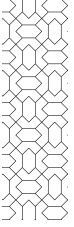


CITATION

Görkaş, İrfan, "Al-Mavcud (Existent) In The Metaphysics Of Farabi And Its Additions", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZİFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 67-90.



FARABİ METAFİZİĞİNDE VARLIK (EL-MEVÇÜD) TERİMİ VE EKLENTİLERİ

Al-Mavcud (Existent) In The Metaphysics Of Farabi And Its Additions

İrfan GÖRKAŞ

Doç. Dr.

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
gorkas08@gmail.com

Öz

Bu makalede iki şey yapılacaktır. İlk olarak mevcûd kavramı, vaz'ı ve anlamlarıyla ele alınacak, devamında mevcûdun ilintileri belirlenmeye çalışılacaktır. İki aşamalı ortaya çıkan bu çalışma bizim için neticede bir anlamda meta-mevcûd çalışması olacaktır. Çünkü mevcûd, metafiziğin temel kavramıdır. Bu bakımdan mevcûd, metafizik araştırmalarının olmazsa olmazıdır ve belirtilen nedenlerle bu çalışma mevcûd'a odaklanmaktadır. Farabi'nin metafiziğindeki mevcûdla alakalı üç şeyi söylemek mümkündür. Birincisi, Farabi, metafiziğinde mevcûd ve vücûd ayırımı yapmıştır. İkincisi, mevcûdun kategoriler, şey ve doğru bilgi olmak üzere üç anlamı olduğunu söylemiştir. Üçüncüsü, Farabi mevcûdun eklentilerine yer vermiştir. Bunlar zorunlu-mümkün, bizâtihî-bilâraz, bilkuvve-bilfil, iki uç (mebd-meâd), öncelik-sonralık, değildir-olmayan (lâ-gayr) kavramlarıdır. Bunlar, kelamcı filozofların el-umuru'l-âmmе ile meşşâi filozofların tekâsimü'l-vücûd, mutasavvif filozofların tevâcüd-vecd-vücûd geleneğinin köklerini oluşturmaktadır. Bunlara ilaveten Farabi'de mevcûdla eklentili bir diğer kavram *el-felsefe* kavramıdır. Mevcûd, felsefeye ilinti olmakta; mevcûdla eklentili felsefe, tercümelemlerle vazettiği terminolojiyle kendisini Arapçada yeniden inşa etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Farabi, mevcûd, vücûd, el-felsefe, ontoloji, metafizik.

Abstract

In this article, two things will be done. In the first part, the concept and term of "existent" will be dealt with including its derivation (vaz') and its meanings. In the second part, there will be an attempt to determine the additions of existent. Emerging in two stages, this study will ultimately lead to a meta-existent (mevcûd) study for us. Because the existent (mevcûd) is the basic concept of metaphysics. It is an indispensable element of metaphysical researches and for these reasons stated, this study focuses on "existent". It is possible to say three things are related to the existent in the metaphysics of Farabi. First of all, Farabi made a distinction between the existent (mevcûd) and the existence (vücûd) in his metaphysics. Secondly, he said that mevcûd has three meanings. They are categories, things and true information. Thirdly, Farabi mentioned the additions (levahik) of existent. They are necessary-possible, bizâtihî-bilâraz, power-actual, two ends (nihayetey), primacy-recency, un-no concepts. These constitute the roots of the ontology (al-umûru'l-âmmе) tradition of theologian philosophers and additions of existent (tekâsimü'l-vücûd) tradition of peripatetic philosophers and tevâcüd-vecd-vücûd tradition of Sufî philosophers. In addition to these, al-falsafa is another concept related to an existent in Farabi's thought. Existent is related to philosophy and the philosophy of regarded existent rebuilds itself in Arabic with terminology derived via translations.

Keywords: Farabi, existent, existence, philosophy, ontology, metaphysics

KAYNAKÇA

Görkaş, İrfan, "Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 67-90. **Makale Geliş T.:** 05/05/2017, **Kabul T.:** 30/05/2017.

Farabi Metafiziği

Farabi'nin metafiziği, Farabi araştırmacıları tarafından *Kitabu'l-Hurûf* olarak takdim edilmektedir.¹ 'Harfler Kitabı' anlamına gelen *Kitabu'l-Hurûf*'un Aristoteles metafiziğinden geldiği bir gerçek. Metafizik araştırmalarının geleneksel bir diğer adı da İlk Felsefe'dir ve Aristoteles'in var olmak bakımından varlığı ele aldığı araştırmalarına verdiği isimdir. İsmi, her bir bölümünü bir harfle adlandırmasından alan Aristoteles'in *Kitabu'l-Hurûf*'u, filozofun eserlerinin öğrencileri tarafından öğretim açısından sınıflandırmasıyla yaygın *Metafizik* adıyla ortaya çıkmış, varlık olmak bakımından varlığı ele alan disiplinin genel ve yaygın adı olmuştur. Bu bakımdan Farabi'nin eserinin *Kitabu'l-Hurûf* adını taşıyor olması, İslam varlık araştırmaları geleneği bakımından anlamlı ve önemli bir adlandırmadır.

Kitabu'l-Hurûf'un Türkçe neşrinde mütercimi, Mehdi'nin eseri takdimindeki metafizik nitelemesini tekrarlamış, onun anlaşılması ve konumlandırılmasının Farabi'nin diğer eserleriyle karşılaştırıldığında zorluk ve problematik yönüyle öne çıktığını belirtmiştir.² Eserin, mütercim tarafından zorluk ve problematikte ayrımlanmasının sebebinin yine eserin kendisi oluşturmaktadır. Zira eser, mantıktan metafiziğe, dil-felsefe ilişkisinden toplum-felsefe ilişkisine kadar çok farklı konulara yer vermektedir.

Farabi Metafiziğinde Varlık Kavram/lar/ı

Görebildiğimiz kadarıyla Farabi, metafiziğinde, varlıkla eş-anlamlı üç kavram kullanmaktadır: Harf-i inne, şey ve vücûd-mevcûd.

Farabi varlık incelemelerine 'Harf-i Inne' ile başlamaktadır. 'Inne' harfi Farabi metafiziğinin ilk konusudur ve Farabi 'inne'ye ontoloji ve epistemoloji açısından yaklaşmakta, onun anlamını hem varlıkta (el-vücûd) hem de nesne bilgisinde (fi'l-ilmi bi's-şey)³ "sabitlik, süreklilik, yetkinlik (kemâl) ve sağlamlık" olarak belirlemektedir. Bu bakımdan Farabi'ye gö-

¹ Bkz. Al-Farabi, *Al-Hurûf*, edited by Muhsin Mehdi, Beyrut 1970, s. 141; Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

² Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

³ Bilgi için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2003.

re bütün dillerde ‘inne’nin konumuna benzer kavramlardan ve onların varlığından söz etmek mümkündür. Sözgelimi Farsçada ‘ki’ ve ‘ke’; Yunancada ‘on’ ve ‘ôn’ bu tür kavramlardır. Her iki dilde yer alan bu harf-kavramların ortak yönleri, anlamları güçlendirmeleri (te’kîd), varlıkta ve bilgide daha yetkin oluşu, sabitliği ve devamlılığı içermeleridir. İlaveten, Yunanlıların bir farklılık olarak ikinci kavramı (ôn) Allah için, birincisini ise (on) Allah’ın dışındaki varlıklar için kullanmalarındadır. Yani ‘inne’ ve ‘on’ iki dilde de varlık anlamına gelmektedir.

Farabi’nin varlıkla ilgili ikinci eş-anımlı kavramı, ‘eşya’nın teki-li olan ‘şey’ kavramıdır. Şey, Farabi metafiziğinde müstakil bir başlıkta ele alınmaktadır. Farabi’ye göre şey, bir mahiyete sahip olanlara verilen isimdir. “Bu şeydir.” dediğimizde biz bir mahiyeti olanı kastederiz. Zihnin dışında olan şey, varlıkla (mevcûd) eş-anımlıdır. Yine, imkânsıza da şey denilir. Farabi’ye göre şey, mevcûd’dan daha geneldir, çünkü “Bu önerme şeydir.” denildiğinde, şeyle, önermenin bir mahiyet/varlık olduğu kastedilir, önermeye mahiyet anlamında mevcûd denilmez. Bu durum şey’in anlamının mevcûd’un anlamından daha genel anlamı olduğunu gösterir. Şey’in mahiyet anlamı, Parmenides’in “olmayan mevcûdudur (gayr-ı mevcûd).” Parmenides, “Hiçbir olmayan mevcûd şey değildir.” demiş, “Mevcûd birdir.” sonucuna ulaşmıştır.

