

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 Mantığı 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. Muhtar 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-mantıküyye fi şerhi'r-risâleti's-Şemsüyye* (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 (*'Uyûnü'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 karşınıtı beraberinde 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-

VÜCÛD

rı bir şey olduğunu ve önce geldiğini savunan idealistlerin başında İbn Sînâ yer alır. İbn Rüşd ve Eş'arî kelâmcıları bir nesnenin mahiyetiyle varlığı arasında herhangi bir ayırım yapılmayacağını, ikisinin özdeş olduğunu savunurlar. İbn Sînâ, felsefesinin odağını teşkil eden bu sorun sebebiyle Aristo'dan çok Eflâtun'un idealizmine yakın durmakla birlikte ikisi arasında önemli farklar vardır. İbn Sînâ'ya göre mâhiyet her türlü varlıktan önce gelir. Meselâ insan olarak insan kavramının ifade ettiği anlam başka; onun varlığının, biyolojik, fizyolojik ve psikolojik özelliklerinin bir veya çok oluşu gibi yönleri daha başka bir şeydir. İnsan sırf insan olarak mahiyet bakımından dikkate alınacak olursa onun ferdî varlığına ilişkin nitelikler insanlığa sonradan katılan arazlar konumdadır. Meselâ, "İnsan canlı, akıllı, konuşan ve gülen bir varlıktır" ifadesindeki nitelikler insana sonradan katılan arazlardır. Şu halde insanı insan kılan mahiyet yani insanlık her şeyden önce gelmektedir. İdealistlerin diliyle söylemek gerekirse varlıktan mahiyete geçilmez, ama mahiyetten varlığa geçilir. Ancak bu görüş, Eflâtun'da görüldüğü gibi varlığın aslının idealer, yani tümel kavramlar olduğu anlamına gelmez. İbn Sînâ'ya göre varlığa ait kavramlar zihinde teşekkül ettikten sonra zihin çalışırken, yani bilgi üretirken küllîlerden / mahiyetlerden hareket ederek cüzîlere veya soyuttan somut varlıklara iner. Filozofa göre zihnin işleyiş tarzı böyledir. Buna göre Eflâtun ideaları reel varlık sayarken İbn Sînâ, onların gerçekliğini değil sadece düşüncede nesnelere önce geldiğini söylemektedir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* [1], s. 31-32).

Bu açıklamaya göre İbn Sînâ mahiyetin varlıktan önce geldiğini, bu açıdan varlığın mahiyete katılan bir araz konumunda bulunduğunu söylerken arazın mantıktaki anlamını kastetmiş değildir. Çünkü mantıkta araz "cevherin karşıtı olup cevherde bulunan, bulunmadığı zaman cevherin cevherliğinden bir şey eksilmeyen" anlamına gelir. İbn Sînâ'nın burada arazdan kastı ise cevherin karşıtı olan araz değil, ontolojik anlamdaki arazdır, yani mahiyetin tasavvur durumundan çıkıp var olması, gerçeklik kazanması demektir. Burada önemli olan husus İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ayırımı yaparken maddî varlıkları kastetmiş olmasıdır. Zira mânevî varlıklar için bu ayırım söz konusu değildir. Meselâ Allah hakkında mahiyet-vücûd ayırımı yapılamaz, O'nun mahiyetiyle

varlığı özdeşdir (*a.g.e.*, s. 244-245). Diğer bir ifadeyle Allah'ın cinsi ve faslı bulunmadığı için tarife konu olması anlamında mahiyeti yoktur, ancak ontolojik olarak mahiyeti vardır (*a.g.e.* [2], s. 344-350). Mahiyet-varlık konusunda İbn Sînâ'yı eleştiren İbn Rüşd'e göre varlık terimi, mahiyetten ayrılmayan genel bir nitelik değil nesnelere mahiyetini gösteren bir tür cinstir. Ancak varlık bakımından nesnelere arasında bir sıra düzeni vardır. Meselâ sıcak kelimesi hem ateşi hem sıcak olan her şeyi ifade eder. Bu anlamda varlık terimi cins teşkil eder ve Allah hakkında da kullanılır; bu terim nesnelere hakkında kullanılırsa cins teşkil etmez. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ varlık teriminin bu iki farklı anlamını kavrayamadığı için yanılığa düşmüştür (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 295, 302, 370).

