

# FELSEFE DÜNYASI

2013/1 Sayı: 57 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Prof. Dr. Celal TÜRER  
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR  
Doç. Dr. Şamil ÖÇAL  
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S  
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 25 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi  
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

## VARLIĞIN HALLERİ: FÂRÂBÎ'YE GÖRE 'VARLIK'IN ONTOLOJİK, DİLSEL VE MANTIKSAL ANLAMLARI

Şamil ÖÇAL\*

### I

Varlık olarak dünyanın hâli, ister istemez dünyaya dair açıklamamızla ilgili olmak durumundadır. Ancak bu açıklamanın hakikate tekabül edebilmesi için, açıklamayı mantıksal yapan normları içermesi gerekir. Dilin varlıkla ilgili böylesine yakın bir bağa sahip olması, bize varlık kiplerinin ne olduğu ve dildeki belli kullanımlarına bakarak var olmanın ne demek olduğunu, inceleme imkânı vermektedir. Varlığın Hind-Avrupa dillerinde ortaya çıkan temel kullanımlardan birisi de onun, “A, B”dir örüntüsünde ortaya çıkan yüklemel/bağlaçsal bir yapı içerisindeki kullanımıdır. Hiç şüphesiz varlığın başka kullanımlarında ortaya çıkan başka anlamları da vardır.

Charles H. Kahn varlık kelimesinin, hem asıl anlamında(varlık) hem de copula (bağ, râbıt) olarak bugünkü Hind Avrupa dillerinde yazılmış birçok felsefe metninde, dilcilerden etkilenmek suretiyle yanlış kullanıldığına dikkat çekmektedir. Bunun nedeni, ona göre varlıkla ilgili terimlerin tarihsel olarak ilk önce nasıl ve hangi anlamı ifade etmek üzere ortaya çıktıklarını bilmemekten kaynaklanmaktadır.<sup>1</sup> Çalışmamız varlık teriminin ontolojide, mantıkta ve dilde yüklemel kullanımını esas alarak, farklı kullanımlarına ve bu konudaki tartışmalara kısmen dikkat çektikten sonra Müslüman filozof Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerini vermek suretiyle özellikle Aristoteles'in kullandığı varlıkla ilgili terimlerin Arapça'ya aktarılmasında ne gibi zorluklar yaşandığını serimlemeyi hedeflemektedir. Varlığın yüklemelliği ile ilgili modern filozofların görüşlerini ayrıntılı bir biçimde tartışmak bu yazının hedeflediği bir şey değildir. Dolayısıyla burada tartışılan şeyin ana çatısını daha çok Fârâbî bağlamında varlık ile ilgili Aristoteles'in özellikle mantık eserlerinde ortaya çıkan kavramların Arapça'ya aktarıl(a)mamasıyla ilgili yaşanan sorunlar oluşturacaktır. Ön bilgi vermek bakımından varlık terimi-

\* Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 Charles H. Kahn, “Retrospect On the Verb “To Be” And The Concept Of Being”, *The Logic of Being* , ed. Simo Knuuttila , Jaakko Hintikka, D. Reidel Pub. Company Dordrecht: Netherland 1982, p. 2,3.

nin Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerindeki kullanımıyla ilgili yapılan modern dönemlerdeki tartışmalara kısaca yer verilecektir.

## II

Bilindiği gibi felsefe tarihinde varlık meselesini özellikle de ontolojik bir problem haline getiren Parmanides (MÖ 540)'tir. Parmanides birçok Yunan filozofunda olduğu gibi, düşüncenin ontolojik olanı yansıttığını ya da dile getirdiğini varsayıyordu. Felsefe tarihinde “şu vardır” (*esti*) ile “Var olan” (Bir, Gerçeklik, Varlık, *to on*) arasında ilk kez ayırım yapan o olmuştur. Varlık gibi onun ifadesi olan fiil de statik ve değişmez bir yapı arz ediyordu. Dolayısıyla Parmanides ontolojisindeki asıl ilginin değişmeyen bir şeyin ifadesi olması bakımından ‘*to on*’a yöneldiğini görüyoruz. Parmanides’in bu bağlamda ele aldığı hususlardan birisi de *doxa* yani sanı olarak doğadır. O, aynı zamanda yüklem olması bakımından varlık kavramını ilk defa ele alan filozof olarak da bilinmektedir.<sup>2</sup> Parmanides’in rasyonalizmi kadar ‘Var Olan’ı, da Batı düşüncesi tarihinde yenilikçi bir keşif, bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Parmanides, eylemin durum ve sürerlilik bildiren yönlerini, ‘Var olan’ın yaratılmamış ve bozulmayan olması gerektiğini söyleyerek sistemli bir iddiaya dönüştürdü. Kahn’a göre M.Ö. beşinci yüzyılın en önemli teorilerinin oluşumunda Parmanides’in büyük etkisi vardır.<sup>3</sup> Atomlar teorisi ve Platon’un formlar teorisi ve hatta Aristoteles’in kategoriler teorisinin ve madde ve form ile ilgili görüşlerinin temel gerçekliklerin sürekli değişime nasıl direndikleri sorununu çözmeye yönelik adımlar olarak düşünebiliriz. Bu durum Kahn’ın görüşlerinde haklı kılmaktadır. İnsanın düşünsel ve bilimsel çabalarının bugünkü duruma ulaşmış olması evrende bilgiye temel olabilecek sabit tutamak noktaları bulmuş olmasına bağlıdır. İşte bu bakımdan Parmanides’in varlıkla ilgili buluşu Batı düşüncesinin tarihsel dönüşümünü sağlayan en önemli unsurlardan birisidir. İşin doğrusu Heidegger’in “Batı düşüncesi varlığı unuttu” derken eleştirdiği şey de tam buydu. Heidegger’e göre Batı düşüncesinin Yunanlı selefleri var olanın kavranabilirliğini ve hâkim olunabilirliğini ve hatta hükmedilebilirliğini amaçlayan ilkelerden başka hiç bir şey araştırmamış, var olanların tümünü insan için kullanılabilir kılmayı hedeflemiştir. Heidegger’e göre Platon, Descartes, Hegel ve Nietzsche’nin varlık felsefeleri, insan merkezlidir. Heidegger’in eleştirisi sadece eski Yunan filozofları ile sınırlı kalmaz. Ortaçağ Hıristiyan filozofları da ona göre bir humanizma içinde felsefe yapmışlar ve Tanrı’yı bile “insanı kurtaran merci” olarak ele almışlardır. Keza Kant’ın postulları öğretisinde de Tanrı, insan iradesine yer açmak için düşünmeye dâhil edilmiştir. Oysa Heidegger düşüncesinde varlık insanın tasarrufuna verilmemiştir. Tersine insan varlığın

2 Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, New York Un. Press 1974, p. 22.

3 Charles H. Kahn, “Retrospect On the Verb ‘To Be’ And The Concept Of Being”, p. 4.

tasarrufuna verilmiştir. Heidegger bu şekilde kendisiyle hem humanizm hem de çağının moda düşüncesi olan ekzistensiyalizm arasına mesafe koymuştur.<sup>4</sup> İnsanlığın yaşadığı büyük felaketlerle birlikte, Yunan düşüncesinden beri kalıcı nelikler , “öz”ler peşinde koşan ve varlığı da bu özler içinde arayan Batı düşüncesi özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra kendi varlık anlayışını sorgulamaya başlamıştır. Yeni ortaya çıkan felsefe anlayışı , “varlığın kendinde tarihselliği ve sonluluğu arama” niteliği kazanmıştır. Aynı şekilde yeni felsefe varlığı bir düzen ve sonsuzluk olarak tasarlama sevdasından da vazgeçmiş varlığın ve hakikatin mutlak tarihselliği düşüncesine ulaşmıştır.

S, P’dir (S, *esti* P) formülünden hareketle Permanides, Platon ve Aristoteles’in yüklem olarak varlık kavramını ele alışları arasında bir karşılaştırma yapacak olursak, Parmenides’in temel olarak *to on*, yani nihâî gerçeklik üzerinde durduğunu görürüz. Buna göre, tek gerçeklik Varlıktır. Biz ‘var olmak’ın, bağlaç ve sonsuz olarak ne olduğunu anlamak suretiyle ‘*to on*’un ne olduğunu anlarız. Platon genel terimlerin yüklem olarak kullanılması üzerinde dururken, bu yüklemelerin ontolojik karşılıklarına denk gelen meşhur *Formlar Teorisi*’ini teorisini geliştirmiştir.

Aristoteles ise temelde suje ve suje olmaları bakımından temel cevherler üzerinde duruyordu. Aristoteles “varlık nedir?” sorusuna cevap ararken şüphesiz varlığın çok katmanlı anlamlar yığınına içeren bir kelime olduğunun farkındaydı. O varlığa hem bir ontolog hem de bir mantıkçı olarak iki farklı açıdan bakabilmekteydi. Varlıkla ilgili onun kullandığı terimler şunlardı: a) Masdar olarak *einai* (var olmak), b) bağlaç (copula) olarak kullanılan *esti* (dır) fiili, c) sıfat eylem ya da ortaç olarak *ov* (varlık), d) isimleştirilmiş ortaç olarak ve tekil olarak kullanılan *to on* (*varlık, var olan*) ve bunun çoğul kullanımı olan *ta onta*, (var olan şeyler, varlıklar), e) son olarak da isim *ousia* (madde). Konumuz açısından biz varlığın masdar, yüklem ve bağlaç olarak (b) onun varlığı nasıl ele aldığına bakmamız gerekir. Bu bakımdan Aristoteles’in daha çok masdar olan *einai* ve *esti* fiili üzerinde durmak suretiyle meseleyi izah etmeye çalıştığını görüyoruz. Normal bir önermede ya da cümlede biz bir şey (konu) hakkında bir şey söyleriz. “Var olmak” anlamında varlığı incelediğimizde burada öne çıkan şey, yüklemsel ilişki ile ilgili ne söylenebileceği hususudur. Çünkü burada ‘var olmak’, yüklem taşımış olduğu anlam göz önüne alındığında , “şu ve bu şekilde olmak” anlamını ifşa etmektedir. Bu arada Aristoteles, belirtmek gerekir ki farklı yüklemesel bağların olabileceğini de kabul etmektedir. Kategoriler konusunda ve varlığın bir cins olmadığı üzerinde ısrarı bağlamında da bu sorun ele alınmaktadır. Aristoteles’e göre

4 O. Pöggeler, B. Allemann , *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çeviren Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları: Ankara 1994 , s. 26.

