

bir varlık konumunda bulunmasını gerektirir (Alâeddin et-Tûsî, s. 222). Vücûd mahiyetten sadece zihinde ve akıl yürütmeyeyle ayrılır, bu husus dikkate alındığı takdirde Allah'ın zâtından ayrı bir mevcudiyetinin bulunmadığı ortaya çıkar (Nasîrüddîn-i Tûsî, III, 34-35; İsfahânî, s. 88). Esasen zihindeki vücûdun hariçte herhangi bir varlığı söz konusu değildir. Nitekim birer zihni kavram olan ma'dûm ile mümteni hâricî bir mevcudiyete sahip olduklarını söylemek içerdikleri anlamla çelişir. Kurtubî kelâmcıların çoğunluğunun bu görüşü savunduğunu belirtir (*el-Esnâ*, s. 123-124). Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin ekseriyeti ile Şîa da bu görüştedir. Eş'ariyye'nin çoğunluğuna muhalif olarak Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve İbn Haldûn, ayrıca Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyn el-Basrî de bu görüşü benimseyenlerdendir (Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, s. 298, 302; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în*, I, 143; İbn Haldûn, s. 57, 92-93; Beyâzîzâde, s. 53, 94-96). Allah'ın hakikatının mutlak ve salt varlık olduğunu söyleyen Süfiyye mensupları da bu gruba girer (Taşköprizâde, s. 176). İslâm filozofları, vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın zâtı ile varlığı arasında başkalık bulunmadığını ileri sürerken mümkün varlıklarda vücûdun mahiyette ortaya çıkan zâta zâit bir sıfat olduğunu kabul etmiştir (İbn Sînâ, III, 30-34; Alâeddin et-Tûsî, s. 209). Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Sînâ'nın vücûdun vâcib ve mümkün bütün varlıklarda ortak olduğu düşüncesinden hareketle Allah'ın zâtına zâit bir vücûd sıfatı bulunduğu yolundaki görüşü eleştirmiş ve mahiyetin varlıkla nitelenmesinin tamamen akli bir hüküm olduğunu belirtmiştir (*Şerhu'l-İşârât*, III, 30-35).

2. Allah'ın zâtına ait zâit bir mâna olan vücûd üstünlük ifade eden bir kemal sıfatıdır ve O'nun zâtıyla aynı değildir. Aksi halde zât-ı ilâhiyye söz konusu üstünlük ve kemalden yoksun bulunurdu (Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, s. 299). Bütün varlıkların ortak bir niteliğini teşkil eden vücûd, mümkün varlıklarda görüldüğü gibi vâcibü'l-vücûdun mahiyetinde de ortaya çıkan zâit bir sıfattır. Zira, "Siyahlık siyahlıktır" önermesiyle, "Siyahlık vardır" önermesi arasında anlam bakımından bir fark yoktur. Bu da vücûdun mahiyetten ayrı ve ona ilâve bir sıfat olduğunu kanıtlar (Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 24; Âmidî, I, 257-258). Eğer vücûd vâcib varlığın mahiyetinde yoksa bu takdirde onun bütün varlıklarda ortak olduğuna ilişkin hüküm geçersiz sayılır, dolayısıyla söz konusu kavram Al-

lah hakkında sadece lafızdan ibaret olurdu. Allah'ın zâtı varlığını gerektirdiğinden O'na atfedilmesi zorunlu olan ilk sıfat vücûddur (Gelenbevî, s. 232). Vücûd, Cenâb-ı Hak'ın zâtı üzerine zâit bir sıfat olmasaydı varlığını akıl yürütmek suretiyle bilmek imkânsız hale gelirdi. Çünkü Allah'ın zâtına ait hakikati bilmek mümkün değildir, dolayısıyla akıl bilgileri sadece varlığına hükmedebilir (Cürcânî, s. 471). Fahreddin er-Râzî yanında Şemseddin es-Semerkindî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Beyzâvî, Şemseddin el-İsfahânî gibi âlimler söz konusu anlayışı kelâmcıların çoğunluğuna nisbet eder. Ancak kaynaklardan, bunun Eş'ariyye'ye mensup âlimlerin ekseriyetiyle Şemseddin es-Semerkindî ve Sadrüşşerîa gibi bazı Mâtürîdî kelâmcıların görüşü olduğu anlaşılmaktadır (Kurtubî, s. 123-124; Beyâzîzâde, s. 53; Gelenbevî, s. 232). Son devir âlimleri vücûd sıfatını Allah'ın zâtını niteleyen nefsi (zâtî), sübûtî veya selbî yahut sıfât-ı hâliyye içinde değerlendirilmiş, fakat her biri O'nun varlığının zorunluluğunu vurgulayan vücûb özelliğini öne çıkarmıştır (Hüseyn el-Cisr, s. 16; Bilmen, s. 113; Bûtî, s. 108-109; Abdülkerîm Tettân – M. Edîb el-Kilânî, I, 276-277).

