

CİRM

le ilgili geniş yorumun yer aldığı bir de risâle yazmıştır (bk. *Resâ'il*, I, 238-261).

Kindî'den sonra cirmin yerini cisim terimi almıştır. Nitekim Kindî, terimlerin tarifleri konusunda kaleme aldığı *Risâle fi hudûdî'l-eşyâ'* ve *rûsûmihâ* adlı eserinde (bk. *Resâ'il*, I, 163-179) cirm kelimesinin tanımını verdiği halde cisim kelimesine yer vermezken Cürcânî, *Şerhu'l-Mûlahhas*'ında cirm ile cisim terimlerinin aynı anlama geldiğini belirtmiş (bk. Tehânevî, *Keşşâf*, "cirm" md.), *et-Ta'rifât*'ında ise bu terime hiç yer vermemiştir.

Kindî'den sonra Aristocu tabiat felsefesinin temelini teşkil eden unsur ve hareket telakkisine dayanan oluş ve bozuluş teorisi (bk. KEVN ve FESAD), hemen hemen müslüman düşünürler arasında genel kabul görmüş ve buna bağlı olarak evrenin ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrıldığı görüşü benimsenmiştir. Buna göre ay altı âlemindeki (dünya) varlıklar dört unsurdan (toprak-ateş-hava-su) meydana gelmekte ve unsurlar birbirine dönüşerek nesneleri oluşturmaktadır. Bu sebeple ay altı âlemindeki hareket düz istikamette olup kesintilidir. Ay üstü âlemindeki varlıklar ise tek bir unsurdan (esîr) meydana geldiği ve zıddı bulunmadığı için burada oluş ve bozulmuş mümkün görünmemekte ve hareketi dairevî olduğundan bu âlemde süreklilik (bekâ ve sermediyet) bulunmaktadır. Bu anlayıştan hareketle ay üstü âleminde yer alan varlıklara ve feleklere cirm (ecrâm-ı felekiyye, ecrâm-ı semâviyye), ay altı âleminde yer alan varlıklara da cisim adının verilmesi âdet olmuştur. Ay üstü âlemine ve onda bulunan varlıklara "âlem-i ulvî" ve "ecrâm-ı esîriyye" de denir (cirm teriminin zaman içinde değişip gelişen anlamları hakkında geniş bilgi için bk. CİSİM).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "cism", "el-ecrâmü'l-felekiyye" md.leri; *Lisânü'l-'Arab*, "csm" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "cirm" md.; *Kâmûs Tercümesi*, "csm" md.; Kindî, *Resâ'il*, I, 120-179, 204-205, 238-261.



H. BEKİR KARLIĞA

CİSİM

(الجسم)

Üç boyutlu varlık anlamında ve genel olarak ruh veya nefis gibi mânevî varlıkların karşısı olarak kullanılan felsefe terimi.

Sözlükte "ceset, beden, gövde" anlamlarına gelen cism (çoğulu *ecsâm*, *cüsûm*), terim olarak genellikle "boyu, eni ve derinliği olan şey" diye tarif edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ikisi de insan hakkında olmak üzere, biri "beden" anlamında tekil (el-Bakara 2/247), diğeri "şekil, dış görünüş, cüsse" anlamında çoğul (*ecsâm*) olarak (el-Münâfikûn 63/4) iki âyetle geçer. Ayrıca bir âyetle *beden* (Yûnus 10/92), dört âyetle de *cesed* (el-A'râf 7/148; Tâhâ 20/88; el-Enbiyâ 21/8; Sâd 38/34) kelimeleri kullanılmıştır. Aynı kelimeler hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, *Mu'cem*, "bdn", "csd", "csm" md.leri). Bundan başka İslâm literatüründe şahıs, cirm, hey'et, heykel, zât, ayn gibi daha başka kavramlar da tamamen veya kısmen cisim anlamını ifade edecek tarzda kullanılmıştır. Kaynaklarda söz konusu kavramlar arasındaki anlam farkları üzerinde de durulmuştur. Buna göre beden büyüklüğü bakımından, ceset ise rengi bakımından cüsseyi ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, "beden" md.). Başka bir açıklamaya göre cisim organik yapının tamamı, beden ise baş, kolları ve bacakları dışında kalan gövde için kullanılır (*Lisânü'l-'Arab*, "bdn" md.). Öte yandan dil âlimi Halîl b. Ahmed ceset kavramının cisimden daha özel bir anlam taşıdığını, nitekim su, hava gibi saydam nesnelerin cisim sayılmasına karşılık beden mütalaka bir rengi (veya renkleri) bulunduğunu belirtmiştir. Bu bilgileri aktaran İbn Manzûr, "Biz onları (peygamberleri) yemek yemez birer ceset olarak yaratmadık" (el-Enbiyâ 21/8) meâlindeki âyeti söz konusu görüşün doğruluğuna delil olarak gösterir (*Lisânü'l-'Arab*, "csd" md.). Aynı kaynaklarda şahıs kavramının da "cisim" anlamına geldiği, ancak cisim ilgili nesnenin hem bütünü hem de parçaları (eczâ) için kullanılırken şahsın sadece bütünü ifade ettiği belirtilir (Râgıb el-İsfahânî, "cisim" md.; *Tâcû'l-'arûs*, "csm" md.).

