkkhas*, *Jawābāt 'an Shukūk al-Mas'ūdi*, *Sharḥ al-Ishārāt*, *al-Hayūlā wa al-Şūrah*, *Lubāb al-Ishārāt*, *Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, and *al-Maṭālīb* - 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 principles is touched upon, al-Rāzī's thoughts on atomism have been particularly avoided. As we continued through the process of identifying al-Rāzī's ideas, we found that throughout his scholarly career, 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 having an entity with a single reality and essence, holding that spatiality, volume, extension and the ability to be physically pointed at are all accidents that inhere in this essence and reality. We elaborated on al-Rāzī's idea that the body can be defined by the enumeration of its accidental attributes in question.

**Keywords:** Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, Ibn Sīnā, Al-Hayūlā wa Al-Şūrah, Matter, Form, Body.

\* Assist. Prof., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences.  
esrefaltas@hotmail.com.

For a complete description of the nature, content, and orientation of Islamic thought, an important step is to publish texts generated within this tradition. Most works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606 / 1210) - a key figure during the late period of Islamic thought who played a major role in the re-determination of the content, method, and purpose of theology and philosophy - have been published. Yet, the full identification of the entire corpus of his works, their contents, and in what chronological order they were written coupled with the fact that a portion of his works remains unpublished are two impending tasks that remain to be done. On the way to helping fully discover the complete works of al-Rāzī, this study aims to introduce, publish, and discuss the content of one of his works on the concept of prime matter (*hayūlā*), previously unknown in both classical and modern sources.

## I. Information on the Copy and the Method of Edition

There is a compilation in the Library of the National Advisory Council of Iran under number 3933 which includes two very important treatises belong to Fakhrudīn al-Rāzī. The first treatise of this compilation, toward whose future publication we are currently working, is al-Rāzī's work on the atom (*al-jawhar al-fard*), whose name is cited in the catalog as *ithbātu juz'in la yatajazza'* and on the inside cover as *ithbātu juz'illadhi la yatajazza'*. And the second treatise, the subject matter of this article, is on the rejection of prime matter (*hayūlā*). The name *al-Hayūlā wa al-Şūrah: Taḥqīqu ḥaqīqat al-jism wa ḥaddihī*, as it appears in the library catalog, is probably the name of this second treatise. The note regarding the content on the inside cover is as follows:

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

This book is about the proof of the indivisible atom, the verification of the reality of the body and its definition. It belongs to Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī (May God have mercy on him). In this treatise, al-Rāzī refutes the philosophical view that the body is composed of matter and form.

The copy that constitutes the base for our publication was completed on 28 Rajab 1292 (Aug. 30, 1875), having been copied from “a very old copy” dated 8 Dhu'l-Qa'ada 615 (Jan. 26, 1219).<sup>1</sup> Given that al-Rāzī passed away on 1 Shāwwal 606 (March 29, 1210), “the very old copy” in question was apparently written nearly nine years after his passing.

1 al-Rāzī, *al-Hayūlā*, 143. I would like to thank İhsan Fazhoğlu for informing me of this compilation, a part of which is this treatise, and also for encouraging me to translate and publish it.

## II. The Name of the Treatise, The Authorship of al-Rāzī, and the Date of Its Writing

a. With the exception of the list of Nāsir al-Dīn al-Tūsī (d. 672 / 1274), *al-Hayūlā wa al-Şūrah: Taḥqīqu ḥaqīqat al-jism wa ḥaddihī* is not included in any list of the works for al-Rāzī. For example, it is not mentioned in the lists of Ibn al-Qiftī (d. 646 / 1248),<sup>2</sup> Ibn al-Sha'ar (d. 654 / 1256)<sup>3</sup>, Ibn Abī Uşaybi'a (d. 668 / 1270),<sup>4</sup> Ibn Khallikān (d. 681 / 1282)<sup>5</sup>, Kutubī (d. 764 / 1363)<sup>6</sup>, or Şafedī (d. 764 / 1363)<sup>7</sup>. The secondary sources, whose individual names we did not deem necessary to provide here and which are based on the works of these primary figures written in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries, do not include the name of this treatise, either. Therefore, it only appears in al-Tūsī's *Fihristu Muşannafāti Mawlānā Fakhruddīn al-Rāzī as Risālatun fī al-Hayūlā*.<sup>8</sup>

The most important testimony found in classical sources regarding its name and its belonging to al-Rāzī is his own testimony in the work entitled *al-Khalq wa'l-ba'th*.<sup>9</sup> According to this work, those who maintain that the body is pre-eternal (*qa-dīm*) base their opinion on the notion that contingency (*imkān*) is both existential (*wujūdi*) and dependent on matter (*hayūlā*), and also that matter cannot exist independent of a bodily form. Based on his belief that contingency is not existential, that matter is not pre-eternal, and that it is not impossible for matter to exist without a bodily form, al-Rāzī rejects the fifth proof of those who acknowledge other pre-eternal beings besides God and refers as follows to the subject matter / title of the treatise that we are publishing:

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

The answer to the fifth proof: We have earlier explained that contingency is not a positive [*thubūtī*] attribute that belongs to existence so that it would require a substrate. We have recognized this, but why did you claim that it is impossible for what you name "matter" to exist without there being a bodily form? A full explanation of this was made in a sepa-

2 Ibn al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamā'*, 292-293.

3 Ibn al-Sha'ar, *Uqūd al-jumān*, VI, 108-111.

4 Ibn Abī Uşaybi'a, *'Uyūn al-anbā'*, 470.

5 Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān*, IV, 249.

6 Kutubī, *'Uyūn al-tawāriḥ*, IV, 12b.

7 Şafedī, *al-Wāfi*, IV, 254-256.

8 Tūsī, *Fihristu Muşannafāti Fakhruddīn al-Rāzī*, 375a, also see Bayezit Library Veliyüddin Efendi, n. 2189, 250a; Topkapı Sarayı Library, III. Ahmed, n. 1461, 137b.

9 al-Rāzī, *al-Khalq wa'l-ba'th*, 96a.

rate treatise that we authored about the explanation of the denial of matter. So find the explanation therein.<sup>10</sup>

If we presume that the phrase *fi bayāni nafy al-hayūlā* is the name of the treatise, we have three alternative names for the treatise including al-Tūsī's list and the library catalog: (i) *Risālatun fi bayāni nafy al-hayūlā*, (ii) *Risālatun fi al-hayūlā*, (iii) *al-Hayūlā wa al-Şūrah: Taḥqīqu ḥaqīqati'l-jism wa ḥaddihi*. It may be said that the phrases used in the text by al-Rāzī include the name of the treatise, but at the same time they may be references to its subject matter, because al-Rāzī is known to refer to his works by their names, as well as by their subjects.<sup>11</sup> The phrase *Risālatun fi al-hayūlā* that occurs in the list of al-Tūsī, however, is more of a reference to a treatise on matter, whose name is not fully specified. In addition, the name in the library catalog does not sound like a name that al-Rāzī would have given this treatise, as a scholar who rejects the idea of the body being composed of matter and form. Moreover, the content of the treatise is set on negating matter while not containing the details of the subject of bodily form. As a result, it is possible to say that the treatise does not have a name determined by al-Rāzī, and that it will be difficult to make a decision in this matter until some evidence emerges in support of one of the three names.

We may think that the statements in *al-Khalq wa al-ba'th* are a reference to the sixth volume of *al-Maṭālib al-'āliyya* named *fi al-hayūlā*. However, it turns out that these phrases are not about *al-Maṭālib*'s volume entitled *fi al-hayūlā* given that *al-Khalq wa al-ba'th* was written sometime between 596-597 A.H. (1200-1201 A.D.)<sup>12</sup>, and that *al-Maṭālib*'s volume on *hayūlā* was finished on 12 Jumada al-Thāni 605 (Dec. 22, 1208)<sup>13</sup>. The phrase, "an independent treatise," within the text also shows that this treatise cannot be part of such an encyclopedic work as *al-Maṭālib*.

**b.** Al-Tūsī's list and the personal references made by al-Rāzī himself constitute sufficient evidence that the treatise actually belongs to al-Rāzī. However, it would be more appropriate to draw attention to further evidence on this issue. First, we can establish a relation of similarity. Different forms of a large part of the criticisms and proofs in this treatise can be found in al-Rāzī's other works. Therefore, there are numerous examples of al-Rāzī directing his readership to his other works in cases when subjects and proofs are similar. We delay providing the related examples until the fourth section, where we will make comparative content analyses. Second, we can establish a relation of sameness and repetition. For example, proofs in the

10 al-Rāzī, *al-Khalq ve'l-ba's*, 96a.

11 For similar references made by al-Rāzī to *Nihāyat al-ijāz fi dirāyat al-ijāz*, see al-Rāzī, *Nihāyat al-'uqūl*, 339b; *Sharḥ al-Ishārāt*, 456; *al-Tafsīr al-kabīr*, II, 127.

12 Altaş, "Fahredden er-Rāzī'nin Eserlerinin Kronolojisi", 127-128.

13 al-Rāzī, *al-Maṭālib al-'āliyya*, VI, 215.

second chapter of this treatise demonstrating that the body is not composed of matter and form are provided by al-Rāzī in his work entitled *Sharḥ 'Uyūn al-Hikma*.<sup>14</sup> It is possible to comparatively demonstrate in seven paragraphs - with the first paragraph being provided verbatim, the others in shortened form - that certain texts in both books are either the same to the letter, very similar, or that the texts in *Sharḥ 'Uyūn al-Hikma* are summaries made from this treatise.

The first paragraph: The determination of the point of discussion:

*al-Hayūlā wa al-Şūrah*, fol.113-114.

في تلخيص محل النزاع: ... وأيضاً فلا شك أن في الوجود موجوداً شاغلاً للحيز ممتداً في الجهة، وهذا هو الذي نسميه بالجسم. إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إن هذا الشيء الشاغل للحيز الممتد في الجهة إما أن يكون شيئاً قائماً بنفسه، وإما أن يكون حالاً في محل. أما الأول فهو قولنا، وهو المراد من قولنا إن الجسم ليس مركباً من المادة والصورة. وأما الثاني فهو قول الفلاسفة الذين يزعمون أن الجسم مركب من الهيولى والصورة. وزعموا أن هذا الشيء الممتد في الحيز والجهة هو الصورة الجسمية؛ وأما محل هذه الجسمية فهو الهيولى، ومجموعها هو الجسم. فهذا تلخيص محل النزاع.

*Sharḥ 'Uyūn al-Hikma*, III, 19-20.

اعلم أنه يجب أولاً تلخيص محل النزاع: فنقول لا شك أن في الموجودات موجوداً شاغلاً للحيز ممتداً في الجهة، وهذا الشيء إما أن يكون قائماً بنفسه وإما أن يكون حالاً في محل. أما الأول فهو المراد من قولنا إن الجسم غير مركب من المادة والصورة. وأما الثاني فهو مذهب الشيخ ومذهب أكثر من قبله من الفلاسفة، فإنهم زعموا: أن هذا الشيء الممتد في الجهات الحاصل في الحيز هو الجسمية، ومحل هذه الجسمية هو الهيولى، ومجموعها هو الجسم. فهذا تلخيص محل النزاع.

The second paragraph: The first presentation of Ibn Sinā's proof:

*al-Hayūlā wa al-Şūrah*, fol.129-130.

اعلم ... وعظم تعصبات 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 الأول وهو الذي تكلفته في تقرير هذه الحجة أن تقول: الجسم يصح عليه ... وذلك الإمكان لا بد له من محل موجود، وذلك المحل هو الهيولى. وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة. فهذا هو الوجه الذي استخرجته ولخصته في تقرير دليل الشيخ.

14 al-Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-Hikma*, III, 16-28.

*Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, III, 21.

واعلم أنه قد عظم تعصب الناس لتقرير هذه ال حجة. وحاصل ما يمكن أن يدفع به هذا السؤال ثلاث طرق:  
الطريق الأول أن يقال: تقرير هذه الحجة, هو أن الجسمية يصح عليها ... وذلك لأن الإمكان لا  
بد له من محل موجود, وذلك المحل هو هيولى. وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة. وهذا وجه  
استخرجته لتصحيح دليل الشيخ.