Varlık kavramına ilişkin sorunlardan biri de bir önermede varlığın yüklem olup olmayacağı, yani varlığın diğer nitelikler gibi konuya yüklenen bir nitelik sayılıp sayılmayacağı hususudur. Meselâ, "İnsan vardır" derken bu önermenin anlamlı olup olmadığı tartışılmıştır. Çünkü önermenin konusu durumundaki insan lafzı bir varlığı ifade etmektedir; yüklem konumundaki var lafzı ise konunun anlamına yeni bir şey katmamıştır; dolayısıyla bu önerme terkbî sentetik değil tahlilî analitik bir önermedir; yani yüklem diğer nitelikler gibi konuyu nitelemediğinden yok hükmündedir; diğer bir deyişle bir şeyin varlığı o şeyden başkası değildir. Fârâbî'ye göre söz konusu önerme konu ve yüklemi bulunduğu için mantık bakımından tam bir önerme sayılır. Ancak konuyu nitelleyen "var" lafzı genel bir kavram olup diğer nitelikler gibi konuyu başkalarından ayırt etmese bile bu da bir önermedir (*‘Uyûnû'l-mesâ'il*, s. 97). Birçok konuda olduğu gibi burada da Fârâbî'nin eklektik ve uzlaştırıcı tavrı görülmektedir. Varlık kavramıyla ilgili kaydedilmesi gereken bir başka husus da kadim felsefede metafizik ontoloji ayırımı yapılmazken Yeniçağ'dan itibaren bu ayırımı yapılmasıdır. Şöyle ki, ontoloji varlığı dış görünüşüyle değil sırf var olması bakımından irdelerken özü esas alır; yani ontolojinin en temel sorunu mahiyet-varlık (zât-vücûd) ilişkisidir. Meselâ varlık, yokluk, zorunluluk, imkân, süreklilik, ihtimal ve rastlantı gibi genel kavramlar ontolojinin başlıca alanıdır (Cemîl Salîbâ, II, 558-561; ayrıca bk. VAHDET-i VÜCÛD).

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Resâ'il*, I, 182-183; Fârâbî, *‘Uyûnû'l-mesâ'il* (*el-Mecmû'â* içinde), Kahire 1325/1907, s. 97, 117; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (1), s.

31-32, 128-129, 244-245; a.e. (2), s. 344-350; a.mlf., *eş-Şifâ' el-Manţık* (3), I, 1-6; a.mlf., *en-Necât* (nşr. Abdurrahman Umeire), Beyrut 1412/1992, II, 48; Gazzâlî, *Maķâsîdül-felâsife* (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 104-105; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 295, 302, 370; W. Kranz, *Antik Felsefe* (trc. Suad Baydur), İstanbul 1976, s. 61; Abdurrahman Bedevî, *Medhal cedid ile'l-felsefe*, Küveyt 1979, s. 188-195; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemül-felsefî*, Beyrut 1982, II, 558-561; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları İşığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 135; a.mlf., "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 453-459; W. D. Ross, *Aristoteles* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1999, s. 184-187; O. N. H. Leaman, "Vudūd", *IE²* (İng.), XI, 216-217.

MAHMUT KAYA

VÜCÛH

(الوجوه)

Ortakların ticarî tecrübe ve itibarına dayalı olarak kurulan iş ortaklığı anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "yüz; itibar" anlamlarındaki **veh** kelimesinin çoğulu olan **vücûh**, fıkıhta sermayesi bulunmayan iki veya daha çok kişinin ticarî tecrübe ve itibarlarını öne çıkarıp belli bir işi yapmak üzere kurdukları ortaklığı ifade eder. Klasik fıkıh literatüründe vücûh, akid şirketleri grubundaki ebdân (iş gücü) ve emvâl (sermaye) ortaklıklarının yanında üçüncü bir türü oluşturur. Bu ortaklığa vücûh denilmesinin sebebi genelde sermayesi olmayan, ticarî bilgi, beceri ve itibar sahibi kişilerin itibarlarından dolayı vadeli mal alarak işe başlamalarıdır. Buna aynı zamanda "mefâlis şirketi", "kredi şirketi" ve Mâlikîler'de "zimem ortaklığı" da denir.

Akid şirketlerinde mevcut olan, ortaklık konusunun vekâlete uygunluğu ve kâr oranının belirlenmesi gibi hükümler vücûh şirketi için de geçerlidir. Vücûh ortaklığı Hanefî, Hanbelî ve Zeydîler'e göre sahih; Mâlikî, Şâfiî, Zâhirî ve Ca'ferîler'e göre bâtıldır. Vücûhu meşrû kabul edenler bu hususta yasaklayıcı bir nassın bulunmadığı sürece aslî ibâhanın geçerli olduğunu, böyle bir ortaklığa ihtiyaç duyulduğunu ve eskiden beri bu türdeki ortaklıklara kimsenin itiraz etmediğini delil olarak ileri sürerler. Onlara göre vücûh ortaklığında her ortağın diğerini alım satım hususunda vekil tayin etmesi ve satın alınan şeyin aralarında ortak olmak üzere diğerine vekâlet vermesi sahih görüldüğünden böyle bir ortaklığın kurulmasında bir sakınca yok-