‘*esti*’nin yüklemsel anlamına ilaveten iki farklı kullanımı daha vardır. Bunlardan birisi, onun “doğru” anlamına gelmiş olmasıdır. Diğeri ise “olmak”ın bazen var olmak anlamında kullanılmış olmasıdır.

Aristoteles, *De Interpretatione*’de, hem ‘varlık’ın hem de ‘olmak’ın kendi başlarına ele alındıklarında anlamlarının olmadığını; bunların, bir yüklem aracılığıyla özelleştirilmedikçe, yani şu ve ya da bu şey denilmedikçe, imlediği ya da göndermede bulunduğu bir anlamı bulunan bir isim ya da isimsi olmadıklarını açıklar.<sup>5</sup> Olmak, Aristoteles’e göre daha çok şu ya da bu şey olmaktadır. Biz *ousia* ve *to on* üzerinde düşünmeden önce göz önünde bulundurmamız gereken şey, ‘*eina*’nın ortaç ve isim olarak kullanımlarının aslında, olmak (*esti*)in bağlaçsal ve yüklemsel kullanımlarına bağlı olarak ortaya çıktığını anlamamızın gerekliliğidir. Çeşitli terimlerin terkihiyle oluşan böyle cümle ya da *logos* içerisinde “birisi bir şey hakkında bir şey söyler, ya da ona bir şey yükler”.<sup>6</sup> Fakat Aristoteles’in ‘yüklem’e yüklediği anlamla, modern dil çalışmalarından etkilenen bir kimsenin yüklediği anlamlar elbette aynı olmayacaktır.

Aristoteles’e göre kategorileri tipler ya da sınıflar olarak incelemenin önemi şuradan kaynaklanmaktadır: Biz bu analizleri yapmak suretiyle varlığı ya da farklı ‘var olmak’ biçimlerini analiz etmiş oluruz. Aristoteles’in bu konudaki ifadeleri aşağıdaki gibidir:

“*Şu halde bazı yüklemeler cevherin ne olduğuna, bazıları niteliğe, bazıları niceliğe, bazıları bağıntıya, bazıları etkinliğe, bazıları da edilgenliğe, bazıları neredeliğe bazıları da ne zamanlığa ilişkin sorulara cevap olan bir varlığa sahiptirler.*”<sup>7</sup>

Başka bir deyişle kategoriler, “adlandırılması mümkün çeşitli varlıklar (*entities*) hakkında özsel olarak tasdik edilebilecek en genel yüklemeler listesi demektir. Yani onlar bu varlıkların temelde ne tür bir varlık olduğunu söylerler.”<sup>8</sup>

Varlık kavramını mantıksal ve dilsel bakımdan inceleyen Kahn ve Munitz gibi düşünürler, yüklemün üç tür kullanımı olduğu konusunda hemfikirlerdir. Birincisi sözdizimsel (*syntactic*) anlamdaki kullanımı; ikincisi, anlambilimsel (*semantic*) kullanımı; üçüncüsü de ontolojik anlamdaki kullanımıdır. Aristoteles, sözdizimsel ya da tümce içindeki anlamına değinirken bizim bugün yaptığımız anlamda bir konu-yüklem ayırımına gitmemekte ve bizim konu dediğimize isim (*onoma*), yüklem dediğimize de fiil (*rhema*) demektedir. Burada söz konusu olan, özne-yüklem ilişkisinde öznenin (konunun) ve yüklemün gra-

5 Aristoteles, *Yorum Üzerine* 16b 22.

6 Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, p. 48.

7 Aristoteles, *Metafizik* 1017a 22.

8 David Ross, *Aristoteles*, Kabalcı Yayınevi: İstanbul 2011, s.51.

matik açıdan gördükleri işlevlerdir. Anlambilimsel kullanımda ise, artık konu ve yüklem birer dilsel araç olmaktan çıkarak anlamsal şeylere dönüşürler. Mesela “Sokrates akıllıdır” dediğimizde, onun dilbilimsel anlamda özel isim olmasının ötesine geçerek semantik olarak Sokrates’e bir anlam yükleriz: Sokrates Atina’da yaşayan, Platon’un hocalığını yapan ve sorgulamacı yöntemi kullanan, baldıran otu içerek idam edilen bir kimsedir. Konu burada, Aristoteles’in ifadesiyle, “şu adam” (*hypokeimenon*) diye gösterebileceğim ve belli özellikleri olan bir bireydir. Yoksa artık gramerin bir unsuru yani özne değildir. Biz sadece gramer aracılığıyla yani “konu” ya da “özel isim” olduğunu söyleyerek ona göndermede bulunmuş oluyor, Aristoteles’in kasetmiş olduğu anlamda biz, kendisi dil dışı olan bir şey hakkında bir şeyler söylemiş ya da yüklemiş oluyoruz. Yüklemin ontolojik kullanımında ise, hem konu hem de yüklem kendisinin dil dışı alana taşındığı bir anda konu ile yüklem arasında bir bağ kurulmaktadır. Birincisinde olduğu gibi burada da konu, bir şahıs ya da bireysel bir tözdür. Yüklem ise, konuyla ilgili dile gelebilen, ya da ona ait olabilen bir sıfat ya da özelliktir. Aristoteles’e göre yüklem bu anlamda bir kategoridir. Mesela bir cinstir, türdür, nitelik, eylem, nispet durum vb.dir.<sup>9</sup>

### III

Varlık kavramının Arapçadaki anlamını ve Müslüman filozofların varlık teorilerini ele almadan önce Yunancadaki varlıkla ilgili terimlerin (*esti*, *einai* ve *on*) felsefi metinlerde hangi anlamlarda kullanıldığına bakmamız gerekmektedir. *Esti* Yunanca da farklı kullanımları olan bir kelimedir. Bunların hepsini burada vermek bu araştırmanın amacını aştığı için yalnızca üç tanesini vermekle iktifa edeceğiz. Birincisi *esti* teriminin, “S, *esti* P” ( S, P’dir, ) (Mesela Sokrates akıllıdır ) formülünde ortaya çıkan bağlaçsal-yüklemisel kullanımınıdır. Burada ‘*esti*’ (ya da Türkçesiyle ‘dır’) bir yüklem işaretidir.<sup>10</sup> Biz bu şekilde konuya yani S ya da Sokrates’e bir şeyler yüklemiş oluyor, onunla ilgili bir şeyler söylemiş oluyoruz. İkincisi *esti* teriminin varlığa işaret eden varlıksal kullanımınıdır. Burada, “S orada (dünyada) vardır ” dediğimizde ortaya çıkan anlamdır. Burada S’nin göndermede bulunduğu bir şeylerin var olması söz konusudur. Üçüncüsü ise doğruluğa, gerçekliğe vurgu yapan (veridical/sâdık) kullanımınıdır. Burada “S *esti* P” dediğimizde oradaki *esti*, S’nin gerçekten de olduğunu, bir başka deyişle S’nin P olmasının bir olgu ve hakikat olduğunu vurgular. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, ‘*esti*’ teriminin Yunancada ve ‘*is*’ in İngilizcede tek bir kullanımında

9 Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, 49-50. C. H. Kahn, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Dordrecht, D. Reidel, 1973, özellikle İkinci Bölüm.

10 Türkçe’deki “dır” eki yüklem işaret etmesine rağmen, tek başına kullanımı olan ayrı bir fiil olmadığı için varlığa işaret etmemektedir.

bu üç anlamın hepsini de içermiş olmasıdır. Mesela biz “Sokrates akıllıdır (İngilizce: Sokrates is wise)” dediğimizde aradaki bağlaç olan ‘dır’ (is) , bazen bir, bazen iki anlamı bazen de üç anlamın hepsini de içermektedir. Başka bir nokta da, ‘esti’ nin sözcük-cümle anlamında kullanılabilme imkânına sahip olabilmesidir.<sup>11</sup>

Charles H. Kahn ise, Yunanca *einai*’nin “var” ve ‘bağlaç’ gibi ikilem içerisinde ifade edilmesini anlamsız ve uyumsuz bulmaktadır. Çünkü birincisinde semantik bir kullanım varken ikincisinde, sözdizimsel bir kullanım vardır. Rasyonel olarak biz bir kelimenin anlamını ancak o kelimenin diğer anlamlarıyla karşılaştırabiliriz. Bağlacı ise diğer sözdizimsel unsurlarla karşılaştırabiliriz. Eğer anlam ve sözdizimi arasında birebir bir bağlantı olmuş olsaydı, başka bir deyişle bağlaçsal kullanımı bütünüyle anlamsız ve fiil mutlak anlamda her zaman “var” anlamına gelmiş olsaydı ancak o zaman bu ikilemin anlamlı olduğunu söyleme imkânımız olurdu. Bu iki varsayım da doğru değildir.<sup>12</sup> *Einai* ve bu terimin Hind Avrupa dillerindeki karşılığı olan ‘is’ varlık-bağlaç ayrımı içinde değerlendirildi. Kahn, *einai* ile ilgili bugüne kadar yapılan açıklamaları da doğru bulmamaktadır. Çeşitli ders kitaplarında yer alan bu varsayım göre *einai*, aslında diğer fiiller gibi belli, somut bir anlama sahip olan bir fiildi. Fiilin orijinalinde , ‘var olmak’ hatta ‘hazır olmak’ ‘canlı olmak’ gibi daha somut bir anlama geliyordu. Yüklem isimler ve sıfatlar, ilk kullanımlarında, Rusçada olduğu gibi, bir fiil olmaksızın ad tümcesi olarak kullanılabilirdi. Aynı şeyi Arapçadaki kullanımları için de söyleyebiliriz. ‘Ahmet zekidir’ , demek için Ruslar ‘Ahmet’ kelimesi ve ‘Zeki’ kelimesini yan yana getirmeyi yeterli görmekte idiler. Araya bir bağlaç konulmadan meram ifade edilebilmektedir.