The third paragraph: the critique of the first presentation of Ibn Sīnā's proof:  
*al-Hayūlā wa al-Ṣūrah*, fol. 131.

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

*Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, III, 21-22.

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

The fourth paragraph: the second presentation of Ibn Sīnā's proof:

*al-Hayūlā wa al-Ṣūrah*, p. 132

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

*Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, III, 22.

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

The fifth paragraph: the critique of the second presentation of Ibn Sīnā's proof:

*al-Hayūlā wa al-Ṣūrah*, fol. 132.

ثم نقول: هذا أيضا وارد عليكم في الهيولى, لأن الهيولى 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 .

*Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, III, 23.

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

The sixth paragraph: The third presentation of Ibn Sīnā's proof:

*al-Hayūlā wa al-Ṣūrah*, fol. 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 لانقسامات غير متناهية ... .. فثبت أنه لا بد وأن يكون الجسم مركبا من جزأين أحدهما حال في الآخر.

*Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, 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 مركبا من جزأين أحدهما حال في الآخر.

The seventh paragraph: the critique of the third presentation of Ibn Sīnā's proof:

*al-Hayūlā wa al-Ṣūrah*, p. 133-134.

واعلم أن هذا الوجه ضعيف أيضا وبيان ضعفه من وجوه:  
الأول: لم لا يجوز أن يقال الجسم ... .. قابلا لذلك الانقطاع والانفكاك.  
الثاني: إن مدار كلامهم ... .. فالهيولى مستلزمة للاتصال، ثم إنهم قالوا الهيولى 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 ...

*Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, III, 24-25.

واعلم أن هذا الوجه ضعيف أيضا وبيانه من وجوه:  
الأول: لم لا يجوز أن يقال الجسم ... .. قابلا لذلك الإنقسام والانقطاع.  
الثاني: إن مدار كلامهم ... .. فالهيولى 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 ...

Another proof that the treatise belongs to al-Rāzī is that the text contains some autobiographical information. According to one such piece of information, al-Rāzī states that a question he had about a proof of Ibn Sīnā (d. 428 / 1037) had been voiced by Abu al-Barakāt al-Baghdādī (d. 547 / 1152) as well.<sup>15</sup>

When this question came to mind, I saw that Abu al-Barakāt had said things similar to this statement. When my dealing with this issue dragged on and upon seeing that people showed great bigotry in the discussion of this proof that al-Shaykh al-Rais narrated from Abu Nasr al-Farābī, I summarized the discussion of this proof from some aspects that I personally inferred as well as from aspects other scholars inferred.<sup>16</sup>

Because Abu al-Barakāt died in 547 / 1152 and the “very old copy” on which the copy that we have published is based is dated 615 / 1219, we may conclude that the original text was written sometime during the lifetime of al-Rāzī, who lived between 545 / 1150 and 606 / 1210. The text also notes that discussions and debates centered on the ideas defended by Ibn Sīnā continued feverishly. Such discussions played a background role in the Khorasan region in Sharafaddin Muhammed ibn Mas‘ūd al-Mas‘ūdī’s (d. 585 / 1189-590/1194 c.) writing of his *al-Shukūk wa al-shubah ‘ala al-Ishārāt*, Ibn Gaylān’s (d. 590 / 1194 c.) writing of his *Hudūth al-‘ālam*, and al-Rāzī’s writing of his *al-Sharḥ al-Ishārāt*. There are also testimonies that Abu al-Barakāt, like Ibn Sīnā, was famous in the Khorasan and Kharizm regions and that there was a large number of scholars following his critiques of Ibn Sīnā. For example, in an official letter he wrote to Abu al-Barakāt, Watwāt (d. 573 / 1177) invited him to Kharizm, saying that his works had a large following there.<sup>17</sup> According to the information provided in *Tatimma al-Šiwān al-Ḥikma*, in a debate that occurred between Omar al-Khayyām (d. 526/1132) and Farāmūz ibn Ali (reign 513-536/1119-1141), the ruler of the Yazd region of the Kākūyīs, who lived under the Seljuks, and also the writer of a work entitled *Mahjah al-Tawhīd*, the parties evaluated the ideas of Ibn Sīnā and Abu al-Barakāt.<sup>18</sup> And Ibn Sahlan al-Šawī (d. 540/1145), in his work entitled *Nahj al-Taqdīs*, responds to Abu al-Barakāt’s critique of Ibn Sīnā’s argument that God knows all particulars (*juz’i*); it is possible to see the influence of Abu al-Barakāt in a work of Ibn Gaylān written in the same period.<sup>19</sup> Qiwamuddin Suhayl ibn ‘Azīz al-Muṣṭawfi, to whom al-Rāzī dedicated two of his works, *Nihāyāt al-ijāz* and *al-Mabāhith al-Mashriqiyya*, probably presided over gath-

15 al-Baghdādī, *Kitāb al-Mu‘tabar*, II, 10-17.

16 al-Rāzī, *al-Hayūlā wa al-ṣūrah*, fol. 129.

17 Watwāt, *Majmū‘a al-rasāil*, I, 64.

18 al-Bayhaqī, *Tā’rikhu ḥukamā al-‘Islām*, 136-137.

19 Ibn Gaylān, *Hudūth al-‘ālam*, 50, 55, 65, 72, 100, 101, 111, 123.



erings in which Abu al-Barakāt's ideas were discussed. Given that al-Rāzī cited Abu al-Barakāt both in his work *Mabāḥith* in particular and in his other works where he intensely critiques Ibn Sīnā, it is obvious that he had a very good command of Abu al-Barakāt's ideas and that he engaged in discussions with scholars who were also very well-versed in these ideas.<sup>20</sup> For this reason, al-Rāzī's references to Abu al-Barakāt take on an important meaning within the context of al-Rāzī's critiques of Ibn Sīnā's ideas made throughout the treatise.

Phrases found in this treatise such as, "since the beginning of my tenth year until the present time when I have reached the fifty-second year of my life", similarly can be found in other works by al-Rāzī. For instance, in his commentary on the Chapter of Joseph in the Holy Qur'ān, which he finished on 7 Sha'bān 601 (March 30, 1205), he writes, "Today I am fifty-seven years old,"<sup>21</sup> and again in his work entitled *Asrar al-Tanzīl*, he notes that he has been remembering (*dhikr*) God for fifty years.<sup>22</sup>

c. Apart from a few chronological markers in al-Rāzī's works such as *Tahsīl al-Haqq* and *Munāzarāt* and the dating of a few major works in biographical works, the first assessments addressing the chronology of al-Rāzī's works are the efforts of Kraus<sup>23</sup> and of those Ess.<sup>24</sup> Other works which may also be considered chronological dating efforts include Jomier<sup>25</sup>, Lagarde<sup>26</sup>, and Gramlich's<sup>27</sup> works on the chronology of *al-Tafsīr*; Zarkan<sup>28</sup> and al-Alwānī's<sup>29</sup> findings about some of al-Rāzī's works. Moreover, Shihādeh's views on the chronology of a number of fundamental works<sup>30</sup> and the list of a small number of works provided by Griffel based on this<sup>31</sup> may also be considered within the context of chronology. The additional section in Kaplan's doctoral dissertation in which he introduces al-Rāzī's works contains significant data for the determination of writing dates.<sup>32</sup> Since the existence of the treatise on *hayūlā* currently in question was unknown during all of these efforts, there are naturally no notes on its chronology, either. However, a number of findings regarding the chronology of this treatise are provided in our work entitled "Chronology of

20 Altaş, "Fahredden er-Rāzī'nin Hayatı, Hāmileri İlmî ve Siyasi İlişkileri", 54-57.

21 al-Rāzī, *al-Tafsīr*, XVIII, 148.

22 al-Rāzī, *Asrār al-tanzīl*, 235b.

23 Kraus, "Les Controversies de Fakhr al-Dīn al-Rāzī", 187-214, 212.

24 Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Īcī*, 147.

25 Jomier, "Les Mafatih al-Ghayb de L'Imam Fakhr al-Din al-Rāzī", 253-290.

26 Lagarde, *Index du Grand Commentaire de Fahr al-Din al-Rāzī*, 51-57.

27 Gramlich, "Fahr ad-Din ar-Rāzī's Kommentar zu Sure 18, 9-12", 99-152.

28 Zarkān, *Fahrudīn al-Rāzī*, 56-164.

29 al-Alwānī, *al-Imām Fahrudīn al-Rāzī*, 121 vd.

30 Shihādeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 5-11.

31 Griffel, "On Fakhr al-Din al-Rāzī's Life and the Patronage He Received", 313-344.

32 Kaplan, *Fahrudīn er-Rāzī Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, 266-407.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Works," which establishes the writing dates of more than 60 works written by al-Rāzī.<sup>33</sup>

The aforementioned autobiographical information in the treatise on *hayūlā*, which informs about al-Rāzī's age, provides an idea about the writing date of the treatise. Given that al-Rāzī was born on 25 Ramadan 544 (Jan. 25, 1150)<sup>34</sup> and that he says in the text, "until the present time when I have reached the fifty-second year of my life," it may be calculated that the treatise was written in the year 596/1200. Upon an invitation from the Sultan of Ghūr, Ghiyāthaddīn Muhammad (reign: 558-599/1163-1203), al-Rāzī left Bāmiyān in 595 (1199), where he had previously lived<sup>35</sup>, for Herat. Indeed, al-Rāzī participated in a debate between Shāfi'i, Ḥanafī, and Kar-rāmī scholars in the presence of Sultan Ghiyāthaddīn in Firūzkūh in 595 (1199), and following this debate that became known as the "Firūzkūh discord [fitna]", he was forcibly sent to Herat by the sultan.<sup>36</sup> Al-Rāzī reached Herat in Muharram 596 (October 1199) as he states in the introduction to his work named *Risāla fi tahqīq al-mutashābihāt* (the first version of his *Ta'sīs al-Taqdīs*).<sup>37</sup> Al-Rāzī lectured a great many students<sup>38</sup> in the madrasa<sup>39</sup> that Sultan Ghiyāthaddīn had built for him in Herat near the Grand Mosque. The treatise on *hayūlā* was written during the years that al-Rāzī was protected and supported by the Ghurians, during which time he entered his most prolific time as a writer. During nearly a decade of living under the auspices of the Ghurians, al-Rāzī wrote the following works, sorted chronologically here: *As-rār al-Tanzīl wa anwār al-ta'wīl*, *Arāis al-muḥaṣṣal fi nafāis al-mufaṣṣal*, *Al-arba'in fi 'uṣūl al-dīn*, *Lawāmi' al-bayyināt fi (tafsīr) al-asmā wa al-ṣifat*, *Al-khalq wa al-ba'th*, *Al-nihāyāt al-bahiyya fi al-Mabāhith al-qiyāsiyya*, *Al-Riyāz al-mūnaka fi āra ahl al-'ilm*, *Al-laṭāif al-Ghiyāsiyya fi al-Mabāhith al-ilāhiyya*, *Manāqib al-Shāfi'i*, *Al-Shajara al-mubāraka fi ansāb al-ṭālibiyya*, *Lubāb al-Ishārāt*, *Ta'sīs al-taqdīs*, *Zād al-Ma'ād*, *al-Barāhīn al-Bahāiyya*, *al-Khamsīn fi uṣūl al-dīn*, and *al-Hādiya li al-Taqlīd al-Muaddiya ilā al-tawḥīd*.<sup>40</sup>

It is important that the chronology of *al-Hayūlā wa al-Ṣūrah* be established with respect to other works that examine the same topic. Al-Rāzī dealt with this issue for the first time in his *al-Mabāhith*, written in 574-575 (1178-1179) as an explanation and critique of Ibn Sīnā's philosophical arguments.<sup>41</sup> *Al-Mulakhkhaṣ fi al-mantiq wa*

33 Eşref Altaş, "Fahreddin er-Rāzī'nin Eserlerinin Kronolojisi".

34 Ibn Hallikān, *Wafayāt al-a'yān*, IV, 252.

35 Ibn al-Sha'ar, *Ukūd al-jumān*, VI, 107.

36 Ibn al-Asir, *al-Kāmil fi al-tārih*, X, 262.

37 al-Rāzī, *Risāla fi tahqīq al-mutashābihāt*, 20a.

