

marife

bilimsel birikim

yıl : 1 sayı : 1 Bahar 2001

FAHREDDİN RAZİ'DE VARLIK-MAHİYET İLİŞKİSİ

Süleyman TUĞRAL*

GİRİŞ

Varlık ve mahiyet problemini bir metafizik problemi olarak felsefeye mâleden Farabî'dir.¹ Aristo eserlerinde varlık ve mahiyetten bahsetmekte ama onu epistemolojik bir problem olarak ele almaktadır. Aristo'nun Organon'unun İkinci Analitikler adlı kitabında şu ifadeler rastlıyoruz: "İnsanın ne olduğu başka bir şey, insanın var olması da başka bir şeydir." Bu ifade insanın mahiyeti ile insanın varlığının birbirinden farklı olduğunu ihsas etmektedir. Acaba Aristo gerçekte böyle bir ayırımı mı kastetmektedir? Aristo'nun konuyla ilgili başka ifadeleri yukarıdaki ayırımın epistemolojik bir ayırım olduğunu göstermektedir. Adı geçen eserin birinci bölümündeki "Nesnenin var olduğunu öğrendiğimiz zaman da ne olduğunu araştırıyoruz,"² ifadesi bir şeyin varlığının ve mahiyetinin bilmenin konusu olduğunu göstermektedir. Yine Aristo'nun Metafizik adlı eserindeki ifadeler, bu görüşümüzü desteklemektedir: "Bu kanıtlardan her varlığın kendisinin, mahiyeti ile bir ve aynı olduğu ve bu aynılığın ilineksel anlamda bir aynılık olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü her varlığın ne olduğunu bilmek, onun mahiyetini bilmektir. Dolayısıyla tümevarım da zorunlu olarak onların her ikisinin bir ve aynı şey olduğunu göstermektedir."³ Aristo'nun bu ifadesi, ona göre ontolojik açıdan varlık ve mahiyet ayırımının olmadığını göstermektedir.

Aristo'da durum bu iken Farabi'nin Füsusu' l-Hikem'deki ifadeleri önce büyük ölçüde İbn Sina'yı etkileyecek, onun varlık ve mahiyet kavramlarını felsefesinin temel kavramlarından yapmasına sebep olacak, ardından da hem müslüman hem de batılı düşünlere şu veya bu şekilde tesir edecektir.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi. stugral@ttnet.net.tr

¹ Atay, Hüseyin. Farabî ve İbn Sina'da Yaratma, Ankara, 1974, s. 15; Corbin, Henry. İslâm Felsefesi Tarihi (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1994, s. 289; Izutsu, Toshihiko, İslâm'da Varlık Düşüncesi (çev. İbrahim Kalın) İstanbul, 1995, s. 17.

² Aristoteles. İkinci Analitikler (Çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1989, s. 101, s. 88.

³ Aristoteles. Metafizik (Çev. Ahmet Arslan), İzmir, 1985, cl.s. 332 (1031b 15-20)

Farabî ve İbn Sina'daki varlık ve mahiyet ayırımı batıda İbn Rüşd ve Thomas Aquinas, doğuda da Fahreddin Razî tarafından farklı şekillerde eleştirilecektir.⁴ Fahreddin Razî'nin konuyla ilgili görüşlerini incelemeden önce, felsefe dünyasını derinden etkileyen Farabî'nin Füsüs'daki konuyla ilgili görüşlerini vermekte yarar vardır:

"Etrafımızdaki her şeyin bir mahiyeti, bir de varlığı (hüviyyet) vardır. Bir şeyin mahiyeti, onun varlığı olmadığı gibi onun varlığına da girmiş değildir. İnsanın mahiyeti, varlığı olmuş olsaydı, senin insanın mahiyetini zihninde canlandırman onun varlığını zihninde canlandırman anlamına gelirdi. (Bir başka deyişle) "İnsan ne?" diye düşündüğünde insanın (bi'l-fiil) var olduğunu düşünmüş, (dolayısıyla) onun var olduğunu bilmiş olurdu. Bu da her zihinde canlandırmanın (tasavvurun) tasdiki gerektirmesine yol açardı.

Varlık (hüviyyet) da mahiyete girmiş değildir. Eğer girmiş olsaydı, onun oluşturucusu (mukavvimi) olur, mahiyetin tasavvuru da varlığı düşünmeksizin mümkün olmaz, zihnen de olsa onu mahiyetten ayırmak mümkün olmazdı. Böylece insanın varlığı cisim olmak ve canlı olmakla aynı anlama gelir, insanı insan olarak anlayan onun cisim mi canlı mı olması hususunda şüpheye düşmez, cismin ve canlılığın anlamını bildiğinde onun var olduğunda da şüphe etmezdi. Ama durum hiç de öyle değildir. Aksine duyular ya da kanıtların kesin bildirmesi söz konusu olmadıkça onun var olması hususunda şüpheye düşecektir. Var olanların varlığı ve hüviyeti onların kurucu unsurlarından değildir. Varlık gerekli arazlardandır (avarız-ı lâzime), (ama) ezcümle, varlık, mahiyetin ardından geliverip ona eklenen sıfatlardan (levahik) değildir. Sonradan eklenen sıfatlar zata ya zatından dolayı eklenir ve onun gerekli bir sıfatı olur, ya da ona zata dışından arız olur. Varlığı olmayana var olmakta ona tabi olacak bir şeyin (sıfatın) lâzım olması muhaldir. Mahiyetin zihin dışında hasıl olmaksızın hasıl olan bir şeyin ona gerekli olması da muhaldir. Husulün husulden sonra kendine gerekmesi, varlığın (vücut) varlıktan sonra kendine gerekmesi mümkün değildir. Yoksa kendinden önce var olmuş olurdu. Varlığın, mahiyetin kendinden kaynaklanan bir sıfat (lahik) olması da mümkün değildir. Bir sıfatın bir şeye eklenmesi ancak o şey hasıl olduktan sonra mümkündür. Bu eklenebilen sıfatların sebebi o şey olduğu takdirde durum böyledir. Sonradan eklenen sıfatların sebebi olan şey, kendine tabi olan ve gereken sıfatların illetidir. İlet malulunu ancak kendi zorunlu olduğunda gerekli kılar. İletin varlığı olmaksızın malulu gerekli olmaz. Varlık, varlığı ve mahiyeti birbirinden farklı olan şeylerde herhangi bir şekilde mahiyetin gerektirdiği bir sıfat olamaz. Olsaydı eğer varlığı kendinden olan ilk varlık, mahiyetinden farklı olurdu. Bu şöyle açıklanabilir: Her gerekli sonradan olma sıfat ya bir şeyin kendindedir ya da o şeyin dışındadır. Varlık (hüviyyet), varlıktan farklı mahiyetin kendinden gereken bir sıfat olmayınca, varlığın (hüviyyetin) mahiyete onun dışından geldiği anlaşılır. Varlığı, mahiyetinden ve mahiyetin kurucu unsurlarından (mukavvimlerinden) farklı olan şeyin varlığı o şeyin dışındadır. Bu durum mahiyeti varlığından farklı olmayan ilk varlıkta son bulur."⁵

