


Fârâbî Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi

The Relation between Existence and Essence in al-Farabi's Philosophy

YAKUP ÖZKAN 

Siirt University

Received: 18.01.2021 | Accepted: 05.06.2021

Abstract: This study aims to analyze the existence and quiddity relation in terms of al-Farabi's philosophy. More specifically, it was attempted to deal with this issue based on God and all the other beings. In this regard, first, al-Farabi's concept and definition theory were examined, because we believe that examining the concept and definition is the best way to attain the clearest understanding of the relation between the concepts of existence and quiddity. It is important to know where the current issue stands, which has been discussed many times in the history of Islamic philosophy in terms of Ibn Sina's philosophy within the philosophy of al-Farabi. In fact, this issue has been addressed in some modern studies as well, both directly and indirectly, in terms of al-Farabi. However, the current study was different from these studies, with regards to its method and primary source. In this sense, the origin of the relation between the concepts of existence and quiddity according to al-Farabi was dealt with in this study.

Keywords: Islamic philosophy, al-Farabi, existence, essence, concept.



Giriş

Varlık ve mahiyet ayrılığı-aynılığı İslâm düşüncesini (felsefe, kelâm, tasavvuf metafiziği) derinden etkilemiş olan İbn Sinâ felsefesinin en temel anlayışlarından biridir. İbn Sinâ düşüncesinin en önemli kaynaklarından biri Fârâbî felsefesi olduğu için bu konunun Fârâbî düşüncesinde de ayrıntılı olarak araştırılması gerekmektedir. Fârâbî'nin bu konuya ilişkin anlayışı bazı araştırmalarda doğrudan¹, bazı araştırmalarda ise dolaylı olarak, yani

¹ Atay, “Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi” adlı makalesinde, varlık-mahiyet ayrımına *çok az* değinir. Buna göre “varlık bir nesnenin mâhiyetini ifade etmez ve mâhiyeti meydana getiren unsurlardan biri de olamaz. Mâhiyet-varlık ayrımı yalnızca zihni tasavvurda mevcuttur. Zihin dışındaki gözle görülen obje âleminde varlık-mâhiyet ayrımı yoktur ve onda mâhiyetle varlık birlikte bulunur.” (Atay, 1977, 142-143). Atay, Fârâbî'nin varlık ve mahiyet anlayışını daha ayrıntılı olarak *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi* adlı değerli eserinde yapar. Buradaki inceleme yaklaşık dört sayfadır. Fârâbî'nin varlık-mahiyet ayrımı konusundaki düşünceleri şu dört maddede özetlenir: 1) Mahiyet-varlıktan ayrıdır. 2) Varlık mahiyete arizdir. 3) Mahiyet-varlığın illeti (nedeni) değildir. 4) Vacibul vücûd'da (Allah) mahiyet ve varlık ayrımı yoktur. Onun varlığı ve mahiyeti aynı şeydir ve buna onun inniyeti ve hakikati denir. Sonrasında Atay, bu dört önermeyi içeren alıntılara yer verir ve ayrıca değerlendirmeler yapar. Atay'ın Fârâbî'ye ait olarak kullandığı eserler ise şöyledir: *İspat et-Mufarâkât, Risalet-i Zimun, Davai kalbiye, Talikat, Kitâbul-Fusus (Fuşûşül-hikem)* (Atay, 2001, 77-81). Bizim bu araştırmamız hem yöntem açısından hem de birincil kaynakların kullanımı açısından varlık ve mahiyet konusuna farklı bir şekilde yaklaşacaktır. Yöntem olarak farkımız *kavramı* ve *tanımı* inceleyerek olacaktır. Varlık ve mahiyet arasındaki ayrımın kaynağını bu iki konuda arayacağız. Kaynaklar konusunda ise birincil olarak Fârâbî'ye aitliği kesin olan veya en az kuşkulu olan eserlerden daha çok *el-Medinetül-fâzıla, Kitâbü'l-Hurûf, Kitâbü'l-Burbân, Mantıkta Kullanılan Lafızlar, es-Siyâsetü'l-medeniyye* olmak üzere *et-Tavvî'e, İsaguci, Fusûlü'l-Medenî* adlı kitapları kullanacağız. Atay'ın kullandığı kaynaklara gelince, bunların bir kısmının Fârâbî'ye aitliğinin fazlasıyla kuşkulu olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri *Fuşûşül-hikem*'dir. Dr. Halil Cerr bu eserin Fârâbî'ye ait olamayacağını ispatlayan bir makale yazmıştır (1970). Cerr'in ve Pines'in iddialarını değerlendiren Dağ da bu eserin doğrudan Fârâbî'ye ait olmadığını açık olduğunu belirtmektedir (Dağ, 2003, 18). Buna karşıt olarak Hilmi Ziya Ülken, Khalil Georr'un (Halil Cerr) iddiasının sağlam görünmediğini ifade etmektedir (Ülken, 1998, 60). Diğer bir eser *et-Ta'likât*'tir. Bizce de üsluptan dolayı kuşkulu olan bu eserin Fârâbî'ye ait bir eser olmadığını bazı açılardan ispatlayan bir makaleyi Terkan yazmıştır (2014, 50 (1)). Diğer bir eser ise *Risâletü Zimînî'l-kebîr*'dir. Kaya'ya göre “genel muhtevası itibarıyla bunun Fârâbî'ye ait bir eser olduğunu söylemek zordur” (1995, 159). Dolayısıyla bu eser de kuşkuludur. Atay, başka bir çalışması olan *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma* adlı değerli kitabında Fârâbî felsefesini daha ayrıntılı ele almıştır. Atay bu eserinde de doğrudan belirttiği “varlığın mahiyete arız olduğu” ve “varlığın herhangi bir şeyin mahiyetine girmediği” şeklindeki ifadelerde *Fuşûşül-hikem*'e atıfta bulunur (1974, 9, 16, 23). Reçber de “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi” adlı sempozyum bildirisinde Tanrı açısından varlık-mahiyet ve zât-sıfatlar arasındaki ilişkiyi değerlendirir. Bu çerçevede yazarın sorguladığı ifadelerden biri, “Tanrı'nın varlığından başka bir mahiyeti yoktur” önermesidir. Reçber, Fârâbî'nin Tanrı'nın basitliği konusundaki görüşlerinin –bildiride anlatılan- bu önermeyi gerektirdiğini belirtmektedir. Başka bir deyişle yazara göre Fârâbî'nin basitlikle ilgili düşünceleri filozofun söz konusu görüşte olduğunu önemli ölçüde göstermektedir (2005, 222). Bize göre Reçber'in bu tespiti doğrudur. Bu ve benzeri özelliklere sahip olan bu çalışmanın Fârâbî açısından varlık-mahiyet ilişkisi problemini ayrıntılı olarak ve yukarıda belirttiğimiz açıdan çalışmada gereğini



İbn Sînâ'nın anlayışı² veya genel olarak İslâm felsefesi³ açısından araştırılmıştır. Hâl böyle olsa da meselenin çözümünün daha açık bir hâle getirilebilmesi için henüz yeni araştırmalara ihtiyaç vardır. Çünkü hem meseleye yaklaşım açısından hem de meselenin gerekli ölçüde tartışılması açısından eksiklikler vardır. Ayrıca ikinci dipnotta ifade ettiğimiz üzere yanlışlar da söz konusudur. Yine birincil kaynak olarak kullanılan eserler konusunda sorunlar vardır. Dolayısıyla Fârâbî açısından varlık ve mahiyet ilişkisi yeni bir bakış açısıyla ele alınmayı hak etmektedir. Bu yeni bakış açısını kavram ve tanımları araştırmaya dâhil ederek gerçekleştirmeye çalışacağız. Bu nedenle

ortadan kaldırmayacağını düşünüyoruz.

- ² Fazlur Rahman, "İbn Sînâ'da Varlık ve Mâhiyet" olarak çevrilen "İbn Sînâ'da Öz (*essence*) ve Varoluş (*existence*)" adlı değerli makalesinde bu konu ile ilgili Fârâbî'nin düşüncesi hakkında birkaç ifadeye yer verir. Fakat bize göre Rahman'ın dile getirdiği bir düşünce, Fârâbî'nin önde gelen eserleri açısından yanlıştır, diğer bir düşünce ise eksiktir. Yanlış düşünce şudur ki Rahman'a göre "Fârâbî, öncelikle bir şeyin var olup olmadığını bilmeksizin söz konusu şeyin özünü (*essence*) ve neliğini (*quiddity*) bilebileceğimizi söyleyerek Aristo ile farklılaşmaktadır". Konunun Fârâbî için böyle olduğunu düşünen Rahman, Aristoteles için de şöyle der: "[Aristo] *Birinci Analitikler*'in ikinci kitabının başında, bir şeye ilişkin bilgi elde etmek istiyorsak, öncelikle bu şeyin var olup olmadığını sormamız gerektiğini, sadece onun var olduğunu bildikten sonra söz konusu şeyin mahiyetinin ne olduğunu sorabileceğimizi belirtmektedir." Fârâbî'nin bu konuda Aristoteles'ten farklılaşmadığının ispatlarını aşağıda vereceğiz. Rahman'ın eksik olan düşüncesi de şudur ki Fârâbî açısından varlık ve öz ayrımını daha ileriye taşımak zordur. Rahman, bu düşüncesini varlığın araz olmasına ilişkin Fârâbî'ye şu ifadeyle atıf yaptıktan sonra belirtir: "Varlık bir şeyin mahiyetinin dışında bulunduğu, mahiyetinin kurucu unsuru olamayacağı gibi mahiyetin zorunlu bir niteliği de olamaz. Aksine varlık saf bir arazdır." (2015, 81-82). Wisnovsky de İbn Sînâ felsefesinde varlık ve mahiyet ayrımının kaynağına ilişkin araştırmalarında "Mahiyet ve Varlık (A) *Kelâmdan ve Fârâbî'den Gelen Unsurlar*" adlı makalesinde kelâmcılar ve Fârâbî açısından şey ve mevcüd arasındaki karşılaştırmaları tartışır. O, Fârâbî ile ilgili olarak *Kitâbu'l-Hurûf* açısından şey ve mevcûdu anlamları bakımından karşılaştırır ve şu yargıyı dile getirir: "Kelâmın şeyler ve mevcutlarla ilgili tartışmaları ve Fârâbî'nin bunları Aristotelesçileştirme çabaları, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ*'sının *İlâhiyyât* 1.5'indeki tartışmaya çok önemli bir arka plan sağlamıştır. Burada İbn Sînâ mahiyet ve varlık arasında bir ayrım kurmaya doğru çok önemli adımlar atmaktadır." (2020, 197). Bu ifadeye göre Fârâbî kelâmın şeyler ve mevcutlarla ilgili tartışmalarını Aristotelesçileştirme çabası göstermiştir. Bize göre bu değerlendirme doğru değildir.
- ³ Buna örnek olarak bkz. "İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu" (Nasr, 2016). Nasr da Fârâbî ile ilgili varlık ve mahiyet ayrımında *Fuşûşü'l-hikem'e* atıf yapar ve şöyle der: "*Fuşûs el-Hikme* isimli eserinde Fârâbî İslâm felsefesinin başlarında terminolojide bir şeyin gerçekleşmesi, yani vücûd anlamına gelen hüviyeti mahiyetten açıkça ayırır." (2016, 169). Başka bir örnek ise Akgün'ün çalışmasıdır. Fârâbî ile ilgili varlık ve mahiyet ayrımı hakkında Akgün hem *Fuşûşü'l-hikem'i* kullanır hem de Fârâbî'ye aidiyeti noktasında kuşkulu olduğunu kendisinin de belirttiği bir eser olarak *Uyûnü'l-mesâil'e* yalnızca bir defa atıfta bulunur, bkz. "Meşşâi Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet" (2016, 240-242). *Uyûnü'l-mesâil'in* Fârâbî'ye aidiyeti konusundaki şüphelere ilişkin bkz. (Kaya, 2011, 101-102). Büyük ölçüde İbn Arabî çizgisindeki düşünürler açısından varlık ve mahiyet ilişkisi üzerine çok değerli çalışmalar yapmış olan Izutsu da Fârâbî'nin düşüncesi açısından varlık ve mahiyet ayrımından söz ederken *Fuşûşü'l-hikem* adlı eseri kullanır (2003, 116).



öncelikle kavram ve tanımı, ardından varlık ve mahiyet ilişkisini Tanrı ve doğal cisim olan mümkün varlıkta inceleyeceğiz. Ayrıca meseleyi belli ölçüde göksel cisimler ve ayrık akıllar açısından ele alacağız. Problemin ele alınması, terimlerin dikkatli bir şekilde kullanılmasını gerektirdiği için çözümlerimizin ilerleyişi Fârâbî'nin kendi ifadeleri eşliğinde olacaktır.

Kavram (*Tasavvur*)

Fârâbî'ye göre *et-me'ârif*⁴, kavram⁵ (*tasavvur*) ve yargı (*tasdik*) olmak üzere iki sınıftır. Bu ikisinden her biri ya tamdır ya da eksiktir (Fârâbî, 2014, 14-15; Aydın, 2004, 8). Başka bir ifadeyle bilgi (*ilm*) adı, genel anlamda kavram (*tasavvur*) ve yargı (*tasdik*) olarak iki anlamdadır (2014, 26-27; Durusoy, 2008, 37). Fârâbî'ye göre tam kavram, (*et-tasavvuru't-tâm*) şeyin, kendisine özgü olan bir tarzda zâtını⁶ (öz) özetleyen bir şeyle kavranmasıdır (*tasavvur*). Bu da şeyin onun tanımının (*had*) delâlet ettiği şeyle kavranmasıdır (2014, 14-15). En tam kavramları (*et-tasavvurât*), tanımlar oluşturur. Kavramların en eksikliği ise bir şeye delâlet eden tekil lafızların ve bu şekilde işlev görenlerin oluşturduklarıdır (2014, 70-71).