Arapçada da aynı durum söz konusudur. Çünkü Araplar da bu anlamı araya bir şey koymadan “*Ahmedün Zekiyyün*” şeklinde ifade etmekte idiler. Yunancadan mantık kitaplarının çevrilmeye başlanmasıyla birlikte bu orijinal ifade biçimini değiştirmek için, başka bir deyişle Arapçaya bağlaç (*copula, râbit*) ilave edebilmek için yapılan çabalardan ileriki sayfalarda söz edeceğiz. Söz konusu görüşü savunanlara göre Hind-Avrupa dillerinde de aslında aynı kullanım biçimi cârî iken daha sonra, çekim, şahıs ve diğer kipleri ifade etmek için çekimli bir fiilin kullanılmasının faydalı olacağı düşünüldü. Bu yüzden daha önce “var” anlamına gelen ‘be’ fiili isim cümlelerine bağlaç olarak dâhil edildi. Söz konusu fiil bu görevini yaparken asıl anlamını kaybetti ve “boş eylem” ya da salt bağlaç konumuna indirgenerek “her cümlede bir fiil bulunmalıdır” ilkesine uygun bir adım atılmış oldu.<sup>13</sup>

11 Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, p.26.

12 Charles K. Kahn, “The Verb To Be and he Concept of Being”, p.2.

13 Charles K. Kahn, “The Verb To Be and he Concept of Being”, p.2.

Kahn'a göre bu teoriyi destekleyecek bir delil bulmak mümkün değildir. Çünkü Hind Avrupa dillerinde bağlaç anlamında varlığın kullanılmadığı bir zaman olmamıştır. Keza erken dönem Yunanca metinlerin de *einai*'nin bağlaçsal kullanımı diğer kullanımlarından daha fazla olmuştur. Terimin varlık anlamındaki kullanımının daha eski ve daha temel bir kullanım olduğunu söylemek Kahn'a göre bir ön yargının ürünü olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Kahn, her bakımdan *einai*'nin bağlaç olarak kullanımının daha yaygın ve daha merkezi bir önemi haiz olmasının yanında a, diğer kullanımların anlaşılması için daha elverişli olduğunu ileri sürmektedir.<sup>14</sup>

Kahn, varlık teriminin, 'ismin de-hali olma', 'yüklem olma', 'varlık olma' ve 'gerçeğe uygun olma' gibi birçok işlevi yüklenmesinin terimin anlamı ve kullanımını konusunda belirsizliğin ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri süren Mill ve Russel'e katılmaz. Ona göre bu kullanım temelde Hind-Avrupa dillerine ait bir ayrıcalıktır. Kahn'a göre çok fonksiyonlu varlık teriminin bir belirsizliğe yol açması bir yana; 'var olmak' anlamına gelen ayrı bir fiilin olmayışı, varlığın ve hakikatin (artı gerçekliğin), asıl işlevi yüklemesel olan bir fiille yani *to be* fiiliyle ifade edilmesi, bilginin bir objesi olarak gerçekliğin özü ve hakikat kavramı üzerine felsefi düşünceler kurabilmek için oldukça faydalı ve verimli bir başlangıç noktası temin etmektedir.<sup>15</sup>

Kahn Permanides ve Platon'dan çok önce *eineai* fiilinin hem bağlaçsal kullanımında hem de diğer cümlesel inşalarda sadece sürerli (*durative*) formu mevcut olduğunu ve zamansal olarak değişen (*punctual*) ve sürerli olmayan (*non-durative*) formunun bulunmadığını söylemektedir. *Einai*'nin durum bağlacı (*stative copula*) olarak, semantik değeri içerisinde sahip olduğu bu şekli özellik, değişken bağlaç olan '*gignesthai*'nin karşıtıdır. Aslında olan şey şudur: Yunanca da Parmanides'ten çok önce kalımlılık karşısında değişimi ifade eden Varlık ve Oluş, bağlaç fiilleri olarak derinlemesine inşa edilmiş durumdaydı.<sup>16</sup>

#### IV

Varlık konusu, tarihsel bakımdan, İslam felsefesinde ilk kez Türk-İslam düşünürü Fârâbî (872–950) tarafından sistemli bir şekilde ele alındı. Fârâbî, İslam düşüncesiyle uyum içinde olan varlık teorisini kurarken, mâhiyetin varlıktan ayrılması gerektiği sonucuna ulaşmış, ayrıca varlığı *mümkün* ve *vâcib* olarak ikiye ayırmak sûretiyle, Allah'ın varlığını bu formülle ispatlayan ilk düşünür ünvanını elde etmiştir.<sup>17</sup>

14 Charles K. Kahn, "The Verb To Be and the Concept of Being", p. 3.

15 Charles K. Kahn, "The Verb To Be and the Concept of Being", p. 4.

16 Charles K. Kahn, "The Verb To Be and the Concept of Being", p. 7.

17 Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, Ankara 1988, p. 215.



Varlık kavramı Fârâbî tarafından çok geniş bir anlam yelpazesini içerecek biçimde kullanılmaktadır. Mesela potansiyel olana (*bilkuvve*) sıradan insanlar varlık demezken Fârâbî'ye göre filozoflar varlık olarak adlandırmışlar.<sup>18</sup> Tanrı için bilkuvve olan ve bilfiil olan her halükarda, mevcuttur ve mevcut ise bilfiildir. Tanrı'ya göre bilfiil olan bu durumlar, insan bir fiiliyatta bulunmadıkça bilkuvve ve konumdadır. Külli irâde ve külli bilgi içerisinde cüz'i irâde ve cüz'î bilginin durumu budur. Bu durumda Tanrı'nın bilmesi kulun fiili dolayısıyla herhangi bir değişikliğe uğramamış olmaktadır. Ancak Tanrı'ya göre bilfiil olmak ile insana göre bilfiil olmak farklı olmasına rağmen, Tanrı'nın bilfiillliği içinde insanın bilkuvveligi bilfiillliğe çıkarması, ona bir hürriyet temin etmektedir. Sonuçta Fârâbî Tanrı insan ve diğer varlıkları dikkate alarak şöyle bir sınıflamada bulunur. Bilkuvve olan bilkuvve olduğu sürece ona 'mümkün önerme'; bilfiil olduğunda da 'vücûdî önerme' denir.<sup>19</sup> Fârâbî'nin varlıkla ilgili katkısı sadece, ontolojik düzeyle sınırlı kalmamış aynı zamanda epistemolojik, mantıksal ve dilsel bakımdan da meseleyi ilk kez detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Bu konuya ileriki sayfalarda daha ayrıntılı biçimde ele alacağım.

İbn Sînâ (980 -1037), vücûd'un mahiyetin bir 'arazı olduğunu söyleyerek varlık konusuna ve buna bağlı olarak, varlık ve mâhiyet arasındaki kavramsal ayrıma zengin bir felsefi içerik kazandırdı.<sup>20</sup> Geleneksel İslam felsefesinde, varlık-mahiyet ayrımı "ma'kûl" bir ayrım olmakla birlikte, dış dünyada varlığın bir bütün olarak bulunduğu kabul edilir. Mâhiyet, bu ayrıma göre "zihnî varlık" olarak belirlemektedir. İbn Sînâ'ya göre, mâhiyet olması bakımından mahiyetler, (*min haysu hiye hiye*), doğal kavramlar, tümeller (*el-kullu't-tabiiyyu, natural universals*)den ibarettir.<sup>21</sup> Mahiyet, salt kendisi bakımından ele aldığımızda, hem varlıktan hem de yokluktan bağımsız olarak bulunur.

Kelâmcılar ve filozoflar, genel olarak, en açık ve en tümel bir kavram olması dolayısıyla, varlık kavramının mantikî bakımdan tanımlanamazlığı konusunda hemfikirdirler. Zîra mantıkta bir şeyin tanımlanabilmesi için, o şeyin cinsinin ve faslının bulunması gerekir. Oysa varlık kavramının bir cinsi ve faslı yoktur. Varlık, hangi kelimeyle tanımlanırsa tanımlansın, her halükarda o kelimedenden daha kuşatıcı olmaya devam edecektir. Varlık bu yüzden diğer bütün kavramların neticede kendisine dayandığı en temel kavramdır. Onun bu şekilde temel kavram oluşu, onu bütün kavramların ve bu kavramlara dayanak oluştu-

18 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, ed. Muhsin Mehdi, Beyrut 1970, p. 58.

19 Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 65.