Farabî'nin bu ifadeleri İbn Sina tarafından benimsendi, geliştirildi.⁶ Buradaki en önemli husus varlığın mahiyetle aynı olmadığı ona dışarıdan geldiği görüşüydü. Bu ifade Aristo'da ancak epistemolojik düzeyde olan ayırımı, metafizik bir problem haline getiri-

⁴ Izutsu, a.g.e., s. 17

⁵ Farabî, Muhammed b. Muhammed. Füsusu'l-Hikem, Haydarabad, 1345, s. 2-3.

⁶ Atay, Hüseyin. İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara. 1983, s. 35; Fazlur Rahman, Essence and Existence in Avicenna, Mediaeval And Renaissance Studies, Vol IV. London, 1958, s.2.

yor, kainattaki ilk varlık dışındaki oluşu açıklamakta varlık ve mahiyetin anahtar kavramlar olmasını sağlıyordu.

Fakat İbn Rüşd Aristo'nun bir takipçisi olarak bu ayrımı reddetti.⁷ Fahreddin Razî ise bunu farklı bir şekilde yorumladı.⁸

Fahredden Razi'nin konuyla ilgili görüşlerini varlık ve mahiyet kavramlarını tahlil ettikten sonra ortaya koyabiliriz.

A. VARLIK (VÜCÛD) KAVRAMI

1. DİLDE VARLIK (VÜCÛD) KELİMESİ

Arapçada vücûd kelimesi varlık kelimesini ifade etmek için kullanılır. Bu kelime Arapçada ve-ce-de'nin masdarıdır. Ve-ce-de fiil olarak beş duyudan biriyle algılamak ya da akılla veya akıl vasıtasıyla anlamak anlamlarına gelir.⁹

"Vecedtü Zeyden" Zeyd'i görüp hissettiğimizi,

"Vecedtü ta'mehu" bir şeyin tadını tattığımızı ifade eder. Zemaşeri ise

"Vücede şey'ün"ün "yok oldu" (adume)'nun hilafı olduğunu ifade eder."

"Vecedtü'd-Dâllete" ise yitirdiğini bulmak anlamındadır.¹⁰ Bu anlamlardan hareketle vücûd bir şeyin bulunması var olması anlamlarına gelir.¹¹

Vücudun dildeki kullanımıyla kavramlaşması arasında yakın bir ilgi olduğu görülmektedir. Hissedilen, bilinen, algılanan, bulunan bir şeyin ancak var olmasından bahsedebiliriz. Vücudun daha çok somut nesnelere için kullanıldığını, bu anlamıyla ilgili olarak makul için de kullanıldığını görüyoruz.

Sadrüşşeria fillerin iki anlama işaret ettiğini belirtir: 1- Masdar anlamı, 2- Hasıl bi'l-masdar anlamı. Masdar anlamı yalnız zihinde söz konusudur. Hasıl bi'l-masdarın ise dış dünyada somut gerçekliği vardır.¹² Bu açıdan baktığımızda vücudun hem soyut olarak zihindeki bir anlama işaret ettiğini hem de dolaylı yoldan dış dünyadaki gerçekliğe delalet ettiğini söyleyebiliriz. Vücud masdar olarak varlık anlamında kullanılır. Var Türkçe'de uzun, yeşil gibi sıfattır, -lık eki geldiğinde onu soyut bir isim haline getiririz. Varlık bir bakıma var olmak anlamındadır. Mevcud ise var, var olan anlamındadır. "Kalem mevcud" "Kalem vardır" demektir.

2. VARLIK (VÜCÛD) KAVRAMI

Kavramlar nesnelere ya da nesnelere ilgili durumların zihnimizde değişmeyen izlenimidir. Kavramlar zihni varlıklar olduğundan, onlara işaret etmek için kelimeleri kullanırız. Kavramlar her hangi bir disipline ait olduğunda da biz ona terim diyoruz. Cevher ya da töz dilde kıymetli madenleri ifade etmek için kullanılırken, bir terim olduğunda felsefeye has anlam kazanmaktadır. Çarpma, iki nesneden birinin diğerine şiddetlice değmesi

⁷Atay. a.g.e., s. 86.

⁸ a.g.e., s. 94.

⁹Ragıp el-İsfehânî. el-Müfredat, 1404 (yersiz), s. 512.

¹⁰Zemaşerî, Mahmud b. Ömer, Esasu'l-Belağa, Beyrut, 1958, s. 666.

¹¹Ragıp. a.g.e., s. 513.

¹²Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesud. el-Tavdih, (2 cilt) Kahire, 1327, c.1, s. 175 (Taftazânî'nin bu esere yazdığı şerh Telvih'in kenarında).

anlamında dilde kullanılırken, terim olarak bir matematik işleminin adı olmaktadır. Vücûd kelimesi de bir felsefe-kelam terimi olarak üzerinde düşünülen, tartışılan bir kavrama delalet etmektedir. Peki bir kavram olarak vücûd nedir?

Fahreddin Razî, vücûd kavramının ilklerin ilki olduğunu, mantıktaki tarif yoluyla tarif edilemeyeceğini, bir tasavvur olarak insan zihninin onu bedahaten bildiğini belirtir. Vücudun tarifıyla ilgili görüşleri şöyledir: "Tarif iki şekilde olur. Birinci tür tariften amaç bilfiil zihinde canlananın vasıtasıyla bilinmeyen canlanışı ifade etmektir. Diğer tariften amaç ise bir şeye, asıl bilgisinden daha kapalı olsa da ona işaret eden bir alametle uyarıda bulunmaktır. Vücudu ikinci türde tarif etmek mümkün, birinci türde ise mümkün değildir. Razî birinci türden varlığı "bilmenin ve kendinden haber vermenin uygun olduğu şey" ya da "özne (fail) veya nesne (münfail) olabilen şey" diye tarif edenlerin tariflerini eleştirir. Eleştirisinde bilmek, haber vermek, öznelik, nesnelik kavramlarının vücud kavramından daha kapalı olduğunu belirtir. Söz konusu kavramlar ancak vücud vasıtasıyla bilinebilir. Onları bilebilmek için önce vücudu bilmek gerekir.¹³