Neticede vücûd sıfatını tarihî süreçte ortaya çıkan sıfât-ı nefsiyye, sıfât-ı selbiyye, sıfât-ı maânî, sıfât-ı ma'nevîyye ve sıfât-ı hâliyye gibi sıfat teorilerinin her biri içinde mütalaa edenler olmuştur. Vücûdu Allah'ın zâtıyla aynı kabul edenler onu sıfât-ı ma'nevîyye, zâtına zâit bir mâna kabul edenler sıfât-ı maânî, varlık mertebesi kazanmayan, fakat Allah'ın zâtında sabit bir hal kabul edenler sıfât-ı hâliyye ve zâtın kendisini vurguladığından sıfât-ı nefsiyye grubuna dahil etmiştir. Ancak Allah'ın vâcib bir varlık olduğu dikkate alınırsa diğer selbî sıfatlar gibi vücûdun da selbî grubu içinde yer aldığını kabul etmek gerekir. Çünkü vücûd varoluş açısından zorunluluğun yalnızca Allah'a ait bulunduğunu kanıtlamakta ve yaratılmışlara ait mümkün oluşu Allah'tan nefyetmektedir; buna göre yegâne vâcib varlık Allah Teâlâ'dır ve O'nun yokluğu asla düşünülemez.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "vcd" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1770; Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâhî'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1395/1975, s. 60, 64; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâilât*, s. 27-28, 42, 326; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl ve Şabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 139; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1985, III, 30-34; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, s. 23-28; Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ* (Fazluh), s. 26, 138, 147-148; Neseî, *Tebşîratü'l-edil-*

le (Salamé), I, 78-80; Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1405/1985, s. 197, 298-309; Fahreddin er-Râzî, *Levâmî'u'l-beyyînât*, Kahire 1323, s. 12, 24, 105, 216; a.mlf., *Me'âlimü usûli'd-dîn* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezher), s. 24; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'în fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, I, 138-147; a.mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 173; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (nşr. Ahmed M. el-Mehdî), Kahire 1423/2002, I, 257-261; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Esnâ fi şerhi esmâ'illâhî'l-hüsnâ ve şifâtihi* (nşr. Sâlih Atrıyye el-Hatmânî), Bingazi 2001, s. 121-124, 134-148; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1985, III, 30-35; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-enuâr*, İstanbul 1305, s. 85; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *el-Akâidetü'r-rükniyye* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 1429/2008, s. 58; İbn Manzûr, *Şerhu esmâ'illâhî'l-hüsnâ*, Tanta 1992, s. 40-42, 98, 113, 128-130; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Me'âli'u'l-enzâr*, İstanbul 1305, s. 85-89; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Kavâ'idü'l-mühimmât fi'l-esmâ' ve's-şifât* (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, *Kavâ'idü't-tayyibat* içinde), Beyrut 1416/1995, s. 20-25; Haydar el-Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr* (trc. Cevâd Tabâtâbâî), Tahran 1368 hş., s. 626; İbn Haldûn, *Lübâbü'l-muḥaṣṣal fi usûli'd-dîn* (nşr. Fekî el-Acem), Beyrut 1995, s. 57, 92-93; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, s. 61, 87, 90-98, 471; Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Rızâ Saâde), Beyrut 1403/1983, s. 209, 218, 222-224; Devânî, *Celâl* (trc. Ahmed Hamdi), İstanbul 1311, s. 208-213; Taşköprizâde, *el-Me'âlim fi 'ilmi'l-kelem* (nşr. Ahmet Sururi, doktora tezi, 2011), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 173-176; Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, Kahire 1323, s. 14; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 53, 94-96; Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, İstanbul 1317, s. 232; Sırrı Paşa, *Nakdû'l-kelem*, İstanbul 1324, s. 154-156; Hüseyn el-Cisr, *el-Huşûnü'l-Hamidiyye*, Kahire 1323, s. 16-18; Mehmed Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriyye*, İstanbul 1340-43, s. 59; Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Bağdat 1951, s. 39-45; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1972, s. 113; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, *Kübre'l-yakîniyyati'l-keoniyye*, Dimaşk 1402, s. 108-110; Abdülkerîm Tettân – M. Edîb el-Kilânî, *'Avnû'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhîd*, Dimaşk 1994, I, 275-277; Emre Dorman, *Modern Bilim: "Tanrı Var"*, İstanbul 2011, s. 21-22, 71, 119-140, 204-218.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