20 Toshihiko İzutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları: İstanbul 1995 s. 18.

21 Seyyid Huseyin Nasr, "Existence (wujud) and Quiddity (mahiyah) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, Fordham University Press, December, New York 1989, Vol. XXIX, No. 4, Issue no. p.116, 414.

ran önermelerin ve bu yüzden de sahip olduğumuz bilgilerin tümünün en temel dayanağı kılmaktadır.<sup>22</sup> Bu yüzden Heidegger'in ifadesiyle "Varlık her türlü tanımlama çabalarına karşı direnmektedir".<sup>23</sup> Şüphesiz kavramı tanımlamak için bazı denemelerin yapılmadığı söylenemez; ancak bu tanımların hiçbirisi kavramın yapısına ilişkin kuşatıcı ve yeterli açıklamalar getirememiştir. İbn Sînâ, varlık kavramının tanımlanamazlığını kabul etmekle birlikte, 'varlık'a nispetle daha kapalı bir kelimenin yaptığı çağrıştırmaya ile zihinde varlık kavramının ortaya çıkarılabileceğini söyler.<sup>24</sup> Buna rağmen İbn Sînâ'ya göre, varlığı hatırlatmaya, ya da varlığa işaret etmeye yönelik bir tarif, yaratılıştaki bulunmayan bir şeyin bilgisini ifade etmeyip, söyleyenin kastettiği ve amaçladığı şeyi anlatmaya dikkat çeker. Bazen bu dikkat çekme, apaçık olan ve kendiliğinden tarif edilmek istenenden daha kapalı şeylerle gerçekleşebilir. Ancak onlar, bir illet ya da bir ibâre nedeniyle daha bilinir hale gelmişlerdir.<sup>25</sup> Aynı şekilde Nasıruddin Tûsî, *Tecridü'l-'akâid* adlı eserinde 'vücûd' kavramını "özünde sâbit olan" (*es-sabitü'l-ayn*); 'adem (yokluk) kavramını da "özünde menfî olan" (*el-menfiyyü'l-ayn*) şeklinde tanımlamaktadır. Tûsî eserinin bir başka yerinde varlığı, "kendisinden haber verilmesi mümkün olan şey" olarak tanımlamaktadır.<sup>26</sup> Tûsî'nin adı geçen eserine şerh yazan ünlü Türk bilgini Ali Kuşçu ise varlığı "fâil ve münfâil olan şey"; yokluğu da "fâil ya da münfâil olmayan şey" olarak tarif etmiştir.<sup>27</sup> Varlık kavramı, *herhangi bir şey* ile ilgili kullandığımız zaman, bize kavramların o şeyle ilgili verebileceği *en az* bilgiyi vermektedir; buna karşılık, İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi *her şey* hakkında *bazı* bilgiler verdiğini de inkâr edemeyiz.<sup>28</sup> İnsan kendi varlığını delilsiz olarak (*bedihî*) kabul ettiğine göre, ait olduğu mutlak varlığın da *bedihî* olması gerekir. Sonuçta varlığın tanımlanamazlığı, onun apaçıklığından, bir başka deyişle onu açıklayabilecek ondan daha açık bir kavramın olmayışından kaynaklanır.<sup>29</sup>

22 Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, ss. 23-24.

23 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Türkçesi Kaan H. Ökten, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları: İstanbul 2008, 1.

24 İbn Sina, Şifâ: İlahiyât, tahk. M. Yusuf Musa, S. Dünya, S. Zeyd, Kahire 1380/1960 s. 29.

25 Varlık (mevcüd) teriminin anlamıyla ilgili bk. İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ: el-İlahiyat* (Metafizik) I, Çev. Ekrem Demirli Ömer Türker, Litera Yayıncılık: İstanbul 2004, ss. 29-32.

26 Ali Kuşçu, *Şerhu'l-Tecrid*, Matba-i-Âmira: İstanbul, Thz., s. 8

27 Ali Kuşçu, *Şerhu'l-Tecrid*, s. 8.

28 R. M MC Inerny, "Being", *New Catholic Encyclopaedia*, Washington 1967, C. II, s. 230.

29 Heidegger'e göre Varlık kavramının tümelliği, bir *sınıf* ya da *cins* tümelliği değildir. Çünkü varolanlar cins ve türlerine göre kavramsal bir biçimde ifade edildikleri zaman "Varlık" varolanların en üst mertebesini sınırlandırmaz: *oute to on genos*. (Metafizik B3, 998b22). O halde Varlığın tümelliği bütün cins niteliğindeki tümellikleri aşmaktadır. Ortaçağ ontolojisinin kullandığı terminolojiye göre Varlık bir "*transcendens*"tir. Heidegger'e göre Aristoteles'in Varlık konusunda atmış olduğu adım Varlık meselesini yeni bir temel üzerine oturmuş olsa da, nihayetinde o da bu kategoriyel ilişkilerin karanlığını aydınlatamamıştır. Anlaşılan Heidegger ortaçağ ontolojisinde vuku bulan bu konudaki tartışmaları da verimsiz bulmaktadır. Ona göre Hegel de Varlık'ı "belirlenimsiz dolayimsız" olarak kabul etmekle, eskiçağ ontolojisinin dışına çıkmış sayılmaz. Heidegger'e göre "Varlık en tümel kavramdır" dediğimizde bu varlığın, hiçbir ek

Yunanca varlık kavramının Arapçadaki ifade zorluğu Müslüman düşünürlerin dikkatinden kaçmamıştır. Yunan düşüncesinin tercüme yoluyla Arapçaya aktarıldığı erken dönemde, terminoloji yetersizliği yüzünden varlık kavramının bir problem olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Bazıları bu zorluğun, Arapçanın da dâhil olduğu Sami dil grubunda, bağlaçların (*râbit*, *copula*) bulunmamasına bağlarlar.<sup>30</sup> Bazılarına göre ise bunun nedeni, Arapçada “yüklemsel fonksiyonlar” (*predicative functions*)la “varlıksal fonksiyonlar”( *existential functions*) arasında kesin bir ayrıma gidilmiş olması ve Yunancada böyle bir ayrımın olmamasıdır.<sup>31</sup> Birinci görüşü savunan Soheil Afnan, Arapçanın ‘mevcûd’u (*being*) ifade edebilecek ve bunun ‘vücûd’ (*existence*)tan farkını ortaya koyacak kavramsal bir yapıya sahip olmadığını ileri sürer. Angus Graham ise, Arapçanın yapısından gelen zorluk dolayısıyla, çevirmenlerin Aristo’yu bazen varlık (*existence*)tan ve bazen de mâhiyet (*quidditty*)ten bahseden, ama mevcûd (*being*)tan hiç söz etmeyen bir filozof olarak tanıttıklarını ileri sürer.<sup>32</sup>

Gerçekten de Arap dili isim cümlelerinde, konuyu (*mübteda*) yüklemine (*haber*) bağlayacak bir bağlaça ihtiyaç göstermeksizin, maksadın bir tür ‘anlaşma’ ile anlatılabileceği bir gramer yapısına sahiptir. “Zeyd katibtir” (*Zeydun katibun*) dediğimizde, Zeyd’le ilgili bu yargımızı, Arapçada bir bağlaça ihtiyaç duymadan anlatabilmekteyiz. Diğer dillerde ise, bu durum ancak bir bağlaç vasıtasıyla ifade edilebilmektedir.

Çağdaş İranlı düşünür Mehdi Hairi Yezdi Arapçada bulunmayan bu özelliğin Farsçada bulunduğunu söylemektedir. Farsçada genel anlamda varlığı ifade etmek için kullanılan iki kelime vardır: *Est* ve *hest*. ‘*Est*’ Yunancadaki ‘*esti*’nin karşılığıdır. Farsçadaki ‘*est*’ ve Yunancadaki ‘*esti*’, bağlaç (*râbit*) olarak kullanılmaktadır. Yezdi’ye göre bu kelimenin özelliği, zaman dışı olmasıdır. Bunun dışında Farsçada bazen kelimenin sonunun kesre yapılması da ‘*est*’ ile aynı işlevi görür. Arapçada ise zaman dışı olan böyle bir bağlaç yoktur. Buna karşılık Farsça’daki ‘*hest*’ kelimesi yüklem olarak kullanılır. Mesela “*der dânişgede-i edebiyât rişte-i felsefe hem hest*” (Edebiyat Fakültesinde Felsefe bölümü de var-

açıklamaya gerek duymayan en açık kavram olduğu anlamına gelmez. Aksine Varlık en karanlık olandır. Heidegger, Varlık’ın en üst türden bir tümel olarak tanımlanamazlığını, onu bir var olan olarak kavramanın imkânsızlığından gelmektedir. Biz Varlık’ı, bazı var olanların ona atfedilmesi suretiyle asla bir belirlenime kavuşturamayız. Ancak bu artık Varlık’ın bir sorun olmaktan çıktığı anlamına gelmez. Olsa olsa var olanları belirlemek ve tanımlamak için takip ettiğimiz mantıksal tanımlama usulünün Varlık’a uygulanamayacağı anlamına gelir. Heidegger’in bu konudaki em çarpıcı tespiti şudur: Varlığın tanımlanamazlığı varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan bizi muaf kılmadığı gibi, aksine bizi bu soruyu sormaya çağırılmaktadır.” M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 3.

30 Soheil Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill: Leiden1964, p. 29.

31 Fadlou A. Shehadi, “Arabic and The Concept of Being”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, Albany 1945, p. 147.

32 Angus Graham, “Being,” in *Linguistic and Philosophy*, *Foundation of Language* (1) (1965), p. 223.

dır) dediğimizde, burada yüklem ifade eden ‘hest’ kelimesi “bağlaç” değildir. İşte buradaki varlık “yüklem varlık”(vücûd-i mahmûlî) adını alır. Yani ‘hest’ kelimesi, önermede “yüklem” olarak gelen bir varlığı ifade eder. Bir başka söyleyişle, kendi zâtında isim olan bir kavram, cümle içinde yüklem fonksiyonunu üstlenmektedir. Bu cümledeki yer alan ‘hest’ kelimesi, ‘est’ten farklıdır. İşte İslam felsefesinde cevherlerin varlıkları bu tür yüklem varlık olarak kabul edilir. “Madde hest” (madde vardır); ya da “nefs hest” (nefis vardır) deriz. Bu önermeler, bunların bağımsız cevher olarak var olduklarını gösterir. Yüklem varlıkların bağımsız olarak var olmalarına rağmen, bağlaçsal varlıkların (vücûd-u rabî) dış dünyada bağımsız varlıkları yoktur. Bunlar, hariçte ancak bir mevzûda var olurlar. Bağlaçsal varlıklar sadece zihnimizde bağımsız olarak var olabilirler. ‘Arazların durumu böyledir. Üçgenin varlığı zihnimizde bağımsız iken, dış dünyada ancak bir mevzûya bağımlı olarak var olabilir. Zihinsel varlıkların, tümellerin özelliği, zihinde bağımsız olarak bulunmalarıdır.<sup>33</sup>