Razî vücudun bilgisiyle, tarif edilemezliği ile ilgili görüşünü mantıktaki tasavvur ve tasdik kavramlarından hareketle destekler. Tasavvur ve tasdik kavramlarını şöyle tarif eder: "Biz bir hakikatı, onun hakkında gerek var olma, gerek yok olma şeklinde olsun, bir hüküm vermeksizin idrak ettiğimizde, bu idrake tasavvur denir. Bu idrak hakkında gerek var olma, gerek yok olma cihetlerinden biriyle bir hüküm verdiğimizde de bu duruma tasdik denir.¹⁴ Söz gelişi gördüğümüz bir insanı yalnızca zihnimizde canlandırmamız tasavvurdur. Onun hakkında "Bu insan oturuyor." dediğimizde, "oturuyor"la onun hakkında bir hüküm vermiş oluyoruz. İşte buna da tasdik diyoruz. Razî vücud kavramının ilk tasavvur olduğunu belirtir. Onu ilk tasavvur olarak kabul etmediğimizde bu durum ya teselsüle ya da kısır döngüye yol açacaktır. Konuyla ilgili görüşü şöyledir: "Bilmek gerekir ki her tasavvurun kazanılmış olması gerekmez. Gerekmesi halinde bu durum sonlu konularda bir kısır döngüden ibaret bir teselsüle yol açar, sonsuz konularda ise gerçek teselsüle yol açar. Bu durum anlaşılıysa şu üç hususu belirtmek gerekir: Birincisi vücud ilk tasavvurdur. İkincisi tarifi imkansızdır. Üçüncüsü de tasavvurlarda ilklerin ilkidir.¹⁵

Bu konuyu şöyle açıklayabiliriz: İnsan etrafında bir çok nesneyle karşılaşır. Bu nesnelerin dış dünyada gerçekliği bir hakikattir. Bu hakikat insan zihninde ilk canlanan, elde edilmesi için çalışılmadan kazanılan bir durumdur. Şeylerin dış dünyada gerçekliği onların var olmasıdır. Bu var olma, insan zihninin elde etmek için çalışmadığı kendiliğinden gerçekleşen, birden gerçekleşen bir tasavvurdur. Bu tasavvurdan sonra o şeyler hakkında bir hükümde bulunmamız mümkündür. Bir şeyi bilmek için, bilmek istediğimiz şeyin var mı yok mu olduğu hakkında bir hüküm verebilmek için o şeyin varlığının zihinde canlanması lazımdır. Varlığı tarif etmek istediğimizde de tarifte kullanacağımız kavramların var olmasının apaçık tasavvuru gerekir; varlığı olmaksızın tasavvuru da mümkün değildir. Biz uzaktan ne olduğunu bilmediğimiz bir şey hususunda zihnimizde ilk canlanan şey onun var olduğudur. Onun var olmağından sonra onun neliğini bilmeye çalışabiliriz. Söz gelişi "İnsan yürüyor." yargısında bulunabilmemiz için, zihnimizde ilk önce, var olmakla vasıflanan insanın insanlığından önce, var olmağıının tasavvuru gerekir. Var

¹³Razî, Fahreddin, Muhammed b. Ömer. el-Mebahisül-Meşrikiyye 1-2, Beyrut, 1990, c. 1., s. 97-98.

¹⁴Razî, Muhassal (Tah. Hüseyin Atay), Kahire, 1411, s. 81.

¹⁵a.g.e., s. 97.

olmaklık insandan ayrıldığına da zaten insan diye bir kavramın zihnimize canlanması mümkün olmayacaktır. Bir diğer deyişle söylemek gerekirse, varlığın bilgisi varlığın neliğinin bilgisinden önce gelir. Varlık kelimesi bu halde bütün var olanların ortak bir vasfı olmaktadır. Etrafımızda gördüğümüz insanın, evin, arabanın, dağın vb. her şeyin ortak vasfı onların var olmağıdır. Bunu zihin dışındaki dünya için söylediğimiz gibi, zihin içindeki dünya için de söylemek zorundayız. "Yokluk hakkında bir hükümde bulunabilmemiz için de onun bir kavram olarak zihinde bulunması gerekir."¹⁶

Fahredden Razi, varlığın var olanların ortak bir vasfı olduğunu bir başka terimle ifade eder: Vücut müşterek fihtir (el-Vücûdu müşterekün fih).¹⁷

Müşterek kelimesinin anlamını burada açıklamamız, onun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Müşterek, dil bilgisi ile ilgili bir kavramdır, ikiye ayrılır: Müşterek-i lafzî, müşterek-i manevi. Müşterek-i lafzîyi biz Türkçede "eşsesli" terimiyle karşılıyoruz. Eşsesli kelimeler aynı sesleri paylaşırlar ama anlamları birbirlerinden farklıdır. Bir başka deyişle farklı anlamlar aynı sesleri ortaklaşa kullanırlar. Söz gelişi y.ü.z. ses topluluğu başını ön tarafını, sayı olarak on tane onu karşılamak için kullanılır. Fiil kökü olarak kullandığımızda sudaki bilinen eylemi veya bir hayvanın derisini bedeninden ayırmayı ifade etmek için kullanılır. y.ü.z. sesleri bütün bu dört anlamda gerçek anlamdadır. Müşterek-i manevi ise bundan farklıdır. Müşterek-i manevide ses topluluğu bir çok fertte aynı özelliğe aynı anlama işaret eder. Bu da kendi içinde müşterek-i mütevatî ve müşterek-i müşekkik olarak ikiye ayrılır. Söz gelişi insan kelimesinin Ali, Ahmet, Ayşe ve Oya'da aynı derecede aynı anlama işaret etmesi müşterek-i mütevatî olarak adlandırılır. "Yeşil" kelimesinin ise yeşillik içinde farklı tonlara işaret etmesi ise müşterek-i müşekkik olarak adlandırılır. Söz gelişi çimen yeşili ile çayla yeşili yeşillikte ortaklıklar ama tonları birbirlerinden farklıdır. Bu farklılık teşkik kelimesiyle ifade edilir.¹⁸

Fahredden Razi'ye göre vücut müşterek-i mütevatî bir kavramdır. Diğer bir ifade ile varlık varlık olma cihetinden her şeyde aynı anlama işaret eder. Allah için de eşya için de varlık kavramı aynı manaya delalet eder. Varlık bütün şeylerin ortak vasfıdır.¹⁹

Fahredden-i Razi varlığı bulunduğu yer açısından ikiye ayırır:

1- Hariçte varlık, 2- Zahinde varlık.²⁰ Hariçte varlık beş duyumuzla algılanır, zihinde varlık ise yalnızca zihinde söz konusudur. Bu zihindeki varlıklar dışarıdaki varlıkların tasavvuru olabildiği gibi, dışarıda olmayan anka kuşu gibi hayali varlıkların da tasavvuru olabilir. Bu ifadelerimiz her ne kadar mevcut anlamındaki varlığın, yani var olanın taksimiymiş gibi görünse de anlaşılması gereken söz konusu varlıkların varlıkla vasıflanmış olmasıdır. Var olanın varlık sıfatı olmadığına onun var olduğundan bahsedemeyiz.

