

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

Esref 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 Sinā, 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-Mulakħħas*, *Jawābāt 'an Shukūk al-Mas'ūdī*, *Sharḥ al-Ishārāt*, *al-Hayūlā wa al-Şūrah*, *Lubāb al-Ishārāt*, *Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, and *al-Maṭālib* - 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 Sinā, Al-Hayūlā wa Al-Şūrah, Matter, Form, Body.

* Assist. Prof., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences.
esrefaltaş@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-Din 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 Fakhruddin 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: Tahqīqu haqīqat 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 ينجزى وتحقيق حقيقة الجسم وحده، منسوب إلى الإمام فخر الدين
الرازي رحمه الله. أبطل في هذه الرسالة مذهب الحكماء أن الجسم مركب من الميول 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-Din 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 Dhul-Qa’ada 615 (Jan. 26, 1219).¹ 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 Fazlıoğlu 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 Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī (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),² Ibn al-Shā’ār (d. 654 / 1256)³, Ibn Abī Usaybi’ā (d. 668 / 1270),⁴ Ibn Khallikān (d. 681 / 1282)⁵, Kutubī (d. 764 / 1363)⁶, or Ṣafadī (d. 764 / 1363).⁷ 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 13th and 14th centuries, do not include the name of this treatise, either. Therefore, it only appears in al-Ṭūsī’s *Fihristu Muṣannafāti Mawlānā Fakhruddīn al-Rāzī as Risālatun fī al-Hayūlā*.⁸

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*.⁹ According to this work, those who maintain that the body is pre-eternal (*qa-dim*) base their opinion on the notion that contingency (*imkān*) is both existential (*wujūdī*) 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 ثبوتاً حتى تستدعي مثلاً، سلمناه ولكن لم قلتم بأن المثل الذي تسمونه بالهيولى يمتنع خلوه عن الجسمية، وتمام تقرير هذا الكلام مذكور في رسالة مفردة صنفناها في بيان نفي الهيولى، فليطلب هناك.

The answer to the fifth proof: We have earlier explained that contingency is not a positive [*thubūti*] 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, *Tārīh al-hukamā’*, 292-293.

3 Ibn al-Shā’ār, *Uqūd al-jumān*, VI, 108-111.

4 Ibn Abī Usaybi’ā, *’Uyūn al-anbā’*, 470.

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

6 Kutubī, *’Uyūn al-tawārīkh*, IV, 12b.

7 Ṣafadī, *al-Wāfi*, IV, 254-256.

8 Ṭūsī, *Fihristu Muṣannafāti Fakhruddīn al-Rāzī*, 375a, also see Bayezit Library Veliyüddin Efendi, n. 2189, 250a; Topkapı Saray 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.¹⁰

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-Tūsi's list and the library catalog: (i) *Risālatun fi bayāni nafy al-hayūlā*, (ii) *Risālatun fi al-hayūlā*, (iii) *al-Hayūlā wa al-Śūrah: Taḥqīqu haqīqati'l-jism wa ḥaddihī*. 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.¹¹ The phrase *Risālatun fi al-hayūlā* that occurs in the list of al-Tūsi, 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.)¹², and that *al-Maṭālib*'s volume on *hayūlā* was finished on 12 Jumada al-Thāni 605 (Dec. 22, 1208)¹³. 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-Tūsi'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-Tafsir al-kabir*, II, 127.

12 Altaş, "Fahreddin 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*.¹⁴ 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 التراغ: ... وأيضاً فلا شك أن في الوجود موجوداً شاغلاً للحيز ممتدًا 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 الهيولي والصورة. وزعموا أن هذا الشيء الممتد في الحيز والجهة هو الصورة الجسمية؛ وأما محل هذه الجسمية فهو الهيولي، ومجموعها هو الجسم. فهذا تلخيص محل التراغ.

Sharḥ ‘Uyūn al-Hikma, III, 19-20.

اعلم أنه يجب أولاً تلخيص محل التراغ: فنقول لا شك أن في الموجودات موجوداً شاغلاً للحيز ممتدًا 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 الخالص في الحيز هو الحجمية، ومحل هذه الحجمية هو الهيولي، ومجموعها هو الجسم. فهذا تلخيص محل التراغ.

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 لخاسته في تقريره وجوهاً بعضهاً أنا مستبطةها وبعضها غيري ذكرها. فالوجه الأول وهو الذي تكلفت في تقرير هذه الحجة أن تقول: الجسم يصح عليه وذلك الإمكان لا بد له من محل موجود، وذلك محل هو الهيولي. وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة. فهذا هو الوجه الذي استخرجته ولخاسته في تقرير دليل الشيخ.

14 al-Rāzī, *Sharḥ ‘Uyūni’l-hikma*, III, 16-28.

Sharḥ ‘Uyūn al-Hikma, III, 21.

واعلم أنه قد عظم تعصب الناس لتقرير هذه الحججة. وحاصل ما يمكن أن يدفع به هذا السؤال ثلاث طرق: الطريق الأول أن يقال: تقرير هذه الحججة، 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 استخرجه 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 يكونوالذي احتجوا به فقد تكلمنا عليه في كثير من كتبنا الفلسفية والكلامية ولانعيده هنا.

Sharḥ ‘Uyūn al-Hikma, III, 21-22.

المقدمة الأولى باطلة وذلك يقتضي أن يكونفالكلام على 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 بالقوةوهذا الوجه تكلفته في نصرة دليل الرئيس إلا أنه أيضاً ضعيف، وذلك لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهذه مقدمة استقصيناها في الكتب الفلسفية والكلامية.

Sharḥ ‘Uyūn al-Hikma, III, 22.

والطريق الثاني في تقرير دليل الشيخ أن يقال الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوةوهذا الوجه أيضاً قد كتبت تكلفته في نصرة دليل الشيخ وهو أيضاً ضعيف جداً، 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 أيضاً وارد عليكم في الهيولى، لأن الهيولى إما أن يكون لها في نفسها وجود أو لا يكون وحيثئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه بعينه في الهيولى فيلزم افتقار الهيولى إلى هيولى آخر ويلزم التسلسل وهو باطل.

Sharḥ Uyūn al-Hikma, III, 23.

ثم نقول: هذا أيضا وارد عليكم من وجهين الأول أن الهيولي إما أن يكون شيئا له وجود أو لا يكون ... وحيثند يرجع الكلام الذي ذكرته ويلزم افتخار الهيولي إلى هيولي أخرى لا إلى نهاية وهو باطل.

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

al-Hayūlā wa al-Şūrah, fol. 132-133.

الوجه الثالث في تقرير دليل الشيخ ما سمعته من بعض الأفضل 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-Hikma, III, 23-24.

والطريق الثالث في تقرير هذه الحجة أن يقال: قد ثبت أن الجسم البسيط في نفسه شيء واحد، وثبت أنه قابل لانقسامات 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-Şūrah, p. 133-134.

واعلم أن هذا الوجه ضعيف أيضا وبيان ضعفه من وجوه:

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

الثاني: إن مدار كلامهم ... فالهيولي مستلزمة للاتصال، ثم إنهم قالوا الهيولي قابلة لانفصال ...

الثالث: إنكم تقولون الجسمية مستلزمة ... فحيثند لم يقى للصورة معنى يشير العقل إليها.

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

Sharḥ Uyūn al-Hikma, III, 24-25.

واعلم أن هذا الوجه ضعيف أيضا وبيانه من وجوه:

الأول: لم لا يجوز أن يقال الجسم ... قابلاً لذلك الإنقسام والانقطاع.

الثاني: إن مدار كلامهم ... فالهيولي مستلزمة للاتصال، مع أنها قابلة لانفصال ...

الثالث: إنهم يقولون الجسمية مستلزمة ... فحيثند لايقى 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.¹⁵

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.¹⁶

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-shubab ‘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.¹⁷ According to the information provided in *Tatimma al-Ṣiwan al-Hikma*, in a debate that occurred between Omar al-Khayyām (d. 526/1132) and Farāmurz 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.¹⁸ And Ibn Sahlan al-Ṣāwī (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.¹⁹ Qiwamuddin Suhayl ibn ‘Azīz al-Muṣṭawfī, to whom al-Rāzī dedicated two of his works, *Nihāyāt al-ijāz* and *al-Mabāhith al-Mashriqīyya*, probably presided over gath-

15 al-Baghādī, *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 *Mabāhith* 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.²⁰ 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,"²¹ and again in his work entitled *Asrar al-Tanzil*, he notes that he has been remembering (*dhikr*) God for fifty years.²²

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 Kraus²³ and of those Ess.²⁴ Other works which may also be considered chronological dating efforts include Jomier²⁵, Lagarde²⁶, and Gramlich's²⁷ works on the chronology of *al-Tafsīr*; Zarkān²⁸ and al-Alwāni's²⁹ findings about some of al-Rāzī's works. Moreover, Shihādeh's views on the chronology of a number of fundamental works³⁰ and the list of a small number of works provided by Griffel based on this³¹ 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.³² 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, "Fahreddin er-Rāzi'nin Hayatı, Hämileri İlmî ve Siyasi İlişkileri", 54-57.

21 al-Rāzī, *al-Tafsīr*, XVIII, 148.

22 al-Rāzī, *Asrār al-Tanzil*, 235b.

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

24 Ess, Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-İci, 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, *Fahruddin al-Rāzī*, 56-164.

29 al-Alwāni, *al-Imām Fahruddin al-Rāzī*, 121 vd.

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

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

32 Kaplan, *Fahruddin er-Rāzi* Düşüncesinde Ruh ve Ahlak, 266-407.

Fakhr al-Din al-Rāzī's Works," which establishes the writing dates of more than 60 works written by al-Rāzī.³³

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)³⁴ 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 lived³⁵, 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.³⁶ Al-Rāzī reached Herat in Muḥarram 596 (October 1199) as he states in the introduction to his work named *Risāla fi tahqīq al-muṭashābihāt* (the first version of his *Ta'sis al-Taqdīs*).³⁷ Al-Rāzī lectured a great many students³⁸ in the madrasa³⁹ 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-Tanzil wa anwār al-ta'wil*, *Arāis al-muḥaṣṣal fi nafāis al-mufaṣṣal*, *Al-arba'in fi 'uṣūl al-dīn*, *Lawāmī' al-bayyināt fi (tafsīr) al-asmā wa al-ṣifat*, *Al-khalq wa al-ba'th*, *Al-nihāyat al-bahīyya fi al-Mabāḥith al-qiyāsiyya*, *Al-Riyāz al-mūnaka fī ārā ahl al-'ilm*, *Al-laṭāif al-Ghiyāsiyya fi al-Mabāḥith al-ilāhiyya*, *Manāqib al-Shāfi'i*, *Al-Shajara al-mubāraka fī ansāb al-ṭālibiyya*, *Lubāb al-Ishārāt*, *Ta'sis al-taqdīs*, *Zād al-Ma'ād*, *al-Barāḥin al-Bahāyya*, *al-Khamsin fī uṣūl al-dīn*, and *al-Hādiya li al-Taqlīd al-Muaddiya ilā al-tawḥīd*.⁴⁰

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-Mabāḥith*, written in 574-575 (1178-1179) as an explanation and critique of Ibn Sīnā's philosophical arguments.⁴¹ *Al-Mulakhkhaṣ fī 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'är, *'Uküd al-jumān*, VI, 107.