## V

Yukarıda da değindiğimiz gibi varlık kavramını İslam felsefesinde ilk kez ele alan Fârâbî olmuştur. Fârâbî İslam Felsefesi tarihinde mantıkla ilgili sistemli çalışmalar yapan ilk filozof olarak bilinmektedir.<sup>34</sup> Fârâbî, mantıkla ilgili çalışmaları sebebiyle, özellikle ortaçağlarda en önemli Aristotelesçi mantıkçılar arasında sayılmıştır.<sup>35</sup> Mantıkla İlgili en önemli eseri, Aristoteles’in *De Interpretatione* adlı eserine yapmış olduğu şerhlerdir. Bunun dışında, mantıkla ilgili Aristoteles’in *Organon*’nun yazdığı diğer şerhlerden başka *el-medhal ile’l-mantık*, ve, *elfâzu’l-musta’mele fi’l-mantık* ve *Kitabu’l-hurûf* gibi eserler kaleme almıştır. Ayrıca Fârâbî’nin konumuz açısından önemli olan *Risâle fi cevâbi’l-mesâil süüle anha minha* adlı bir eseri daha vardır.<sup>36</sup> Fârâbî’ye “İkinci üstat” anlamına gelen *Muallim-i Sâni* unvanının verilmesinin sebebinin de bu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>37</sup> Fârâbî ayrıca mantığın belli bir dilin gramer kurallarına bağlı olduğu için evrensel olamayacağı iddialarını reddeder ve mantıksal ilkelerin tüm dillere uygulanabilecek evrensel ilkeler olduğunu söyler.<sup>38</sup>

33 Mehdi Hairî Yezdî, *Herm-i hestî*, Tahran 1361, ss., 6-10.

34 Abdulkuddus Bingöl, “Uyanış Döneminde İslam Kültür ve Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2012/2 Sayı 56, s. 8.

35 Majid Fakhry, *Philosophy Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Ashgate Publishing, Vermont 1994, p. 1.

36 Fârâbî’nin mantıkla ilgili eserleri ile ilgili bkz. Majid Fakhry, *Philosophy Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, 1-15.

37 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara, 2009, s. 22.

38 Majid Fakhry: *A History of Islamic philosophy*, Columbia University Press: New York, 1983, 113.

Farabî, *El-elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık adlı* eserinde, mantıkta kullanılan çeşitli terimlerin Yunanca konuşan kimselerin dilini iyi bilen kimselerden alındığını söyler. Bunlar Fârâbî'ye göre, telaffuzlar, belirteçler, bağlaçlar olumlu ve olumsuz takılardır. Mantıkçının amacı varlık, nicelik, zaman, nitelik, eylem gibi terimlerin ne olduğunu belirlemek olduğu için, dil ve gramerle uğraşan kimseden kendi amacına uygun terimleri ödünç alması gerekecektir. Mesela mantıkçı, bir şeyin varlığını belirlemek için, başka hiç bir şey ilave etmeden tekil olan isme soru edatı olan 'nedir?'i bitiştirecek (insan nedir? Hareket nedir?) ve bu soruya karşı verilecek cevap da şeyin cevherine ya da mahiyetine (ne-lik) işaret eden bir birleşik ifade olacaktır. Aynı şekilde, nasıl, hangisi, niçin, ne zaman, nerede gibi diğer soru biçimleri de şeyin durumunu, şeyin biçimini ve neden öyle olduğunu ortaya koymuş olacaktır. Fârâbî burada, mantık ile gramer kaideleri arasındaki benzerliğe de dikkat çekmekte ve gramer bakımından bir cümlenin Arapça'da *mevsûf* ya da *müsnedün ileyh* denilen kısmına mantık ilminde konu, haber denilen kısmına ise yüklem denildiğine işaret etmektedir.<sup>39</sup>

Fârâbî'ye göre mantık, kendi başına ayrı bir bilim olmaktan ziyade, tıpkı gramerin kavramlara ve bunlar arasındaki ilişkilerle ilgilendiği gibi, çeşitli varlıkların durumuna ait bilginin ortaya çıkmasının bir aracıdır.<sup>40</sup> Fârâbî yukarıda adı geçen *Risâle fi cevâbi'l-mesâil süile* adlı risâlesinde kendisine mantıkla ilgili sorulan çeşitli sorulara cevap verir. Bu risâlede yer alan Onaltıncı soru konumuz açısından oldukça önemlidir. Çünkü bu soru varlığın yüklem olup olmayacağı konusunu ele almaktadır. Fârâbî'nin söz konusu risalesi, Friedrich Dieterici tarafından yayımlanmıştır.<sup>41</sup>

Risalenin Onaltıncı sorusu "insan vardır" önermesinin bir yüklemi olup olmadığını sormaktadır. Fârâbî soruya cevap verirken bu meseleyi hem daha önceki dönemlerde hem de kendi döneminde tartışıldığının farkındadır. Bu sebeple, mantıkçı bir filozof olarak bir tercih ortaya koymak zorundadır. Fârâbî'ye göre bu konuda iki önemli görüş vardır. Bazıları, 'insan vardır' önermesinin bir yüklemi olduğunu söylerken bazıları da bu önermenin yüklemine olmadığını ileri sürer. Farabî'ye göre aslında, kendi bağlamında ele alınınca her iki görüş de doğrudur. Çünkü 'bozulmaya maruz kalan' varlıklar üzerine inceleme yapan doğa bilimcileri açısından durumu ele aldığımızda görürüz ki onlar 'insan vardır' cümlesini yüklemsiz bir cümle olarak kabul eder. Çünkü bir şeyin varlığı onun zaten bizatihi kendisidir. Doğa bilimcisine göre bir yüklem, hakkında vârit olduğu şey hakkında ve o şeyden hariç tutulan ona dâhil olmayan şey hakkında

39 Fârâbî, *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık* ed. Muhsin Mahdi, Beyrut 1968, s. 42, 52, 81.

40 Majid Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, 1-9.

41 Friedrich Dieterici, *Al-Fârâbî's Philosophicke Abhandlungen*, Leiden 1890, 90 Aktaran: Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964, p. 40.

bize bilgi vermelidir. Diğer bir ifade ile yüklem, bir şeyin mâhiyeti ile ilgili bilgi vermelidir. Bu açıdan bakıldığında, ‘vardır’ hakkında vârit olduğu insanla ilgili, onun mahiyetine dair hiç bir bilgi vermemektedir. Bu yüzden bu önermenin yüklemi olduğu söylenemez.<sup>42</sup>

Ancak, bilim adamının yaklaşımının bu şekilde olması bu önermenin başka açılardan değerlendirilmeyeceği anlamına gelmez. Nitekim bir mantıkçı bu önermeyi incelediğinde öncelikle şekilsel açıdan bakacak ve önermenin iki parçadan oluşan mürekkep bir cümle olduğunu görecektir, doğrulanabilir ya da yanlışlaşabilir bir şey olarak kabul edecektir. Çünkü neticede burada bir yargıda bulunulmaktadır. Dolayısıyla Farabî’ye göre gramer açısından değerlendirildiğinde ‘insan vardır’ yüklemli bir önermedir.<sup>43</sup> Nicholas Rescher, buradaki açıklamalarından yola çıkarak Fârâbî’nin Kant’tan önce bu görüşü savunan bir mantıkçı olduğunu söylemektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Fârâbî İslam Felsefesi tarihinde ilk kez varlık-mahiyet ayrımı yapan filozof olarak bilinmektedir. Yukarıda söz konusu edilen risalesindeki ifadeleri bakımından değerlendirdiğimizde Fârâbî’ye göre bir şeyin varlığı (*hüviyye*) ile onun mâhiyeti birbirinden farklıdır. Çünkü ‘vardır’ yüklem olarak kabul edilecek olursa, bu durumda varlık insanın özelliklerinden biri haline gelecek ve bu şekilde onun mâhiyetini oluşturan şeyler arasında yer almış olacaktır. Fârâbî’nin bu ayrımı yapması onun varlığın yüklem olarak kabul edilemeyeceğine inandığını göstermektedir. Çünkü varlık eşya ile ilgili, eşyanın mahiyetine dair hiç bir bilgi vermemektedir. Rescher’e göre Fârâbî’nin bu görüşü savunmasını, Tanrı’nın varlığı konusundaki ontolojik delille alakalı olmayıp, Aristoteles’in varlık-öz ayrımı ile ilgili ifadelerine dayanır.<sup>44</sup>

Fârâbî’nin konumuz açısından bir başka önemli eseri de *Kitâbu’l-Hurûf*’tur. *Kitâbu’l-Hurûf* mantık ve dil terimlerinin anlamları ve kullanımlarıyla ilgili oldukça ayrıntılı-faydalı bilgi vermektedir. Kitabın birinci kısmında felsefede ve mantıkta ortaklaşa kullanılan terimlerle ilgili analiz yer almaktadır. Burada ele alınan terimler, *inne*, *makûlât*, soru edatları, *nisbet*, *izâfet*, *araz*, *cevher*, *zât*, *mevcûd*, *şey* ve diğer terimlerdir. Fârâbî kitabının ikinci bölümünde ise, felsefi ve mantıksal çalışmaların tarihsel gelişimiyle ilgili bilgi vermektedir. Fârâbî’ye göre zamansal olarak diyalektik ve sofistik felsefe, ya da zanna dayalı olarak yapılan felsefe (*el-felsefetü’l-maznûna*) ve diğer şeylerle karışık halde bulunan felsefe (*el-felsefetü’l-mumevvihe*), burhana dayalı felsefe anlayışını (*el-felsefetü’l-yakîniyye*, *el-felsefetü’l-burhâniyye*) tarihsel bakımdan önceler. Dinin ortaya çıkışı felsefenin ortaya çıkışından sonradır, dolayısıyla fıkıh ve kelam gibi dinî

42 Friedrich Dietrici, *Al-Fârâbî’s Philosophicke Abhandlungen*, Leiden 1890, 90. Aktaran: Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964, p. 40.

43 Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, p. 40.