"Ceset" anlamına gelen cirm başlangıçta cisim kavramı yerine kullanılmaktaydı. Nitekim Kindî eserlerinde her iki kelimeye de yer vermekle birlikte felsefî terimlerin tarifleri hakkındaki *Hudûdü'l-eşyâ'* ve *rûsûmühâ* adlı eserinde cisim terimini almazken Seyyid Şerîf el-Cürcânî, aynı mahiyetteki *et-Ta'rifât*'a mutlak olarak "cisim" anlamında cirm terimine yer vermemiş, aynı müellif semâvî cisimler için "ecrâm-ı felekiyye", dünyevî cisimler için de "ecsâm-ı unsuriyye" terimlerini kullanmıştır. Böylece İslâm kozmolojisinde zamanla cismin ay altı âlemindeki (dünya) maddî varlıklar, cirm ise ay üstü âlemindeki cismanî varlıklar için kullanıldığı görülmektedir (bk. CİRM).

Hey'et ve zât gibi bazı kavramlar da varlığın cismanî, ruhanî tarafını veya her iki yönünü birden ifade eder. Ancak hey'etin duyulur (mahsûs) olanı anlatmak için kullanımı daha yaygındır (Râgıb el-İsfahânî, "hey'et" md.; *et-Ta'rifât*, "zâtî" md.; Tehânevî, "zât" md.). Ayn (çoğulu *a'yân*) kelimesi ise diğer birçok anlamı yanında kelâm ve felsefede "boşlukta kendi başına yer tutan, arazların taşıyıcısı olan madde" anlamında kullanılmıştır. Bilindiği kadarıyla ilk defa Abdullah b. Mukaffa'nın, Ariston'un kategorilerinden ilki olan "ousia" (cevher) kavramını Arapça'ya "ayn" kelimesiyle çevirmesi üzerine (bk. Hârizmî, s. 86) İslâm düşüncesi literatürüne giren bu kavram, sonraki dönemlerde filozoflar tarafından cisimlerdeki süretin, kelâmcılar tarafından da arazların taşıyıcısı olan madde yahut "cevher-i ferd" anlamında kullanılmıştır (bk. AYN). Nihayet cisimle münasebeti bulunan heykel (çoğulu *heyâkil*) kelimesi, tasavvuf ve işrâkî felsefede daha ziyade bir bütün olarak âlemin ve gezegenlerin cismanî varlığına delâlet eder. Buna göre insanın bedeni ruhun kalıbı olduğu gibi bütünüyle âlem küllî nefsin kalıbıdır. Bununla birlikte heykel kavramının tasavvufta, ister dünyevî ister semâvî olsun, ruh (nefis) sahibi her varlığın cisim yahut bedeni için kullanıldığı da görülür. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî heykeli "ruhun yönettiği ceset" (*el-Futûhât*, IX, 370), "ruhların hizmetkârı ve taşıyıcısı" (a.g.e., VIII, 327) şeklinde tanıtır ve "Kulun heykelinin aslı su ve topaktır" (a.g.e., VI, 305) diyerek bu kavramın dünyevî cisimlere de delâlet ettiğini belirtir.

Modern literatürde beş duyu tarafından algılanan bütün nesnelere cisim denir. Üç boyutluluk yani hacim ve kitle cismin temel özellikleridir.

Cisim terimi filozoflar, Mu'tezile, Eş'arîler ve diğer mezhep mensubu düşünürler tarafından kendi varlık öğretilerine paralel olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Aristocu tabiat felsefesine göre cisim üç boyutlu, kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir niceliktir (kemiyyet), madde (heyûlâ = hyle) ve süretten (form) müteşekkildir (Aristoteles, 1020^a, 5-10). Fakat tek başına madde ve süret soyut ve gayri cismanîdir yani bir imkân durumundadır; bu sebeple bölünemez ve algılanamazlar. Buna karşılık cisim bunların ikisinin birleşmesinden meydana geldiği halde bölümlenebilir; zira çizgi, yüzey, mekân ve zamanın yanı sıra ci-

sim de beş kesintisiz nicelikten biridir ve kesintisizlik cismin süreti mesabesindedir (Â, III, 195-197).