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

37 al-Rāzī, *Risāla fi tahqīq al-muṭashābihāt*, 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-Mabāḥith al-Mashriqiyā*, II, 9-64.

al-hikma, written after *al-Mabāhith*, presents a different combination of the arguments given in *al-Mabāhith* regarding this issue.⁴² 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*⁴³. 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*.⁴⁴

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)⁴⁵. 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.⁴⁶ 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)⁴⁷, 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.⁴⁸

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)⁴⁹, in *al-Muhaṣṣal* written between 585-590 (1189-1194)⁵⁰, in *Ithbāt juz’in lā yatajazza’* written partially in Transoxania between 580-584 (1184-1188) and finished in Marw between 589-591 (1193-1195)⁵¹, and in *al-Arba’īn* written in the year 595 (1199).⁵²

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-Muhaṣṣal*, 117-118.

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

52 al-Rāzī, *al-Arba’īn*, 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 *hamd* (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 Sīnā’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:⁵³

53 al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, II, 15; *Nihāyat al-‘uqūl*, 343b; *al-Mulakhkhaṣ*, 113b; *Sharḥ al-Ishārāt*, 6; *al-Muḥaṣṣal*, 116; *al-Arba‘in*, 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-Allaf from the Mu'tazilites, Xenocrates⁵⁴)

(b) actually infinite atoms (Nazzām,⁵⁵ Anaxagoras⁵⁶)

Those that are potentially divisible:

(c) finitely divisible (al-Shahristani⁵⁷)

(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 Sinā⁵⁸. 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.⁵⁹ We may note here that al-Samarqandi (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.⁶⁰

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.⁶¹ But according to (d), defended by al-Fārābī (d. 339/950) and Ibn Sinā, 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.⁶² 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-Husayn al-Hayyāt. al-Hayyāt, *al-İntiṣār*, 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-Manāhij wa al-Bayyināt*. al-Rāzī, *al-Maṭālib al-‘āliya*, VI, 20.

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

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

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

61 al-Rāzī, *al-Maṭālib al-‘āliya*, VI, 9; al-Mabāhith al-mashriqiyya, II, 9, 12.

62 al-Rāzī, *Sharḥ ʻUyūn al-hikma*, III, 16-17; *al-Maṭālib al-‘āliya*, VI, 200; Ibn Sinā, *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).⁶³ 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.⁶⁴ 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.⁶⁵ 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.⁶⁶

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.⁶⁷ 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.⁶⁸

Al-Rāzī, draws attention to the philosophical implications of the form-matter theory in his *Sharḥ ‘Uyūn al-Hikma*. 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.⁶⁹ 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.⁷⁰

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-Mabāhith* 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-Hikma*, II, 24-26.

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

body are not existential (*wujūdī*) 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.⁷¹

The proof that Ibn Sīnā's definition is a description (*al-rasm*) is constructed on the question in *al-Mulakhkhas* 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.⁷²

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.⁷³

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 (*fitrah*) always recognizes volume and the occupation of space more clearly than attributes, such as having corners, angles, and capability.⁷⁴ 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-Mulakhkhas*, 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 Sīnā, 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 (*qasīm*). In *al-Mabāhīth*, 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.⁷⁵ Al-Rāzī cites the proofs of this in *al-Mabāhīth* and *al-Mulakhkhaṣ*: 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.⁷⁶

75 al-Rāzī, *al-Mabāhīth al-Mashriqiyā*, I, 243-244.

76 al-Rāzī, *al-Mabāhīth al-Mashriqiyā*, I, 245-247; *al-Mulakhkhaṣ*, 57b-58a. Al-Rāzī's proofs in *al-Mabāhīth* that the substance is not a genus continued to be debated in later theological tradition; see al-İsfahānī, *Tasdīd 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.⁷⁷

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 preceded 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-Hikma* and *al-Matālib*, 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-mashriqiyā*, II, 15.

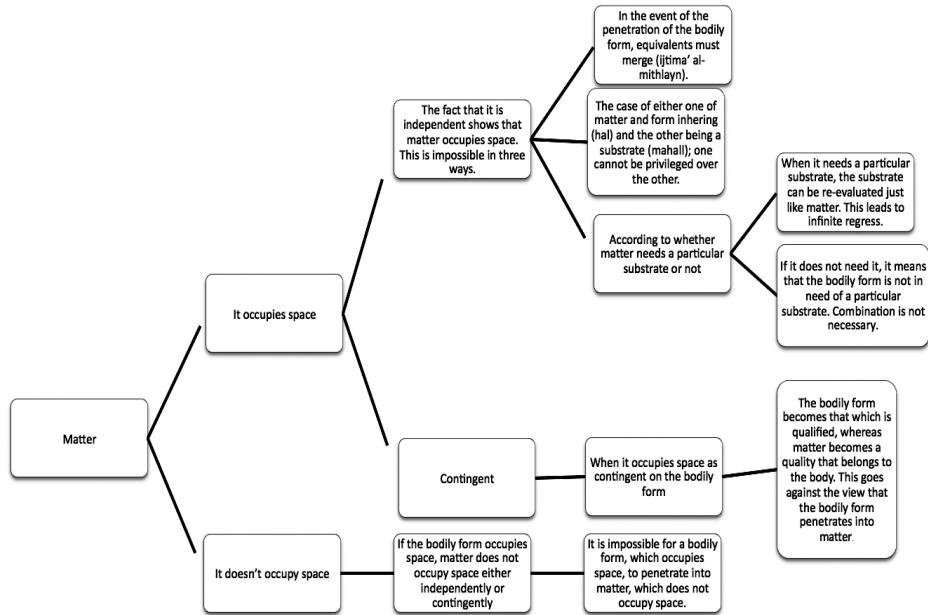


Table 1: The first form of the first proof about the rejection of *hayūlā* as in *al-Mabāhith* and *Şarḥ al-İshārāt*

Source: al-Rāzī, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah* II, 52-53; *Şarḥ al-İshārāt*, 39-40.

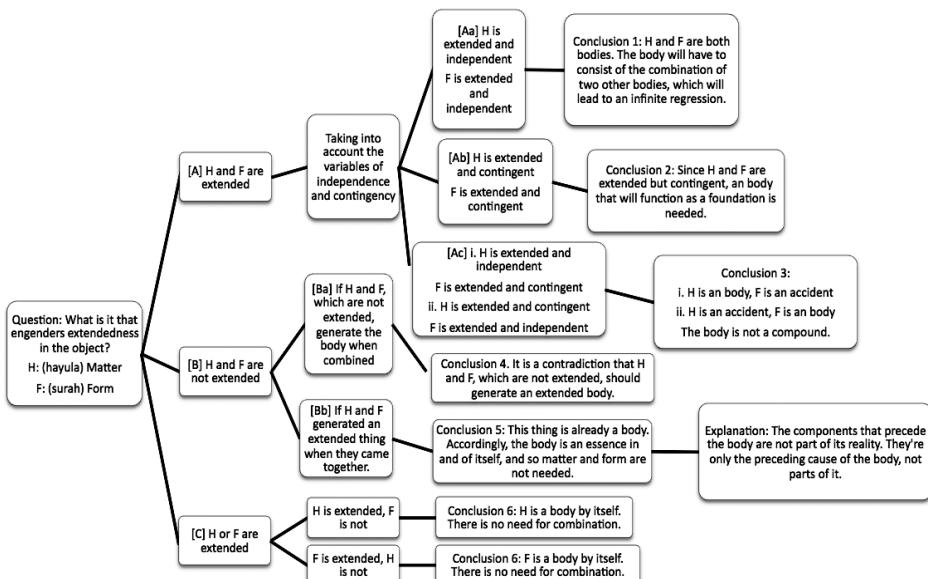


Table 2: The structure of the first proof on the rejection of *hayūlā* as in *al-Hayūlā wa al-Şurah*

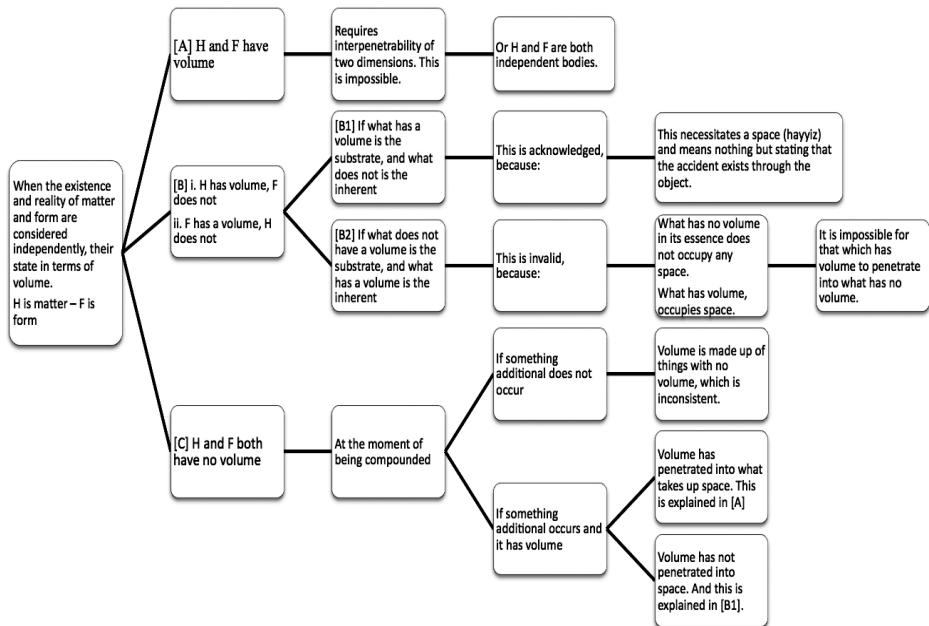


Table 3: The structure of the first proof on the rejection of *hayūlā* as in *Sharh 'Uyūn al-Hikma* and *al-Matālib al-'Āliyya*