VÜCÛD (الوجود)

Varlık veya var olma anlamında mantık ve felsefe terimi.

Sözlükte "kayıbolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak; sahip olmak, zengin olmak" anlamlarındaki **vecd** kökünden türeyen **vücûd** aynı kökten türeyen **vicdân** ile birlikte "algılamak" (idrak) mânâsında da kul-

VÜCÛD

lanılır (*Lisânü'l-ʿArab*, “vcd” md.; Kindî, I, 107-108, 169; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 49-50). Felsefenin Arapça'ya itikali sırasında, “var olan” anlamındaki Yunanca **estin** ve Farsça **hest** kavramları bazan **mevcûd**, bazan **hüve** ile karşılanmıştır. Bu durumda hem vücûd hem de -hüveden oluşturulan- **hüviyyet** “varlık, var olma” mânasında masdar, mevcûd ve hüve ise “var olan” mânasında isim olarak kullanılır (a.g.e., s. 51-53).

Metafizik ve mantıkta vücûd daima varlığın mahiyeti ve zihinde bulunuşu bakımından ele alınır. “Zihin dışında var olan” anlamındaki vücûd ise esasen fiilen mevcut olduğu için “vücûd hakkında konuşmak mevcut hakkında konuşmak demektir. Dolayısıyla metafiziğin konusu salt vücûd değil var olması bakımından mevcûddur. Vücûd-mevcûd ilişkisi hüviyyet-hüve, şey'yye-şey, hakikat-hak ve vahdet-vâhid kavramları arasındaki ilişkiye benzer. Bu kavramlar çiftinin ilkleri tümel, soyut ve zihni, ikincileri birincilerin zihnin dışında, nesnel dünyadaki varlığıdır (Behmenyâr b. Merzûbân, s. 281-282). Bir mevcut varsa onun bir vücudu, bir şey varsa onun bir şey'iyeti, bir hak varsa onun bir hakikati, bir vâhid varsa onun bir vahdeti vardır. Vücûd ile hüviyyet, mevcûd ile hüve, yine mevcûd ile vâhid eş anlamlıdır. Mevcut ve şey kavramları ise farklıdır. Mevcut, zihinde tasavvur ve tahayyül edilmekle birlikte zihnin dışında da fert ve tür olarak bulunanlara denir. Halbuki şey daha çok mahiyeti hakiki olmayıp itibarî olanlar için kullanılır. Bu açıdan şey denilenlerin çoğunlukla zihin dışında bir varlığı bulunmaz. Meselâ “Halâ (boşluk) bir şeydir” denir, fakat “Halâ mevcuttur” denmez. Aynı durum ma'dûm, önerme gibi başka kavramlar için de geçerlidir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 54-66; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 493; Behmenyâr b. Merzûbân, s. 286). Ma'dûma şey denilip denilemeyeceği kelâmda tartışılmıştır (bk. ŞEY).