44 Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, p. 41-42.

ilimler felsefeden sonra zuhûr etmişlerdir. Aynı şekilde, dil, retorik ve şiir sanatının ortaya çıkışı da, mantık sanatının ortaya çıkışından öncedir. Retorik ve şiir sanatında mükemmel olanlar, eskiler tarafından *hukema* ve *milletlerinin reisleri* olarak adlandırılmışlardır. İşte tüm bu gelişmelerden sonra ruhlar, dünyada ve çevresindeki görünen şeylerin nedenleriyle ilgili bilgi edinmeyi arzuladı ve böylece felsefe ve diğer bilimler ortaya çıktı.<sup>45</sup> *Kitabu'l-hurûf'un* üçüncü bölümünde Fârâbî, Arapçadaki soru edatlarını ele alarak tartışmaktadır.

Genel olarak Fârâbî'nin bu kitabında varlıkla ilgili analizlerinin Aristo çizgisinde yapıldığını söylemek sanırım yanlış sayılmaz. Ona göre varlık kavramı on kategoriye mahsustur ve analogik anlamda hepsi için kullanılabilir. Genel anlamda varlık teriminin üç anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. *Mevcûd* ya da varlık terimi, birincisi kategorilerden her birisinin yüklemi olarak; ikincisi doğru (*sâdık*) anlamında; üçüncüsü de nefsin dışında var olan herhangi bir mâhiyete işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Macid Fahri, haklı olarak bu üçüncüsünün Platonik idealar ya da formlar olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir.<sup>46</sup> Çünkü Fârâbî bu üçüncüsüyle ilgili, söz konusu olan mahiyetlerin, sürekli yük-selen ve tüm nedenler serisinin nedeni olan bir kavramda son bulan “düşünülr şeylerin (*ma'kûlât*) genel toplamına denk geldiğini söyler.<sup>47</sup>

Diğer yandan nefsin dışında bulunması anlamında kullanıldığında varlık kavramının iki anlamı bulunur. Birincisi potansiyel varlık, ikincisi de fiili varlık. Fârâbî potansiyel varlığı (*mevcûd bi'l-kuvve*), imkân halinde varlıkla anlamdaş sayar. İmkân halindeki varlık bilindiği gibi hem var olması hem de var olmaması eşit şekilde mümkün olan varlıktır. Fiili varlık ise, bir yandan hiç varlıktan kesilmemiş zorunlu varlık anlamında, diğer yandan da, daha önce var olmayan fakat şimdi var olan anlamında kullanılmaktadır. Bu son anlamda varlık aslında potansiyel varlıkla bağlantılıdır. Çünkü zorunlu varlığın var olmaması mümkün değildir.<sup>48</sup> Şimdilik genel olarak değindiğimiz bu meselenin farklı boyutları daha sonra ele alınacaktır.

Fârâbî kitabının birinci bölümünde Arapça ‘inne’ ve ‘enne’ edatlarını analiz eder. Buna göre *inne* bir şeyin varlıkta ve bir şeye dair bilgide, güçlü, sağlam, sürekli, yetkin ve kesin olması anlamına gelmektedir. Buna benzer kelimeler tüm dillerde mevcuttur. Fârâbî bu iki edatın Yunanca’daki ‘on’ teriminin karşılığı olduğunu ileri sürer.<sup>49</sup> Farsçada ise bu anlamı veren harf bazen kesre ile bazen de

45 Farâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s.131-144; Bu konuda daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ali Tekin, *Farabi'de Felsefe'nin Serüveni*, Araştırma: Ankara 2009.

46 Majid Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, p. 8.

47 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 119.

48 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 119.

49 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 61. Macid Fahri bu konuda Fârâbî'ye katılmaz ve bunu zorlama olarak kabul

fetha ile yazılan ‘kâf’ harfidir. Fârâbî’ye göre Yunanca’daki ‘on’ (ôv) ve ‘ôn’ (ôv) terimleri anlamı pekiştirme görevi görmektedirler. Ancak ôn tekid bakımından daha güçlüdür. Bu terim bir şeyin daha mükemmel, daha sağlam ve daha kalıcı olduğunu gösterir. İşte bu yüzden Yunanlılar, Tanrı’yı bu terimle ifade ederler. Tanrı’dan başka varlıklar için ‘on’ terimini kullanırlar. Filozoflar kâmil varlığı (*vücûdu’l-kâmile*) ifade etmek için ‘*inniyetü’ş-şey*’ demektedirler. Bununla o şeyin mahiyetini kastederler. Fârâbî’ye göre filozoflar bazen de “şeyin inniyeti nedir?” (*mâ inniyetü’ş-şey ?*) diye sorarlar ki burada aslında sorulan, şeyin mâhiyetinden başka bir husus değildir.<sup>50</sup>

Fârâbî, kitabında *mevcûd* kelimesine de geniş yer ayırır. Mevcûd kelimesi genel olarak Arapça’da *vücûd* ve *vicdân* mastarından türemiş müştak bir isim olarak bilinir. Araplar mevcûd kelimesini hem mutlak olarak hem de şartlı olarak kullanırlar. Mutlak anlamdaki kullanıma örnek ‘*vecedtü dâllen*’ ( kayıp olanı buldum) cümlesidir. Diğer bir örnek ise ‘*talebtü kezâ ve vicedtühü*’ (şunu istemiştım de buldum ) cümlesidir. Buradaki anlam, bir şeyin bulunduğu mekânın bilinmesi ve kendisinden istenilen şey hakkında ona ulaşılabilirliğini, kendisinden istenilen şeye konu olmasıdır. Çünkü Araplar “kaybedilene buldum”, “kaybettiğim şeyi buldum” cümlelerinde , “onun mekânını bildim, ondan dilediğim şeyi istediğim zaman aldım” anlamını kastederler. Fârâbî kelimenin şartlı (*mukayyed*) kullanımına ‘*vecedtü zeydan kerîman ev leîman*’ (Zeyd’i şerefli ya da aşağılık buldum) cümlesini örnek olarak gösterir. Buradaki anlam ise Fârâbî’ye göre ‘*arâftu*’ (tandım, bildim) ile eş anlamlıdır.<sup>51</sup> Fârâbî Arapçada v-c-d kökünden gelen kelimelerle karşılanan anlam farklı dillerde başka kelimelerle karşılanmaktadır. Bu anlam Farsça’da ‘*yâfti*’ kelimesi ile, Soğdça’da ‘*jird*’ ve ‘*jirdü*’ kelimesiyle karşılanmaktadır. Farsça *yâfte* kelimesi ve Soğdça *jirdü* kelimesi ise Arapça’daki “*mevcûd*” kelimesine karşılık gelmektedir.

Fârâbî, ayrıca kendi zamanında bilim dili olarak kullanılan tüm dillerde hiç bir şeyi dışarıda bırakmadan tüm varlıkları ifade etmek için kullanılan ve belli bir şeye tahsis edilemeyen kelimeler bulunduğuna işaret eder. Bu kelimeler, “haberın kendisinden haber verilene delalet etmesi” anlamında kullanılmaktadır. Yükleme isim olduğu zaman ya da yüklemın konusu ile zaman söz konusu edilmeden, mutlak anlamda bağlanması murat edildiği zaman bu sözcük yüklemi konuya bağlanmaktadır. Fârâbî’ye göre bu bağlantı, geçmiş ya da gelecek gibi belli bir zaman kastedilerek yapılmak istendiğinde, *kâne* (idi) *yekûnü* (olur, oluyor) ve *seyekûnü* (olacak) ve *el’âne* (şimdi) gibi varlıksal sözcükler (*kelimetü’l-vücûdiyye*) kullanı-

eder. Bkz. Majid Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, s. 8.

50 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 61.

51 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 110.



lır. Hiç bir zaman kaydı olmadan bu yüklemle konu arasında bir bağlantı kurmak istediğimizde ne yapacağız? Genel anlamda bu konudaki görüşlere yukarıda kısım de ğinmiştik. Fârâbî de Arapçanın bu konudaki yetersizli ğine dikkat çeker. Çünkü di ğer dillerde bu durumu ifade etmek için kelimeler mevcuttur. Mesela Farsça'daki 'hest' kelimesi, So ğdça'da 'esti' kelimesi Yunancada ise 'estîn' terimi bu anlamda kullanılmaktadır. Fârâbî, bu sözcüklerin kullanımıyla ilgili ayrıntılı bilgiler verir. Ona göre bu terimlerden hiç birisi başka bir kökten türememiştir. Buna ra ğmen istendi ğinde, Arapça'da 'insan' kelimesinden 'insâniyye' kelimesinin türetildi ği gibi, bu kelimeler kök olarak alınıp başka kelimeler türetilir. İranlılar bu sebeple varlık anlamına gelen 'hest' kelimesinden masdar yapmak istediklerinde kelimenin sonuna 'ya' eklemek suretiyle *hestî* kelimesini elde etmişlerdir.<sup>52</sup> Farabî'ye göre Arapça'da mantık sanatının ve nazârî ilimlerin daha yetkin bir ifade yetene ğine kavuşabilmesi için Yunanca'da ve Farsça'daki varlığa işaret eden bu terimi karşılayacak bir terim bulunması gerekmektedir.