Bu Aristocu tanım genellikle müslüman filozoflar tarafından da benimsenip tekrarlanmıştır. İslâm felsefesi terminolojisinin oluşmaya başladığı dönemde Kindî cisimle cirm kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmakta, üç boyutlu cevhere çoğunlukla cirm (*Resâ'il*, I, 120, 165) veya cisim (*a.g.e.*, I, 265) adı verildiğini söylemekte, cismin var olabilmesi için iki basit cevherin (madde ve süret) bulunması gerektiğini belirterek yalnız başına maddenin veya süretin cisim olmayacağını bildirmektedir (*a.g.e.*, I, 150). Cisim için cevher olma cins; uzunluk, genişlik ve derinlik özellikleri ise fasıl durumundadır. Fârâbî'ye göre cisim madde ve süretin dayanağıdır, yani madde ve süret gibi basit cevherlerin varlık alanına çıkabilmeleri için somut bir dayanağa ihtiyaçları vardır, o da cisimdir. O halde cisim derece itibarıyla madde ve süretten sonradır. Şu var ki bunlar cismin varlık sebebi iseler de cisim bir başka cismin varlık sebebi olamaz. Bu konuda filozof basit cisim, gök cismi, tabii cisim ve kesintisiz cisim gibi birçok cisim türünden söz eder. Basit cisimle karşıtı olmayan, mekân ve şekil itibarıyla bir tek türü bulunan yuvarlak cismi kasteder. Gök cismi ise ay altı âlemindeki zıt varlıkların (ağır-hafif, soğuk-sıcak, katı-sıvı vb.) oluşumunu sağlayan ve dinamik olarak hareket eden varlık türüdür. Tabii cisim, kılıcı oluşturan demir örneğinde olduğu gibi bir şeyin temel maddesini teşkil eden şeydir. Bu cismin en belirgin özelliği mekanik olarak hareket etmesidir. Kesintisiz (muttasıl) cisme gelince, hiçbir şekilde parçası bulunmayan, parçası bulunsu da birbirinden ayrılmaları için sonu ve sınırı olmayan ya da her parçası müşterek olarak bir yerde son bulan cisimdir (Ca'fer Âl-i Yâsîn, s. 180-182). İbn Sînâ ise yukarıdaki tarifi yanı sıra üç farklı cisim tanımı vermektedir. Ona göre kesintisiz, sınırlı ve üç boyutu ölçülebilen her şey cisimdir. Diğer tarifler de şöyledir: Kendisinde derinlik, genişlik, uzunluk boyutlarının varlığını farzedebildiğimiz sınırlı herhangi bir sürete ya da heyûlâ ve süretten oluşan her cevhere cisim adı verilir. Son iki tanım arasındaki fark şöyle açıklanabilir: Meselâ su veya bal mumunun şekli değiştirildiğinde onların sadece ölçülebilen belirli boyutları değişir, fakat mahiyetleri değişmez. Bu değişimin üzerinde ger-

çekleştirdiği şey cisimliliktir. Nitekim hava yoğunlaşarak suya dönüşürse değişen cisimlik mahiyeti değil boyutları ve miktarıdır. Şu halde nicelik bakımından cisimlik süreti ile cevher türünden cisim olma süreti arasında fark vardır (*Risâle fi'l-hudûd*, s. 60-61).