Fârâbî kavramı bir tarzda ikiye ayırmaktadır. Buna göre kavramın (*tasavvur*) bir kısmı ismin anlamıdır. Bir kısmı da [tasavvur edilen] şeyin (*emr*) varlığı[ndan ibaret] olan kavramıdır ki bu, o şeyin mahiyetidir (2014, 156-157). Filozofun tam kavramla kastettiği şey bu ikinci kısımdır. Bu ifadeye göre şeyin varlığının kavramı o şeyin mahiyeti olmaktadır. Bu ifade varlık ve mahiyet arasındaki ilişkiyi açık bir biçimde göstermesi açısından mükemmeldir. Buna göre açıktır ki mahiyet varlığın kavramıdır. Böylece mahiyet bilgisinin veya kavramın varlığa bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷ Bu anlam, şu ifadeden de çıkmaktadır: “Mahiyetin bilinmesi, [daha önce] varlığı bilinmiş, bir tarzda kavranmış (*tasavvur*) ve başka bir tarzda kavranması (*en yütesavvar*) talep edilmiş şeyde olur.” (2014, 156-157). Dolayısıyla varlık,

⁴ Bu terimin burada nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bir tartışma için bkz. (Tekin, 2017, 244-249).

⁵ Tasavvur'un *kavram*, tasdik'in ise *yargı* olarak çevrilmesi konusunda ayrıca bkz. (Durusoy, 2008, 150, 164, 167, 175, 185, 186, 187, 188, 192, 211, 212, 214, 217, 218, 227, 229, 259, 263, 287, 301).

⁶ Durusoy, 'varlığımı' şeklinde çevirmiştir (2008, 46).

⁷ Bu çözümlerimiz, Tekin'in doktora tezinden üretilmiş eserindeki Fârâbî ile ilgili şu ifade tarafından desteklenir: “Bilgi ve bilimin var olabilmesi, bilinebilir varlığın mevcüdiyetine bağlıdır. Şeyler yoksa bilgi ve bilim olmaz.” (2017, 240).



mahiyet, kavram ve tanım⁸ arasındaki bağ ortaya çıkmaktadır. Buradaki mahiyet, neliktir veya tanımsal mahiyettir.

Burada varlık-mahiyet ayrımının kaynağı ile ilgili bir tartışmaya değinmek uygun olacaktır. Fazlur Rahman'a göre bu teori ilham kaynağı itibari ile teolojiktir⁹. Bu teori, "Tanrı ve yaratılmış şeyler arasında temel bir ayrımı formüle etmek isteğiyle ortaya çıkmıştır"¹⁰ (2015, 92). Bu yorumun geçerliliği sadece şu ifade tarafından bile zayıflatılabilir: "[Kavramın] bir kısmı da [tasavvur edilen] şeyin (*emr*) varlığı[ndan ibaret] olan kavramdır ki bu, o şeyin mahiyetidir." Bu ifadeye göre kavram dolayısıyla varlık ve mahiyet arasında bir ayrım oluşmaktadır. Başka bir deyişle kavram dolayısıyla varlıktan mahiyete bir geçiş olmaktadır. Bu anlam, Nicholas Rescher'in Fârâbî düşüncesi hakkında 'varlık'ın bir yüklem olup olmadığını tartıştığı makalesindeki şu ifadeler tarafından da bir yönden desteklenmektedir.

O halde Arap felsefesi açısından " 'Var' bir yüklem midir?" sorusu Ontolojik Kanıtla ilişkin değerlendirmelerden değil, bir taraftan şeylerin mahiyeti ile diğer taraftan onların var olması veya varlığı arasındaki Aristocu ayrımı netleştirmek ve keskinleştirmek arzusundan ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin varlık problemini bir yüklem olarak ele almasına Tanrı'nın varlığını kanıtlama meselesi değil, Aristoteles mantığındaki belirli kavramların gerekli sistemleştirilmesi¹¹ etki etmiştir (2011, 310-311).

Şeyle ilgili varlık-mahiyet ayrımının Aristoteles felsefesinde ne belirlilikte olduğu ayrı bir araştırma konusudur. Fakat bu alıntı ile anlaşabileceğimiz yan açısından diyebiliriz ki Fârâbî açısından bu ayrımın kaynaklandığı yer büyük ölçüde mantık ve daha özeldi ise kavram ve tanım teorisiidir.

Fârâbî *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de 'kavramak' (*en yetesavvar*) ve 'akletme'

⁸ Tanım ve tasavvur arasındaki ilişkiye dair bir çözümleme için ayrıca bkz. (Tekin, 2017, 312-315).

⁹ Benzer bir değerlendirme için ayrıca bkz. (Akgün, 2016, 240); "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye" (Ayğın, 2015).

¹⁰ Rahman bu ifadeden hemen sonra, bu teörinin Aristotelesçi kavramları kullanmakta olduğunu ve Aristotelesçi temel ilkeler çerçevesinde kaldığını belirtmektedir. Ona göre bu teori, tekilerin madde ve sûret biçimindeki çözümlemesini yeterli bulmadığından, onları üç bileşen bağlamında incelemektedir (2015, 92).

¹¹ Korkut, bu faaliyeti uygun bir şekilde 'güncelleme' olarak belirler, bkz. (Bozkurt, 2018, 119, 125). Korkut'a göre "filozof Aristo'nun her bir mantık ögesinde amaçladığı şeyi ortaya çıkarmak, buna yönelik olarak mantık kurallarını hem Arapçada hem de yerel koşullar doğrultusunda canlandırmak gibi kendisine bir görev tayin etmiş ve bu projesinde de başarılı olmuştur." (2018, 125).



fiillerini bir araya getirir ve bu ikisini ‘tahayyül etme’ fiilinden belirgin bir şekilde ayırır. Onun ifadesi şu şekildedir: “İnsan, mevcutların (*mevcûdât*) il-kelerini, onların mertebelerini, mutluluğu ve erdemli şehirlerin yönetimini ya kavrar¹² (*en yetesavvar*) ve akleder ya da onları tahayyül eder”¹³ (2019, 106-107; 1993, 85)¹⁴. Onların kavranması (*tasavvur*), zâtlarının insan nefsinde hakîkatte (gerçek) var oldukları gibi (*kemâ biye mevcûdetün*) yer etmesidir (*irtisâm*). Onların tahayyül edilmesi ise hayallerinin, misallerinin ve onları taklit eden şeylerin insan nefsinde yer etmesidir (*irtisâm*). Filozof birincisini, aklın kavraması (*tasavvuru'l-akl*) olarak görür. İkincisi ile ilgili Fârâbî, “o şeyleri tahayyül etmemiz, aslında (*hakikat*) onları taklit eden şeyleri kavramamızdır (*tasavvur*)” şeklindeki ifadesinde de ‘kavrama’ fiilini kullanır. Fakat o, hemen sonrasında bu kavramanın, o şeylerin kendilerinde kavranması olmadığını (*lâ tasavvurrubâ fî enfüsibâ*) belirterek tahayyül ile kavram arasındaki ayrımı korumuş olur (2019, 106-109; 1993, 85). Bu ifadelerden açık olur ki aklın kavraması, şeylerin kendilerinde kavranmasını anlatır.

Tanım

Buradaki incelememizi Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Burbân* ve *Kitâbu’l-Hurûf* adlı eserlerini merkeze alarak gerçekleştireceğiz. Tanımı ilkin *Kitâbu’l-Burbân* açısından inceleyeceğiz. Fârâbî’ye göre tanımların (*budûd*) parçalarının bütünü içerisinde, tanımlanana yüklem olabilenler olduğu gibi, yüklem olamayanlar da vardır. Tanımlanana yüklem olamayan şey, tanımın tam parçası değil, parçasının parçasıdır. Tanımın tam parçası, tanımlanana yüklem olabilir. Tanımın parçaları, tanımlanandan ya daha önce gelir ya da daha sonra gelir. Parçaları tanımlanandan daha önce gelen tanım, şeyin zâtını, bilaraz değil, bizzât bu şeyin varlığı (*vücûd*) olan ile ayrıntılı (*mufassal*)¹⁵ olarak anlatır (*yüfhimü*) (2014, 72-73). Bu son ifadeye göre tanım şeyin zâtını, onun varlığına ait olanlarla anlatır.

Fârâbî’ye göre şeyin varlığının kendileriyle olduğu şeylerin bir kısmı, şeyin kendisinde (*fî nefsihi*), bir kısmı ise şeyin dışındadır. Şeyi, varlığının kendileriyle olduğu ve kendisinde (*şeyde*) bulunan şeylerle ayrıntılı olarak

¹² Çeviride ‘tasavvur’ olarak bırakılmıştır (2019, 106).

¹³ Fârâbî’ye göre insanların çoğunun ya fitrat bakımından veya alışkanlık bakımından söz konusu şeyleri anlama (*tefehhüm*) ve kavrama (*tasavvur*) kudreti yoktur (1993, 85; 2019, 108).

¹⁴ Kavram (*tasavvur*) ve tahayyül arasındaki ayrıma ilişkin ayrıca bkz. (1993, 86).

¹⁵ Tanım, şeyin anlamını (*mâna*) ve mahiyetini kıvâmının olduğu şeylerle özet olarak (*mûlabbas*) ve ayrıntılı (*mufassal*) olarak anlatır (2012b, 87).



anlatana (*fehm*) tanım isminin vâki olması, parçaları şeyin dışında olana vâki olmasından daha fazladır (72-73). Filozofa göre mutlak tanımın parçalarının her biri, tanımlanandan daha önce gelir ve bunların bir kısmı diğer kısmından daha öncedir. Tanımların parçalarının tanımlanana olan önceliği, burhânın parçalarının sonuçlarına olan önceliğine benzer. Fârâbî, 'önce gelen' ile bir şeyin nedeninin (*sebeb*) o şeye önceliğini kasteder (72-74).

Fârâbî'ye göre parçaları, tanımlananın dışındaki şeyler olarak alınan tanımlarda, söz konusu parçalar üç sınıftır. Bunlar, ya bir şeyin gâyeleridir ya fâilleridir ya da tanımlananın kendisinde bulunduğu bir şeydirler (76-77). Şeyin varlığını oluşturup kendisinde bulunanlar ile olan tanım, şeyin varlığını oluşturup kendisinin dışındaki şeylerle olan tanımdan daha tamdır.

Fârâbî'ye göre tanımlarda cins ve fasıl olarak kullanılanlar iki sınıftır: Birincisi, 'canlı' hakkında onun cins, 'düşünen' hakkında onun fasıl olduğunun söylenilmesi gibidir. İkincisi 'bir', 'varlık (*el-mevcûd*)', 'kemâl', 'kuvve', 'nispet' vb. şeylerdir. Birincisinin 'cins' olarak isimlendirilmesi daha uygundur. Bu mutlak cinstir. Bu şekildeki cins ve fasıldan bileşen tanımların fasılları, tanımlananın dışındaki şeyler (*umûr*) değildir. Aksine onlar tanımlanandadır. Çünkü bunların tanımlarının parçaları, kesinlikle şeyin varlığının ve hüviyetinin kendileriyle olduğu şeylere delâlet ederler (78-81). İkincisine gelince, Fârâbî'ye göre 'bir', 'varlık (*el-mevcûd*)', 'şey' ve benzerleri, ya asla 'cins' olmazlar ya da başka tarzlarda 'cins' olurlar. Çünkü bunlar, şeyin kuruluşunu/varlığını (*krvâm*) sağlayan bir parçaya asla delâlet etmeksizin, şeyi bir tarzda genel olarak hayal ettirirler (80-81). Bu ifadelerle göre açık olur ki varlık, şeyin dışarıdaki ve zihindeki mahiyetine dâhil değildir.

Fârâbî'ye göre parçaları önce gelen tanımlar, mutlak tanımlardır ve bunlara 'tanım' isminin verilmesi daha doğrudur. Parçaları sonra gelen tanımlara ise mutlak olarak 'tanım' ismi verilmez. Bundan aşağıda bir derecedirler. Ama bunlar, ancak resimler veya sonra gelen tanımlar olarak isimlendirilirler (84-85).

Tanımın parçalarının dizilmesinde veya düzenlenmesinde Fârâbî'ye göre hangisi varlık (*el-vücûd*) bakımından daha önce ise o, tertipte daha sonradır ve hangisi varlık bakımından sonra ise o, tertipte önde olur. Aynı şekilde hangisi daha genel ise o, tertipte öndedir ve hangisi daha özel ise o da sondadır. Cins önce gelmelidir (86-87). Tanımın parçaları, ya 'o nedir' yoluyla şeyin yüklemeleri olmalıdır ya da şeyin varlığının bilaraz değil de



bizâtihi kendileri [nedeni] ile olduğu şeyler olmalıdır (84-85). Örneğin, ‘insan’a ilişkin yüklemelerden olan ‘canlı’, ‘düşünen’ ve ‘ölümlü’den ‘canlı’ cins olduğundan, o öne alınır. Geriye ‘düşünen’ ve ‘ölümlü’ kalır. Bu ikisinin genel oluşları tek bir düzende olmadığı için Fârâbî, başka bir açıyı dikkate alır. Buna göre ‘düşünen’ (*nâtık*), ‘ölümlü’den daha fazla yetkinlikte *şeyin varlığına ve zâtına* delâlet ettiği için cinsten hemen sonra gelir (96-97).

Fârâbî’ye göre tanım (*bad*), şeyin zâtını, ondan daha önce gelen şeylerle ayrıntılı olarak tarif eder. Tanımda ya özel nedenlerin hepsi veya bir kısmı bulunabilir (120-121).

Kitâbu'l-Hurûf'a gelince, konuyu, bilimsel sorular üzerinden ve ilk olarak yirmi yedinci fasılda konu edinilen ‘Mâ Harfi’ üzerinden ele almamız uygun olacaktır. Fârâbî, ‘Mâ’ harfinin kullanıldığı yerlerden birinin “anlamı akledilen (*ma'kûl*) ve bir tarz bilgi (*mârifet*) ile bilinen bir isme bitiştirilen” olduğunu ifade eder. Bunun örneği ‘insan nedir (*el-insânü mâ hüve*)’dir. Bu soruyla onun bilgisi (*mârifet*), anlamının nefste var olması (*ikâme*) ve zâtının daha önce bilindiğinden daha fazla bir şekilde *ma'kûl* olarak hâsıl olması talep edilir (2013, 100). Türün tanımının delâlet ettiği şey, onun mahiyetidir. Sözün parçalarından her birinin delâlet ettiği şey ise türün mahiyetinin parçalarıdır. Mahiyet parçalarıyla kâim (*krvâm*) olur (100).