Felsefenin Yunanlılardan Araplara intikal etmesiyle birlikte, Arap dilini kullanarak felsefe yapanların karşılaştıkları en büyük dil sorunlarından birisi Fârâbî'ye göre buydu. Onlar bu terimleri birebir karşılayacak Arapça bir kelime bulamayınca, bunun yerine ikame edebilecekleri başka kelime arayışına girdiler. Fârâbî bu anlamda filozofların teklif ettikleri kelimeleri ele alarak inceler. Bunlardan birisi 'hüve' terimidir. Bu kelime, 'huve fe'ale' (o yaptı) , 'huve yef'alü' (o yapıyor) gibi kullanımlarında kinaye yoluyla uzaktan bu anlamı çağırıştırmaktadır. Bazen de gerçekten Yunanca ve Farsça'daki karşılıklarına yakın anlamlara gelmektedir. Fârâbî bu ikincisine 'hâzâ hüve zeydün' ( bu Zeyd'tir) cümlesini örnek olarak verir. Buna ilişkin başka örnekler de veren Fârâbî, Farsça'daki 'hest' kelimesinin kullanıldığı her yerde 'hüve'nin de kullanıldığına dikkat çeker. Zaten *hüviyye* kelimesi de mastar olarak kullanılmak üzere bu anlamda 'hüve' kelimesinden türetilmiştir.<sup>53</sup>

*Kitâbu'l-hurûf* adlı eserinde mevcûd kelimesininin bu anlamda analizine geniş yer ayıran Fârâbî, bazılarının, muhtemelen Kindî'yi ve Yunanca'dan Arapça tercüme yapan yetkin mütercimleri kasederek, 'hüve' kelimesi yerine '*mevcûd*' kelimesini tercih ettiklerini söylemektedir. Bunlar, 'hüviyye' yerine de '*vücûd*' kelimesinin kullanılmasını teklif ediyorlardı. Mevcûd kelimesi, bir öncekinin aksine türemiş (*müştak*) bir kelimedir ve çekimli (*munsarif*)dir. Bu kullanımı tercih edenler, yüklemli isim olan önermelerde bağlaç (*copula, râbıt*) görevi gören ve daha önce zikri geçen 'kâne', 'yekûnü' 'seyekûnü' gibi kelimelerin yerine geçen varlıksal kelimeler (*el-kelime'l-vücûdiyye*) türeterek kullandılar.

52 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 111.

53 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 112.

*Mevcûd* kelimesi bunlara göre iki türlü kullanılabilmekteydi: Birincisi delâlet etmek bakımından, tüm eşyayı kapsayacak şekildeki kullanımı, ikincisi de, önermede zaman kasdı olmaksızın yüklem (*mahmûl*) olan ismi konuya (*mevdû'*) bağlaması anlamındaki kullanımı. Fârâbî'ye göre *mevcûd* lafzının bu iki kullanımı Farsça'daki '*hest*' ile Yunanca'daki '*estîn*'in kullanımlarına karşılık gelen bir kullanımdır. Diğer yandan '*vücûd*' ise Farsça'daki '*hestî*'ye karşılık gelmektedir. *Mevcûd* kelimesinin diğer kullanımları ise, '*kâne*', '*yekûniü*' ve '*seyekûniü*'ye karşılık gelecek şekilde meçhul formundaki '*vucide*', '*yûcedu*' ve '*seyûcedu*' fiil-kelimelerdir.<sup>54</sup>

*Mevcûd* lafzı Arapçada köken itibarıyla *müştak* (türev) bir kelime olarak konulmuştur. Her müştak, yapısı itibarıyla, delalet ettiği şeyde açıklanmamış bir konuyu ve bu mevzûda kendisinden türediği masdar anlamını akla getirir. Bu sebeple, *mevcûd* lafzı 'her şeyde açıklanmamış bir mevzuda bulunan bir mana' olarak düşünülebilir. Bu mana, Fârâbî'ye göre, *vücûd* lafzının delalet ettiği manadır. Bu şekilde kendisiyle açık olmayan bir mevzuda mana olarak düşünülebilir. Böyle olunca *vücûd* "bir mevzûdaki bir araz" olarak anlaşılır. Yahut açıklanmamış bir mevzuda onun bir insandan olduğunu düşündürür. Çünkü bu lafız, ilk dönemden beri konulduğu ve halkın onu kullandığı anlamlardan- nakledilmiştir. Anlamlar da insanlardan diğer insana veya başka bir şeye yönelir. '*Vecedtü dâllen*' (kaybedileni buldum), '*talebtü kezâ ev vecedtühü*', (şunu aradım ya da buldum) '*vecedtü zeydan kerîman ev leîman*', (Zeyd'i şerefli ya da aşağılık buldum) Fârâbî'ye göre tüm bu örneklerde insandan başka şeye geçen anlamlar söz konusudur.<sup>55</sup>

Fârâbî'nin yukarıdaki analizlerinden çıkan sonuca göre, *mevcûd* lafzı, Farsçada'ki '*hest*' anlamında kullanıldığında, türevleri itibarıyla kullanıldığı anlamın, ya da insandan başka şeylere geçen anlamın düşünülmemesi gerekir. Burada şekil itibarıyla her ne kadar kelime müştak olmuş olsa da, delâleti itibarıyla türememiş olarak bulunur. Bunun manası, kesinlikle mevzu'ya ya da failin fiilinin kendisine geçtiği mef'ûle delâlet etmeyen, bilakis Arapçada, Yunancadaki '*estîin*' ile Farsçadaki '*hest*'in delalet ettiği anlama delalet edecek şekilde kullanılan birinci örnekteki anlam ile aynıdır. Fârâbî'ye göre buradaki kullanım, '*şey*' kelimesinin kullanımıyla benzerlik gösterir. Eğer '*şey*' kelimesi, ilk misal olarak kullanılacak olursa, bir konu olması ya da insandan başkasına geçen bir anlam olarak anlaşılması söz konusu olmaz.<sup>56</sup> *Vücûd* kelimesi'nin masdar olarak kulla-

54 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 113.

55 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 113.

56 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 114.

nılabileceğini savunan Fârâbî, ancak bu durumda manasının geçişli olarak, yani ‘insandan başka bir şeye geçen manâ’ olarak düşünülmemesi gerektiğini söyler.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Fârâbî’nin *Kitabü’l-hurûf*’ta vücûd kelimesi ilgili yapmış olduğu çözümlmeleri daha çok, Yunanca ve Farsça bağlaç anlamındaki varlık anlamının ve teriminin Arapçaya nasıl aktarılabilceği sorunu üzerinde odaklanmaktadır. Fârâbî’ye göre, Arapçadaki vücûd kelimesinin yapısal olarak hatalı kullanımlara müsait olmasını gerekçe göstererek bunun yerine ‘hüve’ terimini tercih edenlere karşı da ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Buna göre ‘hüve’ lafzı, Arapça’da ne bir kelime ne de bir isimdir. Bu sebeple kelimedden bir masdar türetilmesi mümkün değildir. Çünkü nazari ilimlerde anlamların isim olarak kullanılması gerekmektedir. Bu anlamın isim olarak kullanılabilmesi için ‘racül’den türetilen ‘racûliyye’ ve ‘insan’dan türetilen ‘insâniyye’de olduğu gibi, masdar isim türetme gereği vardır. Halbuki hüve kelimesi isim olmadığı için ondan bir isim masdar türetilemez. Bu sebeple bu eleştiriyi yöneltenler ‘hüve’ yerine ‘mevcûd’; ‘hüviyye’ yerine de ‘vücûd’ kelimesinin kullanılmasının daha uygun olacağını savunmuşlardır.<sup>57</sup>

Fârâbî Arapçadaki bu iki farklı kullanım tercihini nedenleriyle birlikte açıkladıktan sonra kendi görüşünü açıklar. Bir kimse her iki terimden istediği birisini tercih edebilir. Ancak Fârâbî burada bir noktaya dikkat çeker. Varlık anlamını ifade etmek için ‘hüve’ lafzı kullanıldığında, edat olarak değil isim olarak kullanılmalıdır. Aynı şekilde mevcûd lafzı da varlık anlamını vermek için kullanıldığında, her ne kadar şeklen türemiş olsa da aslında türediğinde kazandığı anlamları değil ilk defa kendisi için konulmuş olan anlamı devam ettirir ve anlamı fiilden mef’ule ya da insandan diğer insana ya da varlıklara geçen bir anlam değildir.<sup>58</sup>

Aristoteles gibi varlık terimini kategorilerle olan ilişkisi bakımından da ele alan Fârâbî, ‘mevcûd’ lafzının, ister bir konuda bulunsun ister bulunmasın tüm kategorilere uygulanabilen müşterek bir lafız olduğunu düşünmektedir. Fârâbî bu bakımdan, ‘mevcûd’un kendi zâtına delaleti olmadan yüce cinslerden bir cinse (*el-ecnâsü’l-âliye*) isim olduğunu söylemenin daha doğru olduğuna inanır. Bir başka deyişle mevcûd dediğimiz bu tek bir şeyin adı değildir, birçok şeyi, zımnî anlaşma ile (*el-muvata’e*) kapsayan ortak bir isimdir. Fârâbî burada, Aristoteles’e uyararak birçok şeyi “kategorilere” indirgemiş gibi görünmektedir. Müşterek isimler öncelikle kendisinin kapsadığı şeylerin hepsi için anlaşma ile müşterek isim

57 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 114

58 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 115.

olurlar, sonra da bu tek bir şeye ad olabilir ve kendi ismi altında var olan şeylere özel bir şekilde ad olabilir.<sup>59</sup>

Daha önce , Aritotels'in terminolojisinde 'esti' teriminin yüklemse anlamından başka anlamları da olduğunu ve bunlardan birisinin "doğru" olduğuna değinmiştik. Mantıkta Aristoteles'in en sâdik takipçilerinden biri olarak Farâbî'ye göre de mevcûd kelimesinin anlamlarından birisi 'doğru olan' (*es-sâdik*)dır. Bu zihnimizde olan bir şeyin dış dünya için doğrulanması anlamına gelmektedir. Fârâbî'nin ifadesiyle "Bazen şöyle denilir: önermeden anlaşılan şey, nefsin haricinde olan şeyin aynısıdır." Nefsimizde düşündüğümüz, tahayyül ettiğimiz her şey ve her düşünülen şey (*ma'kûl*) , hariçte zihnimizde olduğu şekliyle vardır. Fârâbî'ye göre bunun anlamı 'doğru' (*es-sâdik*)tır. Yani zihnimizde olan şeyin dış dünyada aynısıyla var olması, ona uymasındır. Mevcûd kelimesi, buradaki anlamı itibarıyla 'sâdik' kelimesi ile eş anlamlıdır. Fârâbî'ye göre bazen de biz herhangi bir şey için, "o mevcûddur" dediğimizle bununla, nefiste düşünülen ve tahayyül edilen bir şey olup olmadığına bakılmaksızın, zihnimizin dışındaki mâhiyeti kas-tederiz.<sup>60</sup>

Bu durumda Fârâbî'ye göre 'mevcûd' lafzının üç anlama geldiği orta-ya çıkmış olmaktadır. Bunlardan birincisi , 'mevcûd'un tüm kategoriler için kullanılmasıdır. İkincisi , 'doğru' ya da 'sâdik' anlamında kullanılması, üçüncüsü de ister nefiste düşünülmüş olsun ister olmasın, nefsin haricinde bir başka deyişle dış dünyada olan şey anlamına gelmiş olmasıdır.