Source: Al-Rāzī, *Sharh 'Uyūn al-Hikma* III, 25-26; *al-Matālib 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.⁷⁸ Al-Rāzī criticizes this evidence in three ways. Two of them, which are presented in *al-Hayūlā wa al-Šūrah*, 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-Mabāhith* 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-Najāt*, 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 Sīnā perceives it. Hence, the penetration of a bodily form into matter is just as problematic as matter being the source of bodily magnitudes.⁷⁹

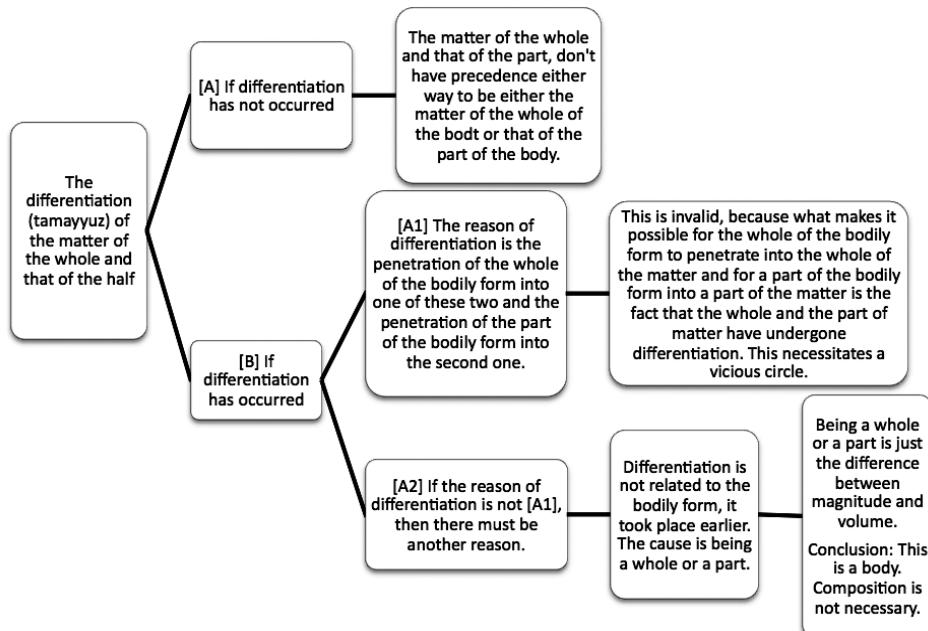


Table 4: The structure of the second proof on the rejection of *hayūlā* as in *al-Hayūlā wa al-Şūrah*

The third proof of al-Rāzī found itself a place in its complete form for the first time in *al-Mabāhīth* as part of his critique of Ibn Sīnā's proof about matter,⁸⁰ and he makes a reference to the main idea of the proof in *al-Mulakhkhas*⁸¹ and in *Jawābāt 'an Shukūk al-Mas'ūdī*⁸². This proof is repeated in *Sharḥ al-Ishārāt* in a way similar to its form as presented in *al-Mabāhīth*, but with an increased number of reasons for the premises.⁸³ Repeated later in *al-Hayūlā wa al-Şūrah* and *Sharḥ 'Uyūn al-Hikma* 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-Mabāhīth al-mashriqiyā*, I, 245-247; *al-Mulakhkhas*, 57b-58.

80 al-Rāzī, *al-Mabāhīth al-mashriqiyā*, II, 48-49.

81 al-Rāzī, *al-Mulakhkhas*, 119a.

82 al-Rāzī, *Jawābāt 'an Shukūk al-Mas'ūdī*, 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.⁸⁴

Al-Rāzi'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.⁸⁵

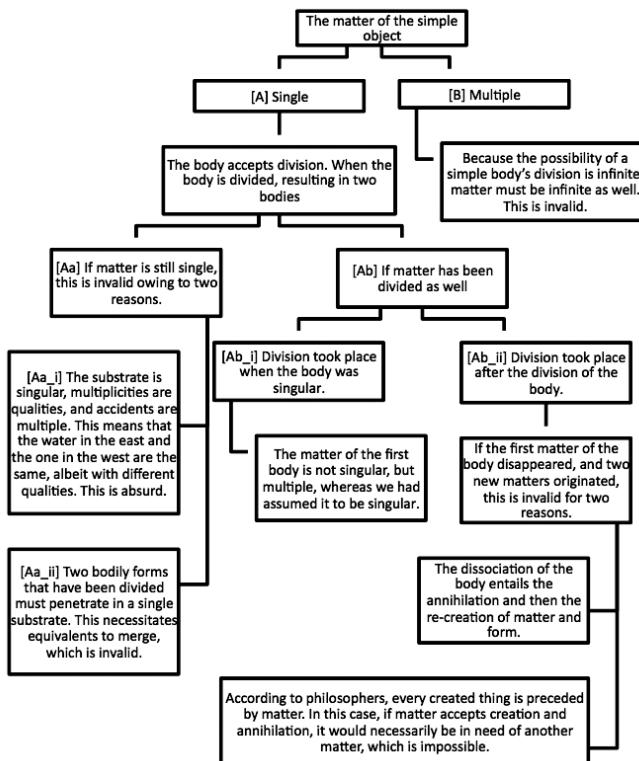


Table 5: The structure of the third proof on the rejection of *hayūlā* in *al-Mabāhith*, *Sharh al-Ishārāt*, *al-Hayūlā wa al-Ṣūrah*, and *Sharh 'Uyūn al-Hikma*.

Source: al-Rāzi, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, II, 48-49; *Sharh al-Ishārāt*, 24-25; *Sharh 'Uyūn al-Hikma*, II, 26.

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

85 Akkirmānī, *Tarjuma-i Qādīmī: Iqlil 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.⁸⁶ 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*⁸⁷, fully explained in *al-Hayūlā* and repeated in *Sharḥ 'Uyūn al-Hikma*.⁸⁸ 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*⁸⁹; according to al-Rāzī, Ibn Sīnā reported the main form of the evidence from al-Farābī⁹⁰. According to this version, which al-Rāzī reiterates in *al-Mabāhith*⁹¹, *al-Mulakhkhaṣ*⁹², *Sharḥ 'Uyūn al-hikma*⁹³, and *al-Maṭālib*⁹⁴, 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-Mabāhith*⁹⁵, *al-Hayūlā*, *Sharḥ 'Uyūn al-hikma*⁹⁶, and *al-Maṭālib*⁹⁷, 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-hikma*, III, 21.

89 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 62-63.

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

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

92 al-Rāzī, *al-Mulakhkhaṣ*, 119.

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

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

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

96 al-Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-hikma*, 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 Democritos since it considers estimative division as actual division;⁹⁸ 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;⁹⁹ (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 أنـه 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.¹⁰⁰

Conclusion

Fakhr al-Din 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-Shahrīstānī, 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'ūdī*, 4a-5a; *Lubāb al-Ishārāt*, 91.

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

al-Baghdādi, and al-Mas'ūdi 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 (*tahqīq*), 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 *Ith-bāt juz'in lā yatajazza'*, the other part of the manuscript collection which includes our treatise as well.

Bibliography

- Akkirmâni, Muhammad al, *Tarjuma-i Qâdimîr: Iqlîl al-târîjîm*, İstanbul: Dâr al-Ṭibaat al-Amire, 1266.
- Altâş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", eds. Ömer Türker and Osman Demir, *İslam Düşüncesiinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, p. 91-164.
- , "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmleri İlmi ve Siyasi İlişkileri", eds. Ömer Türker ve Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, p. 41-90.
- Alwâni, Tâhâ Jâbir al-, *al-Imâm Fakhrûddîn ar-Râzî wa musannâfâtu*, Cairo: Dâru's-selâm, 2010.
- Baghdâdi, Abu al-Barakât al-, *Kitâb al-Mu'tabar fi al-hikma*, eds. Şerafeddin Yalatkaya and Süleyman Nedvi, Haydarabad, 1357-1358.
- Bayhaqî, Abu al-Hasan Zâhiruddin Ali b. Zayd b. Muhammad, *Tâ'rikhu ḥukamâ al-Islâm: Tatimmatu Siwâni al-hikma*, ed. Mamduh Hasan Muhammad, Cairo: Maktabat al-sakâfat al-diniyya, 1417/1996.
- Ess, Josef van, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-İctî*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1966.
- Fârâbi, *al-Siyâsa al-madaniyya*, ed. Fawzi Mitri en-Najjâr, Beirut: Dâr al-mashriq, 1993.
- Ghazzâli, Ebû Ḥâmid Muhammed al-, *Tahâfut al-falâsifah*, ed. Suleyman Dunyâ, Cairo: Dâr al-mâârif, 1972.
- Gramlich, Richard, "Fakhr ad-Din ar-Râzî's Kommentar zu Sure 18, 9-12", *Asiatische Studien* 33, (1979), p. 99-152.
- Griffel, Frank, "On Fakhr al-Din al-Râzî's Life and the Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies*, XVIII/3 (2007), p. 313-344.
- Hayyât, Abu al-Husain al-, *al-Intîşâr wa al-rad alâ Ibn al-Râwandi al-Mulhîd*, ed. Albert, Nasrî Nâdir, Jiddah: Maktabatu Uqaz, 1982.
- İşfahâni, Shamsaddin al-, *Tasdîd al-qavâid fi Sharhi Tajrid al-Aqâid*, ed. Halîd b. Hammâd al-Advâni, Kuwait: Dâr al-Ziyâ, 1433/2012, I.
- Ibn Abî Usaybia, 'Uyûn al-anbâ' fi ṭabaqât al-ittibâ', ed. Nîzâr Rûzâ, Beirut: Dâru maktabat al-hayât, n.d.
- Ibn Gaylân, *Hudûth al-âlam*, ed. Mahdi Muhaqqiq, Tahran: Întişârât-ı Encümen-i Âsâr wa Mefâhir-i Ferhengî, 1383.
- Ibn Khallikân, *Wafâyât 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. Mâcît Fahri, Beirut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982.
- , *Metafizik*, Turkish trs., Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, I-II.
- Ibn al-Asîr, *al-Kâmil fi al-tâ'rih*, ed. Muhammed Yûsuf ad-Dakkâk, Beirut: Dâr al-kutub al-ilmiyya, 2003.
- Ibn al-Kiftî, *Tâ'rikh al-hukamâ'*, ed. Julius Lippert, Leipzig: Dietrichische Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Ibn al-Shâ'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 Mafatîh al-Ghayb de L'Imam Fakhr al-Dîn al-Râzî, quelques dates, lieux, manuscripts", *Mélanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Cairo (MIDEO)*, 13 (1977), p. 253-290.
- Kaplan, Hayri, *Fâhrûddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak* (PhD Dissertation), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.
- Kutubî, Salâhâddin Muhammed b. Shâkir b. Ahmad, 'Uyûn al-tawârîkh, Suleymaniye Library, Fâtih, n. 4439.
- Kraus, Paul, "Les Controversies de Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 19 (1937), p. 187-214.
- Lagarde, Michel, *Index du Grand Commentaire de Fakhr al-Dîn al-Râzî*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996.
- Al-Mâturîdi, Abû Mansûr, *Kitâb al-Tawhîd*, ed. Bekir Toplaoglu, Muhammed Aruçi, İstanbul: Maktabat al-Irshâd, 2001.
- Al-Nâsâfi, Abu'l-Muîn, *Tabâṣîrat al-adîlî fî uṣûl al-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Al-Râzî, Fahr al-Dîn, *Javâbât 'an Shukûk al-Mas'ûdi*, Tahran: Kutubhâne-yi Maclis-i Shûrâ-yi Millî, n. 16022.
- , *al-Arba'in fi uṣûl al-dîn*, ed. Ahmad Hicâzi as-Sakkâ, Cairo: Maktabat al-Kulliyyât al-Azhariyya, 1986.
- , *Asrâr al-tanzîl wa anwâr al-tâ'wil*, Suleymaniye Library, Râgîb Paşa Kütüphanesi, n. 20/1.