¹⁶a.g.e., s. 106, 107.

¹⁷a.g.e., s. 106.

¹⁸Müşterek hakkında bkz. Tehnevî, Muhammed Ali b. Ali, Keşşafu Istilahat'l-Fünun 1-2, İstanbul, 1984, c. 1., s. 776.

¹⁹Razi, a.g.e., s. 106 vd., El-Arbaun, Haydarabad, 1353, s. 54 vd, Metalibü'l-Ali'ye 1-9, Beyrut, 1987, c.1., s. 290 vd; Şerhu'l-İşarat, Kahire, 1323 1-2, c.1, s. 200vd. Razi'nin Muhassal'daki ifadeleri (s.147) varlığın iştirak-i lafzî yani eşsesli bir kelime olduğu istikametindedir. Razi'nin son eserlerinden biri de vefat senesi tamamladığı Metalib'dir. Diğer mezkur eserlerinde de bizim açıkladığımız tarzda bir ifade söz konusudur. Bundan hareketle Razi'nin son fikrinin bizim yukarıda açıkladığımız görüş olması gerekir.

²⁰Razi, Mebahis, c.1, s. 130.

Fahreddin Razî'nin varlığın tarif edilemezliği, bedahetiyle ilgili, varlığın, Allah'ın dışında, var olanların ortak vasfı olması ve varlığın Hâricî ve zihnî olarak taksimi ile ilgili görüşleri İbn Sina'nın görüşlerine uymaktadır.²¹

Razî'nin varlıkla ilgili görüşlerini özetledikten sonra mahiyet hakkındaki fikirlerine geçebiliriz.

B. MAHİYET KAVRAMI

1. MAHİYET KELİMESİ

Mahiyet kelimesinin nasıl türediği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre mahiyet kelimesi "ma hüve"ye "nisbet yası"nın eklenmesiyle oluşmuştur. Telaffuzu kolaylaştırmak için vav ve ya'lardan biri düşmüş, sıfatlıktan isme geçirmek için sonuna nüennes te'si gelmiş böylece mahiyet olmuştur. "Ma hiye"den gelmiş olması ilal açısından daha uygundur. Yalnızca ma'ya nisbet yasının getirilmesiyle oluşturulduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.²² "Ma" kelimesi "ne" demektir. Ma hüve ya da ma hiye bir şeyin diğer şeylerden farklı olarak ne olduğunu öğrenmek için kullanılır. Söz gelişi ilk defa gördüğümüz bir meyve için "O ne?" dediğimizde, amacımız onun diğer meyvelerden farkını bilmektir. Mahiyet kelimesini birebir Türkçeye çevirdiğimizde "o ne-lik" gibi bir terkiple karşılaşırız. Dilimizde "o nelik" gibi bir tabir kullanmamaktayız. Ama söz gelişi "Bir şey gördüm, ama ne olduğunu bilmiyorum" gibi bir ifadede o şeyin varlığı ile onun özel niteliklerini ayırmış oluyoruz. Mahiyet kelimesinin yapısını inceledikten sonra terim anlamına geçebiliriz.

2. MAHİYET KAVRAMI

Bedia Akarsu Felsefe Terimleri Sözlüğünde mahiyet kavramını Türkçede "öz" kelimesiyle karşılamakta ve onu şöyle tarif etmektedir.: "Varlığın aslını kuran şey, temel özelliği"²³. Hakikat kelimesi çoğu kez mahiyet kelimesiyle tarifini aynı ibareyle verir: "Bir şeyin mahiyeti (Bir şeyin hakikati) o şeyi o şey yapan şey(ler)dir."²⁴ Seyyid Şerif'in bu tarifi İbn Sina, Razî gibi düşünürlerin kullanımlarından kaynaklansa gerektir. İbn Sina mahiyetle hakikatı aynı anlamda kullanır.²⁵ Aynı kullanım tarzını Fahreddin Razî'de de görmekteyiz. el-Mebahisü'l-Meşrûkiyye'sinde mahiyetle ilgili bölüme "el-faslü'l-evvel fi-temyizi'l-mahiyeti an levahikiha" diye başladıktan sonra, aynı kavramı hakikat kelimesiyle vermektedir. Konuyla ilgili görüşlerini kendi ifadesinden öğrenelim: "Her şeyin bir hakikati vardır, o şey o hakikatle o şey olur. Bu hakikat kendisinin gerekli ya da sonradan olma bütün sıfatlarından farklıdır. Atlık atlık olma cihetinden kendi kendine yalnızca atlıktır. Kendi kendinde ne tekildir, ne çoğuldur, ne vardır, ne yoktur; söz konusu kavramlar atlık kavramının içine girmez. Aksine o atlık cihetinden ancak atlıktır."²⁶

²¹İbn Sina, İlahiyat, Tahran, 1303 1-2, c.1, s. 287 vd; el-İşaret ve't-Tenbihat 1-4 (Süleyman Dünya neşri), Beyrut, 1993, c.3, s. 7vd; Atay a.g.e., s. 32 vd.

²²Tehanevî, a.g.e., c.2, s. 1313

²³Akarsu, Bedia. Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1987, s. 143.

²⁴Seyyid Şerif Cürcanî. Tarifat, İstanbul, (Tarihsiz),s. 90

²⁵İbn Sina. İşarat, c.1, s. 154.