38 Ibn Abi Usaybi'a, *Uyūn al-anbā'*, 462.

39 Ibn al-Asir, *al-Kāmil*, X, 262.

40 Altaş, "Fahreddin er-Rāzī'nin Eserlerinin Kronolojisi", 124-134.

41 al-Rāzī *al-Mabāhith al-Mashriqiyya*, II, 9-64.

*al-ḥikma*, written after *al-Mabāḥith*, presents a different combination of the arguments given in *al-Mabāḥith* regarding this issue.<sup>42</sup> Al-Rāzī examined this issue in his *Jawābat an Shukūk al-Mas'ūdi* that he penned as a response to al-Mas'ūdi's commentary entitled *al-Shukūk wa al-Shubah ala al-Ishārāt*<sup>43</sup>. In this work, his examination centers on al-Mas'ūdi's criticisms. In his work entitled *Sharḥ al-Ishārāt*, authored in 576 (1180), he examines the issue as a commentary on and a rejection of Ibn Sīnā's explanations in *al-Ishārāt*.<sup>44</sup>

*Al-Hayūlā wa al-Şūrah*, written in 596/1200, about 20 years after *Sharḥ al-Ishārāt*, is most likely the first work to be dedicated to this topic in the history of Islamic philosophy and theology. Exclusively devoted to the reality of the body and the critique of the idea that the body is composed of matter and form, this treatise has an important place among the works of al-Rāzī.

In addition to this treatise, another work written as a summary of Ibn Sīnā's opinions is *Lubāb al-Ishārāt*, written in 597 (1201)<sup>45</sup>. As for *Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, written in the last five years of al-Rāzī's life, probably sometime around 605-606 (1209), it contains the second part of *al-Hayūlā wa al-Şūrah* to the letter.<sup>46</sup> The last work in which this topic is discussed is a separate volume of *al-Maṭālib* named *Fī al-Hayūlā*. Recorded to have been completed on 12 Jumada al-Thāni 605 (Dec. 22, 1208)<sup>47</sup>, al-Rāzī mostly lists the proofs for and against atomism in this volume, employing more geometrical proofs than in any other work that he had previously written while also discussing a number of issues regarding prime matter.<sup>48</sup>

Al-Rāzī examined, albeit partially, the issue of matter and form in his works with a predominantly theological perspective as well. For example, the issue is briefly discussed within the context of atomism in *Nihāyāt al-'Uqūl* written between 575-576 (1179-1180)<sup>49</sup>, in *al-Muḥaṣṣal* written between 585-590 (1189-1194)<sup>50</sup>, in *Ithbāt juz'in lā yatajazza'* written partially in Transoxania between 580-584 (1184-1188) and finished in Marw between 589-591 (1193-1195)<sup>51</sup>, and in *al-Arba'in* written in the year 595 (1199).<sup>52</sup>

42 al-Rāzī, *al-Mulakhkhaṣ*, 119a-121b.

43 al-Rāzī, *Jawābat 'an Shukūk al-Mas'ūdi*, 2a-5b.

44 al-Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt*, 22-50.

45 al-Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*, III, 19-33.

46 al-Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*, III, 19-33.

47 al-Rāzī, *al-Maṭālib*, VI, 215.

48 al-Rāzī, *al-Maṭālib*, VI, 199-214.

49 al-Rāzī, *Nihāyāt al-'uqūl*, 344a-350b.

50 al-Rāzī, *al-Muḥaṣṣal*, 117-118.

51 al-Rāzī, *Ithbāt juz'in lā yatajazza'*, 105-106.

52 al-Rāzī, *al-Arba'in*, II, 3-17.

### III. Content of the Treatise

*Al-Hayūlā wa al-Şūrah* was penned to explain “whether the body is composed of matter and form” and is organized into an introduction and four chapters.

Introduction: Consisting of *ḥamd* (praise to God), *şalāwāt* (benedictions upon the Prophet Muhammad) and a note that the treatise was written extemporaneously on request.

Chapter One: The determination of the focal point of the debate between theologians and philosophers about the reality of the body.

Chapter Two: Three proofs that the body is composed neither of matter nor of form. This chapter also includes an intermediate section on the definition of the body.

Chapter Three: An explanation of the proofs cited by those who are of the opinion that the body is composed of matter and form, and four stations in the criticism of these proofs.

Chapter Four: Conclusion; distinction between the substance of the body and its attributes, and al-Rāzī's opinion.

Since the content of the treatise focuses on what the body is, the details of matter and form are not dealt with in this treatise. For example, among the subjects not examined in this treatise are the existence of matter for all bodies, and that matter cannot exist without form and vice versa, and how matter is related to form, and the subjects of generic form and natural form.

### IV. The Definition of the Body, the Verification of its Reality, and the Critique of the Body being Composed of Matter and Form

Based on the content of *al-Hayūlā wa al-Şūrah*, there are five issues to be discussed; namely, (1) the reality of the body, (2) its philosophical implications and the problems it engenders from a theological perspective, (3) the definition of the body, (4) al-Rāzī's proofs that the body is not composed of matter and form, and (5) the presentation of Ibn Sinā's proofs, who maintains that the body is composed of matter and form, and al-Rāzī's critique of this position.

**1.** Al-Rāzī, using very similar words, classifies the opinions about the reality of the body in many of his works in the following manner:<sup>53</sup>

53 al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, II, 15; *Nihāyat al-'uqūl*, 343b; *al-Mulakḫḫaṣ*, 113b; *Sharḥ al-Ishārāt*, 6; *al-Muḥaṣṣal*, 116; *al-Arba'īn*, II, 3-4; *al-Maṭālib al-'āliya*, VI, 19-20.

The natural body

Those that are actually divisible:

(a) actually finite atoms (The majority of theologians; - Abu al-Huzayl al-Allāf from the Mu'tazilites, Xenocrates -<sup>54</sup>)

(b) actually infinite atoms (Nazzām,<sup>55</sup> Anaxagoras<sup>56</sup>)

Those that are potentially divisible:

(c) finitely divisible (al-Shahristani<sup>57</sup>)

(d) infinitely divisible (Philosophers)

In his *al-Hayūlā* as well as *al-Ithbātu juz'in la yatajazza'*, al-Rāzī examines in detail this classification, whose (a), (b), and (c) parts overlap with the classification of Ibn Sīnā<sup>58</sup>. According to the detail that he gives, the view that is accepted by Democritus, Abu Bakr al-Rāzī (d. 313/925), and Abu al-Barakāt al-Baghdādī, namely (f), solid particles in different sizes that can be divided into three dimensions in the imagination (wahm), but who do not accept actual disjunction in the external world, must be added to this table.<sup>59</sup> We may note here that al-Samarqandī (d. 702 / 1303) later added to al-Rāzī's table (e) ancient philosophers who considered the actually divisible parts of the object not as atoms, but as lines.<sup>60</sup>

According to the opinion of the theologians subscribing to (a) above, which al-Rāzī also generally defended, the body composed of atoms is made up of width, height, and depth, and these are actual.<sup>61</sup> But according to (d), defended by al-Fārābī (d. 339/950) and Ibn Sīnā, there is no need to prove the existence of a corporeal form because the existence of an extended body that encompasses physical space is a fact which can be perceived by the senses. However a corporeal form, which consists of extension and occupation of space, is not a self-subsisting entity in and of itself and therefore it must inhere in a substrate. The substrate, which this corporeal form inheres in, is matter. Thus, the body is a substance composed of both a bodily form and matter.<sup>62</sup> The understanding that the body is composed of matter and

54 al-Rāzī, *Ithbātu juz'in la yatajazza'*, 1

55 There is a difference between the opinion al-Rāzī ascribes to Nazzām and the one ascribed to him by Abu al-Ḥusayn al-Ḥayyāt. al-Ḥayyāt, *al-Intişār*, 66-81.

56 al-Rāzī, *Ithbātu juz'in la yatajazza'*, 1

57 According to the testimony of al-Rāzī, al-Shahristani explains this opinion of his in his work entitled *al-Manāḥij wa al-Bayyināt*. al-Rāzī, *al-Matālib al-'āliya*, VI, 20.

58 Ibn Sīnā, *İşaretler ve Tenbihler*, 80-82; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 139-141.

59 al-Rāzī, *al-Ithbātu juz'in la yatajazza'*, 1.

60 al-Samarqandī, *al-Şahāif al-ilāhiyya*, 254-255.

61 al-Rāzī, *al-Matālib al-'āliya*, VI, 9; *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, II, 9, 12.

62 al-Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*, III, 16-17; *al-Matālib al-'āliya*, VI, 200; Ibn Sīnā, *Metafizik* II, 57-60.

form was always criticized by theologians, among whom al-Rāzī, because this understanding incorporated certain aspects that went against the pre-eternity of God (*azaliyyah*) and implicitly denied religious principles, such as the afterlife. Many theologians, such as al-Māturidī (d. 333 / 944), al-Ghazzālī (d. 555 / 1111), and al-Shahristānī (d. 548 / 1153), stated that accepting the existence of a matter (*hayūlā*) that constituted the bases of beings would make it difficult to prove the existence and attributes of God, noting also that it would undermine the idea of creation from nothing (*ex nihilo*).<sup>63</sup> The acceptance of matter was at the same time understood as something that would impose a limit on God's will and might, in the context of natural causality in the universe. As a matter of fact, al-Ghazzālī rejected the type of essential determinism that stems from the nature of objects, and instead drew attention to relationality based on [divine] customs [or divine customary patterns], which in turn is based on God's will and might.<sup>64</sup> Authors, such as al-Nasafī (d. 508 / 1115) and al-Shahristānī, compared the idea of matter to the Mu'tazilite view of the nonexistent, and drew attention to the problems inherent in these two conceptions in terms of creation and pre-eternity.<sup>65</sup> Al-Taftazānī (d. 792 / 1390), an author from amongst the post-classical scholars, indicates the conclusions of a debate on the reality of the body, in the following way:

If asked whether there is any fruit of the controversy [between theologians and philosophers about the reality of the body], we say thus: Yes, in proving the existence of the atom lies a path of salvation from most of the philosophers' obscurities, such as the affirmation of matter and form., which leads to the pre-eternity of the cosmos and the negation of the bodily resurrection. [Also in proving the existence of the atom] lies salvation from most geometrical principles, on which the continuity of the movement of the heavens, and the impossibility of their separation and unification relies.<sup>66</sup>

Al-Rāzī examined the theological implications of the understanding of the body - stated sententiously by al-Taftazānī - particularly in his *Nihāyat al-'Uqūl* and *al-Maṭālib*. In al-Rāzī's description; according to theologians, all of existence was created with a temporal creation preceded by nonexistence. The pre-eternal Being creates substances, and by combining these substances, He creates bodies. Philosophers, however, advocate the idea that God, who is essentially pre-eternal, created existence by giving form to the pre-eternal matter that was in a state of potentiali-

63 al-Māturidī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 79; 95, 125-128, 215-216; al-Ghazzālī, *Tahāfut al-falāsifah*, 119; al-Shahristānī, *Nihāyat al-iqdām*, 163-168.

64 al-Ghazzālī, *Tahāfut al-falāsifah*, 239-241.

65 al-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I, 103; al-Shahristānī, *Nihāyat al-iqdām*, 169.