Farabi’nin varlıkla eş-anımlı kullandığı üçüncü kavram, vücûd ve mevcûd kavramıdır, onu müstakil bir başlıkta ele almaktadır ve çalışmamız bu kavram ile eklentilerine odaklanmaktadır. Farabi’nin ‘el-mevcûd’u ele alışı iki aşamalıdır. İlk aşamada o, ele aldığı kavramın etimolojisine ve halkın kullanımına yer verir. O nedenle Farabi, varlık araştırmalarının temel kavramının pratik hayattaki varlığına işaret eder. Özetle el-mevcûd Arap halkının (cumhûru’l-arab) lisanında, vücûd ve vicdan’dan türemiş bir isimdir, teknik terimle o ism-i mefûldür. Fiil formu ‘*vecede*’ ise bulmak ve bilmek anlamında kullanılan kognitif fiillerden (ef’âlü’l-kulûb) birisidir.⁴ Fiil, Araplar nezdinde hem kayıtlı (mukayyed), hem kayıtsız (mutlak) olarak objeyi bilme eyleminde kullanılmaktadır.⁵ Farabi, halkın kullanımını, “Yitiği buldum (*vecedtü*),

⁴ Vücûd/vicdân fiili, bilmek fiillerinden birisidir. Filler için bkz. Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, Tekin Kitabevi, Konya 1984, s. 7.

⁵ Farabi, *Kitabu’l-Hurûf*, s. 49.

şunu aradım da buldum (*vecedtühi*), Zeyd'i şerefli veya aşağılık olarak buldum (*vecedtü*)." cümleleriyle örnelemektedir. Örneklerde yer alan şekliyle fiil, duyumlama, bilme (kulûb) ve değiş/tir/me fiilleri içerisinde yer almaktadır.⁶ Başka bir ifadeyle bu tür fiiller, öznenin bir objeye alakalı elde ettiği fikrini, düşüncesini veya kanaatini ifade etmek üzere kullandığı fiillerdir. Bu tür fiillerin dildeki kullanımı iki kategoride değerlendirilmektedir. Fiillerin ilk grubu, "kesin bilgi (el-yakîn)" edinme manasına kullanılan fiillerdir. Bunlar altı tanedir. "Bildirdi (*alime*), buldu (*vecede*), gördü (*raâ*), anladı (*derâ*), buldu (*elfâ*), öğrendi (*tealleme*)" fiilleridir. "Senin görüşünü/fikrini hatalı buldum (*vecedtü ra'yeke hâtien*)." önermesi ile "Kardeşinin asil/cömert olduğunu gördüm (*raeytü ahâke kerimen*)." önermesi böyledir. Burada verilen örneklerimiz, ilmin faydalı olduğunu bulmayı/bilmeyi (*vecede*), caminin dolu olduğunu bilmeyi/sanmayı, düşüncesinin hatalı olduğunu anlamayı/bulmayı (*vecede*), vb., yani bir mevcûdun doğru veya sanı bilgisine ulaşmayı ifade etmektedir. Yine mesela, "Yüzmenin faydalı olduğunu öğrenmek (*raeytü's-sibâhate müfîdeten*)" örneği de böyledir.⁷ Netice itibarıyla örneklediğimiz kognitif (kalb) fiiller, ister "sanı (zan veya rüçhan)" bilgisi, ister 'kesinlik bilgisi (el-yakîn)' olsun; bir oluşu-bilmeyi ifade etmektedir.⁸

Farabi'ye göre Araplar 'mevcûd'u kayıtsız (mutlak) olarak kullandıklarında mekânlı varlığın (şey) bilgisine ulaşmayı, onun bilgisini elde etmeyi kastetmektedirler. Yine bilmek istenilen şey konusunda ona güç yetirebilmeyi ve onun arzu edilen şeye konu olmasını kastetmektedirler. Farabi bunları, "Yitik olanı buldum, yitirdiğim şeyi buldum." sözleriyle örnelemektedir. Bu örneklerle Araplar, "Yitik şeyin yerini/mekânını buldum/bildim." anlamını kastetmektedirler. Bulmak, yitik nesneyi bir mekânda bulmak, dolayısıyla mekânlı varlığın bilgisini elde etmek anlamını içermektedir. Bu anlamda verdiği bir diğer örnek, "Zeyd'i şerefli (*kerimen*) olarak buldum (*vecedtü*)." veya "Aşağılık olarak buldum." önermesidir. Bulmak, 'bilgisine sahip olmak' olduğuna göre "Zeyd'i bulmak, varlık olarak Zeyd'i bilmek/tanımak" anlamına gelmektedir.

⁶ Bkz. Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, Ensar, İstanbul 2013, s. 341, 342.

⁷ Bkz. Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar*, İFAV, İstanbul 2014, s. 146, 274, 275.

⁸ Bkz. Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar*, s. 275.

İslam Felsefesinde Varlık (Mevcûd) Terimi İhtiyacı ve Vaz'ı

Mütercim filozoflar, felsefî eserleri Farsça, Süryanice ve Yunancadan, İslam felsefesinin dili Arapçaya tercüme ederken bu dillerde nesnelere tümüne delalet eden, tek bir nesneye tahsis edilmeyen bir kavram olduğu gerçeğini gördüler. Gördükleri gerçekte bir kavram, bilginin nesnesine delalet etmesi konusunda kullanılmakta, yüklem her ne zaman bir isim olursa o, bu yüklemi konuya bağlamakta veya yüklem konuya herhangi bir zaman zikretmeksizin mutlak bir bağla bağlanması istenildiğinde kullanılmaktadır. Bu kavram, Farsçada 'hest', Yunancada 'estin', Soğdçada 'estî' şeklindedir. Bu tür kavramlar türemiş değildir, ilk-kök kavramlardır ve çekimleri de yoktur. Master olarak kullandıklarında, bu sefer onların yerine yine bu kavramlardan türetilmiş yeni kavramlar kullanılmaktadırlar. Sözelimi hest'i master olarak kullanmak istediklerinde "hestî"yi türetilip kullanmışlardır. Çeviriler yapılırken henüz Arapçada bu iki kavram yerine kullanılacak kavramlar bulunmamaktaydı. Araplar, yüklemi zamanla ilişkilendirmek istediklerinde, yani geçmiş, gelecek gibi hasıl olan zamanla kayıtlamak istediklerinde, "oldu (kâne), oluyor (yekûnü), olacak (seyekûnü)" vb. varoluşla ilgili kavramları (el-kelime el-vücûdiyye) kullanılmaktadırlar. Neticede çeviriler sırasında, zamanla kayıtlı olmayan nesnelere ifade edilememekte, dilde bu nesnelere ifade etmeye, yani felsefenin teorik disiplinlerinin kendisiyle yapılabildiği, nesnelere tümüne delalet eden bir kavrama ve onun vaz'ına ihtiyaç duyulmaktadır. Farabi bu ihtiyacı metafiziğinde şu şekilde dile getirmektedir.

"Oysa teorik ilimlerde ve mantık sanatında bu kavrama zorunlu olarak ihtiyaç duyulur. Bu nedenle felsefe Araplara intikal ettiğinde, Arapça konuşan, felsefe ve mantıktaki anlamları Arapça ifade eden filozoflar (felâsife) bu kavrama ihtiyaç duydular."⁹

Arapça konuşan, felsefî terminolojiyi Arapça ifade etmeye çalışan mütercim filozoflar, Farsça 'hest'in, Yunanca 'estin'in yerine kullanacakları bir kavram, yani yüklem ve konuyu kayıtsız olarak birbirine bağlayabilecekleri Arapça bir 'bağ-kavram' bulamamışlar, onları karşılayacak bir kavram ihdasına ihtiyaç duymuşlardır. Neticede Farabi'ye

⁹ Farabi, *Harfler Kitabı*, s. 51; prf. 83: 13, 14, 15.

göre adı geçen kavramları karşılamak için mütercimler iki yol bulmuşlardır. Bu yollardan birincisi nesnelere tümünü ifade etmek için “hüve ve türevi hüviyyet”tir, ikincisi “vücûd/vicdan ve türevi mevcûd”tur. Bir grup filozof, ‘hüve’yi kullanmayı denemişler, böylece soruna geçici bir çözüm bulmuşlardır. Bu filozofların ‘hüve’yi bağ-kavram karşılığı kullanımlarına şu örnekleri verebiliriz: Bu Zeyd’dir (*hâzâ hüve Zeyd*); Bu, benim gördüğüm o kişidir (*hâzâ hüve zâkellezi raeytühü*); Bu şairdir (*hâzâ hüve’ş-şâir*); Zeyd adildir (*Zeyd hüve âdil*). Türevi mastar yerine ise ‘hüve’den ‘hüviyyet’i türetmişlerdir.¹⁰

Filozofların diğer grubu ise çözüm olarak ‘hüve’ bağ-kavramı yerine ‘mevcûd’ bağ-kavramını, türevi ‘hüviyyet’ yerine ‘vücûd’ kavramını kullanmayı düşünmüş ve denemişlerdir. Yine zamanla kayıtlı olarak kullanılan oluş (kâine, yani kâne ve türevleri) kavramları/fiilleri yerine varoluşsal (vücûdiyye, yani vücûd ve türevleri) kavramları kullanmışlardır. Yüklemleri isimlerden oluşan önermelerde kullanılan *kâne-yekûmü-seyekûnü* kavramları yerine vücûd ve türevi olan “*vuicide, yûcedu-seyûcedu*” kavramlarını kullanmışlardır.¹¹ Zihnin nesneyle kurduğu bağ yerine ise ‘vücûd’dan türetilmiş ‘mevcûd’u kullanmışlardır.¹² Bu tür kullanıma “Zeyd adil olarak mevcuttur (*Zeyd mevcûdü’n âdilen*)”, “Homeros şair olarak mevcuttur (*Omiros mevcûdü’n şâiren*)” vb. örnek olarak verilebilir.