Fârâbî *tarif* ile *tanımı* birbirinden ayırmaktadır. Örneğin, ‘aba’ hakkında “o, ruhbanların ve denizciler ve çiftçiler gibi çokça kirlenmeyi gerektiren sanatların mensuplarının giydiği elbisedir” denilse bu, ‘aba’ için bir *tarif* olur, ama ‘aba’yı tanımlamaz (*lâ yebüddü*). Burada, sözün delâlet ettiği şey, her ne kadar ‘aba’nın vasıflandığı bir şey olsa da ‘aba’nın mahiyeti olmaz; aksine onun bir sıfatı ve ona bir yüklem olup ne olduğunu (*mâ hüve*) tarif etmez, ama zâtının dışında bir şeyi tarif eder. Aynı şekilde ‘insan’ hakkında “o, ticaret yapmaya ve alıp satmaya elverişli bir canlıdır (*hayevân*)” denilse bu, ‘insan’ için bir *tarif* olur, ama onu tanımlamaz. Ona göre eskiler, şeyi tarif eden (*el-muarrife*) bu sınıf sözleri ‘resm’ olarak isimlendirmişlerdir. Ayrıca onlar, şeyin ne olduğunu (*mâ hüve*) tarif etmeyen, aksine şeyde onun zâtının dışında olan bir şeyi ve şeyin kendisiyle kâim (*krvâm*) olmadığı bir şeyi tarif eden sıfatlara ve yüklemelere o şeyin arazları adını vermişlerdir (102-103; Fârâbî, 1990, 168).

Fârâbî’ye göre şeyin ne olduğu (*mâ hüve*) sorusunun cevabında kendi-



leriyle cevap verilmesi uygun olan [sıfat ve yüklem]den her biri ile sorulan şey anlaşılır (*yüfbemü*), şeyin anlamı nefste anlaşılır, insan onunla şeyi kavrar (*tasavvur*) ve nefste şeyin bir *ma'kûl* hâsıl olur (102-103). Buna göre şeyin cinsi, onu (*şey*) nefste kavratır ve hem onu hem de başkasını kuşatacak şekilde onu anlatır (*yüfbimü*). Şeyin türü ise onu cinsinden daha özel bir şekilde anlatır. Şeyin cinsi ne kadar uzak ve genel olursa, onun nefste şeyi anlatması (*tefbîm*) ve kavratması (*tasvîr*) da şeyden daha genel ve daha uzak bir yönde olur. Şeyin tanımı, şeyi *ma'kûl* hâle getirir ve şeyi kıvâmının kendileriyle olduğu parçaları ile anlatır (102-103; 1990, 168-169).

Fârâbî'ye göre kendisinden sorulan tür, isminin delâlet edildiği şeyler ile akledildiğinde, şey, kıvâmının kendileriyle olduğu parçaları ile özetlenmiş olarak değil, ama genel olarak akledilir. Tanımının delâlet ettiği şeyle akledildiğinde ise şey kıvâmının kendileriyle olduğu şeylerle özetlenmiş olarak (*mûlabhas*) akledilmiştir. Bu, bu tarzlarda akledilmesi mümkün olan şeyin kendisiyle akledileceği en yetkin tarzdır (102-103; 1990, 169).

Fârâbî'ye göre şeyin resmi de şeyi, kıvâmının kendileriyle olmadığı sıfatları ile ve zâtının dışındakiler ile yani arazları ile özetlenmiş olarak anlatır. Şeyin, kendisiyle anlaşıldığı en eksik şey, onun en uzak cinsiyle anlaşılması veya mahiyetinden ya da mahiyetinin bir parçasından en uzaktaki yüklemleriyle anlaşılmasıdır. Şeyin, kendisiyle anlaşıldığı en yetkin (*ekmel*)¹⁶ şey ise onun tanımıdır. Şeyin zâtının dışındaki şeyler ile onun ne olduğunu (*mâ hüve*) anlatmayan ve zâtını kâim (*kıvâm*) kılmayan sıfatlarının -ki bunlar, onun arazlarıdır-bir kısmı, şeyin zâtına daha yakın bir kısmı ise şeyin zâtından daha uzaktır (102-103; 1990, 169). Özetle, filozofa göre 'Ne' harfinin soru olarak kullanımları ile sorulan şeyin zâtının bilgisi (*ma'rifet*), zâtının kavranması (*en yütesavvar*), zâtının *ma'kûl* olarak akledilmesi talep edilir (2013, 105).

Kitâbu'l-Hurûf açısından 'Mâ (Ne)' harfinin soru olarak kullanıldığı yerler bu şekildedir. Yukarıdaki ifadelerden açık olduğu üzere, 'Ne' harfiyle *şeyin cinsi* talep edilmektedir. Şeyin, kendisiyle anlaşıldığı en yetkin şey olan tanımı için gerekli olanlardan birisi, şeyin en *yakın cinsidir*. Diğer¹⁷ ise 'Eyyü

¹⁶ "Yetkin tanım (*el-baddü'l-kâmil*), bazen iki parçadan, yani bir cins ve bir ayırmadan oluşur" (Fârâbî, 2016, 53).

¹⁷ Tekin, Fârâbî'ye göre tanımın iki parçadan oluştuğunu belirtmektedir. Ona göre Fârâbî, "eserlerinde çoğu kez tanımın bu iki parçasını "cins" ve "fasıl" diye açıkça belirtmektedir." Tekin'in başka bir ifadesine göre de tam tanım, yakın cins ve yakın fasıldan oluşmaktadır.



(Hangi)' harfiyle talep edilen *şeyin fash*¹⁸dir. Fârâbî'ye göre 'Hangi' harfi de soru olarak kullanılır ve onunla sorulan şeyin bir durumda kendisiyle ortak olanlardan ayrıştığı ve uzak durduğu şeyin bilgisi talep edilir. Eğer tür (*nev*), en yakın cinsiyile kavranmışsa (*yütesavvaru*) ve o cinsde 'Hangi' harfi bitiş-tirilmişse, bu soruya iki şeyden biriyle cevap verilir. Birincisi, türü zâtı açısından ayrıştıran ve kendisiyle onun zâtını uzak tuttuğu ve türün mahiyetinin parçası olan bir şeyle cevap verilmesidir. İkincisi ise zâtının dışında olup ona özgü olan, onun alâmeti olarak alınan ve kendisiyle mârifet açısından yakın cinsinde ona ortak olan bölücü türlerden ayrıldığı bir arazla cevap verilmesidir. Birincisine göre şey, zâtı açısından [bir başka] şeyden ipeğin yünden ayrışması gibi zâtıyla veya zâtının bir parçasıyla veya zâtını kâim (*krvâm*) kılan bir şeyle ayrışır. İkincisine göre ise örneğin bazısının kırmızı, bazısının siyah ve bazısının sarı olması gibi yünlerin birbirinden ayrışması gibi bazı hâlleriyile ayrışır. Filozofa göre cinsin kendisiyle kayıtlığı¹⁹ ve tamamlandığı şey fasıldır. Bu, türü, mahiyetinin bir parçasıyla kendisi dışındaki bölüşen türlerden ayrıştıran şeydir. Cins ve fasıldan oluşan²⁰ bu söz de bütün olarak (*bi-esribî*) bir tanımdır (II3-II4; 1990, 182). Tam ve türsel bilgi cins ve fasıl²¹ ile olmaktadır, yani türün, fasıyla birlikte olan cinsiyledir. Ona göre şeyin tanımı²², onun özet olarak mahiyetidir. Bu, şeyin zâtının parçalarıyla ve bir araya geldiklerinde onun zâtının kurulduğu (*tükrvveme*) şeylerle olur. Bu da ancak zâtı bölünende olur. Öyleyse şeyin mahiyeti, onun varlığının nedenlerinden biridir ve nedenlerinin en özelidir (II6).

Yine ona göre "cins "nedir" ile, fasıl ise "hangi" ile sorulur" (2017, 318). Tanımın (*bad*) cins ve ayırmadan (*fasıl*) oluştuğuna ilişkin ayrıca bkz. (Çapak, 2007, 118).

¹⁸ "Şeyi cevheri bakımından ayırt eden şey zâtı fasıldır" (Fârâbî, 2016, 49). Zâtı fasıl, tür için kurucu/var edici (*mukavvim*) zâtı fasıl'dır (2016, 45). Zâtı fasıllar, şeyin, başkasından hâlleri bakımından değil, zâtı bakımından ayrışmasını bildirir (2016, 47). Yine zâtı fasıl, türün zâtı fasıldır (2016, 45). Cins ve fasıl, tür için kurucu fasıllardır (*fisülün mukavvemetün*) ve ona mutlak olarak yüklem olurlar (2016, 55).

¹⁹ "Cinsin fasılla kayıtlanması türün tanımıdır ki o, ilk olarak 'o nedir' harfiyle, ikinci olarak da 'hangisi' harfiyle sorduğumuz şeydir. Her türün tanımının ilk parçası onun cinsi, ikinci parçası ise onun fasıldır. Fasıl, tanımın tamamlayıcı ve mukavvimidir, çünkü şeyi cevherinde ona özgü bir şeyle tanımlar (*yüarriifu*)" (2012b, 80).

²⁰ Tanım (*bad*), cins ve fasıldan te'lif olur (2012b, 85).

²¹ Fasıl, kendisiyle, şeyin cevherinde başka bir şeyden ayrıldığı şeydir. Ayrıca fasıl, kendisiyle, türün cinsde ortak olduğu başka bir türden ayrıldığı yüklemidir. Örneğin, 'nâtık' ki kendisiyle, insanın 'canlı'da ortak olduğu diğer canlılardan ayrıldığı şeydir (Fârâbî, 2012a, 61; Fârâbî, 2012b, 79).

²² Tanım, şeyin cevherine ve kendisiyle şeyin kıvâmının olduğu her şeye delâlet eder (2012a, 62).



Tanrı'da Varlık ve Mahiyet İlişkisi

Burada Tanrı için varlık ve mahiyet ilişkisinin nasıl olduğunu incelemeye çalışacağız. Bu amaçla Tanrı'nın varlığı, zâtı, cevheri ve birliği konusundaki ifadeleri ele almamız gerekmektedir.

Fârâbî'ye göre Tanrı, İlk Varlıktır (*el-mevcûd*²³); varlıkların (*el-mevcûdât*) ilki ve en önce gelenidir. O, ayrıca diğer bütün varlıkların ilk nedenidir. O'nun varlığı (*vücûd*), en üstün varlıktır (*efdalü'l-vücûd*) ve en önce [olan] varlıktır (*ekdemü'l-vücûd*). Bu nedenle O'nun varlığına ve cevherine bir yokluğun karışması asla mümkün değildir. O'nun bilkuve bir varlığının olması hiçbir şekilde mümkün değildir. Tanrı'nın var olmamasının hiçbir yönle imkânı yoktur. Bu nedenle O, ezelîdir ve cevheri ve zâtı ile dâim varlıktır (*dâimü'l-vücûd*). Bekâsında ve varlığının devâmında cevheri²⁴ yeterlidir. O'nun varlığı gibi bir varlığın (*vücûd*) olması asla mümkün değildir. O, varlığının kendisi ile, kendisinden ve kendisi için var olduğu bir nedeninin olması mümkün olmayan bir varlıktır (*mevcûd*) (2018, 44-47). Dolayısıyla Tanrı herhangi bir varoluş hâlini yaşamamıştır. O, bir tarz varoluş hâliyle bir varlık hâline gelmediğine göre O'nun varlığında veya zâtında bir bileşim ve bir ayırım hâli yoktur.

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın bir sûreti yoktur. Çünkü sûret, ancak bir madde bulunur. Eğer O'nun bir sûreti olsaydı, zâtı bir madde ve bir sûretten birleşirdi. Eğer böyle olsaydı O'nun kıvâmı/varlığı, o ikisinden birleştiği iki parça ile olurdu. Dolayısıyla O'nun varlığının bir nedeni olurdu (46-47).

Fârâbî'ye göre Tanrı cevheri ile kendi dışındaki her şeyden farklıdır. Buna göre O'na ait varlığın (*el-vücûd*) kendi dışındaki bir şey için olması mümkün değildir (46-47). Tanrı'nın zâtı eşsiz, benzersiz ve biricik olduğu için ve Tanrı'nın zâtı ve varlığı da bir ve aynı olduğu için Tanrı'nın sahip olduğu varlık (*el-vücûd*) her şeyin varlığından farklıdır. Fârâbî'ye göre İlk, varlığı tam (*tâmmü'l-vücûd*) olduğuna göre bu varlığın (*el-vücûd*) O'nun dışında başka bir şeyde bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla yalnızca O bu varlıkla biriciktir ve bu açıdan birdir (50-51).

Fârâbî'ye göre İlk, söz²⁵ bakımından kendileri ile cevherleştiği şeylere

²³ 'El-mevcûd'un 'varlık' anlamına da geldiği konusunda ayrıca bkz. (Görkaş, 2017, 14).

²⁴ Fârâbî'nin cevher anlayışı hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. (Yalın, 2005).

²⁵ 'Tanım'ın bir 'söz' olduğuna ilişkin bkz. (Fârâbî, 2013, 5-6).



bölünmez.²⁶ Çünkü O'nun anlamını açıklayan sözün parçalarının her birinin, cevherini oluşturan bir parçaya delâlet etmesi mümkün değildir. Çünkü böyle olsaydı, O'nun cevherliğinin kendileriyle olduğu parçalar, O'nun varlığının nedenleri olurdu. Bu, şu yöndendir ki şeyin tanımının parçalarının delâlet ettiği anlamlar, tanımlananın varlığının nedenleri olur veya madde ve sûret, kendilerinden birleşen şeyin varlığının nedenleri olur. Bu bölünmeler İlk için mümkün değildir. Çünkü O'nun varlığının bir nedeni asla yoktur. O, bölünmez olması açısından da birdir (52-53; 1993, 44-45). Böylece açıktır ki O'nun dışarıda ve nefste *kurulmuş* ve *var olmuş* bir mahiyeti yoktur. Dolayısıyla O'nun zâtı ve varlığı hem dışarıda hem de kavramda tüm açılardan bir ve aynıdır.