Metafizikte varlık için “eys”, yokluk için “leys” kavramlarının kullanıldığı ve leys gibi eysten de kelimeler türetildiği görülür (meselâ bk. Kindî, I, 113-118, 123-124, 182-183, 215). İbn Sînâ'nın, ontolojik planda ilk tekabülün eys ve leys arasında bulunduğunu söylemesine ve ibdâyı “mutlak yokluktan sonra şeyi var etmek” diye tanımlamasına, buradan da her sebepli varlığın sonradan var olduğu sonucuna ulaşmasına bakılırsa eys ve leysi “mutlak varlık ve yokluk” mânasında kullandığı anlaşılır (*Kitâbü'l-Şifâ: Kategoriler*, s. 236; *en-Necât*, s. 543). Vücûd ile eş anlamlı olan te-

rimlerden biri de Arapça'daki tekit edati “inne”den türetilen ve daha çok Tanrı'nın varlığı söz konusu edildiğinde kullanılan “inniyye”dir (bk. İNNİYYE). Fârâbî filozofların, mahiyet ve inniyyeti aynı olan yetkin varlık için “el-vücûdü'l-kâmil” terkihini kullandıklarını söyler (*Kitâbü'l-Hurûf*, s. 2). Daha sonra bu kavram İbn Sînâ'da vâcibü'l-vücûda dönüşecektir. “Bir şeye sahip olma” anlamındaki mülk/mülkiyet ve yokluğu ifade eden adem vücûd kavramından yararlanarak tanımlanır (İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: Kategoriler*, s. 231, 241-243; *İşâretler ve Tenbihler*, s. 26).

Mevcut, şey ve zaruri zihinde anlamları ilk beliren kavramlardandır. Varlık ilk müşahede edilen şeydir ve tasavvuru apaçık olduğundan tanıma ihtiyacı yoktur (aş. bk.). Kavramların en genelini mevcut ve şeyin teşkil ettiği görüş birliği bulunmakla beraber bunların beş küllünin ilki olan cins-e dâhil edilip edilmeyeceği hususunda tereddüt vardır. Meselâ Fârâbî ve İbn Rüşd vâhid, mevcûd ve şeyin müşekkek (bir anlama farklı derecelerde delâlet eden) cinslerden olduğuna söylerken İbn Sînâ bazan vücudun cins olmadığını, bazan mevcûddan daha genel bir cins bulunmadığını, yer yer de vücûd ve vahdetin bir açıdan yüce cinslere benzediğini söyler (Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 49-50; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: Kategoriler*, s. 56-58; II. *Analitikler*, s. 87, 221; *Metafizik*, I, 12-13; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 62).

Algılayan özne açısından vücûd zihni ve hâricî diye ikiye ayrılır. Mantığın dayandığı temellerden biri olan bu ayırımın yanında vücûd “varlığın mertebeleri” başlığı altında dörtlü bir tasnife daha tâbi tutulur. Buna göre bir şeyin vücûdu ya hariçte ya zihinde ya lafızda ya da yazıda bulunur (aş. bk.). Bu bağlamda mantık için büyük önem taşıyan dil-düşünce-varlık ayırımı ortaya çıkar. Öte yandan zihni varlık kendi içinde hissî, hayalî, vehmî ve akli kısımlarına ayrılır. Bilimin konusu olması bakımından birinci ve ikinci mâkuller denilen on kategori ve beş tümelin varlığı akli, aritmetik ve geometrinin konusu olan sayılar ve şekillerin varlığı ise vehmîdir (Gazzâlî, s. 78-79; Behmenyâr b. Merzûbân, s. 39). Şeylerin zihindeki varlıklarına başka bir yönden sûret veya mâna da denir. İnsanın nesnelere ilişkin hissî, hayalî, vehmî ve akli düzeydeki bilgileri şeylerin bu mâna veya sûretinden oluşur. Bazan vücûd ile vehim gerçek ve sanal anlamda birbirinin yerine kullanılır (İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, s. 26).

Bütün zamanlara delâlet eden ve özneyle yüklemi birbirine bağlayan Türkçe-

deki “+dır” eki, Yunanca'daki “estin” ve Farsça'daki “est”i karşılayacak bir bağ-fiilin Arapça'da bulunmaması sebebiyle Arapça önermelerde bunların yerine “el-kelime-tü'l-vücûdiyye” adı verilen hüve veya mevcûd kelimeleri kullanılır yahut çoğunlukla cümlede varlığı farzedilir. “Zeydün (hüve) âdilün” ve “Zeydün (mevcûd) âdilün” (Zeyd âdildir) örneğindeki gibi. el-Kelime-tü'l-vücûdiyyeden hareketle kipi açıkça zikredilmeyen önermeye “mutlaka” (kipi belirsiz) veya “vücûdiyye” denilmektedir (İbn Rüşd, *Telhişu Kitâbi'l-Kıyâs*, s. 143, 148-149; İbn Ebü'l-Hadîd, s. 151). Mevcudun yüklem ve bağ-fiil şeklinde kullanılışı “var mı?” sorusunda da görülür. “Helî'l-insânü mevcûdün?” (İnsan var mıdır?) cümlesinde yüklem var olanın varlığıdır. Dolayısıyla mevcut, yüklem ve bağ-fiil olma görevini aynı anda görmektedir. “Helî'l-insânü (mevcûdün) âlimün?” (İnsan âlim midir?) dendiğinde ise mevcut sadece “+dır” anlamındaki bağ-fiil olarak kullanılmıştır (İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: II. Analitikler*, s. 18; M. Hüseyin Tabâtabâî, s. 181).