- , *al-Khalq wa al-ba‘th*, Koprulu Library, Fazıl Ahmed, n. 816.
- , *al-Hayūlā*, Tehran Kutubhane-i Maclis-i Shurā-yi Milli, n. 3933/2.
- , *Ithbātu juz‘in la yatajazza’*, Tehran: Kutubhāne-yi Maclis-i Shūrā-yi Milli, n. 3933, f. 105-106.
- , *Lubāb al-Ishārāt*, ed. Ahmad Hicāzī es-Sakkā, Kahira: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azheriyya, 1986.
- , *al-Maṭālib al-‘āliya min al-ilm al-ilāhi*, ed. Ahmad Hicāzī es-Sakkā, Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1987, VI.
- , *Muhaṣṣalu afkār al-mutaqaddimin wa al-mutaakhhirin min al-ulamā wa al-hukamā wa al-mutakallimīn*, ed. Tāhā Abdurraūf Sa‘d, Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azheriyya, tsz.
- , *al-Mulakhkhaṣ fi al-manṭiq wa al-ḥikma*, Suleymaniye Library, Şehid Ali Paşa, n. 1730.
- , *Nihāyat al-uqūl*, Ragıp Paşa Library, n. 596
- , *Risāla fi tahqīq al-mutashābihāt*, Ragib Paşa Library, n. 1288/4 (1469), f. 20a.
- , *Sharḥ ‘Uyūn al-ḥikma*, ed. Ahmed Hicāzī es-Sekkā, Tehran: Muassasat al-Sādīk li al-Tibāa wa al-Nashr, 1415, I-III.
- , *Sharḥ al-Ishārāt*, İstanbul: Dār al-Tibāat al-Āmire, 1290.
- , *al-Tafsīr al-kabīr*, Beirut: Dār al-Fiqr, 1981, II.
- Al-Safedi, Salāhuddin Halil b. Aybak, *al-Wāfi bi al-wafayāt*, ed. Ahmad al-Arnāūd-Turki Mustafa, Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-Arabi, 2000, IV.
- Al-Samarkandi, Shamsaddin, *al-Šāhāif al-ilāhiyya*, ed. Ahmad Abdurrahman esh-Sharif, Kuwait: Maktabat al-Falah, 1985.
- Shihadeh, Ayman, *The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden: E. J. Brill, 2006.
- Sharistānī, *Nihāyat al-iqdām fi ‘ilmī al-kalām/The summa philosophiae of al-Shahrastānī Kitāb Nihāyat al-iqdām fi ‘ilmī al-kalām*, ed. and trs., Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.
- Al-Taftazānī, Sadreddin, *Sharḥ al-Aqāid al-Nasafīyya*, ed. Ahmad Hicāzī es-Sakā, Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azharīyya, 1988.
- Al-Tūsī, Nasir al-Dīn, *Fihristu Muṣannafāt Fakhriddin al-Rāzī*, Suleymaniye Library, Kılıç Ali Paşa, n. 313; Beyazıt Library, Veliyyüddin Efendi, n. 2189; Topkapı Sarayı Library, III. Ahmed, n. 1461.
- Watwāt, Rashiduddin, *Majmū‘at al-rasāil*, ed. Muhammed Fehmi, Cairo: Matbaat al-Maārif, 1315, I.
- Al-Zarkān, Muhammad Sālih, *Fahruddin er-Rāzī wa ārāuh al-kalāmiyya wa al-falsafīyya*, Cairo: Dār al-Fiqr, 1963.

ـ أوـ [اهيولي والصورة: تحقيق حقيقة الجسم وحده]

رسالة في بيان نفي الهيولي للإمام فخر الدين الرازي]

[١١٣] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بأمره قامت الأرضون والسموات، وبنكوبته تكونت ماهيات الذوات والصفات، وبرحمته عمّت الخيرات والبركات، وبإحسانه حصلت الكرمات والسعادات. والصلوة على النبي المؤيد بالدلائل والبيئات، والميراث في قوله و فعله عن جميع المنكرات محمد وعلى آل واصحابه وسلم تسلیماً.

أما بعد؛ فقد سألتني أن أذكر كلاماً واضحاً مشرحاً في بيان أنّ الجسم هل هو مركبٌ من الهيولي والصورة. وكتبت هذه الرسالة على سبيل الارتجال بعون ذي الحال، ورتّبته على فصول أربعة.

الفصل الأول في تلخيص محل التزاع

اعلم أنه لا يجب أن يكون كل شيء حالاً في شيء آخر، وإلا لزم الدور أو التسلسل؛ بل ولا بد من الانتهاء إلى شيء يكون مستقلًا بنفسه، غنياً عن المحل، قائماً بذاته من جميع الوجوه. وأيضاً فلا شك أنّ في الوجود موجوداً شاغلاً للحيز ممتدًا في الجهة، وهذا هو الذي نسميه بالجسم.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّ 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 [١١٤] من قولنا إنّ الجسم ليس مركباً من المادة والصورة. وأما الثاني فهو قول الفلاسفة الذين يزعمون أنّ الجسم مركبٌ من الهيولي والصورة. وزعموا أنّ هذا الشيء الممتد في الحيز والجهة هو الصورة الجسمية؛ وأما محل هذه الجسمية فهو الهيولي، ومجموعها هو الجسم. فهذا تلخيص محل التزاع.

الفصل الثاني

فيما يدلّ على أنّ الجسم لا يكون مركباً من الهيولي والصورة

فنقول الذي يدلّ على أنّ هذا محال وجوه:

الحجّة الأولى:

إنّ الصورة والهيولي، [١] إما أن يكون لكّل واحدٍ منها حصول في الجهة وشغل لها، [٢] وإما أن لا يكون واحد منها كذلك، [٣] وإما أن يكون أحد هما كذلك دون الثاني؛ والكلّ باطلٌ؛ فالقول بتركيب الجسم من الهيولي والصورة باطلٌ.

[١] أما القسم الأول وهو أن تكون الهيولي في ذاتها شاغلة للحيز وحاصلة في الجهة والصورة أيضاً تكون كذلك، فهذا أيضاً يكون على وجوه ثلاثة: لأنّ إما أن يكون كل واحدٍ منها كذلك أمراً ثابتاً على سبيل الاستقلال، أو على سبيل التبعية، أو يكون أحد هما كذلك على سبيل الاستقلال والآخر على سبيل التبعية.

فإن كان كلّ واحدٍ منها كذلك على سبيل الاستقلال كان كلّ واحدٍ منها جسماً، لأنّا لا نعني بالجسم إلا ما يكون كذلك. فالقول بأنّ الجسم مركب من شيئاً أحدهما حالٌ والآخر محملٌ مع أنّ كلّ واحدٍ منها حاصل في الحيز والجهة على سبيل الاستقلال قول بأنّ الجسم [١١٥] مركب من جسمين أحدهما حالٌ في الآخر، وذلك باطلٌ. أما أولاً فلأنّه قول بتدخل الأبعاد؛ وأما ثانياً فلأنّه قول باجتماع المثلين، وأما ثالثاً فلأنّ الكلام في كلّ واحدٍ منها كما في الآخر فيلزم تركيب كلّ واحد منها من جزأين آخرين وهو محالٌ.

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

[في حد الجسم]

وقوله للجسم جنسٌ^١، هذا صحيحٌ، لكن يجب إذا قال إن للجسم جنساً أن يعلم أنَّ له تحت الجوهر قسماً. وقد منع أن تكون الميولي قسيمة له لبساطتها، والصورة أيضاً بسيطةٌ، والعقول المفارقة بسيطةٌ، ولا جوهر غير العقول المفارقة وغير بعض المعانٍ التي تسمى صوراً مادية وغير الميولي وغير المركب. فقد أبقينا الجسمَ وحده نوعاً للجوهر.

وقوله إذ لو كان نوعاً لكان قسيماً^٢ ولكان له فصلٌ، نقول إنَّ هذا القول يوجب أنَّ الفصل كما هو جزءٌ حدَّ كذلك هو جزءٌ قوامٌ وأن تكون الكيفيات والقوى كلها مركبة، لأنَّ لها أجنساً وفصولاً، وليس الأمر كذلك، بل التركيب القولي الذي يحسب القول غير البساطة بحسب القوام وإن الفصل ليس هو صورة ولا الجنس [١٦] هو هيولي.

قد عرف هذا إلا أنه ليس يجب علينا أن نطور القول ببيان ذلك، بل ليسَم ذلك إلا أنْ لقائلَ أنْ يقول: لا نسلِّم أنَّ للجسم جنساً، وذلك لأنَّه لو كان له جنسٌ لكان له قسيماً، ثمَّ لسنا بحاجة له قسيماً إلا الجوهر الذي ليس بجسمٍ ولا جنس له، فليس هو قسيم الجسم فليس للجسم جنس.