‘Mevcûd’un Anlamı

Acaba mevcûd kavramı, felsefî eserlerin çevirisinde Arapçada nasıl bir fonksiyon üstlendi? Yine özne-nesne ilişkisinde bir bağ olarak türetilmiş bir kavram olarak mevcûd nasıl ve hangi anlamlarda kullanıldı?

Felsefî bir terim olarak üretilen mevcûd kavramına Farabi iki açıdan bakar. Birincisi kavramın nesnel kaplamı, ikincisi epistemik bağ olarak kullanımı. Mevcûd kavramının kaplamı “bütün nesnelere (el-eşyâ küllühâ)”. Farabi’nin şey/nesne, kavramını ‘mahiyeti olan’ anlamında

¹⁰ Bkz. Farabi, *Kitabu’l-Hurûf*, s. 51.

¹¹ Farabi’nin, kavramı fiil olarak kullanımı için bkz. Farabi, “Risale fi Fazileti’l-Ulum, Haydarabat 1340”, *Bazu Resail ve Küttüb fi’l-Felsefe*, Mahad Tarihi’l-Ulumi’l-Arabiyye ve’l-İslamiyye, Frankfurt 1419/1999, s. 3.

¹² Farabi, *Kitabu’l-Hurûf*, s. 63, 101: 15, 20, 25.

kullandığını hatırlatmamız gerekmektedir. Bu anlamıyla mevcûd, yüklemi isim olan önermelerde ve zaman belirtilmediğinde bağ olarak kullanılmıştır. Yine *vucide-yücedü-seyücedu* formlarıyla bir önermede bağ olarak kullanılmıştır. Ayrıca türemiş bir kavram olan mevcûd, delalet ettiği meselede açıklanmamış bir konu ile türetildiği asıl olan mastarının anlamını düşündürüp çağrıştırır. Böylece mevcûd, açıklanmamış bir konudaki her nesneyi ihata eder. Bu anlam, aynı zamanda vücûd kavramının delalet ettiği anlamdır. Bu anlam, açıklanmamış konudaki düşüncedir (tahayyül). Farabi'nin açıklamalarından anlaşılmaktadır ki 'vücûd', bir konuya ilave olan 'araz' gibidir veya 'mevcûd' yine insandaki bir oluş gibi bir düşünceden (tahayyül) ibaret olur. Bu anlam tahayyülü, insanda nesneye yönelik olarak gerçekleşir. Yani sözünü ettiğimiz anlam/tahayyül, bir özne-nesne ilişkisini imler. Tam bu noktada Farabi ilk başta verdiği örneklere döner ve "Yitiği buldum, şunu talep ettim veya buldum, Zeyd'i şerefli veya aşağılık buldum." önermelerini tekrarlar. Önermelerin tamamı, insanda bir nesneye yönelik olarak gerçekleşen anlamlara delalet eder.

Mevcûd, mastar anlamıyla kullanılması durumunda türemişliği ifade etmez. Bu tür 'mevcûd'un anlamı, '*vücûd*' anlamıdır. Bu anlamıyla o eş anlamlı 'şey' kavramına benzer. Şey kavramı, asıl ve ilk örnektir, o ne bir konudur, ne insanda nesneye yönelik olarak gerçekleşen anlamdır. Aksine şey kavramından, insanda gerçekleşen bir başka şeye ait anlam ile gerçekleşmeyen bir başka şeye delalet eden anlam anlaşılır.

Mevcûd kavramının ikinci bölümünde Farabi, onun teorik ilimlerde kullanılmasına yer verir. Öncelikle kavramı mantık açısından ele alır. Buna göre el-mevcûd kavramı, en genel ve tanımlanamaz bir kavramdır;¹³ ilaveten eş-adlı (lafzun müşterek) bir kavramdır.¹⁴ Bu açıdan kavram bir umumiliğe sahiptir. Yani 'mevcûd', insan aklının ulaştığı en genel kavramdır. Bu yüzden Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*'de varlığın tanımının yapılamayacağını, çünkü tanımın cins ve fasıldan oluştuğunu, varlığı kuşatan daha küllî bir kavram bulunmadığını, o neden-

¹³ Bkz. Robert Hammond, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. G. Küken ve U. Nutku, Alfa Yay., İstanbul 2001, s. 26, 27.

¹⁴ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 54, 88: 10; bkz. Cafer Ali Yasin, *el-Farabi fi Hudûdihî ve Rûsûmihî*, Beyrut 1405/1985, s. 589.

le tanımını yapmanın mümkün olmadığını söyleyecektir.¹⁵ Kavramın bu eş-adlılığı, 'el-mevcûd'un bütün kategoriler (el-mekûlât) için kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Yine Farabi *el-Vâhid*'de mevcûdun bu müşterek anlamını tekrarlamaktadır.¹⁶ Bu bakımdan mevcûd, bütün kategoriler hakkında söylenmektedir.

Farabi'ye göre yine 'mevcûd', doğru (sâdık) önermeyle eş-anlamlıdır. Çünkü zihinde (nefs) tasavvur ve tahayyül edilen her şey ile akledilen her şeye mevcûd denilir. Bilindiği gibi doğru/luk, nefisteki tasavvur ve tahayyülün nefis dışında aynıyla olmasıdır. Bu aynılık önermenin doğru oluşunu ifade etmektedir. Biz, "O mevcuttur." dediğimizde önermedeki mevcûdun nefsin dışında bir mahiyete sahip olduğunu kastederiz. O, tasavvur edilse de edilmese de böyledir. 'Mevcûd'un doğruluğunu zihin dışındaki mahiyetle belirleyen Farabi, mahiyetin bazen bölündüğünü, bazen bölünmediğini belirterek bölünen mevcûdu üçe ayırır. Birincisi bütündür/toplamdır. İkincisi parçalarıdır. Üçüncüsü her bir parçanın toplamıdır. İsim bir bütüne/toplama delalet eder. Parçalarının toplamı tanımın delalet ettiği parçaların toplamıdır. Bu toplam/tüm parçalar, cins, fasıl, vb., yahut madde ve suretten oluşur. Kısaca ifade etmek gerekirse Farabi'nin metafiziğinde mahiyet, şeye ait olan ve "Bu nedir?" sorusuna verilen cevaptır. Özetle 'mevcûd'un üç anlamı vardır. Birincisi bütün kategorilerdir ve onlara ortak bir isim olarak mevcûd adı verilmektedir. İkinci anlamıyla mevcûd, doğru önermedeki mevcûddur. Bu şekliyle o bir bağ-kavramdır. Üçüncü anlamıyla mevcûd, ister tasavvur edilsin, ister edilmesin zihnin dışında mahiyeti olan şeydir.

Vücûd-Mevcûd Ayırımı

Varlık için vücûd ve mevcûdu kullanan Farabi, halk lisanındaki kullanımından hareketle mevcûd ve vücûd arasında ayırım yapar ve onlarla ilgili olarak temelde bağ olarak kullanılan bir kavram, özne-nesne ilişkisiyle insanda oluşan anlam ve insanda oluşmayan başkaya ait bir

¹⁵ Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya, ed. H. G. Topdemir, Say Yay., İstanbul 2009, s. 295, 296, 297; Mahmut Kaya, "Farabi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1995, XII, 145-162.