Fârâbî'ye göre İlk; *akıl*, *ma'kûl* ve *akledendir*. Bunlar tek bir *anlam*, tek bir *zât* ve bölünmeyen tek bir *cevher*dir. İlk'in bilen, bilinen ve bilgi olması da aynı şekilde tek bir zât ve tek bir cevherdir (56-57; 1993, 45). Yine İlk'te âşik ve maşuk aynıdır (68-69). *Medînetü'l-Fâzıla*'nın ikinci babının ilk başlığı altındaki ifadelerden açık olarak anladığımıza göre İlk'in cevheri, zâtı ve varlığı aynıdır (72-73, ayrıca 76-77). Ayrıca İlk'in cevheri O'na verilmesi gereken isimler açısından da bölünmez. Filozofa göre çok sayıdaki bu isimlerle asla bölünmeyen tek bir cevhere ve tek bir varlığa delâlet olunması gerekir (76-77). Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı veya zâtı herhangi bir açıdan herhangi bir tarzda ayrımı kabul etmez.

Fârâbî'ye göre İlk, haktır (58-59). O, burada 'hak' ve 'hakikat'ın varlık (*vücûd*) ile bağını kurar (58-59). İlgili ifadeden anladığımıza göre bu kavramların arasında bir tür birlik olma durumu vardır. Çünkü –ona göre– şeyin hakikati, onun kendisine özgü varlıktır (*el-vücûd*). Yani hakikat, şeyin kendisine özgü varlığıdır. Bu hakikat, şeyin varlıktan (*el-vücûd*) [aldığı] en yetkin varlıktır (*ekmelü'l-vücûd*) (58-59). Kendisine özgü olma hâli, mahiyeti akla getirmektedir. Çünkü bir tür, mahiyetiyle başka bir türden ayrılır.

²⁶ Fârâbî'ye göre cisimler, madde ve suretle cevherleşir. Şeyin iki varlığından en noksanı, maddesi bakımından olan varlığıdır, onun iki varlığından en yetkini ise sûreti bakımından olan varlığıdır. Madde, sûretin, kendisiyle, kıvâmının (varlığı) olduğu bir konudur. Madde olmaksızın sûret için de kıvâm ve varlık (*vücûd*) olması mümkün değildir. Maddenin varlığı sûret içindir. Eğer belli bir sûret var olmasaydı (*mevcûde*) madde de var olmazdı. Sûretin varlığı ise maddenin var olması için değil, cevheri cismin bilfiil bir cevher olarak hâsıl olması içindir. Çünkü her tür, ancak sûreti hâsıl olduğunda bilfiil olarak ve iki varlığının en yetkini ile var (*mevcûde*) olur (*bâsıl*). Şeyin sûretinin maddede var olması gibi, var olmaması da mümkündür (2018, 90-91). Filozofa göre madde ile sûretin her biri 'tabiat (doğa)' diye isimlendirilir; ancak onların bu isme daha layık olanı, sûrettir (2020, 28-29).



“Hakîkatin şeyin kendisine özgü varlığı olması” anlamı İbn Sînâ’nın anlayışında da vardır. Ona göre her şeyin, kendisi ile o olduğu bir hakîkati vardır. Örneğin üçgenin onu üçgen kılan bir hakîkati vardır. Bu, üçgenin özel varlığıdır (*vücûdü’l-bas*) (1960, 31). Onun başka bir ifadesiyle “her şeyin özel bir hakîkati vardır ve bu hakîkat onun mahiyetidir (1960, 31; İbn Sînâ, 2014, 88).

Hak kavramına gelince Fârâbî’ye göre *ma’kûle* de hak denir. Bu *ma’kûl* sayesinde akıl varlık (*el-mevcûd*) ile ona uygun olarak karşılaşır. Bu varlığa (*el-mevcûd*) *ma’kûl* olma cihetinden hak denir; kendisini akledene izâfe etmeksizin zâtı cihetinden ise bir varlık (*mevcûd*) denir (58-59). Burada ‘hak’, ilk anlamıyla ‘hakîkat’ ile aynı görünmektedir. İkinci anlamıyla ise hak, varlık anlamındadır. Filozofa göre İlk’e her iki yönden de ‘hak’ denir. Bu, O’nun varlığının en yetkin varlık (*ekmelü’l-vücûd*) olması ve bir *ma’kûl* olmasıdır. Bu *ma’kûl* akleden bu sayede *varlık olarak varlık* (*el-mevcûd alâ mâ büve mevcûd*) ile karşılaşır. İlk, *ma’kûl* olmak bakımından hak olmak için kendi dışında kendini akledecek bir zâta muhtaç değildir. O, her iki yönden de kendisine hak denilmeye en layık olandır. O’nun hakîkati de hak olmasının dışında bir şey değildir (58-59). Bu son ifadeye göre İlk için hak ve hakîkat aynı olduğuna göre ve hak kavramının anlamlarından biri varlık olduğuna göre İlk’te hakîkat ve varlık aynı olur. Hakîkat bir açıdan mahiyet olduğuna göre İlk’in varlığı ve mahiyeti aynı olur.

Kitâbu’l-Hurûf daki ifadelerle göre filozoflar, yetkin varlığı (*el-vücûd’ul-kâmil*) ‘şeyin inniyeti’ olarak isimlendirmişlerdir ve şey mahiyetinin aynısıdır (*biaynibî mâbiyyetihî*). Fârâbî bu ifadelerle hemen sonrasında açıklık getirir: filozoflar ‘şeyin inniyeti nedir’ dediklerinde ‘şeyin en yetkin varlık’ını kastederler ki bu, onun mahiyetidir (1-2). Dolayısıyla varlık ve mahiyet aynı olur.²⁷ Fârâbî’ye göre Tanrı’da (*el-ilâh*) asla başka bir şeyle kâim (*krvâm*) olmaması ile varlığının hiçbir sebebi olmaması bir araya gelmiştir. O’nun zâtı hiçbir şekilde bölünmez. Öyleyse O’nun hakkında ikinci anlamıyla ‘mi’²⁸ harfiyle sorulamaz. Filozofa göre bu soru, ancak varlığının mahiyeti ve zâtı bölünen ve onu herhangi bir yönle kâim kılan bir sebebi olan şeyler hakkında sorulabilir (146).

²⁷ Ayrıca bkz. (Bozkurt, 2018, 132).

²⁸ İkinci anlamıyla ‘mi’ harfi ile şeyin kıvâmını sağlayan şeyin ne olduğu sorulur ve cevap, onun tanımına delâlet eden şeyle verilir (2013, 143).



Kitâbu'l-Hurûf'un 241. pasajında zâtı bölünmeyen olarak Tanrı hakkında 'mevcûd' ve 'vücûd' kavramları farklı anlatımlarla bir ve aynı anlamda kullanılmaktadır. Fârâbî'ye göre zâtı bölünmeyen hakkında iki şeyden biri söylenmelidir. Ya o var olmayan²⁹ bir varlıktır (*ennebü mevcûdun lâ yücedü*)³⁰ ya da onun varlığının anlamı, var (*mevcûd*) olmasıdır ve onun hakkında 'o varlıktır'³¹ (*innebü hüve vücûdun*), 'o vardır (*innebü mevcûdun*)' ve 'onun bir varlığı vardır (*inne lebü vücûden*)' demek arasında bir fark yoktur. Çünkü şöyle varlık olan (*hüve mevcûdun bekezâ*) şeyin varlığı 'o vardır/varlıktır (*innehâ mevcûdetün*)' denilen zâttan başka bir şey değildir (2013, 147-148).

Bu ifadelerden anladığımızı göre diyebiliriz ki Tanrı varoluş veya var olma sürecini yaşamaksızın var veya bir varlık olduğundan dolayı, O'nun hakkında 'varoluş', 'bir varlığa sahip olma', 'var/vardır', 'bir varlıktır', 'zât' gibi ifadeler bir ve aynı şeyi belirtir. Fârâbî'ye göre varlığı bölünmeyen şeyin varlığının anlamı ile o şeyin var olmasının [anlamı] bir ve aynıdır. Onun hakkında 'o vardır ama var olmayandır'³² (*ennebü mevcûdun ve lâ yücedü*) veya 'o vardır ama zâtından başka bir yönle var değildir, aksine vardır (*mevcûdun*), zâtı [şeyin var olmasının] aynı olarak var olur' yahut 'varlığın (*el-mevcûd*) aynı olarak var olur' denilir (2013, 147-148). Bütün bu ifadelerden Tanrı için varlık ve zâtın bir ve aynı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ama bu anlamdan Tanrı'nın zâtı veya mahiyetinin olmadığı anlamı çıkarılamaz.

Tanrı Dışındaki Varlıklarda Varlık ve Mahiyet İlişkisi

Bu başlık altında ilk olarak, ay altı âlemde bulunan ve Fârâbî'nin 'mümkün varlıklar'³³, 'doğal cisimler'³⁴, 'doğal şeyler' (2018, 119), 'doğal varlıklar'

²⁹ Yani varoluşu yaşamamış, ama var.

³⁰ Veya 'var olmayan [olarak] vardır'.

³¹ Varlık veya varoluş.

³² Varoluşu yaşamama anlamında.

³³ Fârâbî, madde ve sûretten oluşan doğal cisimler için 'mümkün varlıklar' kavramını, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de kullanır (1993, 56-58). Fârâbî'ye göre mümkün iki tarzdadır. Birincisi, herhangi bir şey olarak var olması ve o şey olarak var olmaması mümkün olandır. Bu maddedir. İkincisi ise kendi zâtında *var olması* ve *var olmaması* mümkün olan şeydir. Bu ise madde ve sûretten birleşik olandır (1993, 58; 2020, 72-73). O, ayrıca, 'mümkün varlık' kavramını anlam olarak *el-Medinetü'l-fâzıla*'da da kullanır (92-93). Ayrıca bkz. (Kaya, 2011, 96). Kaya, bu eserinde, Fârâbî'nin, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ay altı âlemin özelliklerini incelediği kısımda bu âleme ait varlıkları 'mümkün varlıklar' olarak adlandırdığını belirtir.

³⁴ Fârâbî'ye göre bu cisimlerin sûretleri birbirine zıttır ve onlardan her birinin var olması da var olmaması da mümkündür. Onlardan her birinin maddesi onun sûretini alabileceği gibi, [o sûretin] zıddını da alabilir. Yine maddede şeyin sûretinin var olması gibi, var olmaması da mümkündür. Hatta [şeyin] bu sûrete sahip olmaksızın mevcut olması da mümkündür.



(1993, 36) ve ‘hâdis cisimler’ (1993, 38) olarak da isimlendirdiği cisimler için varlık ve mahiyet ilişkisinin ne olduğunu araştıracağız. Bunun için yukarıda kavram ve tanım hakkında anlattığımız içeriği varlık ve mahiyet ilişkisi bağlamında yeniden çözümleyeceğiz. Bu çerçevede Fârâbî’nin başka ifadelerini de buradaki çözümlememize ilişkin söz konusu edeceğiz. Bunun sonrasında varlık-mahiyet ilişkisini göksel cisimler ve ayırık akıllar açısından belli ölçüde tartışacağız.

Filozofun tanım ve kavram teorisinde varlık-mahiyet ayrılığı ve birliği düşüncesi vardır. Örneğin şu ifadeye varlık, kavram dolayısıyla mahiyet olmaktadır: “[Kavramın] bir kısmı da [tasavvur edilen] şeyin (*emr*) varlığı[ndan ibaret] olan kavramdır ki bu, o şeyin mahiyetidir.” (2014, 156-157). En tam kavram, tanımla oluşmaktadır. Tanım ile şeyin zâtı özetlenmektedir. Şeyin tanımı onun özet olarak mahiyetidir. Fârâbî şeyin kavranmasından söz ettiğinde *şeyin zâtı ve şeyin varlığını* aynı anlamda kullanmaktadır.

Tam kavramı oluşturan tanımın talep edildiği bir soru olan ‘o nedir’ ile şeyin zâtı ma‘kûl olarak nefste hâsıl olur. Başka bir deyişle bu soruyla şeyin bilgisi (*mârifet*) ve anlamının nefste var olması (*ikâme*) talep edilir. Fârâbî, zâtın anlam veya ma‘kûl olarak nefste bulunmasını ‘ikâme’ ve ‘hâsıl’ terimleriyle anlatır ki bunlar burada ‘var olma’ anlamındadır. Buna göre şeyin zâtı, nefste, kavramı oluşturan tanımsal mahiyet olarak var olmaktadır. ‘Var olma’ cins ve fasıldan birleşik mahiyete girmediği için mahiyetin dışına düşmektedir ve böylece varlık ve mahiyet ayrımı oluşmaktadır. Bir ayırım oluşsa da diğer yandan bu ikisi arasında birleşme, hatta aynı olma hali vardır. Çünkü zât bir özet ve bir mahiyet olarak nefste var olmuştur. Fârâbî bu kullandığımız eserlerde hiçbir şekilde varlığın mahiyete iliştiğini ve ondan ayrıldığını söylemez. Ama varlık ve mahiyet arasında birlik veya aynılık ve ayırım anlamları onun kavram ve tanım ifadelerinden çıkar.

Tanım başlığı altında incelediğimiz üzere tanımın parçaları cins ve fasıldır. Fârâbî cins olma konusunda ‘canlı’ ile ‘bir’, ‘varlık (*el-mevcûd*)’, ‘kemâl’, ‘kuve’, ‘nispet’ vb. şeyleri karşılaştırır ve ‘canlı’nın cins olarak adlandırılmasının daha uygun ve mutlak cins olduğunu söyler. Ardından bu şekildeki cins ve faslın tanımlananda olduğunu belirtir (2014, 78-81). Bu ifadelere göre

Göksel (*semâvî*) cisimlerin altındaki bütün cisimler için, içinde süreti kendisine baştan itibaren verilmiş olan hiçbir şey yoktur. Cisimlerin her birine ilk olarak, bilfiil değil sadece kendisi ile uzak bilkuve varlığına sahip olduğu maddesi verilmiştir (2018, 92-93).



varlığın tanım olarak oluşan mahiyetin dışına düştüğünü belirtebiliriz. Ayrıca daha açık olarak Fârâbî'ye göre 'bir', 'varlık (*el-mevcûd*)', şey vb. ya asla cins olmazlar ya da başka tarzlarda cins olurlar. Çünkü bunlar, şeyin kuruluşunu/varlığını (*kevâm*) sağlayan bir parçaya asla delâlet etmeksizin, şeyi bir tarzda genel olarak hayal ettirirler (2014, 80-81). Dolayısıyla açık olur ki varlık şeyin tanımsal mahiyetine dâhil olmaz. Çünkü varlık tanımın parçası olan cins anlamında bir cins değildir. Böylece kavram ve tanım dolayısıyla nefste varlık-mahiyet ayrımı oluşur. Diğer yandan bu ikisi arasında bir birlik vardır. Çünkü şeyin varlığı veya şeyin zâtı nefste bir anlam veya bir ma'kul veyahut bir tanımsal mahiyet olarak ikâme ve hâsil olmaktadır.