Cisimleri tabii ve tâlimî (geometrik) diye ikiye ayıran filozoflara göre tabii cisim etki ve edilginliğin (fiil ve infialin) ilkesidir. Tabii cisim madde ile süretin birleşmesinden oluşan birleşik cevherdir. Eskiler heyûlâsı olan şeye cisim, heyûlâsı olmayan cevher adını veriyorlarsa da hayyize (tabii mekân) sahip her şeye cevher denilmesinden dolayı o cisimden daha genel bir anlam taşımaktadır. Tabii cisim fiziğin konusunu oluşturur. İslâm filozofları genellikle, üzerinde dik açılarla kesişen üç boyutun kendisinde var sayıldığı cevherlere tabii cisim adını verirler (Tehânevî, "cisim" md.). Ancak bu tanımda üç boyutun var oluşu değil farzedilebilmesi söz konusudur. Zira küre ve diğer bazı geometrik şekiller üzerinde bilfiil dik açılarının kesişmesi mümkün olmayabilir. Çünkü bir cisim boyutları değiştiği halde tabii cisim olarak kalabilmektedir. Meselâ yüzeyde dik açılarla kesişen üç boyutun var sayılması mümkün değildir, onda üç boyuttan ancak ikisi (uzunluk ve enlilik) vardır. Yukarıda geçen tabii cismin tarifinde, sırf yüzeyi dışarıda bırakmak için dik açılarla kesişme kaydı konulmuş değildir; çünkü cevher kaydı ile zaten araz olan yüzey bu tanımın dışında kalmış olmaktadır. Bu kayıt, üç boyutluluk var sayımı cismin bir özelliği olduğu için konulmuştur (Tehânevî, "cisim" md.). Tabii cisim mürekkebe ve basit olmak üzere ikiye ayrılır. Yapısı muhtelif cisimlerden oluşan tabii cisim mürekkebe adını alır. Bu da kendi içinde tam ve tam olmayan şeklinde bölünür. İlk ve Ortaçağ'da su gibi cisimler de basit cisim sayılmıştır. Basit cisimler kendi aralarında felekî ve unsurî cisim olarak ikiye ayrılır. Bunların ilkine "ecrâm-ı ulviyye", ikincisine "ecrâm-ı süfliyye" de denir. Ayrıca aynı veya farklı unsurlardan meydana gelen tabii cisme "müellef", bir tek unsurdan ibaret olana da "müfred" adı verilir.

Tâlimî cisim ise İslâm filozoflarına göre üzerinde dik açılarla kesişen üç boyutun kabil olduğu niceliklerdir. Başka bir ifadeyle tâlimî cisim, "kendisinde üç boyutun varlığı gözlenebilen nesne"dir. Ancak bu, cismin özüne ilişkin (zâtî) bir tarif değildir. Çünkü boyutlar cismin ken-

disi değil arazlardır; dolayısıyla tabii cisim gözlem veya duylardan önce akılla kavranır, yani cismin kendisi aklın doğrudan ve apaçık bir verisi olarak kavranırken boyutları ancak gözlemler sonucunda bilinebilir. Tâlimî cisim ile tabii cisim şu şekilde temsil edilebilir: Bir mum alınarak bundan muhtelif şekiller yapılabilir. Bu değişik şekillerdeki mumlar sayısal olarak farklı (tâlimî cisim), mahiyet itibarıyla aynıdır (tabii cisim).

Cisim terimi etrafındaki asıl tartışma kelâmcılar arasında cereyan etmiştir. Tanrı'nın zâtî ve sıfatlarına dair spekülasyonlar yapılırken Tanrı'ya cisim isnat edilmesi, âhirette Allah'ın görülmesi ve bedenlerin haşri gibi konuların çıkış noktasının cisim teriminin tanımından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Eş'arî'nin belirttiğine göre bir kısım Râfîzîler cismi "uzun, geniş ve derin olan şeydir" diye tarif etmişler ve tarifi gereği olarak cisim olmayı var olmanın şartı gibi görmüşlerdir. Bu düşünceye göre Tanrı var olduğuna, var olmak da cisim olmayı gerektirdiğine göre Tanrı cisim olmalıdır. Ancak buna karşı çıkan bir başka grup cismi "bir araya getirilmiş (müellef), birleştirilmiş (mürekkebe) ve toparlanmış (müctemî) olan şey" diye tarif etmiş, Tanrı böyle olmadığı için O'nun cisim olmayacağını savunmuştur (*Maqâlat*, s. 59-60).

Birkaç istisna dışında Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri genellikle cismin atom (cevher-i ferd, cüz-i lâ yetecezzâ) denilen maddî unsurlarla araz denilen niteliklerden oluştuğunu kabul ederler. Ancak Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden İbrâhim en-Nazzâm bu genel telakkiden ayrılarak "uzun, geniş ve derin olan şey" diye tarif ettiği cismin parçalarının sınırlı sayıda olmadığını, bunların sonsuzca bölünebileceğini söylemiştir (Eş'arî, s. 304, 318). Dırâr b. Amr, Hişâm b. Hakem ve Ebû Bekir el-Esâm ise farklı açılardan atom fikrine karşı çıkmışlardır. Bunlardan Dırâr, atom ve cevher fikrini bütünüyle reddederek cismi bir arazlar toplamı kabul etmiştir. Ona göre hiçbir sabit unsur yoktur; arazların taşıyıcısı yine arazlardır (*a.g.e.*, s. 305). Buna karşılık Hişâm b. Hakem ve çağdaşı Esammî'nin da cevher-araz düalizmini reddederek her şeyi tek cisim görüşüne indirgediği söylenir (*a.g.e.*, s. 343-345; Macit Fahri, s. 48-49). Atom fikrini benimseyen Mu'tezilîler'den Ebû'l-Hüseyn es-Sâlihî, cismi "hareket ve sükûn gibi arazların yüklen-