²⁶Razî, Mebahis, c.1, s.139, 140

Fahredden Razi mahiyeti birleşik ya da basit olmasına göre ikiye ayırır. "Birleşik mahiyet, birden fazla parçanın birleşmesiyle oluşmuş mahiyettir; basit mahiyet böyle değildir."²⁷ Bir başka cihetten de mahiyeti iki şekilde değerlendirir: 1- Zihinde mahiyet, 2- Zihin dışında mahiyet.²⁸

Bu tariflerin ve taksimlerin ışığında konuyu şöyle açıklayabiliriz: Biz gördüğümüz nesnelere, o nesnelere kendine has özellikleriyle birbirlerinden ayırabiliyoruz. İnsan zihninin gördüğü nesnelere soyutlayarak genelleştirme yeteneği vardır. Bu yeteneği sayesinde gördüğümüz bir nesnenin benzerini başka yerde gördüğümüzde onun önceki gördüğümüzle aynı cinsten olduğunu biliveririz. Söz gelişi herhangi bir kalemi ilk gördüğümüzde "O ne?" diye sorarız. "O" her şey için söylenen bir kelimedir. "Ne" ise kendisinden sorulan varlığın özelliğine işaret eder. Onun kalem olduğunu kendindeki yazmaya yarayan uçla yazma aracı olduğunu öğrendiğimizde bu özellikleri zihnimize nakşederiz. Gördüğümüz nesneyi renginden, ucunun çeşidinden nasıl kullanıldığından soyutlarız. Zihnimizde "ucuyla yazma özelliğine sahip bir araç" izlenimi oluşur. Bu izlenim sayesinde başka bir yerde gördüğümüz, söz gelişi dolmakalemi "o ne" diye sormaya gerek görmeden kalem kelimesiyle belirtiriz. Kalemlik ya da bizim bilmemizi sağlayan özellik işte mahiyet olmaktadır. Mahiyet mahiyet olma cihetinden sayıyla, varlıkla yoklukla nitelendirilmez. Bir başka deyişle kalemlik zihnimizde belirlenmesi için onun varlıkla yoklukla, sayıyla nitelenmesine gerek yoktur. Bu kavramlar kalemlik oluşturmaz. Ancak ona araz olurlar. Araz ise hiç bir zaman mahiyetin kendine giremez. Kalemin zihindeki özellikleri "ucuyla yazma özelliğine sahip olmak" onun mahiyetini oluşturur. Bu özellikler birden fazla olduğu için kalemlik zihinde birleşik bir mahiyettir. Bunun zihin dışındaki somut parçaları da dışarıdaki mahiyetini oluşturur. Bir şeyi o şey yapan parçalardan birini o şeyden aldığımızda o şeyin o şey olmasından bahsedemeyiz. Üçgeni örnek vermek gerekirse onu üç kenarlı düz bir şekil olarak tarif edebiliriz. Bu üç kenardan biri olmasa, ister zihinde, ister zihin dışında üçgenden bahsetmemiz mümkün olamaz. İç açılarının toplamının 180° olması ise İbn Sina'nın açıkladığı gibi (İbn Sina 180° kavramını iki dik açı tabiriyle ifade eder) üçgenin üçgen olarak belirlenmesinden sonra mümkün olur. Haliyle bu özellik üçgenin mahiyetine girmemiş olur.²⁹

Mahiyet kavramını da gördükten sonra artık varlık-mahiyet ilişkisine geçebiliriz.

C. VARLIK-MAHİYET İLİŞKİSİ

Varlıkla mahiyet arasında nasıl bir ilişki vardır? Aristo metafizik anlamda varlıkla mahiyetin aynı olduğunu söylüyordu. Giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi Farabî varlıkla mahiyet arasındaki ilişkiyi Aristo'dan farklı bir şekilde ele almış birinci muallimde ancak epistemolojik düzeyde olan ayrımı metafizik bir problem haline getirmişti. Farabî ve onun konuyla ilgili görüşlerini esas alıp izah eden, geliştiren ve felsefe dünyasına mal eden İbn Sina, varlığın mahiyetten farklılığını vurguluyor, onun mahiyet için araz olduğunu belirtiyordu. "Varlık gerçekte bir araz mıdır."³⁰ Nasıl bir arazdır. Fahredden Razi İbn Sina'nın görüşünü nasıl yorumluyordu. Gerek Farabî gerekse İbn Sina varlık kavramının

²⁷a.g.e., s. 142.

²⁸a.g.e., s.132.

²⁹İbn Sina a.g.e., c.1, s.159.

³⁰Izutsu, Toshihiko. a.g.e., s. 171.

mahiyetin kurucu unsurlarından olmadığını belirtiyorlardı. Yukarıda gördüğümüz üzere Razî de varlık kavramının mahiyete dahil olmadığını söylüyordu. O halde varlık ile mahiyet arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bu konuyu anlayabilmemiz için Razî'nin varlık ve mahiyet ilişkisi ile ilgili görüşlerde yaptığı taksimden başlarmızda yarar vardır. Taksimde vacip ve mümkün varlık ayrımını dikkate alınmıştır. Razî, mümkün varlıklar ile vacip varlıktaki varlık-mahiyet ilişkisine dair görüşleri şöyle sıralar:

1- Mümkün varlıklarda ve vacip varlıkta varlık ve mahiyet birbirinin aynıdır.
2- Mümkün varlıklarda varlık mahiyetten ayrı, vacip varlıkta ise varlık ve mahiyet birbirinin aynıdır.

3- Mümkün varlıklarda ve vacip varlıkta varlık ve mahiyet birbirinden ayrıdır.³¹

Razî'ye göre Ebu'l-Hasan el-Eşari ve Mutezileden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî birinci görüşü benimsemektedirler.³² Farabî ve İbn Sina ikinci görüşü benimsemektedirler³³ Razî ise üçüncü görüşü benimser. Ona göre varlık hem mümkün varlıklarda hem de vacip varlıkta ortak bir vasıftır. İştirak-i manevi ile medlullerine aynı derecede delalet eder. Varlıkları birbirlerinden ayıran mahiyetleridir.

Burada şu soru akla gelmektedir: Hem Farabî ve İbn Sina hem de Razî mümkün varlıklarda varlığın mahiyet için araz olduğunu söylemektedirler. Acaba bu konuda Razî meseleyi mezkur filozoflarımızla aynı şekilde mi anlamaktadır, yoksa onlardan ayrılmakta mıdır?

Razî'nin bu konuda filozoflarımızdan farklı düşündüğünü belirtip farklılık noktasını açıklamaya çalışalım.