66 al-Taftazānī, *Sharḥ al-Aqāid al-Nasafiyya*, 25.

ty.<sup>67</sup> On the other hand, the return of the bodies to the spirits and the possibility of a physical resurrection are based on the negation of the idea of matter and on the affirmation of the atom.<sup>68</sup>

Al-Rāzī, draws attention to the philosophical implications of the form-matter theory in his *Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*. There, al-Rāzī argues that Ibn Sīnā's opinion that "the natural body is composed of matter and form" can constitute a basis for only four subjects: Two of these relate to physics, whereas the other two are connected with metaphysics. The first subject that relates to physics is that the conception of the body as being composed of matter and form proves the expansion and condensation in bodies, and this in turn provides an opportunity for the negation of the void. The other subject pertaining to physics is the bodies of heavenly spheres not being able to dispersion or cohesion. The metaphysical issues that depend on this principle are the proof that (1) the body in terms of its essence is contingent and (2) that the Necessary Being is not a body.<sup>69</sup> However, the treatise of *al-Hayūlā wa al-Şūrah* contains no reference about either the theological or the philosophical implications of the understanding of the body as composed of matter and form.

**2.** The definition of the body is one of the major issues that this treatise discusses. For Ibn Sīnā, the body is a thing for which it is possible to assume three dimensions that intersect at right angles. According to this definition, the dimensions are not actual, but potential. The assumption or imagination of points, lines, and surfaces in a body rather than their existence therein suffices. The reason is, the dimensions that intersect at right angles may not be actually present in shapes, such as a sphere, a cylinder, or a cone. Even if we accept their actual existence in a cube, the source of the corporeality of a body in the shape of a cube is not the actual dimensions.<sup>70</sup>

Al-Rāzī consistently maintains his critique of Ibn Sīnā's definition of the body from his earlier works up until his latest ones. Al-Rāzī criticizes this definition, which in *al-Mabāḥith* he calls as description (*al-rasm*), from various angles: (a) Through the mediation of a corporeal form we may assume three dimensions in matter. In this case, this definition of the body also incorporates matter. (b) It is possible to assume three dimensions in the imagination as well. Therefore, imaginary dimensions can be named "geometrical bodies." However, the imagination is not a body. (c) Possibility and ability which are employed in the definition of the

67 al-Rāzī, *al-Maṭālib al-'āliya*, VI, 199-200.

68 al-Rāzī, *Nihāyat al-'uqūl*, 343b.

69 al-Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, II, 24-26.

70 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 57-60; al-Rāzī, *al-Maṭālib al-'āliya*, VI, 9; *al-Mulakḫḫaṣ*, 113b.

body are not existential (*wujūdi*) things. Things that belong to nonexistence, on the other hand, can be employed only in the definition of simple things, because simple things are defined through their concomitants. However, in the eyes of those who support this definition, the body is composed of genus and differentia in terms of its essence, and of matter and form in terms of existence.<sup>71</sup>

The proof that Ibn Sīnā's definition is a description (*al-rasm*) is constructed on the question in *al-Mulakkkhas* about what it is that accepts the inherence of dimensions. That is, (d) that which accepts the inherence of dimensions cannot be a form because form is something with which the object becomes actual. In this case, form cannot be receptive (*qābil*) and active (*fi'l*) at the same time. And it is not possible for matter, either, to accept the dimensions before form.<sup>72</sup>

Al-Rāzī mentions another criticism in *Sharḥ al-Ishārāt*. (e) The attribution of receptivity to a thing follows its essence. There has to be a body first so that receptivity can be attributed to it. In this case, if being capable of accepting the three dimensions were a substantive component of the body, this capability would have to precede itself by two stations. In this case, the definition that "the body is something which is assumed to be capable of having three dimensions" is incorrect.<sup>73</sup>

Al-Rāzī cites in *al-Maṭālib* three proofs about why this definition cannot be a definition, and five proofs about why it cannot be a description, either. According to al-Rāzī, the reason this definition cannot be a definition is the following (in addition to the above-mentioned articles of (c) and (e) ) : (f) The body's capability of accepting three dimensions is a relation (*al-izāfa*) and an attribute (*as-ṣifa*). The essence of the body, however, is a substance which is self-subsisting. It is not possible for a relative attribute to be the substantive component of a thing to which it is attributed.

The proofs in this work which demonstrate that this definition is not a description are based on the facts that dimensions intersecting at right angles can appear after becoming a body, and that human nature (*fiṭrah*) always recognizes volume and the occupation of space more clearly than attributes, such as having corners, angles, and capability.<sup>74</sup> Apart from these criticisms, which were repeated in later theological literature, al-Rāzī, in this treatise in particular, criticizes the definition of the body based on whether a body's genus is substance (*jawhar*).

71 al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyya*, II, 13.

72 al-Rāzī, *al-Mulakkkhas*, 113b.

73 al-Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt*, 5.

74 al-Rāzī, *al-Maṭālib al-'āliya*, VI, 15-18.



Al-Rāzī's first criticism in this treatise regarding the definition of the body is directed toward why Ibn Sinā, who holds that the body is composed of matter and form, did not mention the substance of matter in his definition of the body, while his second criticism pertains to the understanding claiming that the body is a sub-category under substance (*jawhar*), but which doesn't have any other parallel divider (*qasim*). In *al-Mabāhith*, al-Rāzī maintains that substance is not a substantive component of those categories under it, that is, it cannot be predicated of them as a genus. According to him, the substance can be predicated of those under it as the way non-substantive concomitants are predicated.<sup>75</sup> Al-Rāzī cites the proofs of this in *al-Mabāhith* and *al-Mulakhkhaş*: According to first proof (a), if substance is a genus, the species under it must be able to be differentiated from one another through various differentia. According to the assumption that these differentia are accidents, if the accident subsisting through substances is also the substantive component of the substance that it depends on for its own existence to be sustained, an infinite regression (*tasalsul*) will result. Therefore, differentia must be considered as substances. Consequently when substance is predicated of these differentia -which are substances themselves- as a genus, genus (which is substance) and differentia (which in this assumption is also substance) must be equal. In this case, these differentia are substances; however, the name 'substance' is predicated of them as concomitants which in turn means that substance is not a genus, but simply one of the body's concomitants. According to second proof (b) when the body is taken to be a substance, if being a substance is interpreted as not needing a subject or that the essence is the cause of not needing, these cannot be genus since both of these are negative meanings. If being a substance is interpreted as an essence for which cause is an accident, in this case it is not possible for substance to be taken as a genus since there cannot be a common attribute between the species of the genus. According to final proof (c); if the essence, which is considered a substance, is simple, it cannot be a species of any genus. This is due to the principle that since a simple thing cannot have differentia, it will be in need of differentia in order to be distinguished from the other species under the same genus, thereby rendering it into a compound. Hence any simple thing falls under substance, and not under genus, meaning that substance is not a genus. Since the possibilities listed in (a) will be valid for the assumption that the essence, which is considered a substance under this theory, is a compound, it ensues that substance is not predicated as genus to the thing which fall under it.<sup>76</sup>

75 al-Rāzī, *al-Mabāhith al-Mashriqiyya*, I, 243-244.

76 al-Rāzī, *al-Mabāhith al-Mashriqiyya*, I, 245-247; *al-Mulakhkhaş*, 57b-58a. Al-Rāzī's proofs in *al-Mabāhith* that the substance is not a genus continued to be debated in later theological tradition; see al-Isfahānī, *Tasdid al-qawā'id*, I, 544-546.

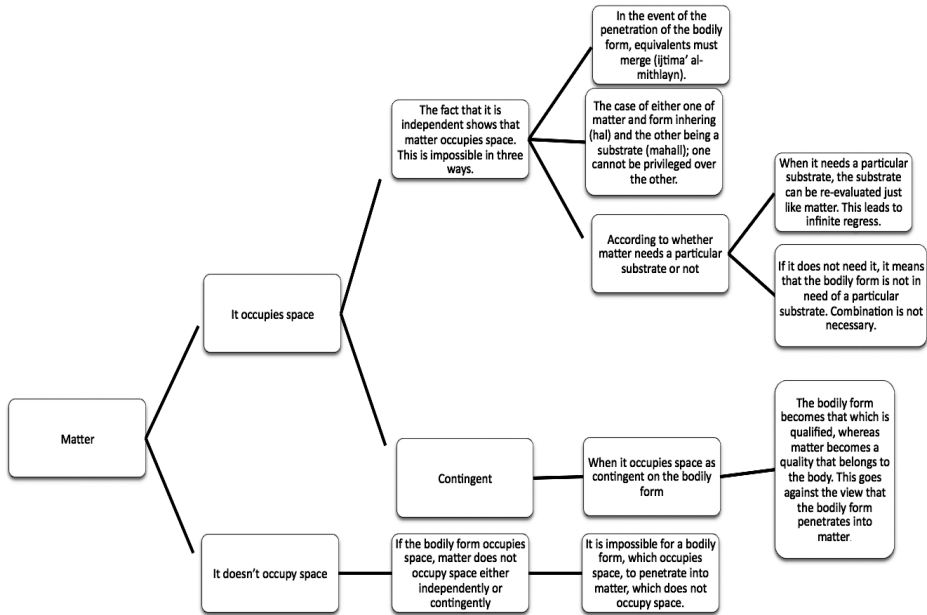
Acting on this background, al-Rāzī questions whether the genus of substance has any other species than body. According to al-Rāzī, matter, form, and separate intellects, which are considered as species of the genus of substance, are simple, meaning that they do not have differentia. Since that which does not have differentia, as a species, cannot be differentiated from other species, they cannot be parallel or common dividers (*qasim*) of the body. Furthermore, in the event that the body is considered a single species under the genus of substance, the following question becomes relevant: “From which species does the body’s differentia separate it?”

These criticisms led al-Rāzī to the following result: Just like accident is not the genus of the nine accidents under it, so is substance not the genus of the substances under it. Because substance cannot be predicated of those under it as their genus, it is not necessary for the body to be composed of genus and differentia. And since there is nothing that demonstrates that the body is composed of matter and form, the body is a substance which is not composed of matter and form. And such a simple substance can only be defined through its concomitants and its effects.<sup>77</sup>

**3.** al-Rāzī’s changing opinion toward atomism is a fact. However, it can be clearly stated that he never accepted the theory of matter and form and that he never changed his attitude regarding this theory. The three main proofs that he employed in the critique of this theory, however, underwent distinct developments. The most general presupposition, on which al-Rāzī bases his critique of matter and form, is that the matter and form must have precede the composite body in existence and that they come together due to a principle.

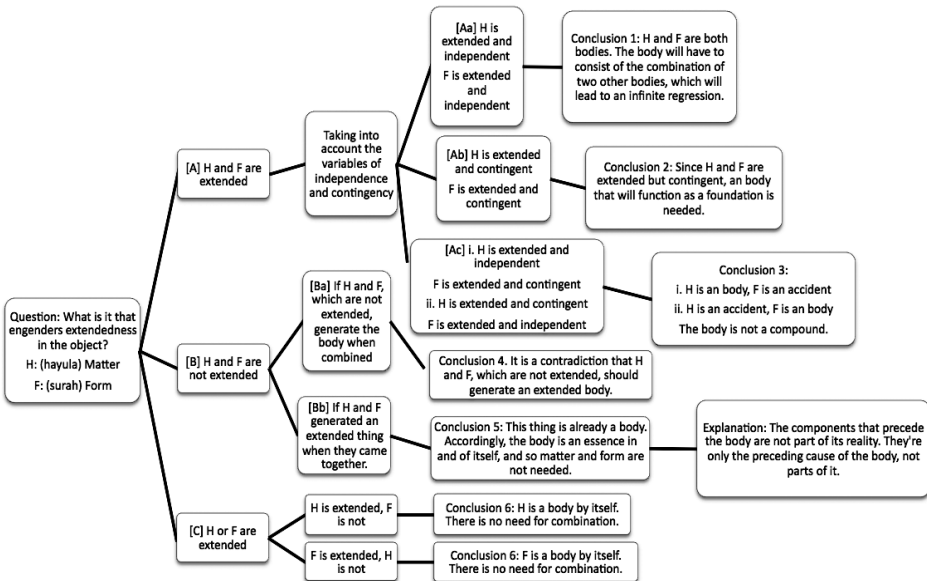
Al-Rāzī’s first evidence in rejecting the conception of the composite body is to question what it is that fundamentally gives volume and extension to the body. As a matter of fact, al-Rāzī’s first proof based on the analysis of matter and form is a divided syllogism, using such variables as occupying space, having extension, and possessing volume, which seeks to eliminate the different possibilities regarding what it is that produces these things. Chronologically speaking, this proof was first discussed in *al-Mabāḥith* and *Sharḥ al-Ishārāt*, taking its most complete form in the treatise being published now. It was later partially repeated in *Sharḥ ‘Uyūn al-Ḥikma* and *al-Maṭālib*, two works al-Rāzī penned later in his life. Its development is shown in Table 1, Table 2, and Table 3.