Bu ifadelerimizden sonra şey hakkındaki varlık ve mahiyet ayrımını bilimsel sorular üzerinden de özetle göstermemiz faydalı ve uygun olacaktır. Fârâbî'ye göre mahiyet sorusu varlık sorusundan sonra gelir.³⁵ Bunun bir ispatı kavram başlığı altında da yer verdiğimiz şu ifadedir: "Mahiyetin bilinmesi, [daha önce] varlığı bilinmiş, bir tarzda kavranmış (*tasavvur*) ve başka bir tarzda kavranması (*en yütesavvar*) talep edilmiş şeyde olur." (2014, 156-157). Başka bir örnek de şudur: " 'Şey nedir?' sorumuzla şeyin zâtının bilgisi (*mârifet*) talep edildiğine göre bu [sorunun sorulması] ancak şeyin varlığına (*vücûdü'ş-şey*) dair bilgidен sonra uygun olur". Bu ifadeye göre şeyin 'ne olduğu' ile 'şeyin varlığı' arasında bir ayrım oluşmaktadır. Fârâbî'ye göre 'hel' sözü ile yalnızca şeyin varlığının bilgisi talep edilir. 'Ne' ve 'o nedir' sözü ile de *şeyin zâtının kavramı* (*tasavvur*) talep edilir. Başka bir ifadeyle 'şey nedir' veya 'o şey nedir' sözü ile *şeyin zâtının bilgisinin* (*mârifet*) kavramı (*tasavvur*) talep edilir (2016, 22-23).

Konuyu bir açıdan daha, açık kılmaya çalışmamız gerekmektedir. Kavram dolayısıyla varlığın veya zâtın bir özeti olan ve tanımla elde edilen mahiyetin bir bütün olarak varoluşu nasıldır? Bir tümel olarak türü veya tanımı ortaya çıkaranlar cins ve fasıldır. Fârâbî, cins ve faslın türün *zâtî mukavvimleri* ve *mukavvim fasılları* olduğunu söyler (2016, 55). Fârâbî'nin *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* adlı eserinin çevirmeni Aydın 'mukavvim' kelimesini aynı anda 'oluşturucu', 'var edici' ve 'kurucu' olarak çevirmektedir (2016,

³⁵ F. Rahman, Fârâbî'ye ait olarak gördüğü *Uyûnü'l-hikme*'ye atıf yaparak onun, "öncelikle bir şeyin var olup olmadığını bilmeksizin söz konusu şeyin özünü (*essence*) ve nelliğini (*quiddity*) bilebileceğimizi söyleyerek Aristoteles ile farklılaştığını" söylemektedir (82). Bu değerlendirmenin yanlışlığı açıktır.



45). Buna göre cins ve fasıl, şeyin zâtını nefste kuran ve var eden zâtî fasılardır. Böylece tanımla elde edilen mahiyet, nefste, hem kurulmuş hem de var olmuş olur. Bu açıdan şeyin kavramdaki varlığı ve mahiyeti bir ve aynı olur. Tanım başlığı altında da ifade ettiğimiz üzere Fârâbî zâtın nefse bir ma'kûl olarak alındığını söylerken 'ikâme' ve 'hâsil' kelimelerini kullanmaktadır. Bu kelimeler ise 'var olma' anlamına gelmektedir. Yani şeyin zâtı, kavram dolayısıyla nefste özetlenmiş ve tanımsal mahiyet olarak var olmuştur. Bu anlamları destekleyen olarak bazı ifadeler şu şekildedir:

Mevcûd, bütündür (*cümle*)³⁶ -ki bu mahiyetin zâtıdır-, *vücûd* ise o şeyin özetlenmiş (*mülabbas*) mahiyetidir veya bütünün parçalarından her biridir, ya cinsi ya da fasıldır. Faslı ona en özgü olduğundan ona özgü varlığı olmaya daha layıktır³⁷ (2013, 55).

Bu parçayı anlamayı ve anladığımızı yukarıdaki ifadelerimizle bağlamayı bir deneme olarak gerçekleştirmeye çalışacağız. Öncelikle burada 'mevcûd'un felsefî anlamlarından bu çalışmanın gerektirdiği veya sınırlarını aşmayacak ölçüde³⁸ söz etmemiz gerekmektedir.

Fârâbî'ye göre 'mevcûd', Arapların çoğunluğunun dilinde ilk olarak 'vücûd'dan (bulmak) ve 'vicdân'dan (bulmak) türemiş bir isimdir ve onlar nezdinde hem mutlak hem de kayıtlı olarak kullanılır (2013, 49). Böylece 'mevcûd'un türetilmiş bir isim olduğu açıktır (ayrıca bkz. 52; Türker, 2020, 199). Fârâbî'ye göre Farsça, Süryanice ve Soğdça gibi dillerde haberin haber verilene bağlanmasına delâlet etmesinde kullandıkları bir lâfız (sözcük) vardır. Bu lâfız yüklem bir isim olduğunda³⁹ veya yüklem her hangi bir zaman belirtilmeden mutlak olarak konuyla bağlantılı olmasını istediklerinde onu konuya bağlar. Yükleme geçmiş veya gelecek belirli bir zamanda konuyla bağlantılı yapmak istediklerinde 'oldu', 'oluyor', 'olacak' veya 'şimdi' gibi vücûdi kelimeleri (eksik filleri) kullanırlar. Yükleme, asla herhangi bir zaman

³⁶ Çeviride 'toplama' olarak karşılanmıştır. Bu karşılık yanlış değildir, ama bize 'bütün' daha uygun bir karşılık gibi görünmektedir. 'Cümle'nin 'bütün' olarak anlaşılmasında ayrıca bakınız (Görkaş, 75).

³⁷ Fasılın bu özelliği, şu duruma bağlıdır: "şeyin iki varlığından en noksanı, maddesi bakımından olan varlığıdır, onun iki varlığından en yetkini ise süreti bakımından olan varlığıdır." (2018, 90-91). Ayrıca bkz. (1993; 39). Yine "fasıl, sorulan türün ne olduğunu tarifte cinsten daha yetkindir ve her ikisinin de bulunması gerekir" (Fârâbî, 2013, 117-118).

³⁸ 'Mevcûd' ve 'vücûd'un anlamları ile ilgili ayrıntılı bir çözümleme ve tartışma için bkz. (Türker, 2020, 196-219).

³⁹ Aynı durum Türkçede de söz konusudur. Ad (isim) eylem (-dır, -dir) olarak yüklem olur (Heçilingirler, 2013, 50).



belirtilmeden konuyla bağlantılı yapmak istediklerinde o lâfız kullanıcılar (2013, 50). Bu lâfız Türkçede ‘-dır’, ‘-dir’ ekeylemidir.

Fârâbî’ye göre bu lâfız Farsçada ‘hest’, Yunancada ‘estin’, Soğdçada ‘esti’ lâfızlarıdır. Bunların hiçbiri bu dillerin herhangi birinde türemiş değildir, aksine ilk örneklerdir ve bunların masterları ve çekimleri yoktur. Bir örnek olarak Farsçada ‘hest’i master olarak kullanmak istediklerinde ‘hesti’ derler. Arapçada ise, özne ve yüklem veya konu ve yüklem arasındaki ilişkiye ilişkin kullanılan ‘hest’, ‘estin’ ve ‘esti’ gibi işlev görececek bir lâfız yoktur. Ama Fârâbî’ye göre teorik bilimlerde ve mantık sanatında ona zorunlu olarak ihtiyaç duyulur. Bu nedenle felsefe Araplara geçtiğinde Arapça konuşan ve felsefe ve mantıktaki anlamları Arap diliyle ifade eden filozoflar bu lâfza (-dır) ihtiyaç duymuşlardır. Arapçada bu lâfız olmadığı için bazı filozoflar ‘hüve (o)’ lâfzını kullanmayı düşünmüşlerdir. Böylece onlar, ‘hüve’yi, ‘hest’ lâfzının kullanıldığı bütün yerler açısından kullanmışlardır. Ayrıca ‘hüve’den ‘hüviyet’ masterını türetmişlerdir. Diğer filozoflar ise ‘hüve’ yerine ‘mevcûd (*el-mevcûd*)’ lâfzını kullanmışlardır (2013, 50-52).

Böylece ‘mevcûd’un felsefede ve mantıkta nasıl kullanılmaya başlandığı Fârâbî açısından ortaya çıkmaktadır. Daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi açısından belirtirsek ‘mevcûd’ Türkçe mantıktaki ‘-dır’ın anlamı ve işlevine karşılık olabilecek bir şey için kullanılmıştır. Fârâbî’ye göre ‘mevcûd’ lâfzı türemiştir ve onun çekimleri vardır. ‘Hüve’ (-dır) yeri açısından ‘mevcûd’u kullanan filozoflar, ‘hüviyet’ yerine de ‘vücûd (*el-vücûd*)’ lâfzını kullanmışlardır. Ayrıca ‘vücûd’dan vücûdiyye filleri olarak oluşan filleri de (eylemler) yüklemeleri isim olan önermelerde ‘kâne (oldu)’, ‘yekûnü (oluyor)’ ve ‘seyekûnü (olacak)’ (eksik fiiller) yerine bağlar olarak kullanmışlardır (2013, 52).

Fârâbî’ye göre ‘hüve’ (-dır) yerine ‘mevcûd’u kullanan filozoflar onu iki yerde kullanmışlardır: i) Bütün şeylere delâlette, ii) Önermede zamanın zikredilmemesinin kastedildiği durumda yüklem olan ismin⁴⁰ konuya bağlanmasında (2013, 52). Bu ikinci kullanım yukarıda uzunca söz ettiğimiz ilk kullanım tarzıdır. Birincisi ise ‘bağ’ kullanımdan sonra ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Buraya kadar olan ifadelerimiz açısından açık olmuştur ki ‘mevcûd’ iki anlamdadır: Bağ ve şey. ‘Mevcûd’un ‘bağ’ anlamı açıktır. Onun

⁴⁰ Bir önceki dipnotta belirttiğimiz üzere Türkçede ismin yüklem olabilmesi için ekeylem (ekfil) olan ‘-dır’ı alması gerekir (Heççilingirler, 2013, 50).



diğer anlamının açıklığı için de ‘şey’in anlamını bilmemiz gerekmektedir. Bu amaçla kaldığımız yere dönmek üzere aynı eserdeki ‘şey’ hakkındaki yaklaşık bir sayfalık anlatımı incelememiz gerekli olmaktadır.

Fârâbî’ye göre şey, nefsin dışında olsun veya herhangi bir yönden kavransın (*mütesavvar*), bölünsün veya bölünmesin bir mahiyete sahip olanların hepsine söylenir. “Biz ‘bu şeydir’ dediğimizde onunla bir mahiyeti olanı kastederiz.” (2013, 66). Buna göre ‘bu şeydir’ ile ‘bu varlıktır’ aynı anlamdadır. Şey bir mahiyete sahip olduğunda belirli olur. Varlık da böyledir. Yine yukarıdaki ifadeye göre dışarıdaki belirli varlığa da bu varlığın nefisteki kavramına da şey denir. Her iki durumda da şey, bir mahiyete sahiptir. Fârâbî yukarıdaki ifadeden hemen sonra ‘mevcûd’un anlamını söyler. Buna göre mevcûd yalnızca nefsin dışında bir mahiyete sahip olana söylenir. Ama kavranmış (*mütesavvara*) olan mahiyete (zihinsel olan) söylenmez (66; ayrıca bkz. Türker, 2020: 210, 211, 215). Buna göre diyebiliriz ki mevcûd, bir mahiyete sahip olanın nefsin dışında bulunması açısından aldığı bir isimdir.

Yukarıdaki paragraftaki ‘şey’ ve ‘mevcûd’un anlamları açısından düşüdüğümüzde Fârâbî’ye göre şey mevcûd’dan daha genel olur. Yani kullanım açısından. Ona göre bir fark olarak mevcûd, doğru önermeye söylenir; ama doğru önermeye şey denmez. Çünkü “biz, ‘bu önerme bir şeydir’ deyip de bununla önermenin doğru olduğunu kastetmeyiz, ama onun bir mahiyeti olduğunu kastederiz.” Fârâbî’ye göre ‘Zeyd adil olarak mevcuttur deriz’; ama ‘Zeyd adil olarak şeydir’ demeyiz (2013, 66). ‘Şey’i incelememizde buraya kadar mevcûd için üç anlam ortaya çıktı: i) Bir mahiyete sahip olana nefsin dışında olması açısından söylenen, ii) Doğru önermeye söylenen, iii) Bağ. Şey için ise bir anlamın ortaya çıktığını söyleyebiliriz. i) Kavransın veya kavranmasın ve bölünsün veya bölünmesin bir mahiyete sahip olanların hepsine söylenmesi. Buna göre mevcûd ile şey; bir mahiyete sahip olup - bölünsün veya bölünmesin- nefsin dışında olması açısından bulunana söylenme itibarıyla örtüşmektedirler. Bu açıdan ‘bir mevcûd’ ile ‘bir şey’ aynıdır.

Yine bir fark olarak Fârâbî’ye göre imkânsıza (*el-mubâl*) bir şey denir; ama bir mevcûd denmez (66). Fârâbî bu noktada Parmenides’in düşüncesine yer verir. Buna göre ‘bir şey değildir’ ile ne nefsin dışında ne de nefiste asla bir mahiyeti olmayan kastedilir. Bu anlam, Parmenides’in ‘mevcûd ol-



mayan'dan (*ğayri'l-mevcûdî*) anladığı anlamdır (*fehm*) ki şöyle demiştir: “Hiçbir ‘mevcûd olmayan’, bir şey değildir.” Fârâbî’ye göre Parmenides ‘mevcûd’u [şey] ile eşit anlamlılıkla ve ‘mevcûd olmayan’ı da kesinlikle hiçbir yönle bir mahiyeti bulunmayana delâlet eden olarak almıştır. Bu nedenle onun bir şey olmadığına hükmetmiştir (66). Böylece açıktır ki Parmenides’e göre bir mahiyete sahip olarak ‘şey’ ve ‘mevcûd’ aynıdır. Başka bir ifadeyle bir mahiyete sahip olmayan ne bir şeydir ne de bir mevcûd’dur.