Meselenin anlaşılmasında bize yardımcı olacak kavram araz kavramıdır. Araz kelimesinin fiil şekli a-ra-za, ortaya çıktı anlamındadır. Yolda giderken birden ortaya çıkan engel için (araza lehu arızun) derler. İsim şekliyle araz hastalık vb. cinsten ortaya çıkıp da sonra kaybolan durumları ifade etmekte kullanılır. İster az ister çok olsun dünya metanını ifade etmek için de kullanılır.³⁴ Araz kelimesi dildeki anlamlarından hareketle metafizik ve mantık terimi olarak kullanılmaktadır. Metafizikteki araz cevherin mukabilidir, mantıktaki araz ise zatın mukabilidir, buna arazi de denir.³⁵ Fahreddin Razî cevheri, herhangi bir konum (mevzu)da bulunmayan, arazi ise bir konumda bulunan, ibaresiyle tarif eder.³⁶ Söz gelişi ağaç kendisi bir şeye bağlı olarak var değildir. Ama yeşil ağaçta bulunan bir özelliktir. Yeşilin onu taşıyan bir şey olmaksızın hariçte varlığını düşünemeyiz. Ağaç bu durumda cevher, yeşil ise araz olmaktadır.

Mantıktaki araz ise beş tûmelden son ikisidir: Hassa ve genel araz (araz-ı am). Hassa bir tabiata, bir hakikata mahsus olan, o türün dışında bulunmayan arazdır. Genel araz ise bir hakikate mahsus değildir. Söz gelişi "gülmek" yalnızca insan tabiatına mahsus bir özelliktir. "Yürümek" ise insanda da hayvanda da görülen bir özelliktir. Genellik ifade eder. Gülmek hassa, yürümek ise genel araz olmaktadır.³⁷

³¹ Razî, Metalib, c.1, s. 290 vd; Mebahis, c.1, s. 112, 120; el-Arbain, s. 53vd; Şerhu'l-İşaret, c. 1, s. 200vd.

³² El-Arbain, agy.

³³ Farabî, Füsüs, s.2; İbn Sina, a.g.e., c.3, s. 49 vd; Razî, Şerhu'l-İşarat, c.1, s. 200vd.

³⁴ Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye. Mucemu'l-Vasit. İstanbul, 1986 1-2, c.2, s. 593, 594.

³⁵ Tehanevî, a.g.e, c.2, s. 986.

³⁶ Razî, Mebahis c.1., s.236.

³⁷ Tehanevî, agy.

Araz arız olduğu hakikat için gerekli olup olmamaklığı açısından lazım (gerekli) ve mufark (ayrı) olarak ikiye ayrılır. Lazım (gerekli) arazın bulunduğu mahiyetten ayrılması mümkün değildir. Söz gelişi yazmak potansiyel (bi'l-kuvve) olarak insandan ayrılmayan bir özelliktir. Mufark (ayrı) arazın ise bulunduğu şeyden ayrılması mümkündür.³⁸ Söz gelişi insan için "fiili olarak ata binmek" bu kabildendir. Konuyla ilgili olarak, burada arazın mahiyetten farklı olduğuna dikkat çekmemiz gerekir. Hem metafizik anlamda hem de mantıktaki anlamıyla araz bulunduğu şeyin hakikatine dahil değildir. Onun kurucu bir unsuru değildir. Burada üçgen şeklini örnek vermemiz meselenin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Üçgenin üç kenardan müteşekkil bir şekil olduğunu biliyoruz. Üçgenin bir özelliği de iç açılarının toplamının 180° olmasıdır. "Üçgen iç açılarının toplamı 180° olan bir şekildir" dediğimizde bu önerme doğrudur. Fakat 180° olmak üçgenin kurucu unsuru değildir. Onun mahiyetini oluşturmaz. Mahiyet tamamlandıktan sonra 180° olmak gerçekleşir. 180° olmak üçgenin araz-ı lazımdır, yani mezkur özellik ondan ayrılmaz. Üçgenlik 180° olmanın illetidir. Ama eşkenar üçgen olmak böyle değildir. Onun zorunlu bir özelliği değildir. Başka bir üçgenin üç kenarı da birbirinden farklı olabilir.

Arazla ilgili bu açıklamalardan sonra varlıkla mahiyet arasındaki ilişkiye geçebiliriz.

Farabî ve İbn Sina varlığın mahiyetin arazı olduğunu söylediklerinde kastettikleri acaba yukarıda açıklamasını yaptığımız türden bir anlam mı? Söz gelişi "Üçgen vardır," önermesi "Üçgen, iç açılarının toplamı 180° olan bir şekildir," türünden bir önerme midir? Farabi tercümesini giriş bölümünde verdiğimiz metinde varlığın mahiyet için araz-ı lazım olduğunu söylüyordu. Bu ifade insanı yanıltabilir. Buradaki araz-ı lazımlık 180°nin üçgen için araz-ı lazım olması gibi değildir. Bir başka deyişle üçgen 180° olmanın illetidir ama mahiyet varlığın illeti değildir. Farabî'ye göre varlık mahiyete dışarıdan arız olur. İbn Sina'nın konuyla ilgili ifadesi meseleyi daha iyi izah edecektir: "Bir şeyin mahiyetinin kendi sıfatlarından bir sıfatın sebebi olması mümkün olabileceği gibi söz konusu sıfatın başka bir sıfatın sebebi olması da mümkündür. Söz gelişi bir cinsin ayırımı hassası için öyledir. (Konuşmak insanın mahiyetinin yapıcı unsurlarındandır, konuşmak şaşırmanın sebebi, şaşırma da gülmenin sebebi olabilir S.T.) Ancak bir şeyin varlık sıfatının varlıktan farklı mahiyetin sebep olmasıyla ya da başka bir sıfatın sebep olmasıyla ona sıfat olması mümkün değildir. Sebep var olma cihetinden önce gelir. Sebep (mahiyet) varlıktan önce varlıkla öncelenmiş değildir."³⁹ İbn Sina yine bir başka yerde şöyle söyler. "Varlık bir şeyin mahiyeti değildir. Bir şeyin mahiyetinin parçası da değildir. Bu husus mahiyeti olan şeylerdedir. Varlık mahiyetin mefhumuna da girmez. Aksine o dışarıdan gelir".⁴⁰ İbn Sina'nın buradaki ifadelerinden açıkça anlaşılacağı üzere o, varlığı diğer sıfatlardan ayırmaktadır. Tusî'nin de belirttiği gibi, varlık ile diğer sıfatlar arasındaki fark diğer sıfatların mahiyetin sebebiyle var olmasıdır. Varlık ise mahiyetin sebebiyle değil, aksine mahiyet varlık sebebiyle var olur.⁴¹ Sıfatlar tabiatıyla her zaman niteledikleri şeyden sonra gelirler. Fakat İbn Sina varlık için aynı şeyi söylemez. Mümkün varlıklarda varlık mahiyetin var olmasına sebep olmaktadır. Burada ister istemez insanın aklına mahiyet ontolojik olarak, ayrı bir hayalet, varlık ayrı bir hayalet, bu ikisi sonra birleştiriliyor gibi bir vehim gelmektedir.

³⁸Seyyid Şerif, a.g.e., s. 147, 148.

³⁹İbn Sina a.g.e., c.3, s. 30vd.

⁴⁰a.g.e.

⁴¹Nasiruddin Tusî. Şerhu'l-İşarat s.30 (İbn Sina'nın el-İşarat adlı eserinde)

Tusî'nin ve Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi gördüğümüz şeyin varlığı ve mahiyeti birbirinin aynıdır.⁴² İbn Sina'nın varlık ve mahiyeti birbirinden ayırmadaki amacı onların hayalet varlıklar olduğunu söylemek değil, Hüseyin Atay'ın da izah ettiği gibi yaratmayı ve ilk varlığın varlığını açıklamaktır.⁴³ İbn Sina'nın ifadelerinden varlığın mahiyetten zamani olarak değil de zati olarak önceliğe sahip olduğunu görüyoruz. Varlık sıfatı bir mahiyetten kalktığına o mahiyetin kendinden bahsedemeyiz. Bu zihinde de zihin dışında da böyledir. Bir yaratma problemi olarak düşündüğümüzde Allah mümkün mahiyetlere varlık vererek onların var olmasını sağlamaktadır. Onlar da olduğunda da varlıkla mahiyet aynı olmaktadır. Bu durum ilk varlıktan gelindiğinde böyledir. Eserden müessire gidildiğinde de eşyada kavramsal olarak varlık ve mahiyet ayırımı görüyoruz. Varlık ve mahiyeti bir araya getirecek bir güç gerekir. Bu zincirleme yoluyla ilk varlığa kadar gider; ilk varlığın ise varlığı ve mahiyeti birbirine özdeştir. Onun diğer varlıklarda olduğu gibi varlığından ayrı mahiyeti yoktur.

Farabî ve İbn Sina'nın ifadelerinden, varlığın mahiyete arz olduğunu söylediklerinde araz ile kastettiklerinin metafizikteki ve mantıktaki arazdan farklı olduğu anlaşılmaktadır. Onlar araz ile arazın terim anlamından ziyade var olma, ortaya çıkma anlamındaki dildeki kullanımını kastetmektedirler.⁴⁴ Fakat bu araz önermelerde mantıktaki araz gibi kendini göstermektedir. Önermede konu ve yüklem olur. Konu cevher, yüklem de arazdır. "İnsan yürür," ile "İnsan vardır" şekil olarak birbirlerine benzerler. İbn Sina açısından bu iki cümle birbirinden farklıdır. İnsan yürümeye sebepken, varlık insanın dış dünyada görünmesine sebep olmaktadır. İnsan görünüp dururken var bir şey ifade etmez. Ama yalnız insan dediğimizde onun olup olmadığını bilmediğimizde, insan lafzı zihindeki mahiyete delalet eder. Bu anlam da yalnızca zihinde vardır. "İnsan vardır," dış dünyadaki gerçekliği ifade eder. Bu açıdan baktığımızda zihindeki mahiyet ile zihin dışı dünyadaki onun gerçekliği farklılık arz eder.

Bunu mimar örneğiyle açıklamaya çalışalım. Bir mimar vücuda getireceği mimarî eseri vücuda getirmeden önce onun projesini çizer. Proje mahiyet gibi proje olarak zihinde vardır. Fakat bu haliyle bile varlık zihinde projeye beraber ama zati olarak ondan öncedir. Varlık olmadan proje de olmaz. Bu projenin varlık sahnesine çıkabilmesi için onun inşa edenler tarafından inşaat malzemeleriyle ona uygun inşaa edilmesi lazımdır. Bu inşaa var etmedir. Bu var etme ile mahiyet-proje görünmektedir.

Fahreddin Razî İşarat şerhinde meseleyi İbn Sina'nın anladığı gibi aynen izah eder: "İllet daima malulden önce gelir. Mahiyet de vücut için illet olamaz. Eğer mahiyet kendinin var olması için illet olmuş olsaydı kendinden önce kendinin olması gerekirdi. Bu da bir şeyin iki defa olmasını gerektirirdi. Bu da ilk varlığa kadar gider, onda da teselsüle sebep olurdu. Yani ondaki mahiyetin de kendinden önce öncelenmiş olması, o öncelenmenin de öncelenmiş olması ila nihaye devam ederdi."⁴⁵ Razî İbn Sina'nın görüşünü böyle anladıktan sonra onun görüşünü çürütmeye çalışır. Razî'nin görüşünün temel esaslarını maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1- Varlık müşterek-i manevi bir lafızdır.

⁴²Tusî, a.g.e, c.3, s.34; Fazlur Rahman, a.g.e., s.13.

⁴³Bu konuda bks. Atay, Hüseyin. Farabî ve İbn Sina'da Yaratma, Ankara 1974.

⁴⁴a.g.e., s.19

⁴⁵Razî, Şerhu'l-İşarat, c.1., s. 200vd.

2- Mümkünde ve vacipte varlık ve mahiyet birbirinden ayrıdır.

3- Mümkünde ve vacipte mahiyet varlığın illetidir.

4- Mümkünde mahiyet, yokluğu kabul eder ama ilk varlıkta mahiyet yokluğu kabul etmez.⁴⁶

Bu maddeleri Razi'nin mezkur eserlerinden hareketle izah etmeye çalışalım:

1-Müşterek-i manevi, bir lafzın bir çok ferde aynı anlama delalet etmesinden ibaret anlamdır. İnsan kelimesinin Ali'de Ayşe'de Mehmet'te "konuşan canlı"ya delalet etmesi bu kabildendir. Varlık da insan lafzı gibi insanda ağaçta, dağda, kırmızıda ve Allah'ta aynı anlama delalet eder. Tûsî, Razi'nin bu görüşüyle İbn Sina'dan ayrıldığını söyler. Tûsî, İbn Sina'nın ifadelerinde varlık kavramının mümkün ve vacipte delalet ettikleri medlullerine aynı derecede değil de teşkikî bir şekilde delalet ettiğini söyler.⁴⁷ Yeşilliğin nasıl tonları varsa varlığın da tonları vardır. Allah için kullanıldığında varlık dolu dolu varlığı ifade eder.

2- Varlık bütün delalet ettiği şeylerde aynı anlama geldiğine göre onları birbirlerinden ayıran bir özellik olmalıdır. İnsan da vardır, ağaç da vardır, Allah da vardır. Biz insan ile ağacı birbirinden ayırıyoruz. Allah'ı da diğer varlıklardan ayıran onun kendine has mahiyetidir. Varlıkları birbirinden farklı kılan onların mahiyetleridir. Biz Allah'ın var olduğunu bilebiliriz ama onun mahiyetini bilemeyiz. Allah'ın mahiyeti konusunda İbn Sina ile Razi tamamen birbirlerinden ayrılmaktadırlar. İbn Sina'ya göre ilk varlığın mahiyeti yoktur. O'nun varlığı ile mahiyeti birbirinin aynıdır.

Razi bu konuda İbn Sina'ya epistemolojik açıdan şöyle bir itirazda bulunur: Bir şeyin var olduğunu bilmek ayrıdır, onun ne olduğunu bilmek ayrıdır. Yüce Allah'ta varlık mahiyetin aynı olmuş olsaydı Allah'ın var olduğunu bildiğimizde o'nun künhüne de vakıf olmuş olurduk. Halbuki durum tam tersidir. O'nun var olduğunu bilmekteyiz, ama mahiyetini bilememekteyiz. Bu da varlık ve mahiyetin Allah'ta da birbirinden farklı olduğunu gösterir.

Tûsî buna İbn Sina adına vücud-ı am (genel varlık), vücud-ı has (özel varlık) terimlerinden yararlanarak cevap verir. İnsanlarca bilinen genel anlamıyla varlıktır. Allah için söz konusu edilen ise özel varlıktır. Razi'nin bilmediği husus budur.⁴⁸

3- Razi'ye göre mahiyet ile varlık arasındaki ilişki, üçgen ile 180° olmak arasındaki ilişki gibidir. Üçgenlik nasıl kendinin zorunlu olarak 180° olmasını gerektiriyorsa, mahiyet de varlığı zorunlu olarak gerektirir. Bu anlamda mantıktaki ifadeyle varlık mahiyetin gerekli arazi, zorunlu sıfatıdır. Diğer bir tabirle üçgen nasıl 180° olmanın illeti ise Razi'ye göre mahiyet de varlığın illeti olmaktadır. Onun bu görüşü İbn Sina'nın yukarıda açıkladığımız görüşünün tamamen tersidir. İbn Sina varlığa öncelik verip varlığın sayesinde mahiyetin var olduğunu belirtirken, Razi mahiyete öncelik verip onu varlığın illeti haline getirmektedir. Tûsî'nin de aynı yerde işaret ettiği gibi varlık söz konusu olmaksızın sanki mahiyetin bir yerde gerçekliği varmış gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır. Varlıkla muttasıf olmadan mahiyet nerede olacaktır? Halbuki ister zihinde ister zihin dışında olsun, varlığı hesaba katmaksızın mahiyeti nasıl düşünebiliriz? Bu ikisi ancak kavramsal düzeyde bir soyutlama ile birbirinden ayrıştırılabilir. Ama gerçekte bu mümkün değildir.

⁴⁶Razi, agy, Mebahis, c.1, s.112 vd; Metalib, c.1, s. 290vd.

⁴⁷Tûsî, Şerh, c.3, s.31.

⁴⁸agy.

4- Mümkünün mahiyeti ile vacibin mahiyetini mahiyetlik açısından birbirinden ayıran mümkünün mahiyetinin yokluğu kabul etmesi, vacibin ise yokluğu kesinlikle kabul etmemesidir. Bu anlamıyla da baktığımızda Razî mümkün varlık zorunlu varlık kavramlarını mahiyeti esas alarak kullanmakta, bu ifadesiyle de İbn Sina'dan farklılık arz etmektedir. İbn Sina bizzat varlığı mümkün ve vacip olarak ikiye ayırmaktadır.

Razî'nin ifadelerinde dikkati çeken bir husus da Farabî ve İbn Sina'daki metafizik problemi, epistemolojik bir problem haline getirmiş olmasıdır. Ona göre bir şeyin varlığını bilmek ile mahiyetini bilmek farklı şeylerdir. Biz Allah'ın var olduğunu bildiğimiz halde mahiyetini bilmemekteyiz.

Onun bu ifadeleri makul-ı evvel makul-ı sani kavramlarını çağrıştırmaktadır. Makul-ı evvel ilk olarak bilinen, makul-ı sani ise zihnin yaptığı işlemlerle ikinci seviyede bilinendir.⁴⁹ Bir şeyin varlığını bilmemiz birinci seviyede, onun ne olduğunu bilmemiz ikinci derecede vuku bulmaktadır. Böyle bir açıklama tarzı İbn Sina'nın görüşlerine de aykırı düşmez. Fakat İbn Sina varlık mahiyet ilişkisini temelde metafizik açıdan, bir yaratma problemi olarak ele almaktadır. Razî'nin Farabî ve İbn Sina'dan ayrılmasının temelinde de bu farklı bakış açısı vardır.

SONUÇ

Razî mümkün varlıklarda ve Allah'ta varlık-mahiyet ayırımı yapmaktadır. Bunun sebebi varlığı var olanlar arasında ortak bir sıfat olarak görmesidir. Hem mümkünlerde hem de Allah için kullanılan varlık kelimesi hepsinde de medlullerine aynı derecede delalet eder. Bunları birbirlerinden ayıran, söz konusu varlıkların mahiyetleridir. Razî Allah'ın varlığından ayrı mahiyeti var demekle, Farabî ve İbn Sina'nın görüşlerinden ayrılmaktadır.

Razî varlığı mahiyetin malulu görmekle de mezkur filozoflardan ayrılır. Onlar varlığı ve mahiyeti birbirinden farklı mümkün varlıklarda, varlığın mahiyete dışarıdan arız olduğunu söylemektedirler. Varlık mahiyetle değil, mahiyet varlıkla var olmaktadır. Farabî ve İbn Sina varlığa öncelik verirken, Razî mahiyete öncelik vermektedir.

Razî, Farabî ve İbn Sina'nın metafizik anlamda ortaya koydukları varlık-mahiyet ayırımını tekrar epistemolojik düzleme çekmiştir. Arazî dildeki anlamıyla kullanan İbn Sina'nın aksine o arazi bir mantık terimi olarak kullanmıştır.

Mümkün varlığın mahiyeti ile vacibü'l-vücut'un mahiyeti yokluğu kabul edip etmeme açısından birbirinden ayrıdır. Allah'ın mahiyeti yokluğu kabul etmez, mümkün varlıkların mahiyeti ise yokluğu kabul eder.

Razî'deki varlık-mahiyet ayırımı metafizik bir problem değil, epistemolojik bir problemdir.

⁴⁹Tehanevî, a.g.e, c.2, s. 1035