Vücûd ile ilişkisi bakımından metafizik ve mantıkta üzerinde en çok durulan kavramlardan biri de “mahiyet”tir. İslâm felsefesinde vücûd ve mahiyetten hangisinin asıl olduğu tartışılmıştır (aş. bk.). Vücûdun kendine ilişmesiyle itibarî olmaktan çıkan mahiyet artık hakiki bir mahiyet olup dışarıda bilfiil var olması sebebiyle ona hak ve sâdik da denir. Şu halde mevcûd, hak ve sâdik kavramları eş anlamlıdır (Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 45; *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 48; *İhşâ'ü'l-ʿulûm*, s. 121-122; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, s. 125-127; Fahreddin er-Râzî, s. 19; Kutbüddin er-Râzî, s. 161-162). Mevcudun vücûdu onun mahiyetinin taşıyıcısı olmadığından, “İnsan mevcuttur” gibi bir önermenin yüklemli önerme olup olmadığı tartışılmıştır. Fizikçi açısından insan kavramı var olan anlamını zaten içerdiği için bu ifade yüklemli önerme değildir. Buna karşılık mantıkçıya göre, “İnsan mevcuttur” sözü bir önermenin bütün unsurlarını taşıdığı, doğru ve yanlış olma ihtimallerine açık bulunduğu için yüklemli önermedir. Fârâbî bakış açısına göre her iki görüşün de doğru olacağını belirtir (*Cevâbât*, s. 91). Vücûdun kendisinde tezahür ettiği mevcûdat onları idrak edişe göre mahsus ve mâkul kısımlarına ayrılır. Yine mevcut şeyler varlığı insan fiil ve ihtiyarlarına bağlı olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılır (İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: II. Analitikler*, s. 167; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 59; *Telhisu Kitâbi'n-Nefs*, s. 109).

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Resâ'il*, I, 107-108, 113-118, 123-124, 169, 182-183, 215; Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân* (*el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1986, s. 32, 44, 49-50, 62, 84; a.m.f., *Kitâbü'l-Hurûf: Harfler Kitabı* (trc. Ömer Türker), İstanbul 2008, tür.yer.; a.m.f., *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 37-40, 45, 47-48; a.m.f., *Cevâbât li-mesâ'il sü'ile 'anhâ* (*Risâletân felsefiyyetân* içinde, nşr. Ca'fer Âl-i Yâ-sîn), Beyrut 1407/1987, s. 91; a.m.f., *İhşâ'ü'l-'ulûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 121-122; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Kategoriler, el-Makûlât* (trc. Muhittin Macit), İstanbul 2010, s. 56-58, 231, 235-236, 241-243; a.m.f., *Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler, el-Burhân* (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, tür.yer.; a.m.f., *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik* (trc. Ekrem Demirli – Ömer Türker), İstanbul 2004-2005, I-II, tür.yer.; a.m.f., *el-İhlâş* (*et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-Uğâti's-şufiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1403/1983, s. 106-108, 112-113; a.m.f., *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, tür.yer.; a.m.f., *İşâretler ve Tenbihler: el-İşârat ve't-tenbihât* (trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 26, 32, 124-133; Behmenyâr b. Merzûbân, *Kitâbü't-Taşîl* (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1375 hş., tür.yer.; Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 67, 78-79, 82, 145-146; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*, I, 296, 299, 306; a.e.: *Metafizik Şerhi* (trc. Muhittin Macit), İstanbul 2004, tür.yer.; a.m.f., *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs: Psikoloji Şerhi* (trc. Atilla Ankan), İstanbul 2007, s. 103, 109; a.m.f., *Telhîsu Kitâbi'l-Kiyâs* (*Telhîsu Mantıkî Aristo* içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, s. 143-144, 147-149, 175, 184; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârat ve't-tenbihât* (nşr. Ali Rîzâ Necelzâde), Tahran 1384 hş., s. 19, 28, 55-57, 178-179; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât* (nşr. Muhtâr Cebli), Beyrut 1996, s. 104-105, 134-135, 151; Esîrüddin el-Ebherî, *Keşfü'l-hakâ'ik fi tahrîri'd-dekâ'ik* (nşr. Hüseyin Sanoğlu), İstanbul 2001, s. 57; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idü'l-mantıkîyye fi şerhi'r-risâleti's-Şemsîyye* (nşr. Muhsin Bîdârfer), Tahran, ts., s. 112, 131, 161-162, 166, 234, 274, 359, 366; M. Hüseyin Tabâtabâi, *Bidâyetü'l-hikme* (nşr. Abbas Ali ez-Zirâif es-Sebzevârî), Tahran 1428, s. 12-18, 23-25, 49-50, 56, 58, 181, 186-189.



ALİ DURUSOY

□ FELSEFE. Varlık (vücûd) insan aklının ulaşabildiği en genel kavramdır; düşünmeye gerek kalmadan akıl tarafından hemen anlaşıldığından apaçık (bedihî) ve önsel (kablî) bir kavram sayılır. Bundan dolayı varlık teriminin tanımı yapılamaz. Fârâbî'ye göre vücûd, vücûd ve imkân gibi kavramların anlaşılması için mantıkî istidlâle veya diyalektiğe başvurmaya gerek yoktur; çünkü bunlar apaçık ve herkesin zihninde yer etmiş bulunmaktadır. Bir kimsenin bu kavramları söyle açıklamaya çalışması zihne yönelik bir uyarıdan ibaret kalır ve daha iyi bilinen bir terimle bu kavramları açıklamış sayılmaz (*Üyûnü'l-mesâ'il*, s. 117). Bununla birlikte vücûdu "sa-

bit olan ve gözle görülen şey", "etkin ve edilgin olan yahut hâdis ve kadîm diye ayrılabilen şey", "bilinir ve kendisinden söz edilir türden şey" vb. şekillerde tanımlayanlar olmuşsa da bu tanımlar aynı zamanda mantıktaki on kategoriyi çağırıştırılmaktadır; bunlara varlığın en yüksek cinsleri (el-ecnâsü'l-âliye) denilmekte ve tam tarifleri yapılamadığından ancak eksik tarifleri yani resimleriyle yetinilmektedir (*Gazzâlî*, s. 104-105).

Felsefe tarihinde vücûd kavramını tartışma gündemine getiren ilk filozofun Elealı Parmenides olduğu söylenir. Her kavram kendi karşını beraberiyle getirdiği için problem varlık-yokluk diyalektiği üzerine süregelmiştir. Parmenides, "Varlık vardır, yokluk yoktur" diyerek düşünceye konu olanın varlık olduğunu, varlığın zıddı olanın ötesinde yokluğun (adem) bir anlamının bulunmadığını belirtir (Kranz, s. 61). Heraklitos ve Anaxagoras da aynı görüşü benimseyerek varlığın ezeli olduğunu savunur. Daha sonra Eflâtun yokluk kavramı üzerinde durur ve yokluğu mutlak değil izâfî bir kavram olarak savunur. Ona göre yokluk "bir şeyin başka şey olması, bulunmayışı ve mahrum oluşu" anlamına gelir. Aristo ise yokluğun reel bir değer şeklinde düşünülmemeyeceğini, sadece var olanın yokluğundan söz edilebileceğini söyler; Fârâbî ve İbn Sînâ da aynı görüşe katılır (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* [1], s. 128). Ancak Aristo, felsefî doktrininin temelini teşkil eden madde-sûret teorisini yorumlarken yokluğu üçüncü bir ilke gibi düşünür ve bu negatif ilkedeki yararlanarak oluşu izah eder. Şöyle ki, varlık ve yokluk iki zıt kavram olup bunların gerçeklik kazanabilmesi için bir dayanağa ihtiyaç vardır, bu da maddedir. Varlık kendini maddede ortaya koyduğundan yokluk gerçeklik kazanamamıştır. Şu halde her var oluş yokluğun bulunmayışı demektir; yokluğun varlık alanına çıkamayışı varlığın gerçekleşmesini sağlamıştır (*Kaya, İslâm Kaynakları Işığında*, s. 135). Ya'kûb b. İshak el-Kindî ise varlığı "eys", yokluğu da "leys" terimleriyle karşılar ve yokluğun sadece antinomi bulunduğunu, gerçekliğinin bulunmadığını belirtir (*Resâ'il*, I, 182-183). Felsefede bilgi problemi, "Nasıl bilirim?" sorusuna cevap vermeye çalışırken varlık problemi, "Neyi bilebilirim?" üzerinden hareketle var olanı araştırır. Diğer bir ifadeyle ilki, "Bilgi nedir?"; ikincisi, "Bilinen nedir?" yani, "Varlık nedir?" sorusu üzerinde durur. Şu halde bilginin konusu bilinlerdir. Buradan hareketle bilgi prob-