Yukarıda kaldığımız yerde ifade etmiştik ki ‘hüve’ (-dır) yerine ‘mevcûd’u kullanan filozoflar onu iki yerde kullanmışlardır. i) Bütün şeylere⁴¹ delâlette, ii) Bağ. Bu aşamada diyebiliriz ki ‘bütün şeyler’ ifadesiyle ister dış dünyada isterse bir tarz kavramda olsun ve bölünsün veya bölünmesin bir mahiyete sahip olanlar kastedilmiş olabilir. Fârâbî’ye göre bu iki kullanım Farsça ‘hest’ ve Yunanca ‘estin’in olduğu yerdir. Söz konusu filozoflar Arapçada ‘vücûd’u Farsçada ‘hestîn’in kullanıldığı yerde kullanarak ‘kâne (oldu)’, ‘yekûnü (oluyor)’ ve ‘seyekûnü (olacak)’ yerine ‘vücede (var oldu)’, ‘yücedü (var oluyor)’ ve ‘seyücedü (var olacak)’ lâfızlarını kullanmışlardır (52). Böylece ‘varlık (*vücûd*)’ ve ‘varolma (*vücede-yücedü-seyücedü*)’ anlamları da ortaya çıkmış olmaktadır.

Bu aşamadan sonra ‘mevcûd’ lâfzının teorik ilimlerde, Fârâbî’nin belirttiği tarzda kullanılması şartıyla ona göre sahip olacağı anlamlara yoğunlaşabiliriz. Buna göre ‘mevcûd’ ortak bir lâfızdır ki bütün kategorilere (*makûlât*) söylenir. Bunlar ister bir konuda bulunsun isterse bir konuda bulunmasın bütün kendisine işaret edilenlere söylenir. Yani ‘mevcûd’, yüce cinslerden her bir cinsin *-zâtına delâlet etmeksizin-* ismidir (54). Bunlar; biri cevher olan ve diğerleri araz olan (nitelik, nicelik vd.) on kategoridir (Türker, 2020, 204-205). Mevcûd, bu kategorilerden herhangi birinin tanımına girmez ve ma’kûlünü ifade etmez (Türker, 2020, 206). Başka bir ifadeyle mevcûd; cevher, nitelik, nicelik vd. için ortak bir isim olur ve onlara eşadlılık yoluyla söylenir (Türker, 2020, 206). ‘Mevcûd’un isim olması “yüce cinsten ferde doğru ilerleyen bir süreç izler” (Türker, 2020, 205). Bu ifadelerimizden sonra ‘mevcûd’un kategorilere söylenmesini Türkçe açısından şu şekilde örneklendirebiliriz: ‘Cevher bir varlıktır’, ‘nitelik bir varlıktır’. Diğerleri için de böyledir. Çünkü yukarıda belirtildiği üzere her birinin birer

⁴¹ Bu noktada Türker’e göre “mevcûd, ister türemiş olsun ister olmasın bütün şeyleri ifade etmektedir.” (2020, 200).



zâtı vardır. Türkçe sözcükler üzerinden düşündüğümüzde, bu, Fârâbî felsefi açısından bir varlıktır. Çünkü Fârâbî, bir zâta veya bir mahiyete sahip olanı –dışarıda bölünmez bir bütün olarak bulunması açısından- bir mevcûd (bir varlık) olarak isimlendirmektedir (2013, 55). Buraya kadar Fârâbî'nin bizzât kendisinin nasıl kullanılması gerektiğini belirttiği tarzda olması açısından 'mevcûd'un ilk kullanımınıdır.

'Mevcûd'un ikinci kullanımını da onun doğru anlamında olmasıdır. Fârâbî'ye göre bazen de 'mevcûd' kendisinden anlaşılanın (*el-mefbûm*), anlaşıldığı gibi (*kemâ fihime*) aynıysa (*biaynibî*) nefsin dışında bulunduğu her önermeye denir. Başka bir ifadeyle nefiste her kavranan (*mütesavvar*), tahayyül edilen ve ma'küle (akısal), nefiste olduğu gibi (*kemâ hüve fi'n-nefsi*) aynıysa (*hüve biaynibî*) nefsin dışında olduğunda söylenir. Bu anlam, onun doğru (*sâdık*) olmasıdır. Dolayısıyla 'doğru' ve 'mevcûd' eşanımlıdır (*müterâdifân*) (2013, 54; ayrıca bkz. Türker, 2020, 207-208).

'Mevcûd'un üçüncü anlamına gelince, Fârâbî'ye göre bazen şeye " 'mevcûd'dur (varlıktır)" denir. Bununla onun ister nefiste kavransın (*tüsvüvira*) ister kavranmasın (*lem yütesavvar*) nefsin dışında bir mahiyete sahip olması kastedilir (2013, 54; ayrıca bkz. Türker, 2020, 209). Yani 'mevcûd', mahiyeti olan bir şeyin -kavransın veya kavranmasın- yalnızca nefsin dışında bulunması açısından aldığı bir isimdir (ayrıca bkz. 2020, 208).

Fârâbî'ye göre mahiyet ve zât bazen bölünür bazen de bölünmez. Ona göre mahiyeti bölünenler üç tarzdadır. Birincisi, onun özetlenmemiş (*ğayrû mülabhasatin*) olan bütünüdür (*cümle*). Onun bütünü, isminin delâlet ettiği (2013, 55). Bu anlama göre bölünebilen mahiyet, dışarıda bulunması ve kavranmaması açısından bir bütündür ve kendisine yalnızca ismiyle delâlet edilir. Bu açıdan bir mevcûd veya bir varlık, hiçbir yönle bölünmeyi kabul etmeyen⁴² bir bütündür ki onda varlık, mahiyet ve arzalar veya cevher ve arzalar veyahut madde, sûret ve varlık gibi ayrımların hiçbiri, yoktur. İkincisi, onu kâim kılan parçalarıyla özetlenmiş (*el-mülabhasa*) olandır. Bu tanımın delâlet ettiği (2013, 55). Bu tanımsal mahiyettir ki nefsin dışındaki bütünden özetlenmiştir. Üçüncüsü, bütünün parçalarından her bir parçanın kendi başına bir bütün olmasıdır. Bu parçalar cins ve fasıldır veya madde ve sûrettir (2013, 55). Cins ve fasıl tanımsal mahiyetin parçalarıdır. Madde

⁴² Bölünmemesi açısından ayrıca bkz. (Türker, 2020, 209).



ve sûret ise zâtın veya dıştaki mahiyetin –aklın bakışı açısından- birer parçasıdır.

Fârâbî bu üç tarzı, ‘mahiyet’ ve ‘zât’ olarak isimlendirir (2013, 55). Daha açık olarak ifade edebiliriz ki bölünenler için nefsin dışındaki özetlenmiş bütün, özet olan tanımsal mahiyet ve tanımsal mahiyetin parçaları olan cins ve fasıl veya kavranma açısından dışarıdaki bütünü mahiyetini kuran madde ve sûretin hepsi birer ‘mahiyet’ ve ‘zât’ olarak isimlendirilir. Fârâbî’nin buradaki özetlemesine göre şeye ait olup da ‘bu şey nedir’in (*mâ büve hâze’ş-şey’ü*) cevabında veya kendisi hakkında sorulan şeyin başka bir alâmetle cevabında söylenebilen her şey ‘mahiyet’ olarak isimlendirilir. Çünkü kendisi hakkında ‘o nedir?’ ile sorulan her şey, ne bir zâtı ne de ‘ne’ harfiyle hakkında talep edilen bir mahiyeti olan bir alâmetle bilinir (2013, 55). Bu, bölünebilen ama kendisi hakkında tam bir tanıma ulaşılamayan şey için söz konusudur. Çünkü Fârâbî’ye göre bazen o şey için cinsiyile, bazen faslıyla ve bazen maddesiyle veya suretiyle, bazen de tanımla cevap verilir (2013, 55). Her ne kadar Fârâbî belirtmese de ne olduğu sorulan şey için tanımla cevap verilemediği durumda bir tarzda cevap olarak bazen cins, bazen fasıl, bazen madde ve bazen de sûreti ile cevap verilir. Bunların her biri bir tarzda şeyi anlattığı için ‘mahiyet’ veya ‘zât’ olarak isimlendirilir.

Fârâbî’nin çıkardığı sonuca göre ‘mevcûd’ üç anlama söylenir: i) Bütün kategorilere (on kategori ve bunların altında olanlar), ii) doğru denilen şeye, iii) kavransın (*tüsvüvrat*) veya kavranmasın (*lem tütesavvar*) nefsin dışında bir mahiyete sahip olan şeye söylenir (55). Fârâbî, bu noktadan sonra bir mahiyete sahip olan şeyler için ‘mevcûd’ ve ‘vücûd’ ayrımı yapar:

Bölünerek bir bütüne (*cümle*) ve o bütünü özetine sahip olan şeye gelince, ‘mevcûd’ ve ‘vücûd’ bunda farklı olur. ‘Mevcûd’, bütündür ki bu, mahiyetin zâtıdır. ‘Vücûd’ ise o şeyin özetlenmiş (*mülabbas*) mahiyetidir veya bütünü parçalarından her biridir, ya cinsi ya da faslıdır. Faslı ona en özgü olduğundan ona özgü varlığı olmaya daha layıktır⁴³ (2013, 55).

Yani, bir mahiyete sahip olup nefsin dışında bir zât ve aynı zamanda bir bütün olarak duran şeye ‘mevcûd’ denir. Türkçe açısından ‘varlık’ denir.

⁴³ Fasılın bu özelliği, şu duruma bağlıdır: “şeyin iki varlığından en noksanı, maddesi bakımından olan varlığıdır, onun iki varlığından en yetkini ise sûreti bakımından olan varlığıdır.” (2018, 90-91). Ayrıca bkz. (1993; 39). Yine “fasıl, sorulan türün ne olduğunu tarifte cinsten daha yetkindir ve her ikisinin de bulunması gerekir” (Fârâbî, 2013, 117-118).



'Mevcûd' belirli bir şey olduğunda 'varlık' da belirli bir şey, yani belirli bir varlık olur. 'Vücûd' ise öncelikle cins ve fasıldan birleşmiş ve kurulmuş olan tanımsal mahiyete denir. Türkçe sözcüklerle düşündüğümüzde bu da 'varlık' olarak anlaşılabilir. Aslında bu, yalnızca bir isimlendirme durumudur. Yani şeyin, nefsin dışında ve kavramda olmak üzere bulunduğu iki farklı yer açısından bir isimlendirilmesidir. Buna göre şey, her iki yer durumunda da varoluş taşımaktadır. Şey dışarıda bir bütün olarak durduğu için bir bütün ve bölünmez bir varlık anlamında bir mevcûd'dur. Bu durumda şey için ne varlık-mahiyet, ne cevher-araz, ne de madde-sûret-arazlar ayrımı vardır. Bu durum içerisinde şey, bilkuvve bölünebilir, ama bilfiil bölünmezdir ve bir bütündür. Anladığımızı göre bu bütüne 'varlık' dememizde bir yanlış görünmemektedir.

'Vücûd' olarak isimlendirilen tanımsal veya özetlenmiş bir mahiyete gelince bu da bir varlıktır. Çünkü Fârâbî'nin –bu çalışmada yer verdiğimiz pek çok ifadesine göre dışta bir varlık olarak bulunan mahiyet veya zât, kavranma ile nefiste de hâsıl olur, yani var olur. Başka bir ifadeyle dış dünyadaki özetlenmemiş zât, tanımsal mahiyetle özetlendiğinde kavramda da var olur ve böylece bir varlık olur. Bununla birlikte burada varoluş ile cins ve fasıldan birleşik tanımsal mahiyet bir yönden ayrılabilir. Çünkü varlık/varoluş, tanımsal mahiyetin dışına düşer ve onun bir kurucusu olmaz. Dolayısıyla dıştaki varlık (*mevcûd*) ile kavramdaki varlık (*vücûd*) arasında ayrım ve birlik durumu vardır. İlki dışarıdadır ve bilfiil olarak hiçbir bölünmeyi kabul etmez. İkincisi ise kavramdadır ve hem bir bütün olarak durur hem de ayrımları kabul edebilen olarak durur. Alıntıda ifade edildiği üzere cins ve fasılın da birer 'vücûd' (varlık) olarak isimlendirilmesi anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü her birinin nefiste veya kavramda bulunması aynı zamanda bir tarzda var olmasıdır. Başka bir ifadeyle tam kavramda *bir yönden* varlık ve mahiyet bir ve aynı olduğu için, cins ve fasıl şeyin hem mahiyetinin hem de varlığının parçaları olurlar.

Fârâbî'ye göre mahiyeti bölünmeyen her şey, ya var olmayan (*lâ yücedü*) bir varlıktır (*mevcûd*) ya da onun vücûdu'nun ve mevcûd olmasının anlamı bir şeydir ve onun 'vücûd' ve 'mevcûd' olması aynıyla bir anlamdır. Filozofa göre yüce cinslerden her bir cinsle söylenen 'mevcûd' söz konusu olduğunda bu cinslerde 'vücûd' ve 'mevcûd' bir ve aynı anlamdadır. Aynı şekilde bir konuda bulunmayan ve asla hiçbir şeyin konusu olmayan şeyin de mahiyeti



daima basittir. Onun ‘vücûd’ ve ‘mevcûd’ olması da aynıyla bir şeydir (2013, 56; Fârâbî, 1990, 117). Bu ifadeleri konumuzla da ilgili olarak anlamaya çalıştığımızda ilk olarak diyebiliriz ki ‘var olmayan bir varlık’ sözü ile ‘İlk Varlık (*el-Mevcûd*)’ kastedilir. İlk Varlık’ta varlık ve mahiyetin bir ve aynı olduğunu ilgili başlık altında incelemiştik.