Fârâbî ayrıca *vücûd* ve *mevcûd* arasında da bir ayırım yapmaktadır. Buna göre 'mevcûd'u bir bütün olarak mâhiyetin kendisi olarak görmekte , 'vücûd'u ise bu şeyin mulahas (öz) mâhiyeti ya da bütünü parçalarından bir parça olarak kabul etmektedir. Bu da ya onun cinsi, ya da faslı olarak gerçekleşir.

Farâbî *Harfler Kitabı*'nın üçüncü bölümünde ise *mevcûd* sözcüğüne dair kullanılan soruları ve bu soruları verilen cevapların yapısını araştırır. Biz "boşluk mevcut mudur?" ya da "tabiat mevcûd mudur?" şeklinde bir soru sorduğumuzla beklediğimiz cevap nedir? Ya da acaba bu şekildeki sorularımızla neyin peşin-deyiz? Fârâbî'ye göre Arapçadaki "hel" (mi?) soru harfi tekil bir şeye birleşerek onun varlığını araştırır. Fârâbî soru kalıbında olsa da bunların her birinin gerçek-te mürekkep bir önerme olduğunu düşünür. Mevcûd, varlığı talep edilen şeyde yüklemdir. Varlığı talep edilen şey ise, hakkında "mevcûd mudur?" sorusunun sorulduğu konudur.<sup>61</sup> Yukarıdaki örneğe dönecek olursak, mevcûd burada tabia-ta yüklem, tabiat ise konu durumundadır. Biz bir şeyin mevcut olup olmadığını

59 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 116.

60 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 116.

61 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 142.

sorarken aslında, zihinsel mevcûdiyeti bulunan bir varlığın dış dünyada var olup olmadığını soruyoruz. Daha önce mevcûd kelimesinin , “doğru” (*sâdik*) anlamında da kullanıldığına işaret etmiştik. Mevcûd’un buradaki kullanımı tam da bu anlama denk gelmektedir. Çünkü bu şekilde biz bizim nefsimizde zihni varlık olarak bulunan bir şeyin dış dünyada ona karşılık bulunan varlık tarafından doğrulanıp doğrulanmadığını sormuş oluyoruz.

Bir şeyin varlığının dış dünyada da mevcûd olduğunu bilerek “o şey mevcut mudur, değil midir?” şeklinde bir soruyla muhatab olan bir kimse bu soruyu nasıl anlamalıdır? Fârâbî’ye göre burada artık biz bir şeyin dış dünyada mevcûd olduğunu kabul ettikten sonra o şeyin varlıksal niteliklerine geçmiş oluruz. Şu halde buradaki soru bu şeyin kendisini kaim kılan ve kendisinde olan şeye sahip olup olmadığıyla alakalıdır. Bu soruya olumlu cevap verdiğimizde haliyle hemen arkasından gelen sorunun “ onun varlığı nedir?”ve “o nedir?” olması beklenir. Biz bu şekilde o şeyi o şey yapanın ne olduğunu araştırıyoruz demektir. Soruyu biraz daha dikkatli incelediğimizde aslında bizden bir tanım istendiğini kolayca fark ederiz. Bu şekilde bir şeyle ilgili tüm araştırmalarımızı tamamlamış oluruz.

## VI

Varlık teriminin, dilsel - mantıksal anlamı ve tarihsel kullanımı konusundaki tartışmalar daha çok terimin yüklemse ve varlıksal kullanımı üzerinde yoğunlaşmış görünmektedir. Felsefi anlamda değişmeyen varlığın bütününe işaret etmek üzere terimin ilk kez Parmenides tarafından kullanıldığını ve daha Aristoteles tarafından belirgin bir şekilde, farklı kullanımlarının tasnifinin yapıldığını görüyoruz. İslam felsefesi Tarihinde Fârâbî’nin mevcûd, inniyet, vücûd gibi kelimelerin mantıksal ve dilsel kullanımlarıyla ilgili yapmış olduğu analizler temelde Aristoteles’in etkisinde olsa da, kavramın Arapçadaki kullanımı ve kazandığı yeni anlamlar konusunda önemli açılımlar yapmaktadır. Fârâbî sadece mantık bakımından değil, semantik ve sentaks bakımından da varlık kelimesi konusunda detaylı bilgiler vermektedir.

## ÖZ

### VARLIĞIN HALLERİ : FÂRÂBÎ'YE GÖRE 'VARLIK'IN DİLSEL VE MANTIKSAL ANLAMLARI

Fârâbî, İslam Düşünce tarihinde mantığı sistemleştiren mantıkçı olarak bilinir. Bu yazıda varlık teriminin ontoloji ve mantıkta, dilde yüklemsele kullanımı esas alarak, farklı kullanımına ve bu konudaki tartışmalara kısmen dikkat çektikten sonra; İslam Filozoflarından Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerini vermek suretiyle özellikle Aristoteles'in kullandığı varlıkla ilgili terimlerin Arapçaya aktarılmasında ne gibi zorluklar yaşandığı serimlenmeye çalışıldı. Varlığın yüklemseleliği ile ilgili modern filozofların görüşlerini ayrıntılı bir biçimde tartışmak bu yazının hedeflediği bir şey değildir. Dolayısıyla burada tartışılan şeyin ana çatısını daha çok Fârâbî bağlamında varlık ile ilgili Aristoteles'in özellikle mantık eserlerin ortaya çıkan kavramların Arapçaya aktarıl(a)mamasıyla ilgili yaşanan sorunlar oluşturacaktır. Ancak bir ön bilgi verme gereğinden dolayı varlık teriminin Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerindeki kullanımıyla ilgili çağdaş tartışmalara kısaca değinilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Fârâbî, varlık, yüklem, dil, mantık, bağlaç.

## ABSTRACT

### THE STATUS OF "EXISTENCE" : THE ONTOLOGICAL, LINGUISTIC AND LOGICAL MEANINGS OF "EXISTENCE" ACCORDING TO AL-FÂRÂBÎ.

Al-Fârâbî is known for his systematization of Logic in the History of the Islamic Thought. This paper deals with the use of existence as predicate in ontology, logic and language, and the debates on it. The main aim here, is to indicate the difficulties that had been when the Aristototle's logical terminology was translated in the books of Early Islamic Philosophers. I sees that al-Fârâbî's books include good example for it. To an extent, modern discussions about the existential terminology have been dealt with.

**Key words:** Al-Fârâbî, existence, logic, predicate, language, copula.

## KAYNAKLAR

- Afnan Soheil, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill: Leiden 1964.
- Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yayınları: İstanbul 2010.
- Angus Graham, “Being,” in *Linguistic and Philosophy*, *Foundation of Language* (1) 1965.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.
- Bingöl, Abdulkuddüs, “Uyanış Döneminde İslam Kültür ve Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2012/2 Sayı ss. 56, 3-23.
- Fakhry, Majid: *A History of Islamic philosophy*, Columbia University Press: New York, 1983.
- Fârâbî, *el-Elfâzu 'l-Musta'mele fi'l-Mantık* ed. Muhsin Mahdi, Beyrut 1968.
- Fârâbî, *Kitâbu 'l-hurûf*, ed. Muhsin Mehdi, Beyrut 1970.
- ----- *Kitâbu 'l-Hurûf* (Harfler Kitabı), Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Hediegger , M., *Varlık ve Zaman*, Çev. H. Kağan Öktem, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları: İstanbul 2008.
- İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-Şifâ: el-İlâhiyat* (Metafizik) I, Çev. Ekrem Demirli Ömer Türker , Litera Yayıncılık: İstanbul 2004.
- ----- Şifâ (İlahiyyât), tahk. M. Yusuf Musa, S. Dünya, S. Zeyd Kahire 1380/1960.
- İnerly, R. M MC, “Being”, *New Catholic Encyclopaedia* , C. II. Washington 1967.
- İzutsu , Toshihiko, *İslamda Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları: 1995.
- Kahn H. Charles, “Retrospect On the Verb ‘To Be’ And The Concept Of Being”, *The Logic of Being* , ed. Simo Knuttila , Jakko Hintikka , D. Reidel Pub. Company Dordrecht, Nederland 1982.
- ----- *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek* Dordrecht, D. Reidel 1973.
- Kuşçu Ali, *Şerhu 't-tecrîd*, Matba-i-Âmira: İstanbul, tarihsiz.
- Munitz , Milton K., *Existence and Logic*, New York: Un. Press, 1974.
- Nasr, Seyyid Huseyin, “Existence (wujud) and Quiddity (mahiyah) in İslamic Philosophy”, *International Philosophical Quarterly*, Fordham University Press, December, New York 1989, Vol. XXIX, No. 4, Issue no. 116,
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara, 2009.
- Pögeçler O., B. Allemann , *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları : Ankara 1994.

- Rescher , Nicholas, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964.
- Ross , David, *Aristoteles*, Kabalcı Yayınevi: İstanbul 2011.
- Shehadı, Fadlou A. “Arabic and The Concept of Being”, “*Essays on İslamic Philosophy and Science*” , ed. George F. Houranî Albany 1945.
- Tekin Ali, *Farabi'de Felsefe'nin Serüveni*, Araştırma Yayınları: Ankara 2009.
- Yezdî, Mehdi Hairî, *Herm-i Hestî*, Tahran 1361.