lemi giderek varlık problemine dönüşür. Her ne kadar felsefe bilgi problemiyle başlarsa da bilginin konusunu varlık ve var olanlar teşkil ettiğine göre ontolojinin önceliği ve kuşatıcılığı tartışılmaz.

Varlık terimi delil ve ispata gerek kalmadan zihin tarafından bir anda kavranır; varlığın tam anlaşılması için filozoflar onu çeşitli derecelere ve bölümlere ayırarak incelemişlerdir. Varlık kavramının çağırıştırdığı başlıca ayrımlar şöyledir: Kadîm-hâdis, vâcip-mümkün, basit-mürekkep, vâhid-kesir, küllî-cüz'î, cevher-araz, kuvve-fiil, tam-nâkis, illet-ma'lûl (İbn Sînâ, *en-Necât*, II, 48). İbn Sînâ ayrıca, düşünce ile varlık arasındaki ilişkiden hareketle bu kavramı düşüncede varlık, dilde varlık, dış dünyada varlık ve yazıda varlık şeklinde dört derecede irdeler (*eş-Şifâ' el-Mantık*, I, 1-6). Filozof kavram idealisti olduğundan şöyle düşünmektedir: Zihin bir şeye yöneldiğinde önce o şeyin kavramı, tasavvuru zihinde canlanır, ardından dil vasıtasıyla dışa vurulur. Dille ifade edilen o şeyin dış dünyada (zihin dışında) bir karşılığı ve gerçekliği vardır. Böylece zihinde başlayan bu soyut bilgi dilde de soyutluğunu korur; dış dünyada ise somut varlık şeklinde tezahür eder; o şey yazıya geçirilip oradan tekrar zihne intikal etmek suretiyle yine soyut duruma gelir. Bu da insan zihninin metafizikten fiziğe ve fizikten metafiziğe tümel ve tikel varlık alanları üzerindeki işlevini gösterir. Varlık sorununa ilişkin konulardan biri de bu terimin cins teşkil edip etmeyeceğidir. Umumi telakkiye göre madî ve mânevî bütün varlıkları ifade eden varlık cins teşkil etmez, o sadece müşteri bir lafızdır. Meselâ, "İnsan vardır, âlem vardır, Allah vardır" önermelerindeki "var" lafzı cins olmayıp her varlık türüne yüklenen ortak bir isim durumundadır. Şu halde her önerme ve her yargı bir var oluşu içermektedir. Ancak bu konuda farklı düşünen İbn Rüşd'e göre varlık terimi genel bir nitelik değil nesnelere mahiyetini gösteren bir tür cinstir.

Antikçağ'dan beri felsefede süregelen tartışmalardan biri de varlık ve mahiyet (zât-vücûd) sorunudur. Nesnelere zihindeki tümel kavramlarına mahiyet, bunların dış dünyada gerçeklik kazanmasına hakikat, varlık sahnesinde gerçeklik kazanan varlıkların sahip oldukları özellik veya nitelikler sonucu tek tek varlıkları göstermelerine hüviyet denir. Mahiyet-varlık ilişkisi konusunda filozofların idealist ve realist diye iki gruba ayrıldığı söylenebilir. Bir nesnenin mahiyetinin onun varlığından ay-