İkinci olarak yüce cinslerde (cevher, nitelik, nicelik, görelilik vd.) ‘vücûd’ ve ‘mevcûd’un aynı olmasından neyin kastedildiğini anlamaya çalışabiliriz. Başka bir soru olarak bu durumun varlık-mahiyet ilişkisi açısından anlamı nedir? Kategorilerin bu konudaki durumu çalışmamızın konusundan olmamak ile birlikte yeri geldiği için ve faydalı olabileceği için kısaca değerlendirmeye alınabilir. Buna göre diyebiliriz ki yüce cinsler yüklem olan kategorilerdir. Birer zâta –ki Fârâbî bunu belirtir- sahip oldukları için ve ayrıca kendilerine ‘mevcûd’ söylenen olduğu için bunlar da varlıklardır. Ama bunların varlığı akılsaldır. Ayrıca bir ‘ma‘kûl’ olarak anlaşıldıkları için bunlara Fârâbî açısından hem ‘mevcûd’ hem ‘vücûd’ denmesi anlaşılabilir bir şeydir. Bu durum, bunlarda varlık ve mahiyet aynılığını da getirmez. Çünkü bu, bizzât Fârâbî’nin şu ifadesiyle açıktır: “ ‘mevcûd’, yüce cinslerden her bir cinsin –*zâtma delâlet etmeksizin*- ismidir (54). ‘Mevcûd (varlık)’ onların bölünmez olan zâtlarına veya mahiyetlerine delâlet etmediği için bunlarda da varlık ve mahiyet ayrımı söz konusudur.

Üçüncü olarak, basitlerdeki ‘vücûd’ ve ‘mevcûd’un aynılığını ele alabiliriz. Fârâbî basitler ile ayrıık akılları kastediyor gibidir (ayrıca bkz. Türker, 2020, 218). Ayrıık akıllardaki varlık ve mahiyet ilişkisini ileride onların özellikleri üzerinden görmeye çalışacağız. Ama burada yalnızca söz konusu durum açısından bir değerlendirme yapabiliriz. Buna göre diyebiliriz ki bunların varlıkları da yalnızca akılsal olduğu için yine bunlar için de ‘mevcûd’ ve ‘vücûd’ denmesi anlaşılabilir bir şeydir. Ayrıık akıllara öncelikli olarak ‘mevcûd’ denebilir. Çünkü bunlar nefsin dışında olarak bir mahiyete sahiptirler, dolayısıyla varlıklardır. Akılsal oldukları için de tam tanımla elde edilmiş akılsal bir tanımsal mahiyet gibi durmaktadırlar. Bu sadece bir benzetmedir, çünkü onların her biri için insanın kavraması açısından cins ve fasıldan oluşan bir mahiyet elde edilememektedir. Ama onlar hem birer varlık hem de birer mahiyet oldukları (akılsal oldukları) için ‘mevcûd’ ve ‘vücûd’ ile aynı anlamda isimlendirilmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Fârâbî, yukarıda ayrııntılı anlattığımız üzere cins ve fasıldan oluşan özetlenmiş mahiyete



‘vücûd’ derken onun kavramda varoluşunu da hesaba katmaktadır.

‘Mevcûd’u incelemeye başlama nedenimiz olan parçaya göre bir ‘mevcûd’, nefsin dışında olarak bir şey veya bir zâttır ve aynı zamanda bir varlık ve bir bütün⁴⁴dür. Ayrıca o, özetlenmemiş ve bütün haldeki bir mahiyettir. Eğer o henüz kavranmamışsa ona yalnızca ismiyle delâlet edilir. Bu, hiçbir ayrımın olmadığı bir bütün olarak bir şeydir. Parçaya göre ‘vücûd’ ise bu şeyin özetlenmiş mahiyetidir veya bütünüün parçalarından her biridir, ya cinsi ya da faslıdır. Bu özetlenmiş mahiyet de tanımsal mahiyet olarak bir bütündür. Bu bütün de bir vücûddur, yani bir varlıktır. Aynı zamanda cins ve fasıl da birer varlıktır. Fasıl şeye en özgü olduğundan ona özgü varlığı olmaya daha layıktır.

Nefste kavranmış ve hâsıl olmuş bu özet mahiyet bir bütün olarak varlıktır. Bu yönden, kavramda, varlık ve mahiyet bir ve aynıdır. Çünkü hem mahiyet hem de cins ve fasılın varlık olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu mahiyet nefste ‘ikâme’ ve ‘hâsıl’ olmuştur. Fârâbî aynı eserin sondan ikinci başlığı olan “İlimlerdeki Soru Harfleri” başlığı altında şu ifadeyi yazar: “...İnsan bizzat canlı olarak mevcuttur. Çünkü onun varlığı ve mahiyeti canlı olmaktır” (144). Diğer yönden ise cins ve fasıldan birleşen mahiyete ‘varlık’ bir yüklem olarak girmez ve yüklenmez.

Burada, varlık-mahiyet kavramları arasındaki ayrım hakkında değerli çalışmalar yapmış olan Fazlur Rahman ve Izutsu’nun İbn Sînâ felsefesi ile ilgili olarak varlığın mahiyet ile nasıl birleştiği ve ondan nasıl ayrıldığı konusunda bizce doğru olan tespitlerine özetle yer vermemiz bu noktanın daha açık hâle gelebilmesi açısından uygun ve yararlı olacaktır. Rahman, varlığın, madde ve suretten oluşan şeyde⁴⁵ bir bileşen gibi durmadığını şu şekilde belirtir:

Varlık, kek bileşenindeki, un ve yumurta dışındaki şeker gibi bir bileşen olarak anlaşılmalıdır. O, bir arazdır, bir gerçekleşme, sûret ve heyûlânın bilkuveliklerini bilfiile dönüştüren bir haldir (96).

⁴⁴ Zât için ‘bütün’ teriminin kullanılması ile ilgili ayrıca bkz. (Türker, 2020, 209).

⁴⁵ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*’ta felsefede cevher denilen şeyin iki kısım olduğunu belirtir. Birincisi, kesinlikle bir konusu bulunmayan son konudur. İkincisi ise hangi şey olursa olsun mahiyet sahibi şeyin mahiyetidir. Bu ikisinden başkasına cevher denmez. *Madde ve sûret, bunlardan ikincisinin mahiyetidirler* (2013, 45-46). Madde ve sûretin mahiyetin veya zâtın parçaları olduğuna ilişkin ayrıca bakınız (2013, 55, 117).



Bu değerlendirme Fârâbî açısından da doğrudur. Çünkü filozofun ifadelerinden anladığımızı göre diyebiliriz ki varlık, madde ve sûretten birleşik olan zâta dâhil değildir, ama ondan da ayrılmaz, çünkü zât dışarıda bölünmez bir bütün olarak var olmuştur. Ayrıca *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'deki doğal cisimler için söz konusu olan şu ifade buradaki anlamı destekler: “Sûretlerin kıvâmı zâtlarıyla değildir, onlar bir konuda –ki konuları maddedir- var (*mevcûde*) olmaya (*en tekûne*) muhtaçtırlar.” (1993, 36)⁴⁶. Yine *el-Medînetü'l-fâzıla*'daki şu ifadeler de öyledir: “Madde, sûretin, kendisiyle, kıvâmının (*varlığı*) olduğu bir konudur. Madde olmaksızın sûret için de kıvâm ve varlık (*vücûd*) olması mümkün değildir.” (2018, 90-91). Bu ifadelere göre ne madde sûretsiz var olabilir ne de sûret maddesiz var olabilir. Sûret kendisiyle var olamadığına göre, onu, madde olan konusunda bulundurup ve böylece ikisini birleştirerek cevherî bir cismin bilfiil olmasını sağlayan bir hâl olmalıdır. Bu hâl, varlıktır. Bu çözümlememiz, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* tarafından da desteklenir. Bu eserdeki bazı ifadelere göre ilk maddeyi, sûrete doğru hareket ettiren ve yönlendiren dışarıdan bir fâil veya ilk fâil olmalıdır. Bu ilk fâil, göksel cisim ve onun parçalarıdır (2020, 76-77). Dolayısıyla varlık, Fazlur Rahman'ın uygun kavrayışla madde ve sûreti birliktelikleri içinde gerçekleştirir. Dikkatimizi yoğunlaştırdığımızda anlayabiliriz ki varlık, madde ve sûreti birlik içinde gerçekleştirerek bu ikisinden doğal bir cismin bilfiil hâsıl olmasını sağlayan olarak hiçbir şekilde bu cisimden ayrılmaz, ama bu doğal cismin madde ve sûretten birleşen mahiyetine dâhil de olmaz. Bu durum doğal cismin dışarıdaki mahiyeti açısındandır. Nefsin dışında doğal cisim hiçbir şekilde madde ve sûret gibi mahiyetsel unsurlarına ve ayrıca varlık ve mahiyet gibi bileşenlere bölünmeyen olarak bir bütündür. İzutsu'nun ifadesiyle “dış gerçeklik, hiçbir boşluğa imkân tanımayan ontolojik bir bloktur.” (150). Bütün bu ayrımlar nefsin doğal cismi *akli kavrayış* açısındandır. Zâtın kavramdaki durumuna gelince, bu noktada da İzutsu'nun şu ifadeleri meseleyi açık kılmada faydalıdır:

‘Mahiyet’ zihindeki durumu hariç hiçbir zaman ‘vücûd’dan bağımsız olarak va-

⁴⁶ Ayrıca aynı eserin 38 ve 39. sayfasındaki şu ifadeler aynı anlamdadır: “Çünkü o ikisinden her biri varlığında ve kıvâmında diğerine muhtaçtır. Çünkü sûretin maddede olması dışında bir kıvâmın olması mümkün değildir...Ne zaman sûret var olmazsa madde var olmaz...Ne zaman madde var olmazsa sûret var olmaz. [Şu] yöndendir ki sûret kıvâmında bir konuya ihtiyaç duyar.”



rolmaz. Fakat bu, 'mahiyet'in zihinde vücûd'dan ayrı olduğu şeklinde anlaşıl-mamalıdır çünkü tıpkı 'dış dünyada olmanın 'vücûd-u haricî'ye tekabül etmesi gibi 'zihinde olma'nın kendisi de bir 'vücûd' türüdür yani 'vücûd-u aklî'dir. Yu-karıdaki ifade ('mahiyet' zihinde 'vücûd'dan ayrıdır) aklın, 'mahiyet'i 'vü-cûd'unu nazar-ı itibara almadan kavrayabilecek bir tabiata sahip olduğu şek-linde anlaşılmalıdır. Bir şeyi nazar-ı itibara almamak onu madum olarak değer-lendirmekle aynı değildir... Bir 'mahiyet' varolduğunda bu varlığın kendisi onun 'vücûd'udur (150).

Bu ifadelere göre mahiyetin zihinde de bir tür varlığı vardır. Bu açıdan varlık mahiyetten ayrılmaz. Ama akıl, mahiyeti varlığını dikkate almadan kavrayabilir bu açıdan da ikisi arasında bir ayrım vardır. Varlık mahiyetin varlığını oluşturur. Bu değerlendirme Fârâbî'nin anlayışı için de kuşkusuz doğrudur. Çünkü filozofun kendi ifadelerinden açık olarak anladığımıza göre varlık bir yüklem olarak tanımsal mahiyete dâhil olmaz. Bu açıdan ikisi arasında bir tarz ayrım oluşur. Diğer açıdan ise mahiyet nefste ikâme ve hâsıl olur, yani var olur. Ayrıca Fârâbî'nin cins ve fasıl için kullandığı zâtî mukavvim ve mukavvim fasıllar ifadeleri de mahiyetin cins ve fasıl ile hem kurulduğunu ve hem de var olduğunu anlatır. Fârâbî yine bu tarz mahiyet için 'vücûd' ifadesini de kullanır.⁴⁷ Bu açıdan da varlık ve mahiyet aynı olur; varlık mahiyetin varoluşudur ve mahiyet bir varlıktır.

Bu başlık altında buraya dek olan ifadelerimiz ay altı âlemdeki müm-kün varlıklar olan doğal cisimler içindir. Meseleyi göksel cisimler açısından belli ölçüde incelemeye gelince, bunun için öncelikle onlarla ilgili bazı özel-likleri görmemiz gerekmektedir. Fârâbî'ye göre göksel cisimler, toplam do-kuz tanedir (2018, 94-95). Bunlar farklı ve ortak tarzda hareketlere sahiptir (2018, 100-101). Göksel cisimler doğalarıyla dairesel hareket ederler. Bun-ların varlıkları, ayrık akıllardan zorunlu olarak ortaya çıkar (2018, 82-85; 1993, 31-32). Bu ifadeye göre bunlar da var olmuşlardır. Fârâbî'ye göre bu cisimlerin hepsinin cinsi birdir. Hepsi tür olarak birbirinden farklıdır (2018, 100-101). Çünkü cevherleri açısından farklıdırlar (2018, 112-113). Örneğin, Güneş'in varlığına kendi türünde başka bir şey ortak olmaz ve o kendi var-lığında tektir (2018, 100-101). Ayrıca bunlar, heyûlânî varlıklar ile aynı cins

⁴⁷ *Es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de Fârâbî ma'küllerin düşünme kuvvesinde resmedilmesinden söz ederken 'onların varlığı (*vücûdübâ*)' ifadesini kullanır (37).



sahiptirler. Çünkü onlar için de sûretleri taşımak için olan konusal maddelere benzeyen konular ve cevherleşmeyi sağlayan sûretler gibi şeyler vardır. O şeylerin kıvâmı o konulardadır. Fakat onların sûretleri için zıtların olması mümkün değildir. Onların her birinin sûretinin konusunun o sûret dışında bir şeyi kabul etmesi mümkün değildir. Aynı zamanda onsuз olması da mümkün değildir. Onların sûretlerinin konuları için hiçbir yönle yokluk olmadığı gibi sûretlerine karşıt olan yokluklar da olmaz (2018, 100-103).