ثمَّ نقول: يجب أن يستعمل هو^٣ هذا في تحديد الجسم الطبيعي، وليس يفعله، لأنَّه يقول إنَّه جوهر ذو أبعاد ثلاثة، فيذكر الجوهر الذي هو هو، لا الجوهر الذي هو جزءٌ منه وهو الميولي، فإنَّ هذا الجوهر لم يتعرض له في تحديده. وقد يفهم تحديد الجسم بأنه جوهر له أبعاد ثلاثة ويجعل أنه هل للجسمية هيولي تقوم الجسمية فيه أو بعد الجسمي قائم بنفسه جوهر له هذه الأبعاد، فيلزمه أنَّ في هذا الحدَّ لم يتعرض إلا للصورة وإلا لشيءٍ ليس هو الميولي، فإنَّ هذا الشيءُ يعني الجوهر المذكور محمول على المركب الذي هو الجسم بأنه هو، إذ يقال إنَّ الجسم الذي هو مركبٌ هو جوهرٌ ولا يقال إنَّ الجسم هيولي، فإنَّ هذا الجوهر المذكور في تحديد الجسم الطبيعي ليس هو الميولي ولا يشير إليه، إذ الجوهر المقول على الجسم عنده لا يقال على الميولي، فإنَّ الذي هو جنس الجسم لا يقال على الميولي أو عسى أن يقول لا، بل هو مقولٌ عليهما. معنى واحدٌ لا بالاشتراك، ولكنه مقوم جنسي بالقياس إلى الجسم وليس كذلك بالقياس إلى اليهولي، [١٧] إذ هو غير

١ في الأصل - جنس، صح فوق السطر.

٢ في الأصل نوع، صح فوق السطر نوعاً.

٣ في الأصل قسيماً، صح فوق السطر قسيماً.

٤ في الأصل - هو، صح فوق السطر.

ذاتي للهبيولي، وهذا مما لا يستمر، فإن الجلود إذا قيل على الهبيولي بأيّ معنى كان قوله عليه مقوّماً، فإن لم يقل عليه إلا باشتراك الاسم، فإذا استعمل في تحديد الجسم وقيل عليه لم يكن فيه تعرض للهبيولي أصلاً، فيكون إذن تحديد المركب غير مشتمل بجميع أجزاءه على هذا الأصل، فكان يجب أن يكون مشتملاً على أجزاءه، ومع ذلك فإنّ هذا مضائقٌ لا يحتاج إليها، بل ليسّم ذلك كله له وليس الأمر على أن يجوز، والجسم متناول للهبيولي والصورة معًا ما ولا بالفعل، فإنه يشرط أن تكون الحدود كذلك لكنه كان يجب أن يراعي هذا ولا يجعل الأبعاد التي يحد بها الجسم إنما تحصل له لذات الجسم من حيث هو جسمٌ بل بحسب مقاييسٍ إلى خارج العالم وبحسب معاييرٍ وبحسب أشكالٍ، وبجميع ذلك بحسب أمورٍ من خارجٍ.

وقوله: التحديد باللوازيم رسم ويختص بالبسيط دون المركب فنقول: هذا النوع من التحديد صالح لأن يستعمل في البسيط والمركبة، فإنه يمكن أن يرسم لهما جمیعاً بالمقاييس والسلوب.

وقوله: ولو لا ذلك لما أمكن افتراضه، نقول: أولاًً 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 إنّه الشيء لأنّه ليس بكندا وكذا حتى تعينه وتتفى ما ليس هو، فإذا قيل حد سليبي فيجب أن تفهم هذا [١١٨] كما قيل في العرض وأشياء أخرى. وهذا هو الرسم الذي يقال إن الأشياء البسيطة يصعب تعريفها إلاّ به. والقول الذي أوهم الناس عكسه حتى حسبيوا أنّ غير البسيطة لا يمكن تعريفها به فليس كذلك، فإنّ البسيطة قد لا يمكن تعريفها إلا بالسلب. وأما غير البسيطة فقد يمكن تعريفها به وقد يمكن تعريفها بغيره، ويجب أن تعلم أنّ الحد السليبي يعني به المتضمن لسلب ما يمتنع أن يكون للشيء، فإنّ يعلم أيضاً أنّ الذي قيل إنّ البسيطة يحوج تعريفها إلى استعمال الرسم السليبي لا إنّ غير البسيطة لا يمكن فيها ذلك.

وأما حدّ المشير إلى معنى الاستعداد المقارن لسلب غير ممتنع فليس هو من قبيل تلك الحدود، وإنّ فإنّ الجسم الراطب أو اليابس مع كونه مركباً يفتقر في ترسيمه من حيث أنه مركب إلى ذكر هذا الإمكان وإلى استعمال هذا العدم، ولا يصيّر الحد سليباً. وكذلك النخلة يفتقر في تحديدها إلى ذكر التمر الذي لا يجب وجوده عنها ويصيّر حيئنة إلى السلب ولا يصيّر حدّ سليباً. ولا يعتذر معتذر بأنّ هذا فعل لا افعال، فإنّ الغرض ليس ذلك بل الغرض أنّ السلب يدخل بوجهٍ ما في الحدّ ولا يكون الحد سليباً، فإلا ممكان الذي أخذ في حد الجسم هو القسم الثالث، فلا يلزم أن يكون في هذا التحديد إشارة إلى سلب مقارن لقوّة مع أنّ هذا

التحديد سليبي.

وأعجب من ذلك قوله كُلّ ما يُؤخذ في الحَدْ فيجب أن يكون موجوداً بالفعل للمحدود، هذا قد نصّ عليه في المنطق وفي سادسه ما بعد الطبيعة [١١٩] أنّ من الأشياء التي تدخل في الحَدْ ما لا يوجد بالفعل للمحدود وفضل 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 المُتصل بأنّه القابل للانقسام أو أنه الذي يتھيأ فيه فرض حدّ مشترك، وليس ولا واحد من الانقسام و الحَدْ المشترك موجوداً بالفعل، لأنّه ليس محمولاً بل جزء محمول. مثال آخر الحيوان الناطق المأخوذ في حدّ الإنسان، فإنّ الحيوان الناطق إنما ذاك فيحَدّ بأنّه جسم [ذو]. نفس في قوله أن يحسّ ويتحرّك وليس يجب أن يحسّ ويتحرّك وليس يجب أن يكون الحسّ والتتحرّك له بالفعل، وكذلك معنى الناطق أنه ذو نفس من شأنها كذا وكذا، الذي بعضه تصوّر المعاني المعقولة، وذلك ليس بالفعل، وكذلك حد الزاوية الحادة بأنّها أصغر من قائمة، والقائمة لا تحمل بالفعل عليها، ويرجع إلى ما قاله الرجل إن المُتصل لا أجزاء له بالفعل أليبة ولا قطوع ولو كان فيه شيء من ذلك قبل العارض فوجب أن يكون الموجود منها بالفعل لا ثالثة بل بغير نهاية كيف كانت الامتدادات.

فهو ينكر وجوب الاستقلال والأصلة فحينئذ يكون ذلك الشيء هو الجسم، وهذا الشيئان هما عارضان، وهذا لا يقتضي كون الجسم متركّباً في ذاته عن جزأين مقوّمين ل Maherite.

وأما القسم الثالث: وهو أن يكون أحدهما حاصلاً في الحَيْز والجهة حصولاً على سبيل الاستقلال والأصلة والثاني أن يكون حاصلاً في الجهة والحيز على سبيل التبعية، فهذا [١٢٠] أيضاً باطل، لأنّ على هذا التقدير يكون الحاصل في الحَيْز 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 كُلّ واحد من الميول والصورة ليس له في ذاته حصول في الحَيْز ولا شغل للجهة، فنقول: مثل هذين الشيئين إذا اجتمعا فإنّما أن يحصل عند اجتماعهما أمر يكون له حصول في الحَيْز وشغل للجهة، وإنّما أن لا يكون كذلك.

أما الأول فلأنه يلزم منه أن يقال الجسم عبارة عن مجموع أمرين فقط ليس لواحد منهما حصول في الحَيْز ولا شغل للجهة، وهذا يقتضي أن لا يكون الجسم حاصلاً في الحَيْز ولا شاغلاً للجهة هذا خلف.

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال عند الاجتماع حصل أمر يكون ذلك الأمر مختصاً بالحَيْز وشاغلاً للجَهَة، فنقول: المختص بالحَيْز الشاغل للجَهَة القابل للاتصال والانفصال والتشكيل والتَّصوِير ليس إلا هذا الشيء الحادث عند اجتماع ذينك الأمرين، فأما كل واحد من ذينك الأمرين فإنه غير مختص لا بالحَيْز ولا بالجَهَة ولا يعقل فيه قبول الاتصال والانفصال والتشكيل والتَّصوِير، ونحن قدمنا أنه لا معنى للجسم إلا الذي يكون موصوفاً بهذه الأحوال، فعلى هذا الجسم في نفسه يكون ذاتاً واحدة، ولا تركيب فيه من المادة والصورة، أقصى ما في الباب أن يقال إن حقيقة الجسم لا يوجد ولا يحصل إلا معللاً [١٢١] باجتماع ذينك الأمرين إلا أن التركيب على هذا القول يكون واقعاً في علة 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 المادة والصورة حاصل في الحَيْز شاغل للجَهَة والجزء الآخر ليس كذلك، فنقول: فالجسم ليس إلا ذلك الجزء، لأننا لا نعني بالجسم إلا الشاغل للحَيْز الحاصل في الجَهَة القابل للوصول والفصل والمحاورة 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 الجَهَة وامتداد في الحَيْز إلا أنها حالة في شيء آخر ليس له حصول في الحَيْز ولا امتداد في الجَهَة وهو الشيء المسمى بالهيولي.

فنقول: هذا باطلٌ من وجهين: الأول إن القابل للفصل والوصول والتشكيل والتَّصوِير ليس إلا الشيء الذي سميت به بالصورة الجسمية لأن القابل للفصل والوصول هو الذي يقبل للمقاربة والمباعدة والتماسة والمباعدة، وليس ذلك إلا الجسمية، أما الهيولي فلما لم يكن لها اختصاص بالحَيْز والجَهَة استحال عليها أن تصير موصوفة بالمقاربة والمباعدة، فلا تكون أبداً موصوفة بالقابلية للوصول والفصل والتشكيل والتَّصوِير، وإذا كانت الجسمية وحدها مستقلة بقبول هذه الأحكام وليس [١٢٢] للهيولي مدخل في هذه القابلية وجب أن يكون الجسمية مستقلة بقبول هذه الأحكام من غير مشاركة الهيولي، وذلك يبطل كونها حالة في الهيولي. الثاني: أن محل الجسمية لما كان شيئاً ليس له وضع ولا حَيْز ولا إليه إشارة فمثل هذا الشيء ممتنع أن يصدق عليه أنه في داخل العالم أو في خارجه أو مباین عن العالم أو ملاصق له، وإذا كان الأمر كذلك وجب القطع بامتناع حلول الجسمية فيه، لأن هذا الشيء لما صدق عليه إنه غير مختص بشيء من الأحياء

والجهات ولا يصحّ القرب منه ولا بعد عنه وثبت الجسمية مختصة بالحيز والجهة ويصحّ القرب منها والبعد^٧ عنها استحال على الجسمية كونها حالة في مثل ذلك المحلّ، وإلا لزم اجتماع النقيضين، أعني الاختصاص بالحيز وعدم الاختصاص به، وذلك محالٌ، فإذا القول بتركيب الجسم من الهيولي و الصورة باطلٌ.