CİSİM

diği şey" diye tarif etmekte ve bu özelliği itibarıyla atom ile cevherin aynı anlama geldiğini bildirmektedir. Mu'tezile'nin Bağdat koluna mensup İsâ es-Sûfî gibi bazı düşünürlere göre cisim "bir araya getirme (te'lîf) ve birleşme (ictimâ) ile gerçekleşen şey"dir. Meselâ iki atom bir araya gelir de birleşirse her biri başlı başına bir cisimdir, ayrıldıklarında hiçbirisi cisim değildir. İskâfî de cismin asıl mânasının bir araya gelme (teellûf) olduğu ve bunun gerçekleşmesi için de en az iki parçanın (cüz) bulunması gerektiği düşüncesindedir. Parçalardan her biri koku, tat ve benzeri arazları yüklenilirse de tek bir atom olarak kaldıkları sürece bunlara cisim denemez.

Bazı Mu'tezile âlimleri cisim tarifinde belli atomları ön plana çıkarmıştır. Meselâ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre cisim altı-üst, sağ-sol, iç-dış olmak üzere altı parçanın bir araya gelmesiyle oluşur. Bu sayılanlardan hiçbirisi tat, koku gibi arazları yüklenemezler; ancak bir araya gelirse cismi oluştururlar ve o zaman söz konusu arazları yüklenebilirler. Muammer b. Abbâd, Mu'tezile'nin genel cisim tanımına uyarak cismin uzun, geniş ve derin olduğunu ve sekiz parçadan meydana geldiğini bildirir. Buna göre bir parça diğeriyle bir araya gelerek boy, onlara benzer iki parçanın eklenmesiyle en ve bunlara benzer dört parçanın eklenmesiyle derinlik meydana gelir ve bu da cismi oluşturur. Hişâm b. Amr el-Fuâtî ise cismin parçalanmayan otuz altı atomdan oluştuğunu, atomların kendi başlarına temasa geçemeyeceklerini, ancak altısı bir araya gelerek bir rûknü oluşturacaklarını ve rûkûnlerin de Allâf'ın dediği gibi bir araya gelip cisimleri meydana getireceğini söyler. Nihayet Abbâd b. Süleyman cismin cevher ve onun tabii lâzımı olan arazlardan ibaret olup bu mânada mekânın kendisi olduğunu söylemekte ve cevherden ayrılabilen arazların cismin tanımı içinde yer alamayacağını ifade etmektedir. Buna dayalı olarak Allah'ın cisim olamayacağını, zira cisim olduğu takdirde mekânla özdeşleşeceğini belirtmektedir (Eş'arî, s. 301-305).

Âlemin yaratıcısı ve yönetici olan madde ötesi bir varlığın mevcudiyeti her samimi müminin benliğini sardığı halde O'nu müşahade etmek şöyle dursun zihninde canlandırmaya bile imkân bulamaması, fikir tarihinde hem dinî hem de felsefî bir problem oluşturmuş ve birçok yoruma zemin hazırlamıştır. İslâmî naslarda Allah'ın sadece zihinde de-