¹⁶ Bkz. Cafer Ali Yasin, *el-Farabi fi Hudûdihî ve Rûsûmihî*, s. 589. Ayrıca bkz. Cevdet Kılıç, *İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Farabi'nin el-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eseri*, Fecr Yay., Ankara 2014.

anlam olmak üzere üç anlam belirler. ‘Vücûd’un mastar olduğunu, ‘mevcûd’un ise türemiş kavram olduğunu, zamanla ilişkilendirildiğinde fiil formuyla ve ayrıca bağ-kavram formuyla kullanıldığını belirtir.

Farabi, bölünen bir bütünlü (el-cümle) bu bütünlüğün özeti olan parçasını (mülâhhas) ele alırken el-vücûd ve el-mevcûd olmak üzere yine varlığa ait sözünü ettiğimiz iki kavram kullanır ve onların kullanımlarının birbirinden farklı olduğunu belirtir.¹⁷ Öncelikle mevcûd mahiyet’in zât’ıyla olduğu bütündür. Vücûd ise ya parça şey’in mahiyetidir veya bütünlüğün cüzlerinden bir cüzünün cüzüdür. İster cinsi olsun, ister faslı olsun. Bu demektir ki mevcûd bütünü ve mahiyetini, vücûd parça ve mahiyetini ifade etmektedir.

İkinci olarak Farabi mahiyeti bölünmeyen her şeyin, ontolojik anlamda ya ‘varolmayan bir mevcûd’, ya ‘tek bir şey olarak mevcûd’ olan vücûd olduğunu belirtir. Özetle varlık ya ‘olan bir vücûd’tur ya da ‘olmayan bir mevcûd’tur. Ayrıca vücûd, ya tek bir şey olarak mevcûd, yani bir vücûd olur. Ya da anlam olarak onun aynısı olan mevcûd. O hâlde mevcûd, yüce cinslerden her bir cinsin cinsine söylenilen sözdür, bu sonuncu durumda vücûd ve mevcûd aynı anlamdadır. Bu anlamda onlar bir konuda bulunmayan, asla bir şeyin konusu olmayan, kesinlikle mahiyeti basit olandır. O nedenle onun vücûd olması ve onun mevcûd olması, aynen tek bir şeydir. Farabi *Fi İsbati’l-Müfarikat*’ta İlk Müfarik olarak Vücûd’u belirler ve onu Sebebi olmayan ve Bir olan olarak tanımlar.¹⁸

İslam felsefesinde vücûd ve mevcûd ayırımını sadece Farabi yapmaz. Ayırım, Farabi’nin ardılarında da devam eder. Sözgelimi İbn Sina böyledir. İbn Sina’nın varlık teorisini ele alan Atay, vücûd’u ‘varlık’, mevcûd’u ‘var’ anlamıyla karşılar, onların çevirilerinde iki kavram arasındaki anlam farklarına dikkat edilmediğini, buna rağmen vücûd (existence) ve mevcûd’un (existent) hem Batı’da hem Türkçede birbiri yerine çevrildiğini belirtir.¹⁹ O hâlde İslam felsefesinde vücûd ve mevcûdun ayrı anlamlarda olmalarına rağmen aynı anlamda kullanıldıklarının altını çizmemiz gerekmektedir.

¹⁷ Mütercim, bu farkı, mevcûd’u aynen alıp vücûd’u varlık olarak tercüme ederek aşmaya çalışır. Bkz. Farabi, *Kitabu’l-Hurûf*, s. 55, 89: 17-18.

¹⁸ Bkz. Farabi, “Risale fi İsbati’l-Müfarikat”, *Bazu Resail*, s. 42.

¹⁹ Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaacılık, Ankara 1983, s. 30.

El-Mevcûd'un Eklentileri

Farabi bir risalesinde eş-adlı (müşterek) kavramların büyük karışıklıklar ortaya çıkardığını belirtmekte, bu sebeple nesnelere kendisinde olmayan şeylerle, diğer bir ifadeyle eklentilerle yargıda bulunulduğunu ifade etmektedir.²⁰ Sözelimi Zeynep Afifi, Farabi felsefesinde fiziksel mevcûdların hareket, zaman, mekân ve boşluk olmak üzere dört eklentisinden (levâhık) söz etmektedir.²¹ Farabi'nin metafiziğinde yer verdiği el-mevcûd'a baktığımızda ise filozofun 'mevcûd'un eklentileri olarak öncelik-sonralık, bilkuvve-bilfiil, gayr-lâ, bizatihi-bilaraz, zorunlu-mümkün, iki uç (nihâyetey) ve el-felsefe'ye yer verdiğini görüyoruz. Bu eklentilere, diğer eserlerinde yer verdiği illet-malul kavram ikilisini ilave etmemiz gerekmektedir. Çünkü bunlar, daha sonra İslam ontoloji geleneğini oluşturacak kavramlardır. Sözelimi Ebheri *Hidayetü'l-Hikme*'de, metafiziği üç kısma ayıracak, birinci kısımda varlığın eklentilerine (tekâsîmü'l-vücûd) yer verecektir. Bunlar, küllî-cüzî, vâhid-kesîr, mütekaddim-müteahhir, kadîm-hâdis, kuvve-fiil, illet-malûl, cevher-araz kavramlarıdır.²² Yine bu anlamda Fahrettin Razi'yle başlayan kelim metafiziğinde varlığın eklentisi olarak ortaya çıkan genel kavramları (el-umûru'l-âmm) hatırlamak gerekmektedir. Biz burada, Farabi'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'ta yer verdiği varlık (el-mevcûd) eklentilerini ele almakla yetinecek diğer eserlerinde verdiği ilave eklentilerine girmeyeceğiz.

Mevcûd: Mahiyet ve Doğru Bilgi

Farabi, yukarıda belirtilen '*vücûd*' ve '*mevcûd*' arasındaki farklılık ve aynılıktan sonra, varlığın düşünceye konu olmasından hareketle el-mevcûd için iki anlam belirler. Birincisi onun her kategori için söylenilmesi, ikincisi nefsin dışında bir mahiyete sahip olan işaret edilirin akledilmesine verilen anlamdır. Farabi'nin ikinci kavramı daha önce doğru (şâdik veya sıdk) kavramıyla isimlendirdiğini söylemiştik.

²⁰ Bkz. Farabi, "Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340", *Bazu Resail*, s. 6.

²¹ Zeynep Afifi, *el-Felsefetü't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye inde'l-Farabi*, Kahire 1430/2009, s. 185-218.

²² Bkz. Esirüddin Ebheri, *Hidayetü'l-Hikme*, Mektebetü'l-Büşra, Karaçi Pakistan 1432/2011, s. 76-90.

İşaret edilirin bir tek nesne olması, ona vücûd denilmesi göz önüne alınır ise el-mevcûd'un kategoriler ile nesnesiyle örtüşen tasavvur yahut taakkul olmak üzere iki anlamda kullanıldığı anlaşılır. Yani varlık, hem kategorilerin ortak ismi ve hem kavramsal varlık olmak üzere iki anlama sahiptir. Farabi mevcûd'un bu ikinci anlamına dikkat edilmesini ister. Yani biri, "Şüphesiz o vardır (mevcuttur)." veya "O vardır (mevcuttur)." dediğinde, o kişi önermelerdeki mevcûdu, iki anlamdan hangisi için kullandığını anlamak dikkat etmeyi gerektirmektedir. Çünkü o, "Mevcûd, dışarıda vardır." ve "Mevcûd doğrudur." olmak üzere iki anlama gelmektedir.

Öncelik ve Sonralık

Varlık eklentilerinden birisi öncelik-sonralıktır. Farabi zihnin dışında mahiyeti olan varlığı, genel varlık düzeni içerisinde 'öncelik ve sonralık'la ilişkilendirir. Buna göre mahiyeti daha yetkin olan mevcûd, bir mahiyet olarak meydana gelmesinde başkalarına muhtaç olmayan mevcûd, diğer mevcutlardan öncedir. Başkalarının bir mahiyet olarak meydana gelmesinde ve düşünülmesinde kendisine muhtaç olunan mevcûd, daha öncedir. Mevcûd kategorisinden, bir şeyin mahiyetinin meydana gelmesinin sebebi olan, mahiyetçe daha yetkindir ve mevcûd denilmeye sebepliden daha layıktır.²³

Bilkuvve-Bilfiil

Farabi zihnin dışında mahiyeti bulunan mevcûdu, bilkuvve mevcûd ve bilfiil mevcûd olmak üzere ikiye ayırır. Bilfiil mevcûd, herhangi bir vakitte bilfiil olmaması kesinlikle mümkün olmayandır. Bilkuvve mevcûd ise daha önce bilfiil değilken şimdi bilfiil olandır.²⁴ Özetle bilfiil, gerçek ve etkili olandır. O, bir şeyin varlık alanına çıktıktan sonraki hâlini ifade eder.²⁵

Farabi bir eserinde bilkuvveyi madde, bilfiili şekil/suret/form olarak belirtir. Bilfiil, bilfiil olmadan önce bilkuvvedir. Yani o, bilfiil ol-

²³ Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın vd., Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 11.

²⁴ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 57; 93: 25.

²⁵ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011, s. 84.

maya yöneltilmiş ve hazırlanmış varlıktır. Ancak Farabi bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış varlıkları kuvve yahut imkân bakımından ikiye ayırır. Onlardan bir kısmı, kuvve ve imkânıyla bilfiil olmaya yöneltilmişken diğer bir kısmı bilfiil olmaya veya olmamaya yöneltilmiştir. Başka bir ifadeyle bilkuvve varlığın bir kısmı, iki karşıtığa (müttekâbileyn) yöneltilmiş durumdadır.

Zâtı bakımından bilfiil olmaya yöneltilmiş varlığın, birincisi dışarıdan gelen engellerle karşılaşan tarzı, ikincisi onun mukabili olan, yani herhangi bir engelle karşılaşmayan tarzı olmak üzere iki tarzından söz etmek mümkündür. Bu iki tarzdan ikincisi, bilfiil varlık olacaktır. Farabi bu tür varlığa ateşin halfa otuyla ilişkisini örnek olarak verir. Yani ateşte doğal bir yakma gücü vardır ve o hem yakmaya hem yakmamaya yöneltilmiş değildir. Ancak ateş yakmayı engelleyen şeylerle karşılaştığında halfa otunu yakmayacak, engelle karşılaşmadığında ise otu yakacaktır. Neticede ateş, kimi zaman yakacak, kimi zaman yakmayacaktır. Yine buna mukabil Ay'ın hareketi ve Ay'ın tutulmasında Ay, hiçbir zaman bir engelle karşılaşmayacaktır. İşte bu iki tarz, bilfiilin iki tarzıdır.

Farabi mevcûd kavramını, önerme-varlık ilişkisi, bilkuvve-bilfiil mevcûd açısından ele alır. Önerme-varlık ilişkisinde Farabi'nin yer verdiği “Zeyd adil olarak mevcuttur.” önermesidir. Önermede var olan Zeyd'in zihnin (nefs) dışında mevcut olup olmadığı meselesi söz konusudur. Önermede nitelik bakımından olumlamanın karşıtı, olumsuzlamaktır. Bu durumda önerme “Zeyd adil olarak mevcut değildir.” şeklini alır. Bu olumsuz önermenin düşüncede Zeyd'in adil olarak mahiyetini ortadan kaldırıp kaldırmadığı sorun edilmiştir. Olumlu önermeyle bazıları Zeyd'in mahiyetini zihin dışında sabitlemişler, benzer şekilde olumsuz önermeyle Zeyd'in mahiyetinin ortadan kalktığını var saymışlardır. Bazıları ise bunun tam aksini savunmuşlardır. Farabi'ye göre buradaki asıl mesele olumlu ve olumsuz önermelerdeki mevcûdun eşadlılıkla verildiği hususunun gözden kaçırılmasından kaynaklanmaktadır. Yani burada söz konusu olan şey, önermenin iki kavramdan bileşik olarak ortaya çıkmasıdır. Mesele önermedeki doğruluk ve yanlışlık sorunudur. Önermelerin bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış olabilir. Bir kısmı olumlu, bir kısmı olumsuz olabilir. Her iki kısmın birisinde varlığın (el-vücûd) bağ anlamı ya bilkuvvedir, ya bilfiildir. Birincilerinin yük-

lemleri fiilden, ikincilerinin yüklemeleri isimden yapılan önermelerdir. O nedenle önermede mevcûd kavramı kullanılmaktadır. Farabi önermelerin ‘dır (mevcûd)’ bağından hareketle varlık meselelerini tekraren özetler. Buna göre bir kısım önermelerde mevcûdun olumlanması bilfiildir. Bir kısmında mevcûdun olumsuzlanması süreklidir. Bir kısmında ise vücûd, bir vakitte bilfiildir, onun öncesinde bilkuvvedir. Netice itibariyle Farabi, önerme-varlık, yani doğruluk ilişkisinden hareketle iki önerme tanımlar. Birincisi mümkün önerme, ikincisi vücûdî önerme. Mümkün önerme, varlık bakımından bilkuvve olan, bilkuvve olduğu sürece varlığı mümkün olandır. Varlık önermesi ise varlığı bilfiil olandır. Bu önermenin olumlanması sürekli ise zorunlu-olumlu önerme, olumsuzlanması sürekli ise zorunlu-olumsuz önerme adını alır.

Olmayan-Değildir (Gayr-Lâ)

Olmayan (gayr), halkın kullanımında bilkuvve anlama gelen bir kavramdır. O nedenle halk bilkuvve mevcûd’a var olmayan, diğer ifadeyle olmayan-mevcûd (gayr-ı mevcûd) adını vermektedir. Yine halk, mevcûd’un türlerinden söz ettiklerinde mevcûd sözünü, bilkuvve’den sonrasında olan şeye, yani bilfiil olanı ifade etmeye tahsis etmişlerdir. Farabi bu kullanıma fiil/etki sahibi/özne (*fâil*) vezninde döven (*ed-dârib*), öldüren (*el-kâtil*) ile edilgin/etkilenen (*mef’ûl*) vezninde dövülmüş (*el-medrûb*), yapılmış (*el-mebnî*), öldürülmüş (*el-maktûl*) örneklerini vermiş, onlarla gelecekte ‘etki almayı’ ifade etmiştir. Etki alma anlamında Farabi, halkın kullandığı, “Filan dövülmüştür (*filân madrûb*) veya öldürülmüştür (*maktûl*).” örneklerini vermiştir. Yine “Hint ülkesinde ağaçlar görülmez.” örneğiyle halk, ağaçların görülmeye maruz kaldığını, “İnsan ölenidir.” sözüyle insanın ölüme maruz kaldığını ifade etmişlerdir. Belirtilen örnekler, halkın bazen bilkuvve olanın bazen bilfiil olanın tikellerini aynı kavramla, yani ‘mevcûd’ ile ifade ettiklerini göstermektedir. Bu durum göstermektedir ki mevcûd, bunların hepsine yani hem bilkuvveye hem bilfiile söylenir. Bu anlamda filozoflar henüz bilkuvve olanı, bilfiil olanın adıyla adlandırarak her iki durumda da ona mevcûd adını verdiler. Yine kavram “bilkuvve olmaksızın mevcûd”, “Bilkuvve mevcûd değildir.” şeklinde kullanıma sahiptir. Filozoflar, bilkuvve olan hakkında “bilfiil olmaksızın mevcûd”, “Bilfiil mevcûd değildir.” şeklinde de ifade ederler.

‘Olmayan (gayr)’ ve ‘değildir (lâ)’ eklentileri mevcûd ile birlikte kullanıldığında, onlar mevcûd’un çelişğini ifade eder. Bunlar hem zihinde olsun, hem zihinde olmayan olsun, mahiyeti bulunmayan ifade eder. İlk anlamıyla o ‘yanlış’ anlamına gelir. Yani yanlışta, “O, mevcûd olmayandır (gayr).” denir. Bu ifade, “Onun zihninde mahiyeti yoktur.” demek olur. Olmayan (gayr) eklentisi, olumsuzlamaya işaret eder. “O, adil değildir (lâ yûced âdilen).”de olduğu gibi. Farabi “olmayan-varlık (gayr-ı mevcûd)” anlamında boşluğa da yer verir. Olmayan-varlık (gayr-ı mevcûd), zihninde mahiyeti olmayan demektir. Halk nezdinde ise bilmek, duyularıyla algılamak, yani ‘duyumsamak’ anlamına gelmekte, duyulur olmayan, mevcûd olmayan şeyin tanımına girmekte, özetle ‘olmayan-mevcûd’, mahiyeti olmayan şey anlamına gelmektedir.

Farabi var-olan ve var-olamayan tanımlarından sözü, İlk Çağ filozoflarının varlık-yokluk tartışmalarına, varlık’ın kendisinden ortaya çıktığı şeye getirir. Varlığın kendisinden ortaya çıktığı şeyin varlık olması sonucuna ulaşarak onların oluşu ve meydana gelişini reddettiklerini, her şeyi ezeli ve ebedi kabul ettiklerini belirterek Melissos’tan şu sözü aktarır: “Mevcûdun dışındaki her şey, olmayan-varlıktır (gayr-ı mevcûd); olmayan-varlık şey değildir.” Yani Melissos, mevcûdla bilfiil mevcûdu kastetmiş olur.

Bizatihî ve Bilaraz

Bizatihî var olmak, Farabi’ye göre meydana gelmek ve akledilmek için başkasına muhtaç olmamaktır. Farabi bizatihî kavramının şeyin kısımlarının sayısınca olduğunu belirterek sözüne başlar. Biri mahiyeti olan, diğeri kategorilerden müstağni olan olmak üzere iki bizatihiden söz eder. Bizatihinin ilki, bir konuda bulunmayan ve kendisine işaret edilir olan bir mevcuttur. Bu anlamıyla o mahiyettir. O nedenle bizatihî, kendisine işaret edilirin ne olduğunu tanımlayandır. Onun karşılığı, bir konuda bulunan mevcuttur.

Bizatihinin ikincisi, mahiyetinin kendisiyle başkası arasında herhangi bir yönden bir bağın (nisbe) olmasına ihtiyacı olmayandır. Bu tür bizatihî, mahiyetinin meydana gelmesinde asla mahiyetinin bir sebebi olmayanıdır. Onun mukabili de herhangi bir sebebi olan mevcuttur.

Bilaraz olan olarak bizatihî mevcûd’a gelince; nitelenende olan bu şey,

mutlak olarak ve genel olarak mevcut olmaz. Çünkü hiçbir şeyin mahiyeti araz değildir. Aksine ‘bilaraz’ sözü varlığa, varlıklar birbiriyle ilişkilendirildiğinde, herhangi bir bağla (izafe) birbirine bağlandığında, herhangi görelilikle (nisbe) birbirine nispet edildiğinde söylenilir. Mesela her ikisinden birisi veya ikisinden her biri diğeriyle veya diğerinden, diğerine, diğeriyle birlikte, diğeri yanında veya başka birine nispetle nispet edilerek ‘bilaraz’ denilir. Bu isimlendirmede hangi nispet/bağ olursa olsun fark etmez. Çünkü o, ikisinden birisinin yahut ikisinden her birinin mahiyeti olduğunda, onun bu bağlantısı/nispeti diğerine yapılır ve ikisinden her birisi için “O, bizatihi diğerine bağlıdır (mensûb).” denilir. Mesela eğer bir şeyin mahiyeti, kendisindeki bir yüklemle nitelenmek ise bu yüklem hakkında, “Bu, o şey üzerinde bizatihi yüklemidir.” denir. Yine “O şey, o yüklemle bizatihi nitelenir.” denir. Eğer bir şeyin mahiyeti bir konuya yüklem olmak ise “O, o konuya bizatihi yüklemidir.” denilir.

Eğer bir şey bir şeyle olmuş veya onunla kaimse, o şey onun sebebi olur. Ondandır, sebeptir. Bu durumda bu mahiyete, “O şey, ona bizatihi aittir.” denilir. Eğer bu durum yoksa, “O, o şey için, onda, onunla, ondan, onunla birlikte veya onun nezdinde bilarazdır.” denilir.

Bir şeyin bir şeyle kıyaslanmasına bağlı olarak söylenen ‘mevcûd’un karşılığına gelince, o diğerine kıyasla ‘olmayan-mevcuttur (gayr-ı mevcûd)’. Zeyd’in, Amr olarak mevcûd olmaması (gayr-ı mevcûd), duvarın insan olarak mevcûd olmaması gibi. Burada Zeyd’in mahiyetinin Amr olmadığını söylemiş oluruz. Özetle olmayan-varlık, ya bir yüklem bir konudan olumsuzlanmasına veya bir yüklem olumsuzlandığı konuya delalet eder.

Farabi tümel nesnelere varlığının oluş keyfiyetini ve cihetlerini sorduğunda, soruya bilfiil mevcûd ve bilaraz mevcûd kavramlarını kullanarak cevap verir. Farabi tümel nesnelere küllileri kastettiğini belirterek Aristocu bir ifadeyle “tümellerin bireylerin varlığıyla olduklarını”, onların varlıklarının bilaraz olduğuyla cevaplar. Böyle söylemekle, “küllilerin araz olduğunu kastetmediğini, tümel cevherlerin araz olması gerektiğini”, fakat “onların kayıtsız (mutlak) olarak bilfiil olduklarını” söylemekle sadece araz olanı kastettiğini belirtmiştir.²⁶

²⁶ Farabi, “Mesailün Müteferrika”, *Bazu Resail...*, s. 20/6.

Farabi, varlığı, etki ve edilgi kategorisi bakımından sorgular, yani o bununla anlamlarda ortaklık veya farklılık olup olmadığını analiz eder. Farabi'nin cevabında bu iki kavram, anlamda müşterektir, yani eş-adlılıkta onlar ortaktır. Farabi kategoriler'e atıfla bu iki kavramın infial niteliğinde farklı olduğunu belirterek şu açıklamayı yapar: Bir hâl olarak nitelenen cevher, yoktan başlayan bir oluşturu, ki bu, suretin karşılığıdır. Kabulde birlikte suretle sonlanır. Veya bir cümlede, "O, kuvveden fiile nihayetlenir." diyebiliriz. Bu kabul yahut kuvveden fiile gidiş edilgidir. Surette ortaya çıktığında veya kendisinde suret ortaya çıktığında, bu surete ister nesnel olarak edilginin niteliği denilsin, ister bir edilgi denilsin, hızlı bozulmuş olarak oluştan boş kalmaz. Çoğu eşyanın, genel olarak, bu fiile gidişi, genelliği bakımından onu yüce bir cins yapar ve ona niteliğin izafe edilmesi bakımından o edilgi yapılıdır. Hatta bu edilgi niteliğine, niteliğin türlerinden bir tür denilir.²⁷

Zorunlu-Mümkün

Farabi *el-İbare*'de ve *Fusûl*'de mevcutları üçe ayırır: Sadece zorunlu, sadece mümkün ve bir an mümkün bir an zorunlu. Farabi için varlık, bir, gerçek ve iyi varlık olmak üzere dönüşümlüdür. Yani varlık kavramı, birlik, gerçeklik ve iyilikle örtüşür; o bir, gerçek ve iyidir.²⁸ *Fusûl*'deki ayırımında, maddesi bakımından mevcûdun, maddeden beri olanlar, semavî cisimler, maddî cisimler olmak üzere üç türü vardır. Bilfiil meydana gelmedikçe, bir anda zorunlu olmak ve bir anda mümkün olmak mümkün varlığın tabiatındandır.²⁹ *Uyûnü'l-Mesâil*'de zorunlu varlık mümkün varlık ayırımını tekrarlar.³⁰

el-İbare'de varlıkları kuvve ve fiil bakımından değerlendirir. Bu demektir ki bilfiil olan zorunludur. Bilkuvve olan mümkündür. Farabi bir risalesinde ise varlıkların doğal fiiller ve etkilerle (âsâr) ilgili olarak bazen ikisinin birlikte zorunlu olduğu zannedilir dedikten sonra "ateşteki yakıcılık, sudaki rutubet, kardaki soğukluk" örneklerini ve-

²⁷ Farabi, "Mesailün Müteferrika", *Bazu Resail...*, s. 21/7.

²⁸ Bkz. Robert Hammond, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, s. 28.

²⁹ Farabi, *Fusul*, s. 78. Zikreden Cafer Ali Yasin, *el-Farabi fi Hudûdihî ve Rûsûmihî*, s. 591.

³⁰ Zorunlu ve mümkün varlık için bkz. Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya, s. 296; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 15-20, 19-20.

rir. Oysa durum sanıldığı gibi böyle değildir, onların çoğu zorunlu değil mümkündür.³¹ Zorunlu sanılmasının sebebi, iki anlamın birlikte bulunmasıdır. Yani anlamlardan biri etkile/yici/nin (fâil) etkiye (te'sîr) yahut fiile hazır olması anlamı, diğeri etkilenicinin (münfail) etkiyi kabule hazır olması anlamıdır. Her iki anlam bir araya gelmediklerinde kesinlikle ne bir fiil ortaya çıkar ne de bir etki. Sözelimi bir yakıcı olarak ateş, yakmak için hazır bir kabul edici bulmadıkça yakma fiili ortaya çıkmaz. Diğeri de böyledir. Her ne zaman etkileyici ve etkilenici birlikte hazır olurlarsa ortaya çıkan fiil ekme olur. Etkileniciye bir engel arız olursa elbette doğal fiiller ve etkiler zorunlu olur. Bu bakımdan mümkün bilkuvve olan şeyin cümlesinde olan, zorunlu bilfiil olan şeyin cümlesinde olan şeydir.³² *Mesâilün Mütferrika* risalesinde, el-hakîm adıyla Aristoteles'e atıfla etki/yapma anlamının tesir etme, edilgi/yapılma anlamının etki alma anlamında kastedilmesi durumunda kategori altına almadığını, fakat iki yüce-basit cins saydığını belirtir.³³

Yine Farabi mümkünü üç yönden isimlendirir. Yani mutlak olarak zorunlu olana, bir vakitte zorunlu olana, şimdi bilfiil olmayan mevcûda, yani gelecekte var olmakta veya var olmamakta eşit olana mümkün denilir. Hakiki mümkün üçüncü anlamda mümkündür.³⁴ *Fazileti'l-Ulum* risalesinde tanımını tekrarlar. Varlık karşılığı vücûd'u kullanır.³⁵

Farabi varlıkla ilgili olarak mümkün durumların bilinmemesini de konu edinir. Mümkün durumlar bilinemediğinde, her bilinmez (meçhul) ona göre mümkün olarak isimlendirilmektedir. Bu tür önermede durum böyle olmadığında eşitlik bakımından sahih/doğru değildir. Sözelimi özel-genel bakımından her mümkün bilinmez (meçhul), her bilinmez mümkündür. Zannın vehmi geçmesi sebebiyle bilinmez mümkündür olur. Farabi mümkünü iki anlamla mümkün denildiğini belirtir. Birincisi zâtında mümkün, diğeri bilinmezliğe bağlanan mümkün. Bu iki anlam, büyük bir yanlışın ve zararlı bir karışımın sebebi ol-

³¹ Bkz. Farabi, "Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340", *Bazu Resail...*, s. 5.

³² Bkz. Farabi, "Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340", *Bazu Resail...*, s. 5.

³³ Farabi, "Mesailün Mütferrika", *Bazu Resail...*, s. 24.

³⁴ Bkz. Cafer Ali Yasin, *el-Farabi fi Hudûdihî ve Rûsûmihî*, s. 577.

³⁵ Bkz. Farabi, "Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340", *Bazu Resail*, s. 4, 5.

du. O nedenle insanların çoğu mümkünle bilinmeyi (meçhul) ayırmazlar ve mümkünün doğasını bilemezler.³⁶

Farabi metafiziği üzerinde çalışan günümüz İslam felsefecilerinden Aydın, zorunlu-mümkün ayırımında ‘çokluk’u (kesret) mümkünle verir ve bu çoklu mümkün varlığı cevher-araz olarak ikiye ayırır. Cevher, Farabi’ye göre mümkün varlık sahasında ‘asıl varlık’tır. Başka bir ifadeyle, “Asıl varlık nedir?” sorusuna Farabi “Cevherdir.” cevabını vermektedir. Cevher mekâna, var olmak için başkasına ihtiyaç duymaz. Mümkün varlık yine Farabi düşüncesinde madde-suret olmak üzere ikiye ayrılır, bu iki varlık cisimde birlikte bulunur.³⁷ O hâlde hem cevher-araz, hem madde-suret Farabi metafiziğinde mümkün varlıkla ilintili kavramlardır. O nedenle her iki kavram da mevcudun eklentisidir.

İki Uç (Nihâyet)

Mevcûdun eklentilerinden birisi de iki uç kavramıdır. Farabi uç kavramı karşılığı için nihâyet kavramını kullandığı gibi, kısım vb. kavramlarını da kullanabilmektedir. Farabi zaman (meta) kategorisini ele alırken metafizikte mevcûdla ilişkili olarak iki uca (nihâyetey) yer verir. Farabi varlık karşılığı el-hâdis, el-mevcûdât olmak üzere iki kavram kullanarak iki uç meselesini ele alır. Buna göre hâdis ya cisimdir, ya olmayan-cisimdir. Hâdis, ya hareketlidir, ya hareketsizdir (sakin). Yahut ya hareketsizedir (sakinde), ya hareketlidir. Hâdis, var olmak için zamana muhtaç değildir, aksine zaman onunla vardır. Yani zaman hâdisin iki ucu için söz konusu edilebilir. O nedenle zaman zorunlu olarak hâdisin hareketinden kaynaklanır. Çünkü zaman, şeyin varlığını saymaktır yahut ölçmek için yaptığı sayımdan ibarettir. Mevcûdun bu iki ucu, başlangıç (mebd) ve sondur (meâd).³⁸

es-Siyasetü'l-Medenîyye'de Farabi varlıkların ilkesi/başlangıcı anlamında altı uçtan söz etmektedir. Bu altı uç (mebâdi), İlk Sebep, İkincil Sebepler, Faal Akıl, Nefs, Suret ve Madde'dir. Bunların ilk üçü cisim olmadığı gibi cisimde de bulunmazlar. İkinci üçü cisim olmadı-

³⁶ Bkz. Farabi, “Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340”, *Bazu Resail*, s. 6.

³⁷ Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000, s. 85, 86, 87, 101 vd.

³⁸ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 3; 2: 10-15.

ğ gibi cisimde bulunurlar.³⁹ Farabi ilk üç ilkeye insanî nefisleri ilave ederek onları ‘dört ayrı’ olarak tekrarlar.⁴⁰ Yine *Fusulü’l-Medenî*’de mevcûdun iki ucuna yer verir. Birincisi mevcut olmaması mümkün olmayanlardır. İkincisi ise mevcut olması asla mümkün olmayanlardır. Bunları mümkün kılan veya kılmayan şey, onların cevheri ve tabiatıdır. Yani varlıklardan bazısı asla mevcut olmaması mümkün olmayan; bazısı ise mevcut olması veya olmaması mümkün olmandır. Buna göre varolma ve varolmama varlığın iki ucunu oluşturmaktadır.⁴¹ Aynı eserde Farabi varlıkları bir uçtan diğer uca üç cinse ayırır. Maddeden yaratılan cisimler, semavî cisimler ve ruhanî cisimler. İki uç bakımından Farabi ruhanî, semavî ve heyulânî olmak üzere üç âlem kabul eder. Yine Farabi mevcûdu bir eksiği/yokluğu olması bakımından belirler. Bir uçta eksiği/adem olan, diğer uçta hiçbir eksiği/ademi olmayan bulunur.⁴² Farabi’nin varlıkla ilgili iki ucunu, *Fusulü’l-Medenî*’de yer verdiği şehir örneğiyle somutlaştırabiliriz. İlk uç, şehrin başlangıcıdır (mebde). İkinci uç, şehrin sonudur (müntehâ). Şehrin başlangıcı olan ilk ucunda, Allah, ruhanî varlıklar, örnek iyi insanlar, dünyanın ve parçalarının başlangıç keyfiyeti, insanın meydana geliş keyfiyeti hakkındaki görüşler ile bu görüşlerle ilgili beraberliği daha sonra âlemin parçaları ve kısımları, aralarındaki ilişkiler, Allah’a ve ruhanî varlıklara göre yerleri, Allah’a ve ruhanî varlıklara göre insanın yeri vb. konular hakkındaki görüşler ile bu görüşlerle ilgili beraberlik yer almaktadır. Bunların hepsi şehrin başlangıcını oluşturmaktadır. Şehrin son ucu ise mutluluktur. İkisi arasındaki şey, insanların kendileriyle mutluluğu elde ettiği fiilleridir.⁴³

Farabi mevcûdun iki ilkesini yine sebep ve neden (illet) kavramlarını kullanarak ikiye ayırır. Onlar ya yakın sebeplerdir, ya uzak sebeplerdir. Yakın sebepler, iki uçtan birisidir ve genel durumları zapt eden bir müdrike tarafından bilinmektedir. Havanın sıcaklığı gibi. O, güneş ışığının varlığını göstermektedir. Uzak sebepleri ise ikinci uçtur, müdrike

³⁹ Bkz. Farabi, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, çev. M. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 1.

⁴⁰ Bkz. Farabi, “Risale fi İsbâti’l-Müfarikât”, *Bazu Resail...*, s. 42.

⁴¹ Bkz. Farabi, *Fusulü’l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay., İzmir 1987, s. 23.

⁴² Bkz. Farabi, *Fusulü’l-Medenî*, s. 57, 58, 59.

⁴³ Farabi, *Fusulü’l-Medenî*, s. 94.

onu bazen zapt eder ve bilir, bazen zapt edemez ve bilemez olur.⁴⁴ Bir mevcûd ve oluş olarak iki uç ise sebep ve sebepliden oluşmaktadır. Bu anlamıyla iki uç mevcûdun illiyetle ilintisini oluşturmaktadır.

el-Felsefe el-Mevcûde

Farabi'nin mevcûdla ilintili bir diğer kavramı felsefedir. Felsefe her şeyden önce mevcûdu konu edinmekte, mevcûdu mevcûd olması bakımından ele almaktadır. Bu anlamıyla felsefe, şeyin mahiyetini ele almaktadır. Bu bakımdan Farabi, metafiziğinde din-felsefe ilişkisini ele alırken sahih, maznûn ve fâsid olmak üzere üç tür felsefeden söz etmektedir. İlk felsefe türü için, kesin (yakîn) kavramını kullanarak kesin felsefe (*el-felsefe el-yakîniyye*) yani bilgi felsefesi, gerçek (hak) kavramını kullanarak gerçek felsefe (*el-felsefe fi'l-hakika*) yani varlık felsefesi, yetkin (kâmil) kavramını kullanarak yetkin felsefe (*el-felsefe el-kâmile*) yani değer felsefesi adını kullanır. Yine sanı (zan) kavramını kullanarak çarpıtılmış, sanısal/zannî felsefe (*el-felsefe el-maznûne*) terimini, bozuk (fâsid) kavramını kullanarak bozuk felsefe (*el-felsefe el-fâside*) terimini kullanır. Bu iki tür felsefe, Farabi'nin olumsuz iki felsefe kategorisidir. Farabi'nin mevcûdla ilintili olarak kullandığı üçüncü felsefe türü, başka milletlerden aktarılan felsefe kategorisidir. Bu tür felsefe, “Araplarda varolan felsefe”dir (*el-felsefe el-mevcûde inde'l-arab*). Bu kullanımda mevcûd kavramı el-felsefe'yi diğer felsefelerden ayıran bir terimdir. Yine bu felsefe, Yunanlılardan Arap ortamına aktarılan (menkûle) felsefedir.⁴⁵ Farabi, felsefenin aktarıldığı Arap ortamıyla “filozofları (felâsife) ve filozofların konuştuğu dili” ifade eder. Felsefeyi aktaran bu filozoflar, Arapça konuşmakta ve felsefe ile mantıktaki anlamları Arap diliyle ifade etmektedirler.⁴⁶ Arapça ifade edilen bu felsefede Yunanlılardan aktarılan şeyler tabii ki ‘anlamlar’dır. O nedenle aktarılan bu anlamların aktarıldığı yeni dilde dilsel olarak ifadelendirilmesi o kadar kolay olmamaktadır, yani yeni dilde felsefî terminolojinin oluşturulması en önemli meseledir. Meseleyi, filozoflar iki şekilde çözmeye çalışmaktadırlar. Ya bu anlamları halkın kullandığı kelimelerden yeni kav-

⁴⁴ Bkz. Farabi, “Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340”, *Bazu Resail*, s. 8.

⁴⁵ Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 93, 156: 15-20; s. 51, 83: 16-20.

⁴⁶ Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 51, 83: 16-20.

ramlar türeterek, ya da onlara en çok benzeyen şeylerin isimlerini felsefe ve mantığa naklederek yapmaktadırlar. Önceliği ise daha önce bilmedikleri anlamlara vermekte, belirtilen iki yolla onları Arapçada ifade etmektedirler. İşte bu yolla ortaya çıkan felsefe, Farabi'nin mevcûd'la ilintilediği Arapçadaki felsefedir. Biz bu felsefeye bugün 'İslam felsefesi' adını veriyoruz.

Sonuç

Bu makalede iki şey yapıldı. Birincisi Farabi metafiziğinde yer alan mevcûd kavramı, vaz'ı ve anlamları ele alındı, ikincisinde mevcûdun ilintileri belirlenmeye çalışıldı. İki aşamalı ortaya çıkan bu çalışma bizim için neticede bir anlamıyla tabir caizse, 'meta-mevcûd' çalışması oldu. Çünkü mevcûd, metafiziğin temel kavramıydı. Başka bir ifadeyle mevcûd, hem metafiziği tanımlayan bir kavramdır, hem felsefe araştırmalarının konusunu oluşturan bir kavramdır. Hem tanımlayıcı, hem konu olması söz konusu kavramı hem ontolojiyle, hem epistemolojiyle ilişkili hâle getirmektedir. Bu bakımdan mevcûd, metafizik araştırmalarının olmazsa olmazıdır ve belirtilen nedenlerle bu çalışma İslam düşüncesine ait eserlerde yer alan 'mevcûd'a odaklanılma ihtiyacını ortaya koymaktadır. Belirtilen sebeplerle mevcûd, çalışmanın konusu yapılmış ve Farabi metafiziği seçilmiştir. İslam felsefesinin ilk sistem filozofu olması Farabi metafiziğinin seçilme sebebini oluşturdu.

Büyük İslam filozofu Farabi, eserinde, mevcûd ve vücûd ayırımı yapmış, mevcûdun üç anlamı olduğunu söylemiştir: Kategoriler, şey yahut mahiyet ve doğru bilgi. Mevcûdun eklentilerini ise zorunlu-mümkün, bizâtihi-bilaraz, bilkuvve-bilfiil, iki uç (mebd-meâd, nihâyetey), öncelik-sonralık, değil-olmayan (lâ-gayr) kavramları oluşturmuştur. Başka bir ifadeyle onlar olmadan mevcûdu ele almak, alınsa bile anlatabilmek mümkün değildir. O nedenle Farabi'nin belirlediği eklentileriyle varlık, her üç İslam entelektüel geleneği tarafından ele alındı. Neticede bir İslam düşünce mirasımız ortaya çıktı. Tevarüs ettiğimiz bu mirasla yani mevcûd ve ilintileriyle ilgili belirtmemiz gereken bir diğer kavram, el-felsefe kavramıdır. Kavramlar mevcûda ilinti olurken, mevcûd felsefeye ilinti olmakta, yani felsefe İslam'a intikal ederek Arapçada varolmakta, mevcûdla ilintilenen bu felsefe tercümeler-

le vaz ettiği mevcûd terimiyle kendisini bu sefer Arapçada yeniden inşa etmektedir.

Filozofumuz Farabi'nin söz konusu ettiği, Arapçada inşa edilen mevcûd felsefesi (el-felsefe el-mevcûde inde'l-arab), yani meta-mevcûd Farabi-İbn Sina geleneğine mensup Fahrettin Razi vb. kelamcı düşünürlerce metafiziğin (ilâhiyyât) bir bölümü olarak el-umûru'l-âmmе adıyla, Ebheri vb. meşşâî düşünürlerce varlığın kısımları (tekâsîmü'l-vücûd) yahut eklentileri adıyla ele alınacak, nihayet onlara tarihsel açıdan mutasavvıf düşünürler tevâcüd-vecd-vücûd kavramları ve diğer eklentilerle katılacaklardır. Özetle Arapçada inşa edilen ve kısaca belirtilen bu tür varlık felsefesi, klasik dönemde İslam filozoflarının bir entelektüel etkinliği/geleneği olarak anılagelecek, bu gelenek bugün İslam felsefesi olarak anılacaktır.

Kaynaklar

- Afifi, Zeynep, *el-Felsefetü't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye inde'l-Farabi*, Kahire 1430/2009.
- Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, Tekin Kitabevi, Konya 1984.
- Al-Farabi, *Al-Hurûf*, edited by Muhsin Mehdi, Beyrut 1970.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaacılık, Ankara 1983.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yay., İstanbul 2003.
- Çörtü, Mustafa Meral, *Sarf-Nahiv Edatlar*, İFAV, İstanbul 2014.
- Ebheri, Esirüddin, *Hidayetü'l-Hikme*, Mektebetü'l-Büşra, Karaçi Pakistan 1432/2011.
- Farabi, "Mesailün Müteferrika", *Bazu Resail ve Kütüb fi'l-Felsefe*, Ma'had Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1419/1999.
- Farabi, "Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340", *Bazu Resail ve Kütüb fi'l-Felsefe*, Ma'had Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1419/1999.
- Farabi, "Risale fi İsbati'l-Müfarikat", *Bazu Resail ve Kütüb fi'l-Felsefe*, Ma'had Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1419/1999.
- Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.
- Farabi, *Fusûlü'l-Medenî* çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay., İzmir 1987.

- Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.
- Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya, ed. H. G. Topdemir, Say Yay., İstanbul 2009.
- Hammond, Robert, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. G. Küken ve U. Nutku, Alfa Yay., İstanbul 2001.
- Kaya, Mahmut, "Farabi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1995, cilt: 12.
- Kılıç, Cevdet, *İslam Düşüncesinde Bir Metafizikçi ve Farabi'nin el-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eseri*, Fecr Yay., Ankara 2014.
- Maksudoğlu, Mehmet, *Arapça Dilbilgisi*, Ensar Yay., İstanbul 2013.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011.
- Yasin, Cafer Ali, *el-Farabi fi Hudûdihi ve Rüsûmihi*, Beyrut 1405/1985.