الحجّة الثانية:

إن الشّيخ الرّئيس استدلّ على امتناع خلوّ الهيولي عن الصّورة الجسمية في **كتاب الشفاء** و**كتاب التجا**، فقال: إذا فرضنا جسماً ونصفناه بنصفين وفرضنا أنّ هيولي ذلك الجسم خلت عن الصّورة وفرضنا أنّ هيولي نصف ذلك الجسم خلت عن الصّورة فلا شكّ أنّ هيولي النصف نصف هيولي الكلّ، فإنما أنّ يحصل بين هيولي الكلّ وهيولي النصف مخالفة في أمر من الأمور أو لا يحصل بينهما مخالفة أصلًا، والثاني محال، وإلا لزم أن يكون الشيء مع غيره كهذا مع غيره، فيقيّ أن يكون بينهما مخالفة، وتلك المخالفة ليست بالماهية ولا بلوازمها، لأنّ الهيولي طبيعة نوعية واحدة، فلم يقّ إلا أن يقال: [١٢٣] تلك المخالفة بينهما لأجل أنّ هيولي الكلّ أكثر قدرًا من هيولي الجزء، وكثرة القدر عبارة عن الحجمية والمقدار، فيلزم أن يقال الهيولي حال كونها حالية عن الجسمية موصوفة بالجسمية، هذا خلف، وهذا الخلف إنّما يلزم من فرضنا كون الهيولي حالية عن الجسمية فوجب أن يكون القول بهذا الخللّ محالاً، هذا تلخيص ما قررّه في هذين الكتابين.

وأقول: هذا الكلام من أدلّ الدلائل على نفي الهيولي، وذلك بتقدير أن يكون الجسم مركّباً من الهيولي والصّورة فلا بدّ وأن تكون الهيولي ذاتاً مخصوصة والصّورة ذات مخصوصة فتكونا أحدّهما حالة في الآخر، وإذا كان الأمر كذلك فحيثّ يمكن اعتبار كلّ واحد منها وحده من حيثّ هو هو منفكًا عن حال الأخرى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ إذا اعتبرنا حال هيولي كلّ هذا الجسم من حيثّ أنها هيولي مخدوفاً عنها اعتبار حال الصّورة الحالّة فيه، واعتبرنا أيضاً حال هيولي نصف ذلك الجسم مخدوفاً عنها حال الصّورة الحالّة فيه فهيولي نصف ذلك الجسم نصف هيولي كلّ الجسم، وإذا كان كذلك فهيولي الكلّ أكثر قدرًا من هيولي النصف، فهذا يقتضي أن يكون هيولي الكلّ من حيثّ هو مخدوفاً عنها كلّ ما يغاير كلّ ما يكون مقداراً وحجمًا، وإذا كان كذلك فهيولي الجسم جسم، فتكون الهيولي نفس كونه جسماً، فلم يكن للجسم من حيثّ أنه جسم هيولي مخالفة له، وذلك هو المطلوب.

٧ في الأصل – عنه وثبت الجسمية مختصة بالحيز والجهة ويصحّ القرب منها والبعد، صحي في الخامش.

ونزيد التحقيق فيه وهو أنّ هيولي الكل وهيولي البعض إما أن يكون كُلّ واحد منها متميّزاً عن الآخر [١٢٤] وإما أن لا يكون، فإن لم يحصل هذا التميّز لم يكن كون أحدّها هيولي لـكُلّ الجسم وكون الآخر هيولي لجزء الجسم أولى من العكس، وأما إن حصل الامتياز فذلك الامتياز إما أن يحصل بسبب أن كُلّ الجسمية حلّ في أحدّها وجزء الجسمية حلّ في الثاني أو لا بهذا السبب، والأول باطل، لأنّ إمكان كون أحدّها مملاً لـكُلّ الجسمية وكون الثاني مملاً لجزء الجسمية موقوف على امتياز أحدّها عن الثاني، فلو كان هذا الامتياز معللاً بذلك الاختصاص لزم الدور، وهو محال. فثبتت أنّ امتياز كُلّ المهيولي عن بعضها ليس لأجل حلول الجسمية فيها بل بذلك الامتياز متقدم على هذا الحلول، وذلك الامتياز ليس إلا أنّ أحدّها كُلّ والآخر جزء، وذلك عبارة عن التفاوت في القدر والحجم، فالمهيولي من حيث أنها هي متقدّر، وكل ما هو كذلك فهو جسم فالمهيولي الأولى هي الجسم وليس للجسم هيولي أصلّاً. وهذا كلام متين.

الحجّة الثالثة:

إعلم أنّي من أول ما كتبت في السنة العاشرة إلى الآن وقد بلغت الثاني والخمسين من العمر كنت متفحّصاً عن مذهب الفلاسفة والقائلين بأنّ الجسم مركّب من هيولي والصورة وفي أنّ الجسم البسيط الواحد هل هيولاً واحدة أو ليس كذلك بل له بحسب كُلّ انقسام ممكّن هيولي على حدة وبتقدير أن يقال هيولاً واحدة فعند الانفصال هل تبقى هيولاً واحدة أو تصير متعدّدة وما رأيت أحداً منهم شرح في هذا التفصيل والتفرّع.

فنقول هيولي الجسم البسيط إما أن تكون [١][٢][١٢٥] أو لا تكون. والقسمان باطلان فكان القول بالهيولي باطلأ.

[١] بيان أنّه يمتنع أن يكون هيولي الجسم البسيط واحدة، وذلك لأنّ الجسم البسيط قابل للانفصال والانقسام، فإذا حصل ذلك الانفصال والانقسام^٨ بالفعل وصار جسمين فاما أن يقال بقيت تلك المهيولي واحدة كما كانت أو ما بقيت، والقسمان باطلان.

اما القول بأنّ تلك المهيولي بقيت واحدة فهذا محال لوجوه:

الأول: إن على هذا التقدير يكون التعّد واقعاً في الجسميات وهي صفات حالّة في المحلّ، وأما المحلّ

٨ في الأصل متصفحاً، صح في المامش متفحّصاً.

٩ في الأصل – فإذا حصل ذلك الانفصال والانقسام، صح في المامش.

والذات فهي واحدة، وذلك يقتضي أن يقال الماء الذي بالشرق والماء الذي بالغرب ذاتهما واحدة، والتغاير ليس إلا في الصفة، وذلك باطل في بديهيّة العقل، لأنّا إذا فرضنا جسماً واحداً كان أبيض ومحرّكاً فههنا نعلم أنّ الذات واحدة والصفات متغيرة تان فكان يلزم أن يكون الماء الذي بالشرق والماء الذي بالغرب ليس إلا مثل المغايرة بين الذات الواحدة التي تكون موصوفة بأنّها أبيض وبأنّها متحرّكة، ولما كان فساد ذلك معلوماً بالضرورة علمنا أن القول ببقاء الميولى هيولى واحدة قول باطل.

الثاني: وهو أن الميولى إذا كانت واحدة فمحلّ هذه الجسمية هو بعينه محلّ تلك الجسمية فيلزم اجتماع الأمثال في محلّ الواحد، وذلك باطل عند الفلاسفة.

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

الأول: وهو أن هذين العددين من [١٢٦] الميولى اللذين حصلوا عند انقسام الجسم إما أن يقال إنّما كانا حاصلين عند ما كان الجسم واحداً أو ما كانوا حاصلين، فإنّ كانوا حاصلين^{١٠} عند ما كان الجسم واحداً ما كانت هيولاً واحداً بل متعدّداً، وكلامنا في هذا القسم متفرّع على خلاف ذلك، وإن قلنا إنّهما ما كانوا حاصلين ثم حدثا عند حدوث القسمة بالفعل في الجسم فيلزم أن يقال إنّ هيولى كلية الجسم قد بطلت عند القسمة وحدث عددان جديدان من الميولى، وهذا باطل. أمّا أولاً فلأنّه يلزم أن يكون تفريق الجسم إعداماً له بـهيولاً وبصورته وإحداثاً للجسمين الحاصلين بعد القسمة بـهيولاً هما صورتكمما، وذلك باطل، وإلا لكان إذا غمسنا الأصبع في البحر لزم أن يقال إنّ أعدمنا البحر الأول بـهيولاً وبصورته وأحدثنا بـآخر بـهيولاً وبصورته، وذلك لا يقوله عاقل. وأمّا ثانياً فلأنّ كلّ محدث فهو مسبوق عند الفلاسفة بـهيولى، فلو كانت الميولى قابلة للحدث والزوال لزم افتقارها إلى هيولى آخر، وذلك محال.

الوجه الثاني في إبطال أن يقال كانت الميولى واحدة ثم انقسمت فهو أنّ القوم لما ذكروا البرهان على حدوث النفس الناطقة قالوا: لو كانت أزليّةً وكانت قبل التعلّق بالأبدان إما أن يقال إنّها كانت واحدة أو متعدّدة، قالوا ولا يجوز أن يقال إنّها كانت واحدة، لأنّها عند التعلّق بالأبدان إما أن تبقى واحدة أو تصير منقسمة، قالوا ويكتنّ أن تبقى واحدة بالعدد وإلا لزم أن يكون كـلّما علمه زيد فقد علمه عمرو، ولا يجوز أن تصير منقسمة، [١٢٧] لأنّ النفس ليست بـمتخيّزة ولا ذات وضع، وما كان كذلك يمتنع أن يكون قابلاً

١٠ في الأصل – فإنّ كانوا حاصلين، صح في المامش.

للانقسام، فأقول لما حكموا بأن ما ليس بمحيّز يمتنع كونه قابلاً للقسمة فالميولى ليس في نفسها بمحيّزة فكيف يمكن الحكم عليها بكونها قابلة للقسمة.