Fârâbî'ye göre göksel cisimlerin nefisleri vardır (2020, 20-21). Göksel cisimler, dâima bilfiil olan nefisleriyle cevherleşirler (2020, 22-23). Onlar yalnızca akleden nefse sahiptir (2020, 24-25). Cevherlerini ikincilerden almışlardır (2020, 24-25). Göksel nefisler, bir takım konulardadır ve bu yönden sûretlere benzerler. Bununla birlikte onların konuları madde değildir. Fakat onların her biri, kendisi dışında başka bir şey için konu olması mümkün olmayan, kendine özgü bir konuya sahiptir ve bu yönden de onlar sûretten farklıdır (2020, 38-39). Göksellerden her birinin cevheri, bir konu ve bir nefis olarak iki şeyden birleşiktir. Onlardan her birindeki nefis, bir konuda var olur (2020, 60-61). Bu ifadelere göre açık olur ki göksellerin cevheri veya kıvâmı veyahut varlığı bir yönden kendilerine özgü madde ve sûretten, başka bir yönden bir konu ve bir nefisten oluşur. Fârâbî'nin başka ifadelerine göre göksel cisimlerin cevherleri, cevherler olmaları bakımından birçok şeye bölünür. Onlar bir madde ve bir sûretten birleşik olan cevherlere benzerler (2020, 62-63). Fârâbî, göksellerin bileşik ve bölünebilir olan cevherlerinden söz ederken 'varlık'ı kullanmaz. Buna göre *varlık* veya *varoluş* göksellerin cevherlerine dâhil olmaz, ama varlık o cevherlerden de ayrılmaz. Çünkü bu cevherler de var olmuşlardır. Dolayısıyla gök cisimleri için de varlık ve mahiyet ayrımının olduğunu söyleyebiliriz. Göksellerin hiçbir zaman bozulmayacak olan cevherleri ezeli bir zaman düzleminde oluşmuş olsa da bileşik bir haldedirler ve var olmuşlardır.

Filozofa göre göksel cisimler ve ayrıık akıllar için başından beri kendi cevherleri bakımından en üstün yetkinlikleri hâsıl olmuştur (2018, 86-87). Fakat göksel cisimler, kendilerine doğru hareket ettikleri şeyin baştan itibaren kendilerine verilmesinin imkânsız olması bakımından ayrıık akıllardan ayrılırlar (2018, 104-105). Fârâbî'ye göre bu cevherlere varlıklarının çoğu tam olarak verilmiş ve geriye onlara baştan bir defada verilme özelliğine sahip olmayan fakat onlarda gelecekte tedricen ve sürekli olarak *var olma*



özelliğine sahip olan az bir şey kalmıştır. Bu nedenle onlar onu elde etmek için ona doğru çabalarlar ve onu ancak sürekli hareketle elde ederler. Onlar bundan dolayı daima hareket eder ve onların hareketi kesintiye uğramaz. Onlar ancak kendilerinin *en iyi varlığına* doğru hareket edip çabalarlar (2020, 62-63). Başka bir ifadeyle onların en üstün ve en üstün olana en yakın varlıkları, onlara baştan verilmemiştir ve onların her birinin konusunun baştan beri kendisinde hâsıl olan sûretten başka bir sûreti kabul etmesi mümkün değildir. Buna ilaveten, onların cevherlerinin zıtları yoktur (2020, 64-65). Böylece açık olur ki göksellerin birleşik cevherlerinin var oluşu, ezeldir. Bununla birlikte en yetkin varlıklarına ulaşmak için kesintisiz bir şekilde dairesel olarak hareket ederler.

Son olarak 'ayrık akıllar'da varlık ve mahiyet ilişkisinin nasıl olabileceğini belli ölçüde tartışmamız gerekmektedir. Fârâbî'ye göre bütün mevcûdât İlk'ten var olmuştur (*vüçide*) (2018, 70-71, 75). Başka bir ifadeyle her varlık O'ndan feyz olmuştur (74-75). Fârâbî'nin başka bir ifadesine göre ayrık akılların cevherleri başkasından elde edilmiştir. Onların varlığı başkasının varlığına tabidir (2020, 36-37). Daha başka bir ifadeyle Tanrı (*el-ilâh*) olan İlk, ikinciler ve faal aklın varlığının yakın nedenidir (1993, 31; 2020, 18-19). Bütün bu ifadelerle göre açıktır ki ayrık akıllar, *varlık* veya *var oluşlarını* Tanrı'dan almışlardır.

Fârâbî'ye göre ayrık akıllar cisimsiz olan ve cevheriyle akıl olan varlıklardır. Bunlar, cevherleri bakımından akıl ve ma'kûllerdir ve aynı zamanda zât sahibidirler (2018, 80-85). Ayrıca ayrık akılların kıvâmı bir konuda değildir (1993, 39). Yine onlardan herhangi biri için ne bir zıt vardır ne de kendisine karşıt olan bir yokluk vardır (2020, 36-37). Fakat akletme açısından zâtlarında çokluk vardır (2020, 36-37). Maddesiz oldukları için bunların her biri kendi türünde tektir (2018, 96-97). Buna göre diyebiliriz ki *akıl* ve *ma'kûl*den ibaret olan bu cevherlere *varlık* bir bileşen olarak dâhil olmaz, ama onların varlığını oluşturur. Çünkü hiçbir yönden maddesellik ve cisimsellik barındırmayan bu akıllar da varlıklardır. Dolayısıyla ayrık akıllar da varlık ve mahiyet ayrımını aklen kabul ederler. Onların ezeli varoluşa sahip olmaları ve varlıklarını baştan tam olarak kazanmış olmaları durumu (2020, 60-61) söz konusu düşüncüyü ortadan kaldırmaz. Bu çözümlemelerimizin *Fuşûlün münteze 'a'*daki şu ifadeler tarafından da desteklendiğini belirtebiliriz.



Bununla birlikte diğer varlıkların (*mevcûdât*) O'ndan nasıl varlık (*el-vücûd*), gerçeklik (*bakîkat*) ve birlik (*el-vahdet*) aldıklarını; onlardan her birisinin varlık, gerçeklik ve birlikten paylarının ne olduğunu ve diğer şeylerin, şeylik'ini (*şeyyîye*) O'ndan nasıl kazandıklarını biliriz (Fârâbî, 2005, 74-75; krş. Fârâbî, 1971, 53-54).

Sonuç

Bu araştırma ile ulaştığımız sonuçları ve değerlendirmeleri şu şekilde ifade edebiliriz. Fârâbî'nin felsefesinde varlık ve mahiyet kavramları arasında değişik yönler itibariyle ayırım, birlik ve aynılık hâlleri vardır. Tanrı hakkındaki akli kavrayışa göre varlık-mahiyet arasında hem dış dünya hem de kavram açısından mutlak bir birlik ve aynılık vardır. Doğal cisimlerin akli kavrayışına göre ise varlık-mahiyet arasında dış dünya ve kavram açısından bir yandan ayırım, diğer yandan ise birlik ve aynılık vardır. Dış dünyadayken hiçbir yönle bölünmez olan doğal şey, *akli olarak kavranması açısından* dıştaki ve kavramdaki durumu açısından ayrımları kabul eder. Doğal şeyin dışarıdaki mahiyeti madde ve sûretten bileşiktir. Bu bileşimi sağlayan hâl varlıktır. Fakat varlık, dışsal mahiyete bir bileşen olarak dâhil olmaz. Bununla birlikte varlık, bu tarz mahiyetin varoluşunu oluşturur. Doğal şeyin kavramdaki tanımla elde edilen mahiyeti de cins ve fasilla kurulmakta ve var olmaktadır. Varlık bu mahiyete de dâhil olmaz ama onun da varoluşunu oluşturur. Doğal cismin zâtının kavranması veya bir özeti olan tanımsal mahiyete, varlık dâhil olmaz. Bu açıdan varlık ve mahiyet arasında bir ayırım oluşur. Ama diğer yönden varlık mahiyetin varoluşunu oluşturur, bu açıdan da ikisi arasında birlik ve aynılık durumu vardır. Bu birlik ve aynılık durumunda tanımsal mahiyet bir varlıktır. Böylece dış dünyada bir varlık (*mevcûd*) olan şey, nefste de bir varlıktır. Bu varlıksal hâli, Fârâbî 'vücûd' olarak isimlendirir ki bu, şeyin özetlenmiş mahiyetidir. Göksel cisimler de varlık ve mahiyet ayırımını kabul ederler. Bunlar, ezeli varoluşlarını ayırık akıllardan almışlardır. Bunların cevherleri kendilerine özgü konuları ve sûretleri veya kendilerine özgü konuları ve nefslерinden oluşmuştur. Bu bileşimi sağlayan hâl, ikinciler olan ayırık akıllardan alınan varlıktır. Varlık veya varoluş iki şey arasında bir gerçekleşmeyi sağlayan olarak cevhere bir bileşen olarak dâhil olmaz. Bu açıdan varlık-mahiyet arasında bir ayırım oluşur. Fakat varlık, göksel cevherin varoluşunu oluşturur. Bu yönden ise gök-



sel cismin varlık ve mahiyeti aynı olur. Aynı şekilde ayırık akıllar da akli kavrayış açısından bir yönden varlık ve mahiyet ayrımını kabul ederler. Çünkü bunlar da var olmuşlardır. Bunların akıl ve ma'kûl olan cevherleri de varlıktır. Fakat varlık bir bileşen olarak bu cevhere dâhil olmaz. Göksel cisimler ve ayırık akılların ezelde varlık kazanmış olmaları söz konusu durumu değiştirmez.

Kaynaklar

- Akgün, T. (2016). Meşşâî Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları. *Ç.Ü.İ.F.D.* 16(2), 235-258.
- Atay, H. (1974). *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Atay, H. (2001). *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Atay, H. (1977). Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi. *Diyanet Dergisi*. 16 (3), 142-147.
- Aydınlı, Yaşar. (2004). Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış. *Bilimname*. 1, 5-16.
- Ayğın, F. (2015). Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye. *İslâmî İlimler Dergisi*. 10 (1), 111-131.
- Bozkurt, Ömer (ed.). *Türk İslâm Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Cerr, H. (1970). Farabî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı Mıdır?. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18, 153-161.
- Çapak, İ. (2011). *Stoa Mantiği ve Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Dağ, M. (2003). Fârâbî'nin İki Yapıtı. *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14-15, 17-87.
- Durusoy, A. (2008). *Örnek Çeviri ve Metinlerle Mantiğa Giriş*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fârâbî (2014). *Kitâbu'l-Burbân*. (Arapça-Türkçe metin; çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Fârâbî (2013). *Harfler Kitabı*. (Arapça-Türkçe metin; çev. Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî (1990). *Kitâbu'l-Hurûf*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî (2018). *El-Medînetü'l-Fâzıla*. (Arapça-Türkçe metin; çev. Yaşar Aydın). İstanbul: Litera Yayıncılık.



- Fârâbî (2016). *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. (Arapça-Türkçe metin; çev. Yaşar Aydın). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî (2012a). *el-Mantık inde'l-Fârâbî: Nassü't-tevî'e*. Beyrut: Dârü'l Meşrik.
- Fârâbî (2012b). *el-Mantık inde'l-Fârâbî: İsaguci*. Beyrut: Dârü'l Meşrik.
- Fârâbî (1993). *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. Beyrut: Dârü'l Meşrik.
- Fârâbî (2005). *Fusulü'l-Medenî*. (Çev. Hanifi Özcan). İstanbul: M.Ü. İlähiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fârâbî (1971). *Fuşûlün münteze'a*. (Thk. Fevzî Mitri en-Neccâr). Beyrüt: Dârü'l-Meşrik.
- Görkaş, İ. (2017). Farabi Metafiziginde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri. *Bozok Üniversitesi İläbiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (11), 67-89.
- Hepçilingirler, Feyza (2013). *Türkçe Dilbilgisi*. İstanbul: Everest, 2013.
- İbn Sinâ (1960). *eş-Şifâ/el-İläbiyyât*. (Thk. S. Zâyid). Kahire. el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbii'l-Emîriyye.
- İbn Sinâ (2014). *Metafizik I*. (Arapça-Türkçe metin; çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Izutsu, T. (2003). *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. (Çev. İbrahim Kalın). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kaya, M. (1995). Fârâbî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, M. C. (2011). *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik.
- Nasr, H. (2016). İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu. *S.D.Ü. İläbiyat Fakültesi Dergisi*. 36 (1), 167-189.
- Rahman, F. (2015). İbn Sinâ'da Varlık ve Mahiyet. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. (Çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az). Ankara: Otto.
- Reçber, M. S. (2005). Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi. *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Elis Yayınları. 213-227.
- Rescher, N. (2011). Varlık Bir Yüklem Midir? Sorusu Üzerine Fârâbî. (Çev. H. İmamoglugil). *Ç.Ü.İ.F.D.* 11 (2), 307-311.
- Tekin, A. (2017). *Varlık ve Akıl*. İstanbul: Klasik.
- Terkan, F. (2014). El-Fârâbî'ye Atfedilen *Et-Ta'likât* İsimli Eser Hakkında Bir Not. *Diyanet İlmî Dergi*. 50 (1), 213-227.



- Türker, Ömer (2020). *İslâm'da Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik, 2020.
- Ülken, H. Z. (1998). *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Wisnovsky, R. (2020). *İbn Sinâ Metafizigi*. (Çev. İbrahim Halil Üçer). İstanbul: Klasik.
- Yalın, Salih. (2005). *Fârâbî'nin Töz/Cevher Tasavvuru* (Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri içinde). Ankara: Elis Yayınları.

Öz: Bu çalışmada Fârâbî'nin felsefesi açısından varlık ve mahiyet ilişkisinin ne olduğunu çözümlenmeye çalıştık. Daha özeldede bu sorunu Tanrı ve diğer bütün varlıklar açısından ele almayı denedik. Bu hedefle öncelikle Fârâbî'nin kavram ve tanım teorisini sorunumuz açısından inceledik. Bunun gerekçesi, varlık ve mahiyet kavramları arasındaki ilişkinin en belirgin bir şekilde anlaşılabilmesinin olduğunu kavram ve tanımın incelenmesinde görmemizdir. İbn Sinâ felsefesi açısından İslâm felsefesi tarihinde çok tartışılmış olan söz konusu sorunun Fârâbî'nin felsefesinde de nasıl olduğunun bilinmesinin önemi kabul edilebilir bir şeydir. Öyledir ki bu sorun bazı modern çalışmalarda da bazen doğrudan bazen de dolaylı bir biçimde Fârâbî açısından söz konusu edilmiştir. Fakat çalışmamız, yöntem ve birincil kaynak konusunda bahsedilen çalışmalardan bazı farklılıklar ile ayrılmaktadır. Buna göre bu çalışmada Fârâbî'ye göre varlık-mahiyet kavramları arasındaki ilişkiyi kaynaklandığı yer itibarıyla ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Farabi, varlık, mahiyet, kavram.