77 al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, II, 15.

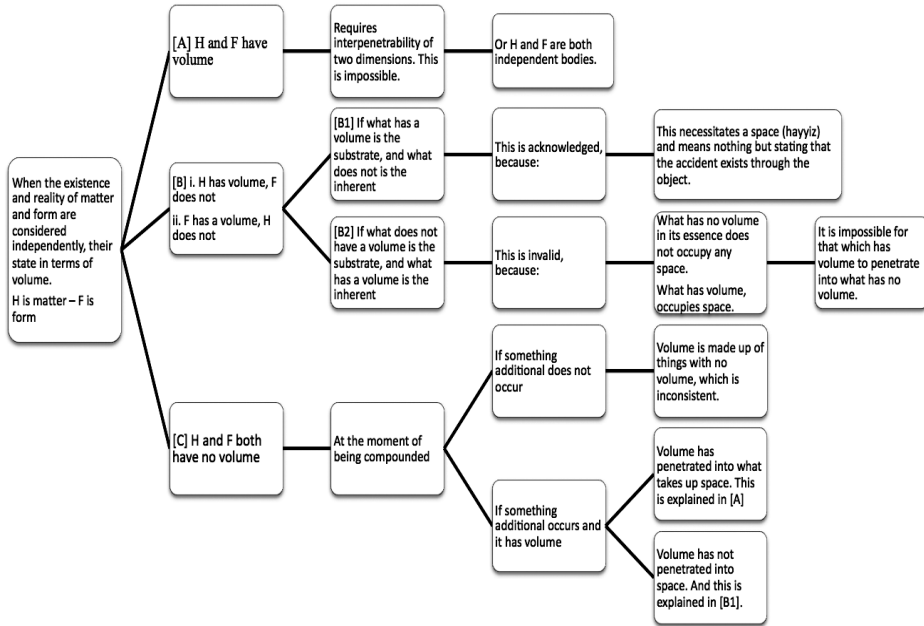


**Table 1:** The first form of the first proof about the rejection of *hayūlā* as in *al-Mabāḥith* and *Sharḥ al-Ishārāt*

Source: al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyya* II, 52-53; *Sharḥ al-Ishārāt*, 39-40.



**Table 2:** The structure of the first proof on the rejection of *hayūlā* as in *al-Hayūlā wa al-Şūrah*



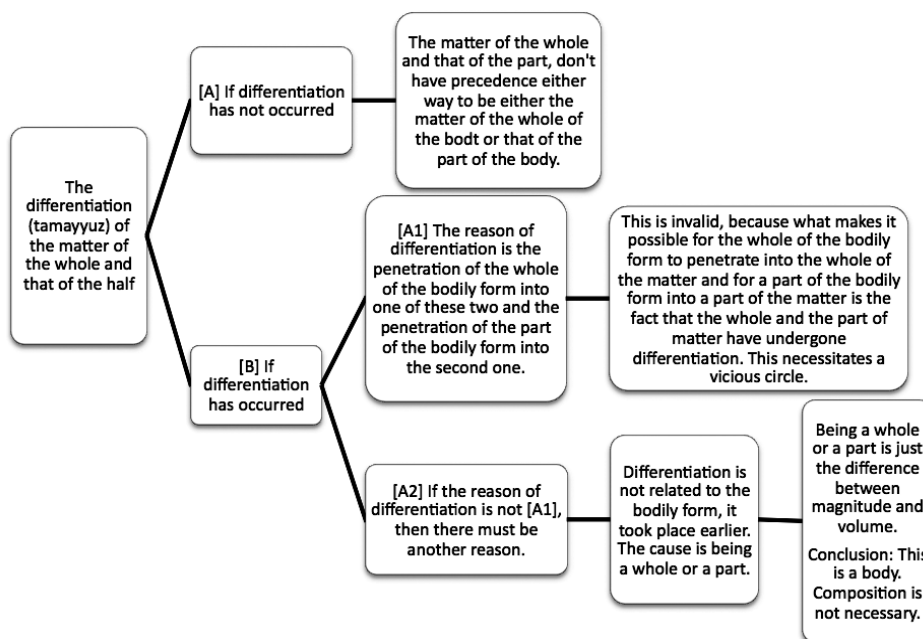
**Table 3:** The structure of the first proof on the rejection of *hayūlā* as in *Sharḥ ‘Uyūn al-Ḥikma* and *al-Maṭālib al-‘Āliyya*

Source: Al-Rāzī, *Sharḥ ‘Uyūn al-Ḥikma* III, 25-26; *al-Maṭālib al-‘Āliyya* VI, 211

The second proof that al-Rāzī uses to reject the notion that a body is a composite, revolves around a re-assessment of Ibn Sīnā’s proof that matter cannot exist independent of a bodily form. According to Ibn Sīnā’s proof, if matter is considered independent of a bodily form, the quantitative difference between the matter of the half and that of the whole cannot be explained. The explanation of this difference becomes possible only through a bodily form that engenders such quantitative differences as volume and size.<sup>78</sup> Al-Rāzī criticizes this evidence in three ways. Two of them, which are presented in *al-Hayūlā wa al-Ṣūrah*, are based on a comparison between the matter of the half and that of the whole. According to this, if it is only matter being taken into consideration, a quantitative difference and differentiation is inevitable between the matter of the half and that of the whole (see Table 4), meaning that matter has had bodily qualities from the start. In this case, it is not necessary to state that the body is composed of matter and form. The third criticism of Ibn Sīnā’s proof is repeated in *al-Mabāḥith* and *al-Mulakhkhaṣ* to the letter, using the exact same phrases. According to this criticism, matter cannot be the substrate of forms that engender quantitative magnitudes if, as in Ibn Sīnā’s thought, it is not

78 Ibn Sīnā, *al-Najāṭ*, 241.

the source of quantitative magnitudes, such as volume because there is no difference between being a source of differences in quantitative magnitudes and being a substrate wherein quantitative magnitudes inhere in the sense that Ibn Sinā perceives it. Hence, the penetration of a bodily form into matter is just as problematic as matter being the source of bodily magnitudes.<sup>79</sup>



**Table 4:** The structure of the second proof on the rejection of *hayūlā* as in *al-Hayūlā wa al-Şūrah*

The third proof of al-Rāzī found itself a place in its complete form for the first time in *al-Mabāḥith* as part of his critique of Ibn Sinā's proof about matter,<sup>80</sup> and he makes a reference to the main idea of the proof in *al-Mulakhkhas*<sup>81</sup> and in *Jawābāt 'an Shukūk al-Mas'ūdi*<sup>82</sup>. This proof is repeated in *Sharḥ al-Ishārāt* in a way similar to its form as presented in *al-Mabāḥith*, but with an increased number of reasons for the premises.<sup>83</sup> Repeated later in *al-Hayūlā wa al-Şūrah* and *Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma* in a systematic way, the proof is given in *al-Maṭālib* as a summary with its different aspects. As al-Rāzī points out in *al-Maṭālib*, when he, regarding his criticism, was not

79 al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, I, 245-247; *al-Mulakhkhas*, 57b-58.

80 al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, II, 48-49.

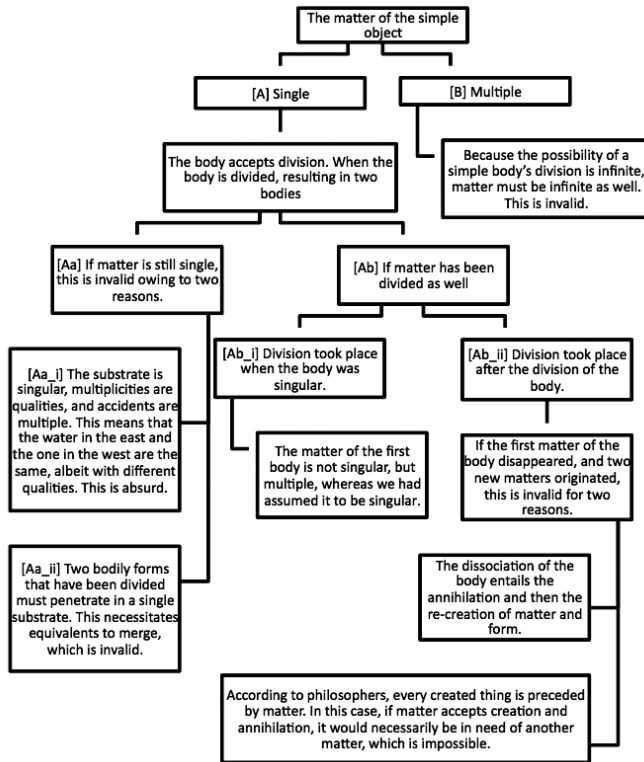
81 al-Rāzī, *al-Mulakhkhas*, 119a.

82 al-Rāzī, *Jawābāt 'an Shukūk al-Mas'ūdi*, 2a vd.

83 al-Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt*, 24-25.

met with an adequate response by the exponents of the theory of matter, he took it upon himself to first articulate and then answer their potential criticisms that could later be directed at his proof.<sup>84</sup>

Al-Rāzī's third evidence focuses on the state of the matter of a composite body at the moment of division. According to this, the impossibility for a body to be composed of matter and form is displayed here by demonstrating the absurdity of matter being single or multiple, and if it's multiple, the absurdity of the emergence of multiplicity before or after division, given that matter and form are ontologically distinct from each other and the thing accepting division is matter. A simpler form of the evidence shown in Table 5 is –according to a narration by Akkirmānī (d. 1174 / 1760)– among the proofs put forward in the Illuminationist (*ishrāqī*) tradition against the body being made up of matter and form.<sup>85</sup>



**Table 5:** The structure of the third proof on the rejection of *hayūlā* in *al-Mabāḥith*, *Sharḥ al-Ishārāt*, *al-Hayūlā wa al-Ṣūrah*, and *Sharḥ ‘Uyūn al-Ḥikma*.

Source: al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyya*, II, 48-49; *Sharḥ al-Ishārāt*, 24-25; *Sharḥ ‘Uyūn al-Hikma*, II, 26.

84 al-Rāzī, *al-Maṭālib al-‘āliya*, VI, 205 vd.

85 Akkirmānī, *Tarjuma-i Qādmīr: Iqlīl al-tarājīm*, 14.

4. The fourth issue to be handled in regards to the treatise is al-Rāzī's discussion of Ibn Sīnā's argument that matter cannot exist independent of form. This proof of Ibn Sīnā is based on a single body's continuity and divisibility.<sup>86</sup> In al-Rāzī's statement, we find that Ibn Sīnā's proof and its ensuing commentary stirred up heated debates in al-Rāzī's lifetime. Al-Rāzī says that this evidence can be understood in one of three ways.

Of these, the first way, according to which the body incorporates the possibility of being generated and corrupted and thus is in need of matter, is partially referred to in *Sharḥ al-Ishārāt*<sup>87</sup>, fully explained in *al-Hayūlā* and repeated in *Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*.<sup>88</sup> Al-Rāzī explains that according to this understanding, the division of a simple body means annihilating the first body and generating two new bodies.

The origin of the second form of the evidence lies in al-Farābī's writings and occurs in *al-Shifā'*<sup>89</sup>; according to al-Rāzī, Ibn Sīnā reported the main form of the evidence from al-Farābī<sup>90</sup>. According to this version, which al-Rāzī reiterates in *al-Mabāḥith*<sup>91</sup>, *al-Mulakḥkhaş*<sup>92</sup>, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*<sup>93</sup>, and *al-Maṭālib*<sup>94</sup>, that with which the body is actually continuous (i.e. form) must be different from that with which it is potentially divisible (i.e. matter). Al-Rāzī criticizes this form by investigating whether the *hayūlā* has an ontological reality prior to the compound body.

As for the third form of the proof narrated in *al-Mabāḥith*<sup>95</sup>, *al-Hayūlā*, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*<sup>96</sup>, and *al-Maṭālib*<sup>97</sup>, it posits that that which *necessitates* the continuity of the body (i.e. form) must be different from that which allows for its divisibility (matter). According to al-Rāzī, this form, too, can be criticized from various aspects: A body can also be divided by a forceful factor while retaining its continuity in its natural state. Here, it is normal that a single body should accept continuity and divisibility under two different circumstances, and therefore it does not need matter and form. If matter requires a bodily form, and bodily form requires continuity,

86 Ibn Sīnā, *al-Najāt*, 239-241; *Metafizik I*, 67-73.

87 al-Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt*, 22-23; 28.

88 Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*, III, 21.

89 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 62-63.

90 For the text referred to by al-Rāzī, see Farābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, 36.

91 al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyya*, II, 49.

92 al-Rāzī, *al-Mulakḥkhaş*, 119.

93 al-Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*, III, 22.

94 al-Rāzī, *al-Maṭālib al-'āliya*, VI, 202.

95 al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyya*, II, 46-47.

96 al-Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*, III, 23-24.

97 al-Rāzī, *al-Maṭālib al-'āliya*, VI, 201.

then matter requires continuity since “that which requires that which is required is the one that requires”. From another point of view, since division has to do with space and direction, why is it that matter, which occupies no space, accepts divisibility? Lastly, it is possible for continuity and divisibility to inhere in the body as accidents; there is no need to posit two separate substances for the establishment of these accidents.

Al-Rāzī holds that the main form of this proof, stated above, is also problematic, pointing this out in many of his various works. According to this, the proof (a) is insufficient because it does not reject the atomism of Democritus since it considers estimative division as actual division;<sup>98</sup> the conclusion (b) is too general to be deduced from the proofs because the idea that the body is actually divisible is extended to all bodies, although no corruption occurs in the celestial spheres;<sup>99</sup> (c) is self-contradictory because at the beginning it is said that the body is divisible while at the end it is said that it is matter which is divisible. Thus, al-Rāzī finalizes the volume entitled *Fī al-Hayūlā* in *al-Maṭālib*, one of the last works he penned on this issue, by stating that there is no definitive evidence substantiating that the object is a compound composed of matter and form.

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

Ultimately, all these are nothing but estimative things and speculative propositions. It has become certain that judgment of conjecture and imagination must not be followed when definitive proofs that require the negation of matter are found.<sup>100</sup>

## Conclusion

Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s treatise entitled *al-Hayūlā wa al-Ṣūrah* is the first work in the history of Islamic philosophy and theology that deals exclusively with the critique of the understanding that the body is composed of matter and form. This treatise discusses systematically, all of the criticisms and proofs with respect to the composite body that appear in other works composed by al-Rāzī. The criticisms directed at the composite body by authors such as al-Shahrastānī, Abu al-Barakāt

98 al-Rāzī, *Lubāb al-Ishārāt*, 91-92.

99 al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyya*, II, 53-54; *Jawābāt ‘an Shukūk al-Mas’ūdi*, 4a-5a; *Lubāb al-Ishārāt*, 91.

100 al-Rāzī, *al-Maṭālib al-‘āliya*, VI, 214.



al-Baghdādī, and al-Mas'ūdī are not only scrutinized by al-Rāzī in this treatise, but are also restated in a systematic way. Moreover, as required by the method of verification (*taḥqīq*), al-Rāzī reorganizes Ibn Sīnā's proofs on matter and form in this treatise, both consolidating the weak points in those proofs and highlighting the criticisms directed at them.

Throughout his scholarly career, al-Rāzī criticized the understanding that the body is composed of matter and form. There are several reasons for this attitude. According to al-Rāzī, this theory requires the existence of other pre-eternal things apart from God, imposes a limit on His will and might, undermines the notion of creation *ex nihilo*, and renders it difficult to prove bodily resurrection in the hereafter. Two main points on which al-Rāzī focuses his attention in the Avicennian conception of the body in the context of criticisms are the definition of the body and the issue of determining according to which principle and how separate substances unite and form a whole in the composite body. The criticisms pertaining to the definition of the body are concerned with the problems that arise from substance's being the genus of the body. The criticisms directed at the notion of substance being a high genus and the definition of the body enabled al-Rāzī to strongly emphasize the difference between the theological and philosophical traditions. When read along with his criticisms about the essential definition, the background of al-Rāzī's suggestion that the body be defined through its concomitants and properties, rather than by its essence, is better understood.

The solution that al-Rāzī proposed regarding the Avicennian conception of the body, which links continuity and divisibility to a part of the nature of the body, is to make a distinction between the essence of the body and its attributes. The emphasis on the difference between the body's essence and reality and such attributes as occupying space, extending into spatial directions, and the ability to be pointed out rendered it unnecessary to refer to independent substances, such as matter and form, on an ontological level in order to establish the unity of the object, as in Ibn Sīnā's thought. Al-Rāzī considered the body having a single reality in itself, stating that accidents such as occupying space, extension, and volume as well as being able to be pointed at physically inhere in this reality. His ideas on the reality and structure of the body will become thoroughly clear once we have published *Ithbāt juz'in lā yatajazza'*, the other part of the manuscript collection which includes our treatise as well.

## Bibliography

- Akkirmâni, Muhammad al, *Tarjuma-i Qâdimir: Iqlîl al-tarâjîm*, İstanbul: Dâr al-Tıbaat al-Amire, 1266.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzi'nin Eserlerinin Kronolojisi", eds. Ömer Türker and Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, p. 91-164.
- , "Fahreddin er-Râzi'nin Hayatı, Hâmileleri İlmî ve Siyasî İlişkileri", eds. Ömer Türker ve Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, p. 41-90.
- Alwâni, Tâhâ Jabir al-, *al-İmâm Fakhruddîn ar-Râzi wa musannafâtuh*, Cairo: Dâru's-selâm, 2010.
- Baghdâdi, Abu al-Barakât al-, *Kitâb al-Mu'tabar fi al-hikma*, eds. Şerafeddin Yaltkaya and Süleyman Nedvi, Haydarabad, 1357-1358.
- Bayhaqi, Abu al-Hasan Zahiruddin Ali b. Zayd b. Muhammad, *Ta'rikhu hukamâ al-İslâm: Tatimmatu Şiwân al-hikma*, ed. Mamduh Hasan Muhammad, Cairo: Maktabat al-sakâfat al-diniyya, 1417/1996.
- Ess, Josef van, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-İci*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1966.
- Fârâbi, *al-Siyâsa al-madaniyya*, ed. Fawzi Mitri en-Najjar, Beirut: Dâr al-mashriq, 1993.
- Ghazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed al-, *Tahâfut al-falâsifah*, ed. Suleyman Dunyâ, Cairo: Dâr al-maârif, 1972.
- Gramlich, Richard, "Fakhr ad-Din ar-Râzi's Kommentar zu Sure 18, 9-12", *Asiatische Studien* 33, (1979), p. 99-152.
- Griffel, Frank, "On Fakhr al-Din al-Râzi's Life and the Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies*, XVIII/3 (2007), p. 313-344.
- Hayyât, Abu al-Husain al-, *al-Intişâr wa al-rad alâ Ibn al-Râwandî al-Mulhîd*, ed. Albert, Nasri Nâdir, Jiddah: Maktabatu Uqaz, 1982.
- Işfahânî, Shamsaddin al-, *Tasdid al-qavâid fi Sharhi Tajrid al-Aqâid*, ed. Halid b. Hammâd al-Advânî, Kuwait: Dâr al-Ziyâ, 1433/2012, I.
- Ibn Abî Usaybia, 'Uyûn al-anbâ' fi tabaqât al-atibbâ, ed. Nizâr Rızâ, Beirut: Dâru maktabat al-hayât, n.d.
- Ibn Gaylân, *Hudûth al-âlam*, ed. Mahdi Muhaqqiq, Tahrân: İntişârât-ı Encümen-i Âsar wa Mefâhir-i Ferhengî, 1383.
- Ibn Khallikân, *Wafayât al-a'yân wa anbâu abnâi al-zamân*, ed. İhsan Abbas, Beirut: Dâru sâdir, 1968.
- Ibn Sinâ, İşaretler ve Tenbihler, Turkish trs., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- , *Kitâb al-Najât*, nşr. Mâcîc Fahri, Beirut: Dâru'l-âfâki'l-cedide, 1982.
- , *Metafizik*, Turkish trs., Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, I-II.
- Ibn al-Asir, *al-Kâmil fi al-tarih*, ed. Muhammad Yusuf ad-Dakkâk, Beirut: Dâr al-kutub al-ilmîyya, 2003.
- Ibn al-Kiftî, *Ta'rikh al-hukamâ'*, ed. Julius Lippert, Leipzig: Dietrichische Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Ibn al-Sha'âr, Mubârak b. Ahmad, *Uqûd al-jumân fi farâidi shuarâi hâzâ al-zamân*, Suleymaniye Library, Esad Efendi, n. 2327; Facsimile ed., Fuad Sezgin, Frankfurt, 1990.
- Jomier, Jacques, "Les Mafatih al-Ghayb de L'Imam Fakhr al-Din al-Râzi, quelques dates, lieux, manuscrits", *Melanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Cairo (MIDEO)*, 13 (1977), p. 253-290.
- Kaplan, Hayri, *Fahrudîn er-Râzi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak* (PhD Dissertation), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.
- Kutubi, Salâhaddin Muhammed b. Şakir b. Ahmad, 'Uyûn al-tawârikh, Suleymaniye Library, Fâtih, n. 4439.
- Kraus, Paul, "Les Controversies de Fakhr al-Din al-Râzi", *Bulletin de l-Institu d'Egypte*, 19 (1937), p. 187-214.
- Lagarde, Michel, *Index du Grand Commentaire de Fakhr al-Din al-Râzi*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996.
- Al-Mâtûridî, Abû Mansûr, *Kitâb al-Tawhîd*, ed. Bekir Toplaoğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul: Maktabat al-Irshâd, 2001.
- Al-Nasafî, Abû'l-Muîn, *Tabşirat al-adille fi usûl al-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Al-Râzi, Fahr al-Din, *Javâbât 'an Shukûk al-Mas'ûdi*, Tahrân: Kutubhâne-yi Maclis-i Shûrâ-yi Millî, n. 16022.
- , *al-Arba'in fi usûl al-dîn*, ed. Ahmad Hicâzî as-Sakkâ, Cairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyya, 1986.
- , *Asrâr al-tanzîl wa anwâr al-ta'wîl*, Suleymaniye Library, Râgîb Paşa Kütüphanesi, n. 20/1.

- , *al-Khalq wa al-ba'th*, Köprülü Library, Fazıl Ahmed, n. 816.
- , *al-Hayūlā*, Tahrān Kutubhāne-i Maclis-i Şurā-yi Milli, n. 3933/2.
- , *Ithbātu juz'in lā yatajazza'*, Tahrān: Kutubhāna-yi Maclis-i Şurā-yi Milli, n. 3933, f. 105-106.
- , *Lubāb al-Ishārāt*, ed. Ahmad Hicāzī es-Sakkā, Kahira: Maktabat al-Kulliyāt al-Azheriyya, 1986.
- , *al-Maṭālib al-'āliya min al-ilm al-ilāhī*, ed. Ahmad Hicāzī es-Sakkā, Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1987, VI.
- , *Muḥaṣṣalu afkār al-mutaqaddimīn wa al-mutaakhhirīn min al-ulamā wa al-hukamā wa al-mutakallimīn*, ed. Tāhā Abdurraūf Sa'd, Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azheriyya, tsz.
- , *al-Mulakkkhaş fī al-mantiq wa al-ḥikma*, Suleymaniye Library, Şehid Ali Paşa, n. 1730.
- , *Nihāyat al-uqūl*, Ragıp Paşa Library, n. 596
- , *Risāla fī tahqīq al-mutashābihāt*, Ragıp Paşa Library, n. 1288/4 (1469), f. 20a.
- , *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*, ed. Ahmed Hicāzī es-Sekkā, Tahrān: Muassasat al-Sādık li al-Tıbaa wa al-Nashr, 1415, I-III.
- , *Sharḥ al-Ishārāt*, İstanbul: Dār al-Tıbbāt al-Āmire, 1290.
- , *al-Tafsīr al-kabir*, Beirut: Dār al-Fiqr, 1981, II.
- Al-Safedī, Salāhaddin Halil b. Aybak, *al-Wāfi bi al-wafayāt*, ed. Ahmad al-Arnaūd-Turkī Mustafa, Beirut: Dār Ihya al-Turās al-Arabī, 2000, IV.
- Al-Samarkandī, Shamsaddin, *al-Şaḥāif al-ilāhiyya*, ed. Ahmad Abdurrahman esh-Sharīf, Kuwait: Maktabat al-Falah, 1985.
- Shihadeh, Ayman, *The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden: E. J. Brill, 2006.
- Sharistāni, *Nihāyat al-iqdām fī 'ilmi al-kalām/The summa philosophiae of al-Shahrastāni Kitāb Nihāyat al-iqdām fī 'ilmi al-kalām*, ed. and trs., Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.
- Al-Taftāzāni, Sadeddin, *Sharḥ al-Aqāid al-Nasafiyya*, ed. Ahmad Hicazī es-Sakā, Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1988.
- Al-Tūsī, Nasir al-Dīn, *Fihristu Muşannafāt Fakhriddīn al-Rāzī*, Suleymaniye Library, Kılıç Ali Paşa, n. 313; Beyazit Library, Veliyyüddin Efendi, n. 2189; Topkapı Sarayı Library, III. Ahmed, n. 1461.
- Watwāt, Rashiduddin, *Majmūat al-rasāil*, ed. Muhammed Efendi Fehmi, Cairo: Matbaat al-Maārif, 1315, I.
- Al-Zarkān, Muhammad Sālih, *Fahruddīn er-Rāzī wa ārauh al-kalāmiyya wa al-falsafiyya*, Cairo: Dār al-Fiqr, 1963.



[الهيولى والصورة: تحقيق حقيقة الجسم وحدّه -أو-

رسالة في بيان نفي الهيولى للإمام فخر الدين الرازي]

[١١٣] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بأمره قامت الأرضون والسموات، وتكوينه تكوّنت ماهيات الذوات والصفات، وبرحمته عمّت الخيرات والبركات، وبإحسانه حصلت الكرمات والسعادات. والصلوة على النبي المؤيد بالدلائل والبيّنات، والمبرّأ 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 ممتداً 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، وبمجموعها هو الجسم. فهذا تلخيص محلّ التّراع.

## الفصل الثاني

### فيما يدلّ على أنّ الجسم لا يكون مركّباً من الهيولى والصورة

فنقول الذي يدلّ على أن هذا محال وجوه:

#### الحجّة الأولى:

إنّ الصورة والهيولى، [١] إما أن يكون لكل 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 الهيولى والصورة باطلٌ.

[١] أما القسم الأول وهو أن تكون الهيولى 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، لأنّنا لا نعني 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 حاصلًا في الحيّز على سبيل التبعية، فهذا أيضاً محالٌ، لأنّ كون كلّ واحدٍ منهما كذلك يستدعي حصول شيء يكون حاصلًا في الحيّز والجهة على سبيل فرضها، إذ يجب أن يكون لكلّ خطٍّ بالقوة جهة قبل تخطيطه حاصلًا بالفعل، وتلك الخطوط غير متناهية في قوّتها، فالجهات المعدّة التي تحيط فيها غير متناهية بالفعل.

## [في حد الجسم]

وقوله للجسم جنس<sup>١</sup>، هذا صحيح، لكن يجب إذا قال إن 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<sup>٢</sup> لكان قسيماً<sup>٣</sup> وكان له فصل، نقول إن هذا القول يوجب أن الفصل كما هو جزء حد كذلك هو جزء قوام وأن تكون الكيفيات والقوى كلها مركبة، لأن 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 إلا أنه ليس يجب علينا أن نطوّل القول ببيان ذلك، بل ليسلم ذلك إلا أن لقائل أن يقول: لا نسلم أن للجسم جنساً، وذلك لأنه لو كان له جنس لكان له قسيم، ثم لسننا نجد له قسيماً إلا الجوهر الذي ليس بجسم ولا جنس له، فليس هو قسيم الجسم فليس للجسم جنس.

ثم نقول: يجب أن يستعمل هو؛ 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، فإن 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، فإن هذا الشيء أعني الجوهر المذكور محمول على المركب الذي هو الجسم بأنه هو، إذ يقال إن الجسم الذي هو مركب هو جوهر ولا يقال إن الجسم هيولى، فإن هذا الجوهر المذكور في تحديد الجسم الطبيعي ليس هو الهيولى ولا يشير إليه، إذ الجوهر المقول على الجسم عنده لا يقال على الهيولى، فإن 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 مضايقة لا يحتاج إليها، بل ليس 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 يراعي هذا ولا يجعل الأبعاد التي تحدّها الجسم إنما تحصل له لذات الجسم من حيث هو جسم بل بحسب مقاييساتٍ إلى خارج العالم وبحسب محاذياتٍ وبحسب أشكالٍ، وجميع ذلك بحسب أمورٍ من خارج.

وقوله: التحديد بالالزام 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 تعيّن وتنفى 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 إلا 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 سليبياً. وكذلك النخلة يفتقر في تحديدها إلى ذكر التمر الذي لا يجب وجوده عنها ويصير حينئذٍ إلى السلب ولا يصير حدّاً سليبياً. ولا يعتدّن معتدّر بأن هذا فعل لا انفعال، فإنّ الغرض ليس ذلك بل الغرض أنّ السلب يدخل بوجه ما في الحدّ ولا يكون الحدّ سليبياً، 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 والحدّ المشترك موجودا بالفعل، لأنّه ليس محمولاً بل جزء محمول. مثال آخر الحيوان الناطق المأخوذ في حدّ الإنسان، فإنّ 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 حدّ الزاوية الحادّة بأنّها أصغر من قائمة، والقائمة لا تحمل بالفعل عليها، ويرجع إلى ما قاله الرجل إنّ المتصل لا أجزاء له بالفعل ألّبتة ولا قطوع ولو كان فيه شيء من ذلك قبل العارض فوجب أن يكون الموجود منها بالفعل لا ثلاثة بل بغير نهاية كيف كانت الامتدادات.

فهو ينكر وجوب الاستقلال والأصالة فحينئذ يكون ذلك الشيء هو الجسم، وهذان الشيطان 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] وأما القسم الثاني: أن يقال كلّ واحد من الهوى والصورة ليس له في ذاته حصول في الحيز ولا شغل للجهة، فنقول: مثل هذين الشئيين 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 سمّيموه بالصورة الجسمية لأن القابل للفصل والوصل هو الذي يقبل للمقاربة والمباعدة والمماسّة والمباينة، وليس ذلك إلا الجسمية، أما الهيولى فلمّا 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 مستقلّة بقبول هذه الأحكام وليس [١٢٢] للهيولى مدخل في هذه القابلية وجب أن يكون الجسمية مستقلّة 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<sup>٧</sup> 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 الهبولى والصورة باطل.

### الحجّة الثانية:

إن الشيخ الرئيس استدللّ على امتناع خلوّ الهبولى عن الصورة الجسمية في كتاب الشفاء وكتاب النجاة، فقال: إذا فرضنا جسماً ونصّفناه بنصّفين وفرضنا أنّ هبولى ذلك الجسم خلت عن الصورة وفرضنا أنّ هبولى نصف ذلك الجسم خلت عن الصورة فلا شكّ أنّ هبولى النصف نصف هبولى الكلّ، فيما أن يحصل بين هبولى الكلّ وهبولى 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 الهبولى طبيعة نوعية واحدة، فلم يبق إلاّ أن يقال: [١٢٣] تلك المخالفة بينهما لأجل أنّ هبولى الكلّ أكثر قدراً من هبولى الجزء، وكثرة القدر عبارة عن الحجمية والمقدار، فيلزم أن يقال الهبولى حال كونها خالية عن الجسمية موصوفة بالجسمية، هذا خلف، وهذا الخلف إنّما يلزم من فرضنا كون الهبولى خالية عن الجسمية فوجب أن يكون القول بهذا الخلوّ محالاً، هذا تلخيص ما قرره في هذين الكتابين.

وأقول: هذا الكلام من أدلّ الدلائل على نفي الهبولى، وذلك بتقدير أن يكون الجسم مركّباً من الهبولى والصورة فلا بدّ وأن تكون الهبولى 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 هبولى كلّ هذا الجسم من حيث أنّها هبولى محذوفاً عنها اعتبار حال الصورة الحالة فيه، واعتبرنا أيضاً حال هبولى نصف ذلك الجسم محذوفاً عنها حال الصورة الحالة فيه فهبولى نصف ذلك الجسم نصف هبولى كلّ الجسم، وإذا كان كذلك فهبولى الكلّ أكثر قدراً من هبولى النصف، فهذا يقتضي أن يكون هبولى الكلّ من حيث هو محذوفاً عنها كلّ ما يغير كلّ ما يكون مقداراً وحجماً، وإذا كان كذلك فهبولى الجسم جسم، فتكون الهبولى نفس كونه جسماً، فلم يكن للجسم من حيث أنّه جسم هبولى مخالفة له، وذلك هو المطلوب.

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

ونريد 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، وأمّا 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 أن 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<sup>٨</sup> عن مذهب الفلاسفة والقائلين بأنّ الجسم مركّب من الهيوولى والصورة وفي أن الجسم البسيط الواحد هل هيوولاه واحدة أو ليس كذلك بل له بحسب كلّ انقسام ممكّن 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<sup>٩</sup> بالفعل وصار جسمين فإمّا أن يقال بقيت تلك الهيوولى واحدة كما كانت أو ما بقيت، والقسمان باطلان.

أمّا القول بأنّ تلك الهيوولى بقيت واحدة فهذا محال لوجوه:

الأوّل: إن على هذا التقدير يكون التعدّد واقعاً في الجسميات وهي صفات حالة في المحلّ، وأمّا 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 فهنا 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 فمحلّ هذه الجسمية هو بعينه محلّ تلك الجسمية فيلزم اجتماع الأمثال في المحلّ 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 حصلّا عند انقسام الجسم إما أن يقال إنهما كانا حاصلين عند ما كان الجسم واحداً أو ما كانا حاصلين، فإن كانا حاصلين<sup>١</sup> عند ما كان الجسم واحداً ما كانت هيولاه واحداً بل متعدداً، وكلامنا في هذا القسم متفرّع 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 وصورتها، وذلك باطل، وإلا لكانت إذا غمسنا الأصبع في البحر لزم أن يقال إن أعدمتنا البحر الأول بهيولاه وصورته وأحدثنا بحرا آخر بهيولاه وصورته، وذلك لا يقوله عاقل. وأما ثانياً فلأن كلّ 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 التعلّق بالأبدان إما أن يقال إنها كانت واحدة أو متعددة، قالوا ولا يجوز أن يقال إنها كانت واحدة، لأنها عند التعلّق بالأبدان إما أن تبقى واحدة أو تصير منقسمة، قالوا ويمتنع أن تبقى واحدة بالعدد وإلا لزم أن يكون كلّما علمه زيد فقد علمه عمرو، ولا يجوز أن تصير منقسمة، [١٢٧] لأن النفس ليست بمتحيّزة ولا ذات وضع، وما كان كذلك يمتنع أن يكون قابلاً

١٠ في الأصل - فإن كانا حاصلين، صح في الهامش.

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

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

[٢] وأما القسم الثاني من القسمين المذكورين في أول هذا الدليل، وهو أن يقال الجسم البسيط ليست هيولاه واحدة بل له هيوليات متعددة، فنقول: هذا يقتضي أن يكون له بحسب كل انقسام يمكن وروده عليه يكون له هيوولي على حدة، لأننا بيننا أن الجسم الذي يمكن انقسامه إلى قسمين لا بد وأن يكون لكل واحد من قسميه هيوولي على حدة، إذ لو كانت هيولاه 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، فهيوولي ذلك الجزء متميز بالفعل عن هيوولي 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 الهيوولي غير متناهية بالفعل.

إذا ثبت هذا فنقول: إما أن يكون الحال في كل واحدة من تلك الهيوولات صورة على حدة أو يكون الحال في الكل صورة واحدة، والثاني باطل، وإلا لزم حصول الصورة الواحدة في المحال الكثيرة، هذا محال، وأيضاً فالأن كل واحدة من تلك الهيوولات محل تلك الجسمية بتمامها، فحينئذ يحصل الاستغناء بواحدة من تلك الهيوولات عن البواقي، فيعود الأمر على هذا الفرض والاعتبار إلى أن تلك الجسمية حالة في مادة واحدة وهيوولي واحدة، وذلك هو القسم الأول الذي أبطلناه. ولما بطل القول بأن الصورة الواحدة حالة في تلك الهيوولي وجب أن يقال الصورة الحالة في كل واحدة من تلك الهيوولات غير الصورة الحالة في الأخرى، وهذا يقتضي القطع بأن الجسم البسيط قبل ورود القسمة عليه كانت هيوولي كل جزء يمكن فرضه فيه متميزة عن هيوولي 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 الهيوولي والصورة لكانت الهيوولي قبل ورود القسمة بالفعل على ذلك الجسم إما أن تكون واحدة أو متعددة، وثبت فساد القسمين، فكان القول بتركيب الجسم عن الهيوولي والصورة باطلاً.

## [ ١٢٩ ] الفصل الثالث

### في حكاية دليل القائلين بأن الجسم مركّب من الهیولی والصورة والجواب عنه

احتجّ الشيخ في كتبه على القول بترکّب الجسم من الهیولی والصورة فقال: ثبت أنّ الجسم البسيط في نفسه واحد، وذلك المراد من كونه متّصلاً ولا شكّ أنه قابل للانفصال، فنقول قابل<sup>١١</sup> 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 فثبت 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 الإثنيّة، 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 بيالي رأيت أبا البركات ذكر ما يقرب من هذا الكلام، ولما طال الخوض في هذه المسألة وعظم تعصّبات الناس في تقرير<sup>١٢</sup> هذا الدليل الذي نقله الشيخ الرئيس<sup>١٣</sup> أبو علي عن أبي نصر الفارابي لخصت<sup>١٤</sup> 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، والأوّل

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، لأنّ هاتين الجسميتين لو كانتا حاصلتين قبل القسمة لكان كلّ ذلك الجسم مركّباً عنهما، فحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود الانقسام عليه واحداً وإنا فرضناه واحداً، هذا خلف. وأمّا 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 إنّ 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 يصح عليه الزوال والحدوث] <sup>١٥</sup> فله مادّة. والدليل عليه أن كلّ محدث مسبوق بالإمكان، وذلك الإمكان لا بدّ له من محلّ موجود، وذلك المحل هو الهیولی. وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة. فهذا هو الوجه الذي استخرجته ولخصته 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 الهیولی 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 الهیولی ورد الانقسام عليه، فهذا يقتضي أن يكون التقسيم إعداماً للصورة والهیولی، فيكون التقسيم إعداماً بالكلية، وسقط عذرهم بالكلية. والثاني: إن الجسم المعين عبارة عن مجموع الهیولی 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 نسلّم 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 إلاّ 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، لأنّ 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 أنّه لا ينتهي في الصغر إلى حدّ إلاّ 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 إلاّ ويكون بعد ذلك قابلاً للانقسام ولا معنى للاتّصال إلاّ كونه واحداً مع كونه قابلاً للانقسام، فثبت أنّ الجسم يتمنع انتهاؤه في قبول القسمة إلى حدّ إلاّ ويكون الاتّصال 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 مستلزمة للاتّصال والآخر الهيولى التي هي قابلة للانقسام، فثبت أنّه 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 عما 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 إنَّ الدلائل الدالة على أنَّ الجسم قابل لانقسامات<sup>١٦</sup> غير متناهية ما دلتْ إلا على أنَّ القسمة الوهمية<sup>١٧</sup> غير متناهية، إلا أنه ليس يلزم من كون القسمة الوهمية غير متناهية كون القسمة الانفكاكية غير متناهية، ألا ترى أنَّ كلَّ واحد من الأفلاك والكواكب يقبل القسمة الوهمية ولا يقبل القسمة الانفكاكية، فإنَّ الفلك عندهم لا يقبل الخرق.

فإذا ثبت هذا فنقول: ذهب عالم<sup>١٨</sup> من متقدمي الفلاسفة ومن متأخريهم إلى أنَّ هذه الأجسام المحسوسة مركَّبة مؤلَّفة من أجزاء كلِّ واحد منها في غاية الصغر، وكلَّ واحد منها وإن كان قابلاً للقسمة الوهمية إلى غير النهاية لكن لا يكون البتَّة قابلاً للقسمة الانفكاكية، وهؤلاء هم القائلون بالهيات وهو اختيار محمد بن زكريا وأبي البركات البغدادي، قالوا فهذه الأجسام القابلة للانفصال ليست في أنفسها متصلة اتصلاً حقيقياً بل هي مؤلَّفة من تلك الهيات، و أما كلَّ واحد من تلك الهيات فهو في نفسه متَّصل واحد، لكنَّه لا يقبل القسمة الانفصالية، وعلى هذا القول فما هو قابل للانفصال فهو في نفسه ليس بمتَّصل، وما هو في نفسه متَّصل فهو غير قابل للانفصال فسقطت هذه الحجَّة.

واعلم أنَّ الشيخ الرئيس اعترف في الشفاء والإشارات [١٣٦] بأنَّه ما لم يتبيَّن بالبرهان بطلان هذا المذهب لم تتمَّ الحجَّة المذكورة في إثبات الهيولى، واحتجَّ في الكتابين على فساد هذا المذهب بأن قال: لما ثبت أنَّ كلَّ واحد من تلك الأجزاء الصغيرة قابل للقسمة الوهمية فنقول: لا شكَّ أنه يفترض في كلِّ واحد منهما نصفان، وطباع كلِّ واحد من ذينك النصفين هو طباع الآخر، فطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع والأشياء المتساوية في النوعية متساوية في اللوازم، وكما صحَّ على نصفي الجزء الواحد أن يتَّصلاً اتصلاً حقيقياً وكذلك وجب أن يصحَّ على الجزأين أن يتَّصلاً اتصلاً حقيقياً، وكما صحَّ على نصفي الجزأين أن ينفصلاً انفصلاً حقيقياً وجب أن يصحَّ على نصفي الجزء الواحد أن ينفصلاً انفصلاً حقيقياً. وإذا ثبت هذا ثبت أنَّ كلَّ ما صحَّت القسمة الوهمية عليه إلى غير النهاية كذلك وجب أن يصحَّ القسمة الانفكاكية عليه إلى غير النهاية. هذا ما ذكره الشيخ.

### والاعتراض عليه من وجوه:

الأول أن يقال: إنَّ هذه الحجَّة إمَّا تتمَّ لو ثبت أنَّ 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 إلي 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 أن 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 تعذَّر القطع على هذه المقدِّمة 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 أننا نقول الاستبعاد الذي لا يستند إلى الحجَّة والبرهان هو المستبعد، وإذا تعذَّر الاستدلال فكيف يدَّعي القطع واليقين.

السؤال الثاني: سلّمنا أنَّ تلك الأجزاء متساوية في الماهية النوعية، لكن لا بدَّ وأن يكون كلُّ واحد منها بتعيّنه المعين وتشخصه المخصوص، إذ لو لم يكن كذلك لما بقي الامتياز بالعدد، وإذا كان [١٣٨] كذلك فلم لا يجوز أن يكون تعين كلِّ واحد منها شرطاً للحكم بالحاصل فيه وتعيّن الآخر يكون مانعاً عنه، وعلى هذا التقدير بطل القول بأنَّ كلَّ ما صحَّ على واحد منها صحَّ على الباقي. ولا يمكن أن يقال إنَّ التعيين فيه عديمي، والعدم لا يمكن أن يكون معتبراً في علّة هذه الصّحة، 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 أخريان، 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 متحدداً، إذا عرفت هذا فنقول: الانفصال الحاصل بين

الجوهريين ممتنع الحصول بين نصفي الجزء الواحد، لأنّ الجزء الواحد إذا انفصل فقد بطلت تلك الجسمية وحدثت جسميتان جديدتان، فإذا امتنع بقاء جسميته الواحد عند ورود الانفصال عليه لم يصحّ على نصفي الجزء الواحد ما صحّ على ذلك، وكذا القول في جانب الاتصال، فثبت أنّ قولهم إنّّه يصحّ على نصفي الجزء الواحد ما صحّ على الجزأين قول لا يستقيم على مذهبهم.

الثاني: الجسم [١٣٩] الموصوف بأنّه فلك والجسم الموصوف بأنّه عنصر إمّا أن يتساويا في الماهية أو لم يتساويا فيها فإن تساويا فيها وجب أن يتساويا في صحّة جميع الأحكام وكما صحّ الخرق والالتئام على العناصر وجب أن يصحّ 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 إنّ هذه الهيئات وإن كانت مشتركة في الجسمية والحصول في الحيز إلا أنّها غير مشتركة في الماهية وحينئذ يبطل دليلهم.

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

الرابع: إنّ ما ذكروه من الدليل معارض بدليل آخر يدلّ على أنّ الجسم لا يقبل القسمة الانفكاكية إلى غير النهاية. وبيانه من وجهين: الأوّل إنّ القسمة الوهمية غير متناهية، فلو كان كلّ 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 أنّ 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: إنّ مراتب الزيادة وإن كانت غير متناهية بحسب الوهم إلا أنّها متناهية بحسب الوجود الخارجي، فكذا ههنا. والثاني وهو الذي عوّله عليه محمد بن زكريا، فقال: إن لم يكن مقدار هو أوّل المقادير عند الطبيعة لم يكن أن يقع ابتداء الحركة في الكيف والكمّ والأين، لأنّ 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، لأنّ الطبيعة إنّما 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 أن الجسمية حالة في محل وطبيعة الجسمية طبيعة نوعية واحدة، فإذا ثبت في بعض المواضع كونها مفتقرة إلى المحل ثبت أنها في جميع المواضع كذلك.

### واعلم أن هذا الجواب بناء على مقدمات:

أولها: إن طبيعة الجسم طبيعة نوعية واحدة، وقد بينا أن هذه المقدمة غير يقينية، لأن المعلوم أن 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: إن الجسميات وإن كانت متساوية في الماهية إلا أنها غير متساوية في التعيين والشخصية، فلم لا يجوز أن يكون ما به المباينة شرطاً في أحد الموضوعين ومانعاً في الثاني.

وثالثها: إن من مذهبه أن الصورة العقلية المرتسمة في العقل مساوية للمعقول في تمام الماهية ثم إن 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 أن ما به امتياز أحد الشخصين عن الشخص الآخر كان شرطاً أو مانعاً فكذا ههنا.

### المقام الرابع:

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

## 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 مشاراً إليها في الحيز، لأن الذات القائمة بالنفس لا تكون نفس الإضافة والنسبة، فهنا 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 عنوا بالهيوولي 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 الموضوع فلنقطع الكلام حامدين لله العظيم شاكرين لآلائه بقدر الطاقة البشرية والمكنة الانسانية مقرّين بمضمون قوله سبحانه وتعالى ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا 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.