والوجه الثالث في إبطال أن يقال كانت الميولى واحدة ثم انقسمت، هو أن المعمول من الإنقسام تباعد كل واحد منها عن ملاصقة الآخر وحصول كل واحد منها في حيّز غير حيّز الآخر. وهذا المعنى لا يعقل ثبوته إلا في حق الشيء الذي يكون له حصول في الحيّز واحتصاص بالجهة، والشيء الذي يكون مبِرراً عن الجهة والوضع والحيّز كيف يعقل كونه قابلاً للانقسام، وثبتت مجموع ما ذكرنا أن الجسم البسيط يمتنع أن يقال إنّ 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 هيولى على حدة، لأنّا بيتنا أن الجسم الذي يمكن انقسامه إلى قسمين لا بد وأن يكون لكل واحد من قسميه هيولى على حدة، إذ لو كانت هيولاه قبل القسمة واحدة لعادت الحالات المذكورة في القسم الأول، فثبتت أن القول بصحة هذا القسم يقتضي أن يكون كل جزء يمكن فرضه في ذلك الجسم البسيط، فهو في ذلك الجزء متميّز بالفعل عن هيولى 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 الميولى غير متناهية بالفعل.

إذا ثبت هذا فنقول: إما أن يكون الحال في كل واحدة من تلك الميولات صورة على حدة أو يكون الحال في الكل صورة واحدة، والثاني باطل، و إلا لزم حصول الصورة الواحدة في الحال الكثيرة، هذا محال، وأيضاً فلأن كل واحدة من تلك الميولات محل تلك الجسمية بتمامها، فحينئذ يحصل الاستغناء بواحدة من تلك الميولات عن الباقي، فيعود الأمر على هذا الفرض والاعتبار إلى أن تلك الجسمية حالة في مادة واحدة وهيولى واحدة، وذلك هو القسم الأول الذي أبطلناه. ولما بطل القول بأن الصورة الواحدة حالة في تلك الميولى وجب أن يقال الصورة الحال في كل واحدة من تلك الميولات غير الصورة الحال في الأخرى، وهذا يقتضي القطع بأن الجسم البسيط قبل ورود القسمة عليه كانت هيولى كل جزء يمكن فرضه فيه متميّزة عن هيولى الجزء الآخر وصورة ذلك الجزء متميّزة 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 الميولى والصورة لكان الميولى قبل ورود القسمة بالفعل على ذلك الجسم إما أن تكون واحدة أو متعددة، وثبت فساد القسمين، فكان القول بتركيب الجسم عن الميولى والصورة باطلاً.

[١٢٩] الفصل الثالث

في حكاية دليل القائلين بأنَّ الجسم مركب من الهيولي والصورة والجواب عنه

احتجَّ الشيخ في كتبه على القول بتركيب الجسم من الهيولي والصورة فقال: ثبت أنَّ الجسم البسيط في نفسه واحد، وذلك المراد من كونه متصلاً ولا شكَّ أنه قابل للانفصال، فنقول قابل^{١١} هذا الانفصال إما أن يكون ذلك الاتصال أو شيء آخر، والأول باطل، لأنَّ القابل موجود مع المقبول والاتصال غير موجود مع الانفصال، فإذا ذُكر لا بدَّ وأن يكون القابل بل شيء آخر سوى الاتصال، وذلك الشيء هو الذي كان قابلاً للاتصال حين كان موجوداً وهو الذي قبل الانفصال عند وروده فثبت أنَّ الجسم مركب من شيئين: أحدهما الاتصال، والثاني ما هو قابل لذلك الاتصال.

واعلم أنَّ الكلام على هذا الدليل مرتب في مقامات:

المقام الأول:

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

فالوجه الأول وهو الذي تكلّفت في تقرير هذه الحجّة أن تقول: الجسم يصحّ عليه أن يعدم بعد الوجود وأن يوجد بعد العدم، وكلَّ ما كان كذلك فلا بدَّ له من مادة. أما بيان المقدمة الأولى والدليل عليها أن الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئاً واحداً في نفسه، ثم بعد القسمة حصل جسمان، فهاتان الجسميتان الحادثان بعد القسمة إما أن يقال إنَّما كانا حاصلين قبل القسمة أو ما كانوا حاصلين قبل القسمة، والأول

١١ في الأصل – قابل، صح فوق السطر.

١٢ في الأصل – تقرير، صح فوق السطر.

١٣ في الأصل – الرئيس، صح فوق السطر.

١٤ في الأصل تلخصت، صح فوق السطر لخصت.

باطل، لأنَّ هاتين الجسميتين لو كانتا حاصلتين قبل القسمة لكان كُلُّ ذلك الجسم مركبًا عنهما، فحيثَنَدَ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود الانقسام عليه واحدًا وإنما فرضناه واحدًا، هذا خلف. وأمّا القسم الثاني وهو أن يقال هاتان الجسميتان حادثتان بعد ورود القسمة وما كانتا حاصلتين قبل ورود القسمة عليه بل هما حادثتان الآن، فهذا يقتضي أن يقال إنَّ تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل ورود القسمة بطلت بعد أن كانت موجودة والجسميتان الحادثتان بعد ورود القسمة بعد أن كانتا معدومتين وجدتا، فثبتت أنَّ الجسمية يصحُّ عليها الحدوث والزوال. [أما بيان المقدمة الثانية: وهي أنَّ كلَّ ما يصحُّ عليه الزوال والحدوث]^{١٠} فله مادة. والدليل عليه أنَّ كُلَّ محدث مسبوق بالإمكان، وذلك الإمكان لا بدَّ له من محلٍّ موجود، وذلك المحل هو الميولي. وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة. فهذا هو الوجه الذي استخرجته ولخصته في تقرير دليل الشيخ.

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

[١٣١] الأوَّل إنَّ هذا الكلام يقتضي أنَّ يكون الجسم البسيط إذا أوردنا عليه القسمة فإنه تفني الجسمية الأولى وتحدث جسميتان حديثتان، فيكون التفريق إعداماً للجسم الأوَّل وإيجاداً للجسمين الآخرين، وهذا يوجب أنَّ من غمس أصبعه في البحر فقد أعدم البحر الأوَّل وأوجد بحراً جديداً، وذلك لا ي قوله عاقل.

فإن قيل: إنه وإن زالت الجسمية الأولى وحدَّثت جسميتان حديثتان لكنَّ الميولي باقية في الحالين فلا حرم لم يلزم منه أنَّ يكون التفريق إعداماً، قلنا: هذا الكلام ضعيف من وجهين: الأوَّل وهو إنَّ قد يبيَّنا على قانون مذهبهم يلزم أنَّ يقال الجسم الواحد هيولاه واحدة فإذا انقسم ذلك الجسم فقد صارت هيولاه منقسمة، فإذا كان التقسيم إعداماً وقد ثبت أنَّ الصورة الجسمية كما ورد الانقسام عليه فكذلك الميولي ورد الانقسام عليه، فهذا يقتضي أنَّ يكون التقسيم إعداماً للصورة والميولي، فيكون التقسيم إعداماً بالكلية، وسقط عذرهم بالكلية. والثاني: إنَّ الجسم المعين عبارة عن مجموع الميولي المعينة والصورة المعينة، فإذا بطل تلك الصورة المعينة وقد بطل إحدى جزأيه ذلك الجسم، وبطلان أجزاء المركب يوجب بطلان ذلك المركب، فهذا يقتضي أنَّ يكون تفريق البحر إعداماً لذلك البحر المعين وإيجاد البحرين الآخرين، وذلك لا ي قوله عاقل.

السؤال الثاني: سلّمنا أن الجسمية يصحّ عليها بالحدث والفناء، لكن لا نسلّم أن كُلّ ما كان كذلك [١٣٢] فله مادة، والذي احتجّوا به فقد تكلّمنا عليه في كثير من كتبنا الفلسفية والكلامية ولا نعيده هنا.

الوجه الثاني في تقرير دليل الشيخ أن يقال الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوّة، فكونه متصلًا بالفعل ومنفصلًا بالقوّة أمران متغايران، والشيء الواحد لا يمكن أن يكون أثراً لأمررين متغايرين بناءً على أنّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، فلا بدّ وأن يكون الجسم مركبًا من أمررين: أحدهما عنه له الفعل، والثاني عنه له القوّة، والأول هو الصورة والثاني هو الهيولي، وهذا الوجه تكلّفته في نصرة دليل الرئيس إلاّ أنه أيضًا ضعيف، وذلك لأنّه بناءً على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهذه مقدمة استقصيناها في الكتب الفلسفية والكلامية.

ثم نقول: هذا أيضًا وارد عليكم في الهيولي، لأنّ الهيولي إما أن يكون لها في نفسها وجود أو لا يكون، فإن لم يكن لها في نفسها وجود امتنع كونها جزءًا من ماهية الجسم، لأنّ العدم لا يكون جزءًا من الموجود، وإن كان لها في نفسها وجود فحينئذ يصدق عليها أنها موجودة بالفعل ويصدق عليها أنها قابلة للصورة والأعراض، وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه بعينه في الهيولي فيلزم افتخار الهيولي إلى هيولي آخر ويلزم التسلسل وهو باطل.

الوجه الثالث في تقرير دليل الشيخ ما سمعته من بعض الأفضل فقال: قد ثبت أنّ الجسم البسيط في نفسه شيء واحد، وثبت أنّه قابل لانقسامات غير متناهية. يعني أنه لا ينتهي في الصغر إلى حد 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 حد إلاّ ويكون بعد ذلك قابلاً للانقسام ولا معنى للاتصال إلاّ كونه واحدًا مع كونه قابلاً للانقسام، فثبت أنّ الجسم يمتنع انتهاه في قبول القسمة إلى حد إلاّ ويكون الاتصال باقياً، وهذا يقتضي أن يقال أنّبقاء ذات الجسم بدون الاتصال محال، فثبت أنّ كونه جسمًا مستلزم للاتصال، ولا شك في كونه قابلاً للانفصال، ولا شك أنّ الاتصال والانفصال أمران متنافيان متغايران، والشيء الواحد لا يكون مستلزمًا للشيء وقابلًا لعدمه، فإذاً لا بدّ وأن يكون الجسم مركبًا من شيئين أحدهما الجسمية التي هي مستلزمة للاتصال والآخر الهيولي التي هي قابلة للانفصال، فثبت أنه لا بدّ وأن يكون الجسم مركبًا من جزأين أحدهما حال 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 أثرين 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 وتفككه فإنه يصير قابلاً لذلك الانقطاع والانفصال.

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

الثالث: إنكم تقولون الجسمية مستلزمة للاتصال والميولي 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 واحتصاص بالجهة، والميولي عندهم ليس لها حصول في الحيز ولا لها احتصاص بالجهة، وإذا كان الأمر كذلك امتنع كونها قابلة للانفصال، فلعن التزموا أن الميولي لها حصول في الحيز واحتصاص بالجهة، فنقول لا معنى للجسمية والاتصال إلا هذا، وإذا كان هذا هو الميولي فحييند لم يبق للصورة معنى يشير العقل إليها.