ğil realitede de mevcut bulunan bir varlık olduğunu telkin etmek amacıyla cismaniyeti andıran bazı nitelikler O'na nisbet edilmiştir (bk. SIFAT). Arş üzerine oturmak (istivâ), yukarıdan aşağıya inmek (nüzü'l), gelmek gibi fiiller, el, yüz, ayak gibi organlar türlerine giren bu kavramların yorumu hakkında özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinde birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür (bk. MÜCESSİME). Yer yer antik kültürlerin izlerini taşıyan bu yorumların birçok örneğine Eş'arî'ye ait *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*'de rastlamak mümkündür. Eş'arî, Râfîzî olarak nitelediği, çoğunluğu Kerrâmiyye mezhebine mensup düşünürlerin görüşlerini özetlerken meselâ Hişâm b. Hakem ve taraftarlarının Tanrı'nın üç boyutlu bir cisim olduğunu iddia ettiklerini, ancak Hişâm'ın zaman zaman görüş değiştirdiğini ifade etmektedir. Yine Eş'arî'nin belirttiğine göre Râfîzîler arasında Allah'ın "mevcut" anlamında cisim olduğunu ve arşla temas edecek şekilde oraya kurulduğunu söyleyenler bulunduğu gibi onun insan şeklinde olduğunu öne sürenler de vardır (*Maḳālât*, s. 31-34, 207-208). Allah'ın cisim olduğunu öne sürenlerden (Mücessime) bazıları da O'nun renginin, tat ve kokuları algılama yetisinin olduğunu ve evreni yarattığı zamandan beri sürekli hareket halinde bulunduğunu söylemişlerdir. Bunlara karşı çıkan bir başka grup ise Tanrı'nın cisim oluşunu benimsemekte, fakat renk ve tat isnadını ve Hişâm'ın aşırı görüşlerini reddetmektedir. Mücessime'den Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Allah'ı maddî ve organik bir varlık şeklinde tasvir eden açıklamaları reddederek Allah'ın bir nur olduğunu, insanlar gibi O'nun da duyuları bulunduğunu, ancak bunun insanlardaki duylara benzemediğini söylemiştir (*a.g.e.*, s. 207 vd.). Allah'ı cismanî veya antropomorfik bir varlık gibi gösteren bu nevi açıklamaların az çok remzî ve mecazî ifadeler olduğu söylenebilir (bk. İA, III, 196). Nitekim bu görüşleri aktaran Eş'arî de zaman zaman "hakikat değil mecaz olarak" gibi açıklamalar yapma ihtiyacını duymuştur (*Maḳālât*, s. 31).

Ehl-i sünnet kelâmının tam olarak teşekkül etmiş bulunduğu dönemin önde gelen kelâmcılarından Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî'ye göre yaratılmış (muḥdes) varlıklar cisim, cevher ve araz olmak üzere üç kısımdır. Cisim sözlükte, "bir araya getirilmiş (müellef) ve birleştirilmiş (mürekkeb) olan nesne" demektir. Nitekim

Araplar'ın "cesâmetli (iri cüsseli) adam", "falan falandan daha cesâmetlidir" şeklindeki sözleri, cisim kavramında bir çokluk anlamı olduğunu gösterir (*el-İnşâf*, s. 26-27). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise benzer şekilde filolojik tahlil yapmakta ve cisim kelimesinin Arapça'daki kök anlamlarını vererek meseleye yaklaşmaktadır. Buna göre Araplar, fizikî yapı açısından iki kişi arasındaki farkı belirtirken bu kökten türetilen "ecsem" (daha cesâmetli) ifadesini kullanmakta ve bununla birinin vücudunun daha hacimli olduğunu kastetmektedirler. Cismin tanımında bu ilkeden hareket edilirse onun, parçaların bir araya getirilmesinden (te'lîf) oluştuğunu söylemek doğru olacaktır (*eş-Şâmil*, s. 401-402). Bir araya getirilen şey cisim olduğuna göre cismin en küçük parçası nedir? Bu soruya, Cübbâ'nın en küçük cismin sekiz ve Allâf'ın da altı parçanın birleşmesinden meydana geldiği şeklindeki görüşlerini eleştirerek cevap vermeye çalışan Cüveynî cismin bir araya gelen şey olduğunu, dolayısıyla iki cevherin birleşmesinden de bir cisim meydana gelebileceğini, tek cevherde ise (cevher-i ferd) bir araya gelme mümkün olmadığı için ona cisim denemeyeceğini belirtmektedir (*a.g.e.*, s. 407-408). Fahreddin er-Râzî, Mu'tezile'nin ve Aristocu filozofların cisim tanımlarını verdikten sonra bu iki grup arasındaki temel farklılığın, cismin atomlardan meydana gelip gelmediği görüşünden kaynaklandığını belirtmektedir. Mu'tezile cismin atomlardan meydana geldiğini, iki cevherin bir araya gelmesiyle uzunluğun, sonra bir araya gelen diğer iki cevherin de buna eklenmesiyle genişliğin ve bunun üzerine benzer dört cevherin eklenmesiyle derinliğin meydana geldiğini ve bunların toplamından da cismin oluştuğunu söylemektedir. Buna karşılık filozoflar bu görüşün geçersiz olduğunu, zira basit cismin muhtelif parçalardan birleşmiş olamayacağını ve bu sebeple basit cisimde uzunluk, derinlik ve genişliğin bilfiil gerçekleşmediğini, ancak bazı âmillerin ortaya çıkması sonucu bu niteliklerin de meydana gelmiş olacağını savunmaktadırlar. Onlara göre dış dünyada (a'yân) çizgi olmaksızın cismin varlığı söz konusu olabileceği halde -çünkü kürenin üzerinde sonsuza kadar devam eden çizgi farzedilebilir- yüzey olmaksızın cismin varlığı söz konusu olamaz. Zira sonsuza kadar devam eden yüzey mümkün değildir, buna göre yüzey sonludur, cisim

de sonludur. O halde yüzeyden ayrı bir cismin varlığı ancak zihinde farzedilebilir. Hacim ve miktar ise yüzey gibi cismin mahiyetine dahil değildir. Dolayısıyla uzunluk, genişlik ve derinlik cismin mahiyetini değil onun dışındaki özelliğini teşkil eder (*el-Metâlibü'l-âliye*, VI, 10).

İbn Teymiyye bazı Râfîzî, Haşviyye ve Müşebbihe gruplarının Allah'ın üç boyutlu bir cisim olup dünyada görüleceğini, hatta salih müminlerin kendisiyle bizzat görüşebileceklerini ileri sürdüklerini hatırlattıktan sonra (*Minhâcû's-sünne*, I, 238) Allah Teâlâ'nın yaratıklara ait sıfatlardan herhangi birisiyle nitelendirilemeyeceğini, zira bu tür sıfatların hepsinin eksiklik ifade ettiğini, Allah'ın ise her çeşit eksiklikten münezzeh bulunduğunu belirtmekte ve cisim teriminin sözlük anlamından hareketle bu tür iddiaları çürütmektedir. İbn Teymiyye, luğatçıların cisme "ceset ve beden" anlamını verdiklerini söyler. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de bu anlamda kullanılmıştır. Sonraları kelâm terimi olarak cisim daha geniş bir mâna kazanmış, sözlük anlamı aşılarak havaya da latif nesnelere de cisim denilmiştir.

Cürcânî'nin bildirdiğine göre kelâmcılar cevherin ancak tabii mekâna yerleşmiş olarak (mütehayyiz) bulunacağını kabul etmektedirler. Bu durumda tabii mekâna yerleşmiş olan şey tek veya çok yönden bölümlenmeyi ya kabul edecekler veya etmeyecektir. Kelâmcılara göre bölümlenmeyi kabul edene cisim, kabul etmeyeceğine cevher-i ferd adı verilir. Onlar cevheri sadece bu iki kısma ayırırlar. Bir cismin birleşebileceği en az parça iki cevher-i ferddir; cisim bu iki parçanın her biri değil toplamıdır. Bâkullânî ve arkadaşlarına göre ise birleşen bu iki parçadan her biri birer cisimdir. Çünkü cisim bir araya getirme sonucu meydana gelmiştir, bu ise arazdır. Bir tek arazın pek çok şey üzerinde bulunması imkânsız olduğundan iki parça üzerinde birlikte bulunamaz, dolayısıyla bir araya getirilen iki parçadan her birinin kendi başına birleşime katılmış olması gerekir ki o zaman da her biri ayrı bir cisim olur.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Meşşâî filozofların cevheri beş kısma ayırdıklarını söyler. Buna göre eğer cevher bir başka cevhere yerleşirse (hâl) sûret, başka bir cevher ona yerleşirse yani bir başka cevherin mahalli olursa madde (heyûlâ), bu ikisinden mürekkebe olursa cisim adını alır. Bunlardan başka cevher canlılık

şeklinde tezahür ederse nefis, düşünme şeklinde belirirse akıl adını alır (*Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 190).

Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ine bir hâşiye yazmış olan Hasan Çelebi'ye göre İsrâkî filozoflar cevheri ikiye ayırırlar. Eğer cevher tabii mekâna (hayyiz) yerleşmişse cirme aittir ki bu cisimdir. Onlar heyûlâ ve sûretin cisimden ayrı bir şey olduğunu kabul etmezler. Çünkü bir yere yerleşen (hâl) cevhere sûret ve bir başka cevhere mahal olan cevhere heyûlâ adını vermezler; aksine heyûlâ cisimleri meydana getiren arazları kabul ettiği için cisme verilen bir isimdir, sûret ise bu arazların adıdır. Eğer cevher tabii mekâna yerleşmemişse ruhanî cevherdir ki akıl ve nefis bu bölüme dahildir (*Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, II, 190). Ancak bu bölümlenme cevher-i ferdin (atom) varlığının kabul edilmemesi düşüncesine dayanmaktadır. Cevher-i ferdin varlığının kabulü halinde ne madde ne sûret ve ne de bunlardan birleşen şeye cisim denir, sadece cevher-i ferdlerden birleşen şeye cisim adı verilir.

Aristo'nun tabiat felsefesinden yola çıkan müslüman düşünürler, antik kültürlerin verilerinden de faydalanarak her alanda olduğu gibi tabiat felsefesi alanında da özgün ve geniş bir düşünce düzeyine ulaşmışlardır.

Cisim konusu Yeniçağ ve modern felsefede de önemli bir yer tutar. Yeniçağ felsefesinin öncülerinden Descartes boşluğun (halâ) varlığını kabul etmediği için cismi, "ancak bölümlerinin birlikte hareket etmesiyle ayırt edilen bir uzam" şeklinde tarif etmiştir. Spinoza'ya göre cisim üç boyutlu niceliktir. Leibnitz fiziksel cismi monadlardan oluşan bir bütün olarak görür ve fiziksel cismi zihinsel cismin tecellisi sayar. Kant ise cisimleri keniliğinde gerçek varlıklar saymayıp özünde gerçek olan şeylerin görüntüleri olarak kabul eder. Çağımızın en etkili felsefe akımlarından varoluşçuluğun önde gelen temsilcilerinden Sartre'a göre cisim ontolojik olarak üç boyut altında ortaya çıkar. İlk boyutta cisim benim için cisimdir. Öyle ki, "Ben kendi cismimle yaşıyorum" diyebilirim. İkinci boyutta cisim başkası için veya başkasına nisbetle cisimdir. Buradaki cisimlilik bana göre cisimlilikten tamamen farklıdır. Bu ikinci boyutuyla benim cismimi başkası kullanabilir veya tanıyabilir. Diğer taraftan ben, başkasınca cisim halinde bilinmiş olmamla kendim için var olurum. İşte bu da cismin ontolojik olarak üçüncü

boyutunu meydana getirir. Kısacası önce cismimi ben var ederim ki bu cismin varlıktaki ilk boyutudur. Benim cismimi başkası tanıyarak kullanır ki bu da onun ikinci boyutudur. Ben kendi zatıma, özellikle kendi gerçekliğim noktasından başkası vasıtasıyla tanınarak var olurum ki bu da benim cismimin üçüncü ve ontolojik boyutudur. Varoluşçuluğun teist kolunun temsilcisi olan Gabriel Merce'l'e göre ise benimle cismim arasında var olduğu farzedilen hüviyetin düşünülmesi imkânsızdır. Çünkü bu varsayım "ben" in yok edilmesini gerektirir. Madde tarafından kesinlikle benim cismimin tek başına var olduğu belirtilir. Halbuki cismimin özelliği tek başına var olmamaktır ve tek başına var olmaya güç yetirememektir (bk. Abdurrahman Bedevî, I, 439-441). Bilimlerin bağımsız disiplinler halinde gelişmiş olduğu günümüzde cisim problemi her ne kadar büyük çapta pozitif bilimleri ilgilendiriyorsa da hâlâ felsefede tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cisim", "beden", "hey'et" md.leri; *et-Ta'rifât*, "cisim", "zâtı" md.leri; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 190-192; Lisânü'l-'Arab, "csm", "bdn", "csd" md.leri; Tâcü'l-'arûs, "csm" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "cisim", "zât" md.leri; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, "effet" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "bdn", "csd", "csm" md.leri; Wensinck, *Mu'cem*, "bdn", "csd", "csm" md.leri; Aristoteles [Aristo], *La Métaphysique*, Paris 1981, 1020^a, 5-10; Kindî, *Resâ'il*, I, 120, 150, 165, 204, 265; Eş'arî, *Maqâlât* (Ritter), s. 31-34, 59-60, 207-208, 211, 301-305, 318, 343-345; Hârizmî, *Mefâtihü'l-'ulûm*, Kahire 1342, s. 86; Bâkullânî, *el-İnsâf* (nşr. İmâdüddin Haydar), Beyrut 1986, s. 26-27; İbn Sinâ, *Risâle fi'l-hudûd* (*Tis'ü resâ'il* içinde), İstanbul 1298, s. 60-61; Cüveynî, *eş-Şâmil* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 401-408; Fahrreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, VI, 10, 19-20; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, 305; VIII, 327; IX, 370; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, Bulak 1331, I, 238, 242-243; a.mlf., *Mecmû'u fetâvâ*, XVI, 316; Ca'fer Âl-i Yâsin, *el-Fârâbî ft hudûdihî ve rûsûmih*, Beyrut 1405/1985, s. 180-182; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 48-49; M. Abdülhâdî Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire 1989, s. 114-115; Hasan Çelebi, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* kenarında), II, 190; Abdurrahman Bedevî, *el-Mevsû'atü'l-felsefiyye*, Beyrut 1984, I, 439-441; Dj. De Boer, "Cisim", *İA*, III, 195-197.



H. BEKİR KARLIOĞLU

CİSR

(bk. KÖPRÜ).