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

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 م نوع. وتقريره إن الدلائل الدالة على أن الجسم قابل لانقسامات^{١٦} غير متناهية ما دلت إلا على أن القسمة الوهمية^{١٧} غير متناهية، إلا أنه ليس يلزم من كون القسمة الوهمية غير متناهية كون القسمة الانفكارية غير متناهية، ألا ترى أن كل واحد من الأفلاك والكواكب يقبل القسمة الوهمية ولا يقبل القسمة الانفكارية، فإن الفلك عندهم لا يقبل الخرق.

فإذا ثبت هذا فنقول: ذهب عالم^{١٨} من متقدمي الفلاسفة ومن متأخرتهم إلى أن هذه الأجسام المحسوسة من كبة مؤلفة من أجزاء كل واحد منها في غاية الصغر، وكل واحد منها وإن كان قابلاً للقسمة الوهمية إلى غير النهاية لكن لا يكون البتة قابلاً للقسمة الانفكارية، وهم القائلون بالهيبات وهو اختيار محمد بن زكريا وأبي البركات البغدادي، قالوا فهذه الأجسام القابلة للانفصال ليست في نفسها متصلة اتصالاً حقيقياً بل هي مُؤلفة من تلك الهيبات، وأما كل واحد من تلك الهيبات فهو في نفسه متصل واحد، لكنه لا يقبل القسمة الانفصالية، وعلى هذا القول فما هو قابل للانفصال فهو في نفسه ليس متصل، وما هو في نفسه متصل فهو غير قابل للانفصال فسقطت هذه الحجّة.

واعلم أن الشيخ الرئيس اعترف في الشفاء والإشارات [١٣٦] بأنه ما لم يتبيّن بالبرهان بطلان هذا المذهب لم تتم الحجّة المذكورة في إثبات الميولي، واحتاج في الكتابين على فساد هذا المذهب بأن قال: لما ثبت أن كل واحد من تلك الأجزاء الصغيرة قابل للقسمة الوهمية فنقول: لا شك أنه يفترض في كل واحد منهما نصفان، وطبع كل واحد من ذينك النصفين هو طباع الآخر، فطبع الجملة وطبع الخارج الموافق في النوع والأشياء المتساوية في النوعية متساوية في اللوازم، وكما صح على نصفي الجزء الواحد أن يتصل اتصالاً حقيقياً وكذلك وجب أن يصح على الجزأين أن يتصل اتصالاً حقيقياً، وكما صح على نصفي الجزأين أن ينفصل اتصالاً حقيقياً وجب أن يصح على نصفي الجزء الواحد أن ينفصل اتصالاً حقيقياً. وإذا ثبت هذا ثبت أن كل ما صحت القسمة الوهمية عليه إلى غير النهاية كذلك وجب أن يصح القسمة الانفكارية عليه إلى غير النهاية. هذا ما ذكره الشيخ.

والاعتراض عليه من وجوه:

الأول أن يقال: إن هذه الحجّة إنما تتم لو ثبت أن 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 إلى ديفراتيس في الخامش.

تقولوا ما صحّ على بعضها وجب أن يصحّ على الباقي، فما الدليل على ذلك؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنّه لا ماهية لتلك الأجزاء و كذلك الميّئات إلا أنها أمور مختصة بالأحياء شاغلة للجهات، وهذا المعنّ أمر مشترك فيه بين جميع تلك الأجزاء أو تلك الميّئات فوجوب الحكم بكونها متماثلة في تمام الماهية، لأنّنا نقول: لا شكّ أنّ تلك الأجزاء أمور حاصلة في تلك الأحياء وفي تلك الجهات إلا أنّ ذواها مغايرة [١٣٧] لحصو لاها في تلك الأحياء، فإنّ ذواها ذات قاعدة بالنفس وحصو لها في الأحياء نسب وإضافات، والذات القاعدة بنفسها مغايرة للإضافة والنسبة، فثبتت أنّ ذواها مغايرة لحصو لها في الأحياء والجهات. وقد ثبت في العلوم العقلية أنّ الأشياء المختلفة في الماهيات لا يستبعد اشتراكها في بعض اللوازم. إذا ثبتت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يقال إنّ تلك الأجزاء والميّئات إنّ كان بعضها مخالفًا للبعض في الماهيات والحقيقة لكنّها تكون مشتركة في هذه الصفة أعني كونها حاصلة في الأحياء والجهات، وعلى هذا التقدير لا يمكن الاستدلال باشتراك تلك الأجزاء في كونها شاغلة للأحياء والجهات على كونها متساوية في تمام الماهية، وإذا تعرّد القطع على هذه المقدمة سقط الاستدلال الذي عليه عوّل الشيخ الرئيس.

لا يقال: هب أنّ تلك الميّئات مختلفة إلا أنها لا تكون كلّها مخالفة لكلّها بل لا بدّ وأن يحصل فيها أجزاء مشابهة في تمام النوعية والماهية، وحيثند يعود الاستدلال المذكور، لأنّنا نقول: لم لا يجوز أن يقال إنّ ماهية كلّ واحد من تلك الأجزاء يكون نوعها في شخصها، أقصى ما في الباب أن يقال هذا مستبعد إلا أنّنا نقول الاستبعاد الذي لا يستند إلى الحجّة والبرهان هو المستبعد، وإذا تعرّد الاستدلال فكيف يدعى القطع واليقين.

السؤال الثاني: سلّمنا أنّ تلك الأجزاء متساوية في الماهية النوعية، لكن لا بدّ وأن يكون كلّ واحد منها بتعيينه المعين وتشخيصه المخصوص، إذ لو لم يكن كذلك لما بقي الامتياز بالعدد، وإذا كان [١٣٨] كذلك فلم لا يجوز أن يكون تعيين كلّ واحد منها شرطاً للحكم الحاصل فيه وتعيين الآخر يكون مانعاً عنه، وعلى هذا التقدير بطل القول بأنّ كلّ ما صحّ على واحد منها صحّ على الباقي. ولا يمكن أن يقال إنّ التعيين فيه عددي، وعدم لا يمكن أن يكون معتبراً في علة هذه الصحة، لأنّ المذهب المشهور للحكماء أنّ التعيين قيد ثبوتي وعليه بنوا دليهم في وحدة واجب الوجود.

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

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

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

الثاني: الجسم [١٣٩] الموصوف بأنه فلك والجسم الموصوف بأنه عنصر إما أن يتساوايا في الماهية أو لم يتساوايا فيها فإنَّ تساوايا فيها وجب أن يتساوايا في صحة جميع الأحكام وكما صحَّ الخرق والالئام على العناصر وجب أن يصحَّ ذلك على الأفلاك وإن لم يتساوايا في الماهية فإذا حاز أن يكون الفلك والعنصر مع اشتراكهما في الجسمية لم يشتركا في الماهية، فلم لا يجوز أن يقال إنَّ هذه المعيقات وإن كانت مشتركة في الجسمية والحصول في الحيز إلا أنها غير مشتركة في الماهية وحيثند يبطل دليهم.

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

الرابع: إنَّ ما ذكروه من الدليل معارض بدليل آخر يدلُّ على أنَّ الجسم لا يقبل القسمة الانفكارية إلى غير النهاية. وبيانه من وجهين: الأول إنَّ القسمة الوهمية غير متناهية، فلو كان كُلَّ تلك المراتب ممكِّن الخروج إلى الفعل لكن ذلك يقتضي إمكان حصول انقسامات لا نهاية لها بالفعل، وذلك يقتضي إمكان وجود أجزاء لا نهاية لها بالفعل، ولما كان ذلك ممكلاً علمنا أنَّ قبول القسمة الانفكارية متناه، وذلك يقتضي إنتهاء هذه الأجسام في الصغر إلى حيث لا يقى بعده [١٤٠] قبول القسمة الانفكارية أصلاً، قالوا: وبهذه الدليل، قلنا: إنَّ مراتب الزيادة وإن كانت غير متناهية بحسب الوهم إلا أنها متناهية بحسب الوجود الخارجي، فكذا هنا. والثاني وهو الذي عَوَّل عليه محمد بن زكريا، فقال: إنَّ لم يكن مقدار هو أَوَّل المقادير عند الطبيعة لم يكن أن يقع ابتداء الحركة في الكيف والكم والأين، لأنَّ التغير لا يحصل لـكُلَّ الجسم إلا إذا حصل أولاً لجزئه، ولو لم يحصل في الجسم جزء هو أصغر الأجزاء لما حصلت الاستحالة التي هي أصغر أقسام الاستحالات، ولو لم تحصل الاستحالة التي هي في غاية الصغر لم تحصل الاستحالة العظيمة، لأنَّ الطبيعة إنَّما تبتدئ بالأقل، فالأقل مرتقية إلى الأكبر فالأكبر.

المقام الثالث:

في الكلام على دليل الشيخ في إثبات المحيولي، هو إنه استدلّ على إثبات المحيولي 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 دلّ على أنّ الجسمية حالة في محلّ وطبيعة الجسمية طبيعة نوعية واحدة، فإذا ثبت في بعض المواقع كونها مفتقرة إلى المحلّ ثبت أنّها في جميع المواقع كذلك.

واعلم أنّ هذا الجواب بناء على مقدمات:

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

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

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

المقام الرابع:

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

الفصل الرابع

في خاتمة الكتاب

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

وَحِينَ انْتَهَيْنَا إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ فَلَنْقَطَ الْكَلَامُ حَامِدِينَ اللَّهَ الْعَظِيمَ شَاكِرِينَ لِآلَائِهِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ وَالْمَكْنَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مُقْرِّبِينَ بِمُضْمَونِ قُولِهِ سَبِّحَانَهُ وَتَعَالَى {وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوْهَا} (سُورَةُ النَّحْلُ، ١٦/١٨) راجِينَ الْفُوزَ بِالسَّلَامَةِ فِي الْأَحْوَالِ الْثَّلَاثَةِ الْمُذَكُورَةِ فِي قُولِهِ تَعَالَى {وَالسَّلَامُ عَلَيَّ وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَلِيَوْمٌ وَيَوْمٌ أَمْوَاتٌ وَيَوْمٌ أَبْعَثُ حَيَاً} (سُورَةُ مَرْيَمٍ، ١٩/٣٣) مُصَلِّيًّا عَلَى مَلَائِكَتِهِ وَرَسُلِهِ الْمُصَطَّفِينَ مِنْ خَلْقِهِ نَجْرٌ وَحَسْبِنَا اللَّهُ وَنَعْمَ الْوَكِيلُ.

حرر: ۲۸، جب ۱۲۹۲

٦١٥ ذي القعدة: تار خها: نسخة قديمة نقلت من: