



VARLIK PROBLEMİNİN ZİHİNSEL GELİŞİMİ

-Intellectual Development of Existence Problem-

Yrd. Doç. Dr.Cevdet KILIÇ

Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi

Email: ckilic@firat.edu.tr

Özet: Varlık kavramı, insan aklının bir hamlede kavradığı ve ulaşabildiği en genel kavram olduğu için filozoflar tarafından, tanımının yapılmasına gerek olmadığı belirtilmiştir. Filozoflar, varlığın "ne"liği ve "ne olduğu" problemine eğildikleri kadar menşei üzerinde de durmuşlardır. Varlık kavramı üzerinde çağlar boyu pek çok kavram geliştirilmiştir. Bir, Logos, İde, Töz, Cogito, Algı, Monad, Nesne, Ben, Ruh, İrade ve Güç gibi kavramlar bunlardan birkaçıdır. Sokrates öncesi ve sonrası felsefi düşüncede filozofların, varlığın ne olduğu ve nasıl meydana geldiği, menşei gibi sorulara cevap aradıkları ve varlıkta Bir olan üzerinde felsefe yaptıkları görülmektedir. Batı ve İslâm düşüncesinde ise varlık problemi, "varlığın ne'liği" sorunu, yerini "varolan nesnelerin ve objelerin ne'liği" sorusuna bırakmıştır. Günümüz ontolojisinde ise, varlık üzerine sübjektif ve spekülatif teoriler üretmek yerine, doğrudan hayattan ve bilim-sellikten hareket eden, sonuçlara tabi olan, fenomenolojik bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte biz bu makalede varlık probleminin ortaya çıkışından günümüze felsefi açıdan varlık kavramının geçirdiği evreleri ve gelişimi ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Varlık, İlk varlık, Öz, Madde, Ontoloji.

Abstract: As the concept of existence is the most common concept which human being can touch in a moment with his intelligence it wasn't need to be defined by the philosophers. Philosophers both dealt the problem of the phrases of existence "what it is" and "what" and they also dealt on its origin. A lot of concepts have been developed on the concept of existence throughout eras. Some of these concepts are as written below: One, Logos, İdea, Substance, Cogito, Perception, Monad, Object, Self, Soul, Will and Power etc. In the philosophic idea before or after Socrates, it is understood that philosophers tried to answer the questions of "what the existence is" and "how it consisted" and it is seen that they philosophized on "One". The existence problem in the idea of Occident and İslâm, while, the problem existence of "what" has left its place to the object in existence object in existence and what they are. On today's ontology, on the other hand, instead of producing subjective and speculative, we witness a phenomenological manner depending on the results which act according to the realities of science and life. In this study we tried to deal on the stages of existence problem in the context of philosophy from the time it appeared till the current time.

Key Words: Existence, the First existence, Self, Substance, Ontology

Giriş

Düşünce tarihinde varlığın bir kavram ve problem olarak ele alınması, varlık probleminin ortaya çıkışından günümüze felsefi açıdan varlık düşüncesinin geçirdiği evreleri ve gelişim safhalarını ele almak için böyle bir araştırma yapmayı amaçladık. Çalışmamızın ileriki safhalarında da görüleceği gibi filozoflar, bir varlık çözümlemesi yapmak için çağlar boyu her dönem-

de, pek çok felsefî öğreti ve bu öğretilere bağlı olarak pek çok kavram geliştirmişlerdir. Böylece “varlık”, felsefe tarihinde, *Bir, Logos, İde, Ousia, Töz, Cogito, Algı, Monad, Nesne, Ben, Ruh, İrade ve Güç* gibi çeşitli kavramlarda anlaşılıp yorumlanmıştır. Sokrates öncesi felsefî düşüncede filozofların, *varlığın ne olduğu ve nasıl meydana geldiği, ana kaynağı* gibi problemlere eğildikleri ve üzerinde felsefe yaptıkları görülmektedir. Bu filozoflar, “*Varlık nedir?*”, sorusunu doğrudan sorgulamışlardır. Sokrates sonrası filozoflar ise, varlık sorusunu tali olarak ele almışlardır. Bu yüzden felsefenin konusu olan “*varlığın neliği*” sorunu, yerini “*varolan nesnelere ve objelerin neliği*” sorusuna bırakmıştır.¹ Bundan sonra ise, varlığı; oluş,² idea,³ madde⁴, hem düşünce/idea hem madde⁵ ve fenomen⁶ olarak kabul etmişlerdir.

¹ Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul 1998, s. 79; Çüçen, A. Kadir, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Bursa, 2000, s. 73.

² Herakleitos (M.Ö. 541-475) Varlığı oluş olarak kabul eden ilk filozoftur. O’nun meşhur iddiası; “*Varlık yoktur; varlık oluştur.*” Varlığın temeline değişmeyen ve hep aynı kalan bir varlığı koymak isteyen Miletoslu filozoflara karşı değişmeyi savunan Herakleitos; Her şey değişir, her şey sürekli bir akış içindedir, her şey akar, bir nehre iki kez giremezsiniz, çünkü ikinci seferinde ne o nehir aynı nehirdir, ne de siz aynı sizsiniz derken Demokritos’a göre, varlıktaki oluş ve değişme, karşıtların çatışmasına dayanmaktadır. Gece ve gündüz, yaz ve kış, aydınlık ve karanlık, savaş ve barış, iyi ve kötü arasındaki çatışma sonucunda ortaya çıkan uzlaşma her şeyin oluş temelini teşkil etmektedir. Bkz.; Thomson, *age.*, s. 307; Birand, *age.*, s. 18; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1998, s. 83; Denkel, Arda, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, İstanbul 1988, s. 22; Stumpf, *age.*, s. 13. Oluş felsefesi, özellikle modern tabiat bilimlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte felsefede yeniden bir geçerlilik kazanır. Çağdaş filozoflardan H. Bergson (1859–1941), dünyanın sürekli değiştiği görüşündedir. Bu değişim, ona göre bir “yaşam atılımı”dır. Yaşam atılımı, evrendeki oluş ve değişimin mekanik bir süreç değil, yaratıcı bir süreç olduğunu ifade eder. Akarsu, *age.*, s. 145; Sahakian, William S., *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1997, s. 211; Durant, Will, *Felsefenin Öyküsü*, çev.: Ender Gürol, İstanbul 2002, s. 446.

³ Varlığı *idea* olarak kabul eden düşünencinin genel adı İdealizmdir. Platon, iki evren düşüncesinden hareketle ilk çağda bu düşünencinin öncüsü olmuştur. Platon’un düşüncesine göre, iki âlem vardır. Biri içinde yaşadığımız ve duyularla kavradığımız âlem, diğeri ise, zihinsel olan ve aklımızla kavradığımız idealar âlemi. İdealar âlemi, varlığın kendisi ve asıl var olandır. Aklımızla kavradığımız nesnelere âlemi ise, idealar âleminin bir kopyası olup, varlıktan yoksundurlar. Aristoteles ise, ideaların varlığını kabul etmekle birlikte, Platon gibi nesnelere dünyasının üzerinde kendi başına ayrı bir âlem olarak algılamaz. Aristoteles idealar âlemini, varlığın özü/formunda arar ve var olan her şey, bünyesinde asıl gerçekliğini de taşır der. Yeniçağ’da mükemmel varlık fikriyle ve asıl realite olarak düşünceyi kabul etmesinden dolayı Descartes(1596–1650), ilk büyük idealist sayılmaktadır. Descartes’i takiben İngiliz idealizminin kurucusu Berkley (1685–1753), dünyada yalnızca

Varlık problemi, felsefî düşüncenin başlangıcından itibaren, filozofların çözüme kavuşturmak zorunda hissettikleri metafizik problemlerden biri olma özelliğini korumaktadır. Coğrafyası, dini ve çağı ne olursa olsun, dinin, bilimin ve felsefenin ilgi alanına giren her türlü çaba, varlığı anlamaya ve kavramaya yöneliktir. Filozoflar kurdukları farklı felsefî sistemlerle kendileri ile varlık arasındaki ilişkinin boyutlarını belirlemeye çalışmışlardır. Aristoteles'in ifadesiyle; "*doğal olarak bilmeyi isteyen insan*"⁷ kendisini çepeçevre kuşatan varlığı, meraklı gözlerle gözlemlemiş ve nesnelere ilişki kurma çabasını sürdürmüştür. Var olanların varlığı, birliği veya çokluğu, düzeni, özgürlüğü, sonluluğu ve sonsuzluğu, var oluş gayesi ve değişkenliği gibi sorular metafiziğin cevap aradığı, anlamaya çalıştığı ve kendine göre çözümler ürettiği problemlerdir. Ancak günümüze kadar, filozofların varlığı tanımak için harcadıkları enerji ve varlık hakkında geliştirdikleri öğretiler, varlığı, tam manasıyla anlamaya, çözümlenmeye ve gizemli yönlerini açmaya yetmemiştir. Ancak yine de varlığı anlama çabalarının bir sonucu olarak, felsefî düşüncenin anlama, kavrama, çözümlenme, varlığın ilk ilkelerini belirleme, sınıflandırma ve kavramlaştırma gibi ilkelerini varlık problemine tatbik etme yoluna gitmişlerdir.

zihin ya da ruhların idelerinin var olduğunu, buna karşılık maddenin var olmadığını ileri sürmüştür ve bu fikirleriyle modern idealizmin önde gelen savunucularından birisi olmuştur. Alman idealizminin temsilcisi Hegel (1770–1831) de, varlıktan önce ilkin idea'yı kabul etmiştir. Bu, Hegel'e göre Ruh veya Tin dediği bir ilkedir. Bu ilke statik ve değişmez değildir; tersine Herakleitos gibi her şeyin sürekli akış ve değişme içinde olduğu fikrinde- dir. Bkz.; Aristoteles, *Metafizik*, s. 1039 a 30; Platon, *Devlet*, çev.: Canan Eyi, İstanbul 2001, s. 291; Bolay, *age.* s. 474; Akarsu, *age.* s. 74; Arslan, *age.*, s. 104; Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi* (kitap iki), çev.: İbrahim Şener, İstanbul 1995, s. 95; Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi, I-III*, çev.: Muammer Sencer, İstanbul 1997, C. II, s. 419, C. III, s. 81.

- ⁴ Varlığı sadece *madde* olarak düşünen ve varlık ile maddeyi özdeşleştiren materyalist görüş. Düşünmenin de maddesel bir olay olarak kabul edildiği bu görüşün ilk temsilcisi Demokritos (M.Ö. 460–360)'tur. Yeniçağ'da Thomas Hobbes (1588–1679) materyalizmi temsil etmiştir. Âlemi mekanik hareket kanunları ile yönetilen bir düzenlilik olarak kabul etmiştir. Bkz.: Bolay, *age.*, s. 287; Arslan, *age.*, s. 93. Bu filozofların düşüncelerini de, La Mettrie (1709-1751) ve Karl Marks (1818-1883) izlemiştir.
- ⁵ Bu düşüncenin temsilcisi Descartes'tir. Bu filozofa göre varlık, hem düşünce hem de madde özelliğindedir. Bkz., Arslan, *age.*, s. 106; Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, İstanbul 1991, s. 220.
- ⁶ Varlığı fenomen/görünüş olarak kabul eden E. Husserl (1859–1938) bu düşüncenin temsilcisidir. Husserl'e göre varlık, duyu organlarımızla algıladığımız varlıklar değil, bu varlıkların arkasında bulunan değişmez özlerdir. Bkz.; Akarsu, *age.*, s. 156;
- ⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, 980 a.

Var olanla sadece felsefe değil, diğer bilimler de ilgilenmiştir. Bu nedenle varlık problemi felsefe ve diğer bilimleri birbirine yakın tutmuştur.⁸ Varlık nedir? sorusu bizi gündelik bilgi alanının dışına çıkararak bir başka bilgi alanına götürür. Bu alan, varlık felsefesi denilen ve varlığın ne olduğunu sorup bu soruya cevap arayan alandır. Felsefî bilgi, varlığı yalnızca varlığın gerçekliği ile değil, bunun ötesinde onu metafizik veya ontolojik açıdan temellendiren, özleri araştıran temel bilgidir. Bu özler, görünen varlığın gerisinde ve üstünde olan, aynı zamanda onu temellendiren ilkelerdir. İşte filozofların mesaisinin tamamına yakını işgal eden bu temel ilkeler, düşünce tarihi boyunca farklı biçimlerde algılanmıştır. Bu algılama biçimlerine geçmeden önce varlık problemiyle ilgili Yunan düşüncesinden beri tartışılmalı olan iki soruyla konuya girmek istiyoruz.

1- Varlığın var olup olmadığı problemi

2- Varlık varsa bunun ne olduğu problemi.

Felsefe tarihi boyunca bu iki soru iki karşıt akımın doğmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan biri, varlığı reddeden nihilizm, diğeri ise varlığı kabul eden realizmdir.

Hiççilik anlamındaki nihilizmin siyasî, sosyal, ideolojik, ahlâkî ve psikolojik boyutlarının yanı sıra, cevherî hiçbir realite olmadığından dolayı reelî bilemeyeceğimiz görüşünü savunan ontolojik boyutu da bulunmaktadır.⁹ Nihilist anlayışın temelinde ilk çağın şüpheli anlayışın önemli payı vardır. Bu öğretinin İlkçağ'daki zirve ismi, Gorgias(M.Ö. 483–375)'tir. Gorgias'a göre hiçbir şey yoktur. Var olsa da bilinemez. Zira eğer bir varlık olsaydı ezeli ve ebedî yani sonsuz olurdu. Sonsuz bir varlık da, kendisine hudut koyacak olan bir zamanda ve mekânda bulunmaz. Çünkü biz âlemi ya idraklerimizle veya aklımızla bilebiliriz. Duyularımıza dayanan idraklerimiz ise bizi külli bir hakikate götüremez; çünkü bu duyular âlemi herkese bir başka türlü göstermektedir.¹⁰

Realizm ise, varlığın insan bilincinden bağımsız ve nesnel olarak var olduğunu ileri süren bir düşünce sistemidir. Bu öğretilerde insan bilgisine objektif bir değer verildiği için dış dünya zihnî tasavvurlarından bağımsız bir realite olarak kabul edilir. Bu düşünce sisteminin ilk temsilcileri Antikçağ Yunan Düşüncesinde Elea Mektebi, Platon ve Aristoteles olmuştur. İslâm düşüncesinde ise Eş'ari Kelâmcıları ile İbn Rüşd sayılabilir. Bu anlayışlara

⁸ Gjertsen, Derek, *Bilim ve Felsefe*, çev.: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 21 vd.

⁹ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1974, s. 95; Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*, bkz., "Saçmacılık", İstanbul 1989, s. 359; Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 196; Buhr. Manfred – Kosing. Alfred, *Bilimsel Felsefe Sözlüğü*, çev.: Veysi Bildik, İstanbul 1999, s.298.

¹⁰ Stumpf, S. Enoch, *Philosophy History and Problems*, USA., 1977, s. 35; Birand, Kamran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 32; Thomson, George. *İlk Filozoflar*, çev.: M.H. Doğan, İstanbul 1997, s. 144.

göre gerçek, bireysel olan değil, tümel, genel ve evrensel olandır. Tümellerse ancak bireysellerde var olabilirler. Kendi başlarına bir varlıkları yoktur. İnsan bilincinin dışında bir gerçekliktir.¹¹

a- Varlık Kavramı

Genel anlamıyla varlık; yokluğun zıddı, varolan, oluşa karşı değişmeden kalan, mekanda bir yer işgal eden kalıcı gerçeklik olarak da tanımlanmaktadır. Felsefî literatürde; var olan şey, var olduğu söylenen şey, var olanın var oluşu, var bulunanı dile getirme olarak anlaşılan varlık; bilinçten bağımsız olarak var olan, diye tanımlanmaktadır.¹² Yani, gerek maddî, gerekse ruhî/fikirselsel olarak var olan her şeyi başka türlü bir belirlenimden bağımsız olarak tanımlayan, ne tarzda var olduklarına bakılmaksızın insan bilincinin dışında veya ondan bağımsız, nesnel veya öznel gerçeklik mi olduğu belli olmadan dile getirilen felsefî kavrama varlık denmektedir.¹³

Burada varlık kavramının etimolojik ve epistemolojik tanımlarına kısaca değindikten sonra, varlık kavramıyla bağlantılı olarak varlığın, kendisini “var olan” olarak nasıl sunduğu ve “var olma alanları”nın ne olduğu problemi üzerinde durulması gerektiğini düşünüyoruz.. Felsefî açıdan varlığın var olma alanları; dış dünyada, düşüncede ve dilde varlık olmak üzere üç ana kategoride ele alınmıştır.¹⁴

¹¹ Akarsu, *age.*, s.85; Bolay, *age.*, s. 173; Buhr-Kosing, *age.*, s. 172.

¹² Akarsu, *age.*, s. 198; Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, s. 437; Cevizci, *age.*, 694.

¹³ Buhr-Kosing, *age.*, s. 456.

¹⁴ Yukarıdaki sınıflamanın bir benzeri de İbn Sînâ’da mevcuttur. Ancak İbn Sina’nın tasnifinde Çotuksöken’e ait olan yukardaki sınıflamadan farklı taraflar bulunmaktadır. İbn Sînâ’nın sınıflamasına göre varlık alanları: 1- mutlak varlık, 2- zihinde varlık, 3- dış dünya(ayan)da varlık olarak üçe ayrılmaktadır. İbn Sînâ’ya göre Mutlak varlığa mücerred varlık yani soyut varlık da denir. İbn Sînâ’ya göre bir şey, ya zihindedir veya zihin dışındadır. Zihinde var olanların zihin dışında varlığı gerekmez. Fakat dışarıda var olan zihinde var olabilir. Mutlak varlık, zihinden ve dış dünyadan soyutlanmış bu iki varlık sahasına da bağlı olmayan varlıktır. Çotuksöken’in varlık tasnifinde bu varlık sahasına tekabül eden bir varlık alanı bulunmamaktadır. Zihinde varlık ise, herhangi bir kavram zihinde ele alındığı takdirde; cins, tür, fasıl, tümel, tikel, tek ve çok sıfatları ile sıfatlanan, zihni varlıklar, kavramlar ve anlamlardır. Dış dünyada varlık ise, fertler, tek ve şahsiyet kazanmış, taayyün etmiş gerçek varlıklardır. Bu iki sınıflama da Çotuksöken’in zihinde ve dış dünyada varlık alanına tekabül etmektedir. Çotuksöken’in dilde varlık alanı fikri, İbn Sînâ’da karşılığını bulmamaktadır. İbn Sînâ, Şifâ, (İlahiyat) C. I, s. 31; *en-Nicât*, İlahiyat, s. 212, 236.; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 11,12; *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, s. 36 vd; Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Kainattaki Yeri*, İstanbul 1993, s. 64; Çotuksöken, Betül, *Felsefî Söylem Nedir?* İstanbul 1992, s. 36 vd.

1- Dış Dünyada Var Olan: Dış dünya, özellikle benliğin dışında ve öznenen bağımsız olan nesnelere alanıdır. Bir başka deyişle, insan zihninin dışında, insan zihninden bağımsız olarak var olan nesnelere, fenomenlere, olaylara, nesnelere arasındaki ilişkilerin ve etkileşimlerin oluşturduğu bütündür. Dış dünya, yalnızca duyu-algısı yoluyla incelenip bilinebilir.¹⁵ Bu varlıklara kendi başına varlık da denilmiştir. Kendi başına var olan varlıklar, düşünen varlıktan bağımsız, salt, bulanık ve belirsizdir. Bu varlıklar sadece var olan varlık olarak varlığı kabul edilmektedir.¹⁶ Dış dünyada varlığın nesne olarak varlığı söz konusu olabilmesi için, düşünmenin ve bilginin konusu olması gereklidir. Düşünmeye ve bilginin konusu olmaya başladıktan itibaren varlık, belirsizlik ve bulanıklıktan kurtulmaktadır. Bu varlıklar insan düşüncesinde bir kez var olduktan sonra kaybolup gitmeleri söz konusu değildir. Bir kez zihinde var olduktan sonra artık düşünmenin konusu olarak sürekli bir şekilde öznenin (düşünenin) karşısında dururlar.¹⁷

Dış dünyada var olan varlıkları 'işte o' yapan özelliği, onu kendisine nesne olarak edinenden bağımsız olarak var oluşudur. Bu bağımsızlık, düşünmeye konu olduğu andan itibaren ortadan kalkmakta, artık düşünmenin çeşitli tezahürleri olan algılama, duyumsama, tasarlama, hayal etme ve hatırlama aracılığıyla düşünen varlığın yani 'ben'in bir nesnesi haline gelmektedir.¹⁸

2- Düşüncede Var Olan: Var olanın ikinci türü düşüncede var olandır. Düşünme; insanın canlılığıyla birlikte beliren ve canlılık süresince var olan öğrenme süreci içinde kazandığı kavramlar, kullandığı imgeler, düşünce ve hareketler sözcük ve terimler aracılığıyla gerçekleştirilen zihinsel faaliyet, anlama, kavrama, akıl yürütme, arzu, analiz ve sentez gibi işlemlerden oluşan zihinsel süreç ve bir etkinliktir. Düşünme, bir öz veya cevher olarak değil, bir işlev olarak vardır. Düşünme alanında var olan yapıların ne'liği konusunda ilk akla gelen, düşünmenin nesneleşmiş veya nesnelleşmiş ürünü olan düşüncelerdir denilebilir.¹⁹ Düşünce, insana özgü olan düşünme faaliyetinin, iç ya da dış uyarılara cevap olarak gelişen düşünme faaliyetinin dile dökülmüş şekline denir. Düşünceler başkaların düşünmelerinin nesnesi oldukları gibi onları yönlendirebilmeleri de mümkündür. Her düşünce subjektiftir, ancak, başkalarının düşünmesinin konusu oldukları andan itibaren artık bir başkasının nesnesi haline gelmiştir.²⁰

Düşünme alanındaki varlık, var olana (dış dünyadaki var olan) tam olarak, ya da sadece öğeleri açısından dayalı olsa da tüm tasarımlar düşünme

¹⁵ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 278.

¹⁶ Atay, age., s. 12.

¹⁷ İzutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev.: Kalın, İbrahim, İstanbul 1995, s. 117.

¹⁸ Çotuksöken, age., s. 29; Atay, age., s. 11; İzutsu, age., s. 117

¹⁹ Çotuksöken, age., s. 36; Cevizci, age., s.25; Hançerlioğlu, age., s. 73.

²⁰ Çotuksöken, age., s. 29; İzutsu, age., s. 117; Atay, ag.yer.

alanında var olmaya birer örnek olabilirler. Düşünülen her şey, parça ya da bütün olarak dış dünyada var olanlara dayalıdır. Bu manada var olmayan düşünülemez, düşünülen her şey de herhangi biçimde var olmandır. Ancak her öge düşüncenin özgür işleyişi aracılığıyla çok farklı bileşimler haline getirilebilir.²¹

Düşünme ile dış dünyada var olan arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan iki yol vardır. Birinci yol; düşünme dış dünyayı doğrudan yansıtır. İkinci yol ise; dış dünyanın düşünme tarafından ancak kavramlar aracılığıyla yansıtılabilmektedir. Başka bir deyişle, düşünme, dış dünyada var olanı onun var oluşunu, parça ya da bütün olarak uygun olsun ya da olmasın, yeniden kurar. İşte bu yeniden kurmada dış dünyanın gerçekliğine ne kadar sadık kalınabilir? Eğer düşünme, dış dünyada var olanı kavramlar, Platon'un yaklaşımıyla ideler aracılığıyla kavriyorsa veya yansıtıyorsa bu kavramların kuruluşu nasıl gerçekleşmektedir? İşte bu sorulara verilecek cevap, var olanı anlamak için bir yandan, kavramı açık kılmaya, öte yandan da kavramı anlamak ve ona daha açık ve seçik bir tasarım kazandırabilmek için onu, düşünme alanında var olan bir yapı olarak ele almaya gerek vardır, şeklinde olmalıdır.

Var olanla ilişkin olarak her düşüncenin bir kavramı vardır ve kavram da bir tür var olmandır. Gündelik dilde; “x vardır”, “y vardır”, “z vardır” deriz. Bu cümlenin kavram hale sokulmuş şekli; “x’in varlığı”, “y’nin varlığı”, “z’nin varlığı” şeklindedir. Öte yandan başkalarının düşüncelerini kavramanın yolu da ortak kavramlara sahip olmaktan geçer. Herhangi bir düşünme eylemi tarafından gerçekleştirilmiş bir kavram, bir süre sonra öğretme yoluyla başkalarına öğretilir.²²

Nasıl oluyor da dış dünyayı bilebiliyoruz? Bu bilmenin şartları nelerdir? Bu sorularla uğraşan insan zihninde bir çözüm denemesi oluşturacaktır. Böylece insan, kavramlar üretecek ve bu üretilen kavramlarla düşünce dünyasını oluşturacaktır. Üretilen kavramlarla bilim, felsefe, sanat, mitoloji ve din kurulur. Bütün bunlar da insanın düşünce dünyasını oluşturur. İşte bu noktada felsefe, anlamın asıl taşıyıcısı olarak kavramları inceler.

Düşünmede varlık’ın dış dünyadaki yansıması olan kavramlar, başkalarına iletme imkânını dilde bulurlar. Kavramlar dilde nesnelleşebilirler. Dolayısıyla bilişsel her türlü etkinliğin dilde olduğu söylenebilir.²³

3- Dilde Var Olan: Bölünemez bir varlık olarak dünya içindeki varlığın kavranışı, dil vasıtasıyla gerçekleşir. Buna göre, dil, hakikatten ayrılmaz. Zira varlığın açılımlarını ortaya koyan ve açık hale getiren dildir. Dilin olmadığı yerde varlığın açıklığı yoktur. Bu imkânı sağlayan ise dildir.²⁴ Dilde var olanlar üç kategoride ele alınabilir. Birincisi; gerçekliğini kavramlar

²¹ İzutsu, *age.*, s. 117.

²² İzutsu, *ag.yer*; Çotuksöken, *age.*, s. 41.

²³ Çotuksöken, *age.*, s. 36; İzutsu, *age.*, s. 118

²⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 10072.

aracılığıyla dış dünyada bulan yapılar. İkincisi; gerçekliğini salt düşünmeden alan yapılar. Üçüncüsü; salt dilin kuruluşunda yer alan yapılardır. Meselâ; “kalem” terimi gerçekliğini dış dünyada bulur. Ancak “bu kalem” dendiğinde “şimdi ve burada bulunan” öznenin algıladığı bir kalem söz konusudur. Acaba “bu” nerededir? sorusundaki “bu” ifadesi, sadece dilde vardır ve onun dış dünyada da bir gerçekliği söz konusudur.

Dilin zenginliği, dilde var olanların, düşünmede ve dış dünyada var olanlar arasında yoğun ilişki ağları kurmasıyla ancak mümkündür. Dil, dış dünyada var olanı dolaylı, zihinde var olanları doğrudan yansıtır. Felsefi düşüncede birçok zihni ve ilmi faaliyet, kendini dilde sunar. Bilim de sanat da büyük ölçüde dil ile sunulur.²⁵

b- Varlığın Menşei Düşüncesi

Antik çağda sistematik felsefi düşüncenin başlangıcından önce insanların zihinlerini meşgul eden, evrenin yaratılışının temel esrarını çözme konusunda sordukları; “Evren nedir”? “Varlık nedir”? “İnsan nedir”? “Nereden geliyor”? ve “Nereye gidiyor”? gibi sorulara, milletlerin yaşayışlarının, inançlarının ve düşüncelerinin yansımaları olan *din*,²⁶ *mitoloji/efsane*²⁷ ve

²⁵ Çotuksöken, *age.*, s. 51.

²⁶ Din: İnsanoğlunun bu âlemdeki kimliği, varlığının gerçek anlamı, gayesi ve var oluş sebebinin zihninde oluşturduğu soruların cevabını bulabildiği bir müessesedir. Felsefe de aynı sorulara kendi metodolojisi içerisinde cevap arayan bir kurumdur. Dolayısıyla bu iki önemli disiplin birbiriyle tarih boyunca sıkı bir ilişki içerisinde olmuştur. Felsefi düşüncenin başlangıcı, insanın kendini, çevresindeki olayları ve eşyaları alışılmış inanç ve bilgi kalıplarıyla değil de ciddi bir biçimde anlayıp yorumlama çabasına giriştiği zamanlara uzanır. Felsefi bilgiyi elde etmek, derin bir bilgi birikimine sahip olmakla mümkündür. Zira, insanoğlu, felsefenin ele aldığı belli başlı problemlerden olan yaratılış, varlık, insan, devlet, hukuk, ahlâk, bilgi, siyaset, ve sanat gibi meseleler hakkında belli bir dönem sonra düşünmeye başlamıştır. Fakat bu düşüncelerin içinde din, diğerlerine nazaran insanın bizzat kendi iç âlemiyle ilgili olmak üzere kendi dünyasında metafizik sorularına cevap bulmaya çalışmıştır. Yani insanoğlu, felsefi açıdan düşünmeye başlamadan önce inanç problemini ele almış ve bunu çözüme kavuşturmaya gayret etmiştir. Bkz., Kılıç, Cevdet, “Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri”, *FÜİFD.*, Elazığ 1999, sa.: IV (109-135), s. 109 vd.

Gerek felsefi ve gerekse klasik din tanımlamalarına bakıldığında ortaya çıkan husus, dinin, muhatabı açısından insanın merkezde olduğu, insan-Tanrı, insan-insan ve insan-eşya arasındaki ilişki ve bu ilişkiyi iki dünya bağlamında düzenlemesi ve bir köprü vazifesi görmesidir. İnsanoğlu, varlık ve yaratılışı kapsayan insan ve eşya arasındaki ilişkiler noktasında, kendisine verilen akıl sayesinde varlığı merakla incelemiş, anlam çıkarmaya çalışmış ve dinin de ışık tutmasıyla bu ilişkisini sağlam ve akli zemine oturtmaya çalışmıştır. Bkz., Adıvar, A.Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1994, s. 28

Antik Çağ'da sistematik felsefi düşüncenin başlangıcı öncesine rastlayan dönemlerde Asya'nın batısında, Mezopotamya'da ve İran'ın güneyindeki topluluklarda varlık düşüncesi ve tasavvurları dine dayanmaktaydı. Bu coğrafyanın kapsadığı topluluklarda hâkim konumda olan varlık öğretileri, bireysel olmaktan çok, toplumsal yönü ağır basmakta ve daha çok kolektiflik arz etmekteydi. Felsefi düşünceyi konu alan eserler, eski Hint, İran, Mısır ve Yunan geleneklerinin birbirleriyle karşılaşması ve karşılıklı etkileşimlerinde bir isimden ve onun ismiyle anılan ekolden söz etmektedirler. *Hermes ve Hermesçilik*. İşte dini dönem diye adlandırılan Antikçağ öncesi dönemde, varlık açıklamalarına örnek olarak zikredilebilecek ekol, Hermesçiliktir. Bu isim felsefe, bilim ve edebiyat alanında mitolojik ve yarı mitolojik bir görünüm altında karşımıza çıkarken, dinler tarihinde bir peygamberle özdeşleştirilmiş vaziyette tarihi bir zemine oturtulmuştur. Eski Mısır dinindeki "Toth", İbranî dinindeki "Uhnuh", Budizm'deki "Buda", Zerdüştlükteki "Huşeng" ve İslâm'daki "İdris" hep aynı kişiyi çağrıştırmaktadır. İslâm kaynaklarında "Hermes" şeklinde geçen bu kişinin, aslında Hz. Âdem'in torunlarından Hz. Şit'ten sonra peygamber olan Hz. İdris olduğu rivayet edilmektedir. İslâm filozofları, Hermes'i veya Hz. İdris'i hikmetin kaynağı, filozof ve bilgelerin ilki kabul etmişlerdir. Hermes, kozmolojik doktrinlerin yanı sıra tıp, kimya, simya, astronomi ve astroloji gibi ilimlerle meşgul olmuş ve devrinin fikirlerine öncülük etmiştir. Hz. İdris'in ortaya koyduğu varlık ve varlık hiyerarşisine olan yaklaşımının, kendinden sonra gelen filozofların varlık ve varlık hiyerarşisi anlayışlarına kaynaklık ettiği kanaatini uyandırmaktadır. Bkz., Hançerlioğlu, Orhan, *Bilim Tarihi*, İstanbul 1998, s. 31 vd.; Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1975, s. 47; M. Erol Kılıç, "Ebu'l Hukema: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü," (www.hermetic.org/hermetik.html) (13.04.2004); Aynı yazar, "Hermes", TDVİA, C. XVII, İstanbul 1998, (229-233); S. Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev: Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul 1988, s. 147.; Walls, Andrew F., "Hermetic Literature", *Dictionaire of Theology, U.S.A.*, 1988, s. 268; Ezra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul 1972, s. 151; Wensinck, A. J., "İdris" mad., MEBİA., İstanbul 1997, C. V/2 s. 934; Kemal Menemencioğlu, "Hermes ve Hermesçilik", (www.hermetic.org/hermes-2.html) (13.04.2004).

²⁷ Mitoloji: Kültürlerin arka planına kaynaklık ettiğini, zamana ve zemine bağlı kalmadan anlattığı, olmuş bitmiş bir kutsal hikayeyi, yaratılış olaylarını, bu olaylarda geçen tabiatüstü hadiseleri, varlık veya metafizik alanda gerçekleşmiş fakat gerçekliği olmayan olayların hayata nasıl geçtiğini anlatır. İslâm kültür literatüründe "esâtir", "ustûre" şeklinde ifade edilir. Bkz., Kur'ân-ı Kerîm , 6 En'am 25, 8 Enfal 31, 23 Mü'minun 83, 27 Neml 68. Mitolojide, başlangıçta inançlar ve tapınma biçimlerine bağlı kalınırken, sonraları, Tanrıların soy zincirinden, varlıkların türeyişine kadar pek çok konuda mantıksal düşünce ve tasarımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yönüyle mitoloji, sistematik felsefi düşüncenin henüz şekillenmediği dönemde, evrenin oluşumu, yıldızların evreleri ve hareketleri, tabiat olaylarının olacak olaylara yorulması gibi konularda insanları aydınlatıcı vazifeyi üstlen-

*büyü*²⁸ olmak üzere üç yoldan cevap arandığı görülmektedir. Bu üç yol, sistematik felsefi düşüncenin başlangıcından önce ortaya çıkmış ve toplumsal hayatta belirli bir süre etkisini sürdürmüştür.²⁹

b.1. İlk Çağda Varlık ve Varlığın Menşei Düşüncesi

İlk varlık ve dolayısıyla varlığın menşei meselesi İlkçağ'dan günümüze kadar filozofların, üzerinde düşündükleri ve felsefelerinin temel problemlerinden biri olarak gördükleri bir konudur. İlk varlık konusunda ilk düşünce, İonyalılarda su ve havanın ilk varlık gibi anlaşılması tartışmalarıyla başlamıştır. Sonradan Pythagoras ile Elealılar arasında "bir" ile "çok" arasındaki

miştir. Mitolojilere sadece bir masallar yığını gözüyle bakılması mümkün değildir. Çünkü mitoloji, bütün özellikleriyle bir toplumun aynasıdır. Bu nedenle mitolojiye felsefi düşüncenin ortaya çıkmasında itici bir güç olarak bakmak ve felsefi düşünceye kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Bkz.; Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi*, çev.: Kudret Emiroğlu, Ankara 1995., s. 8 vd; Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev.: Sema Rifat., İstanbul 1993, s. 11, 27; Bedreddin Cömert, *Mitoloji ve İkonografi*, Ankara 1980, s. 7 vd; Bolay, age., s. 423; Buhr-Kosing, age., s. 286. Fernand Schwarz, *Kadim Bilgelik Yeniden Keşfi*, çev.: Ayşe Meral Arslan, İstanbul 1997, s.39; Adıvar, age., s. 28; Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi, (I-II)* İstanbul 1997, C. II, s. 116, 161; Murat Uraz, *Türk Mitolojisi*, İstanbul 1992, s. 15; Ünver Günay, Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul, 1997, s. 55.

²⁸ Büyü: Tabiatüstü gizli güçlerle ilişki kurularak yahut kendilerinde gizli güçler bulunduğu inanılan bazı tabii nesnelere kullanılarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler diye tarif edilmektedir. Bkz., Tanyu, Hikmet, "Büyü" TDVİA., C. VI, (501-506) s. 501. Büyünün sistematik felsefi düşünce öncesinde din ile iç içe ve etkileşim halinde olup, insanların üzerindeki etkisi büyüktü. Bu etkinin günümüze kadar sürdüğünü de söylemek mümkündür. Büyünün kutsalla ilişkisi ve ahlaki bir amacı yoktur. Çıkar üzerine dayalı bir gayeye yönelik olarak bir takım güçleri elinde bulundurduğuna inanılan insanlara yaptırılan büyü, insanlara zarar veya fayda sağlama, düşmanı alt etme, tabiat olaylarını ve güçlerini kontrol etme amacına yöneliktir. Büyünün tabiatta var olanlar üzerinde kurulabilecek bir gücü ve etkiyi kendine problem edindiği ortaya çıkmaktadır. Büyünün, varlığı temel problem edinerek bir varlık düşüncesini ortaya koyması uzak bir ihtimaldir. Büyü, evrenin temel yapısı hakkında ortaya konabilecek kanaatlerdeki rolünü tespit etmek bakımından önemli olmakla birlikte, felsefi düşünceye kaynaklık etmesi ve etkisi açısından da önemini korumaktadır. Bkz., Öner, Necâti, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, "Bir Bilgi Türü Olarak Ökkült Bilgi", (213-221) Ankara 1999, s. 214. Kanar, Yüksel, "Animizm" (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi I-IV), İstanbul 1990, C.I, s. 41; Er, İzzet, "Fetişizm" (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi içinde), C. I., s.437; Tanyu, agm, s. 502.

²⁹ Hançerlioğlu, Orhan, *Bilim Tarihi*, İstanbul 1998, s. 31 vd;

çatışmaya dönüşmüştür. Bu tartışmalar ve çatışmalar böylece uzayıp gitmektedir.³⁰

Felsefe tarihine bakıldığında, ilk olarak felsefî anlamda varlık kelimesini kullanan filozofun Parmenides olduğu görülür. Parmenides, var olanın hiçbir zaman değişmediğini ve daima aynı kaldığını savunmuştur. Bu yüzden değişmeyen ve kendisiyle devamlı aynı kalan varlık, sadece tektir ve o da Tanrı'dır. Parmenides, Tanrı'yı varlık ve tek gerçeklik olarak kabul edip bunun dışındaki tüm şeylerin görünüş ve değişimin temeli olduğu görüşünü ortaya atmıştır. Parmenides'e göre varlık, ezeli ve ebedi, hareketsiz, bölünmez, sonsuz ve tektir. Tüm çokluklar birer yanılısamadır ve bunlar yine birer görüntü ve yanılısama olan var olanlara özgüdür. Nasıl ki aklık; ak çiçek, ak böcek, ak taş vs. de bir ve aynı ise, varlık da öylece tüm var olanlarda bir ve aynıdır. Ak çiçek, ak böcek, ak taş, ak vs. somut olarak vardırırlar. Oysa aklık soyut olduğu için hiçbir yerde ve zamanda yoktur; ama zihinde bulunur. Var olanlara karşı varlık da böyledir. Demek ki asıl gerçek var olanlar değil; onun arkasında bulunan, görünmeyen, dışarıda olan, soyut olan, yani varlık-

³⁰ İlk çağdan günümüze ilk varlık ve varlığın menşei konusuna bir göz atacak olursak karşımıza çok çeşitli düşünceler çıkmaktadır. Homeros(M.Ö.700), varlığı *Tanrılarla dolu bir dünya* olarak görürken, Hesiodos (M.Ö. 700), her şeyin başlangıcı *Khaos*, esneyen boşluk, derinlik, uçurum olarak kabul etmekteydi. Felsefenin babası sayılan Thales, (M.Ö. 625–545) varlığın menşesinde *suyu*, "*sıvı olan külli*"yi görmekteydi. Anaksimendros (M.Ö. 611–546) *apeiron* "*sınırsız ve sonsuz bir şey*" derken, Anaximenes (M.Ö.588–524), ilk madde veya ilk ilkeyi *hava* olarak kabul etmişti. Pythagoras (M.Ö. 580–500), varlığı matematiksel sayılarla açıklamaya çalışırken, ana maddeyi (arkhe) *sayı*(bir)larda görmekteydi. Ksenophanes (M.Ö.569–477), varlığın en önemli unsurunu *hava* olarak görürken, bütün unsurların temelinde *toprak ve suyun* olduğunu kabul etmekteydi. Herakleitos (M.Ö. 540–475) da varlığın özünü *ateş* olarak ele almıştı. Parmenides (M.Ö. 515)'e gelindiğinde, varlığın özü maddî alandan kaybolmakta ve metafizik bir boyut kazanmaktadır. Ona göre evrenin ilk ilkesi *Eros* (aşk)'tur. Düşünen varlık ile düşünülen varlık aynı şeydir. Zenon (M.Ö. 490–430)'a göre varlığın temelinde *bir* vardır ve o hareketsizdir. Empedokles (M.Ö. 490–432)'e göre, âlemde değişmeyen ve devamlı sabit kalan dört ezeli ve ebedi madde vardır. Bunlar, *su, ateş, hava ve topraktır*. Bu dört maddeyi *sevgi* birbirine bağlar, *nefret* ise ayırır. Anaxagoras (M.Ö. 500–429)'a göre, *hiçbir şey yoktan gelmez ve hiçbir şey yok olmaz*. Doğuş ve ölüm yoktur, unsurların birleşmesi ve ayrışması vardır. Ana ilke sonsuz ve sayısız unsurlardan oluşur. Her şey, çok küçük, artık bölünmesi mümkün olmayan unsurlardan elde edilmiştir. Bu unsurlara *spermata* (tohum) denmektedir. Demokritos (M.Ö. 460- 400)'a göre maddenin ilk ilkesi *atom*dur. Atomun sertlik, şekil ve büyüklük gibi özellikleri vardır. Renk, ses, sıcaklık ve soğukluktan yoksundur.Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara 1977, s. 24 vd.; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 20; Weber, *age.*, s. 10; Ülken, *age.*, s. 94; Denkel, *age.*, s. 15.

tır.³¹ Metafiziğin ve idealizmin temel iddiası olan varlık ve var olan ayrımı, Parmenides'in bu fikirleriyle başlar. Bu bağlamda Parmenides'e göre asıl olan değişmezliktir. Görünenler bize kendilerini değişiklik içinde gösterir. Oysa bunun arkasında değişmezlik vardır. Ak taş değişebilir ama aklık değişmez. Öyleyse soyut olan dış dünyada yoksa da akılda veya zihinde vardır. Ve asla değişmez. Değişen somut varlıktır. Bu da duyular yoluyla algılanır.

Platon sonrası felsefî düşüncede varlık anlayışı, geçmiş filozofların görüşleri üzerinde bina edilmiş, kendi içinde ince bir mantığı iç örgünün hâkim olduğu bir felsefe olarak gelişmiştir. Platon (M.Ö. 427–347) varlığı, *tümeller* olarak anlamakta ve tümel olarak var olduğu halde, bağımsız bir alanda nesnel olarak var olmayan bu gerçeğe ide adını vermektedir.³² Platon'un takipçisi Aristoteles(M.Ö.384–322)'de varlık, çeşitli anlamlara gelmektedir. Ancak asıl anlamı, var olan bir şey; “*bir şeyi o şey yapan şeydir.*” Yani onun tözünü ifade eden şeydir.³³ Aristoteles de tümelleri kabul eder ancak var oluşları yönünden Platon'dan ayrılır. Aristoteles'e göre, tümel olan gerçektir. Ne var ki, gerçek olan tümeller varlık sahnesine çıkamazlar, varlığa çıkanlar tümel değil tikeldirler.³⁴

İlk çağın son ve önemli varlık filozoflarından Mısırlı Plotinus(M.S. 202–270), Platonculuğu yeniden canlandırma ve küllilere yeni bir mana kazandırma çabası ile geliştirmiş olduğu *sudûr* (emanation) nazariyesi ile varlık felsefesini ve kozmolojik âlem anlayışını kurmuştur.³⁵

Plotinus'un *sudûr* nazariyesindeki varlık düşüncesinin temeli şu cümleyle izah edilebilir. Varlığın temelini İlk Varlık olan Mutlak Bir oluşturur. Diğer varlıklar da Bir'den zorunlu olarak *sudûr* eden varlıklardır. Plotinus'un varlık felsefesi bu iki cümlenin izahına dayanır. Plotinus'a göre Bir; Tanrı, ilk olan ve tek olan bir varlık olarak başlangıç ve sonu olmaksızın zorunlu olarak âlemi oluşturur. Plotinus'a göre Tanrı vardır ve O her şeyin

³¹ Walther, Kranz, *Antik Felsefe*, çev.: Suat Y. Baydur, İstanbul 1994, s. 75. vd; Korlaelçi, Murtaza, “Varlık ve Öz-I”, *Felsefe Dünyası*, 2003/1, sa: 37 (19-28), s. 25.

³² Platon, *age.*, s.290 .

³³ Aristoteles, *age.*, 1028a 15.

³⁴ Aristoteles, *age.*, 1038b vd

³⁵ İsam felsefesine de büyük etkisi olan *sudûr* terimi; *çıkılmak*, *fişkırmak*, *meydana gelmek*, *vuku bulmak* anlamlarına gelir. Felsefî bir terim olarak *feyz* (*sudûr*); bütün varlıkların bir düzen içinde ilk ve tek (Bir) olandan zorunlu bir taşma (emanation) sonucu mükemmel-dan daha az mükemmel doğru, ışık saçıp etrafını aydınlatandan karanlığa doğru bir sıralamayla, en alttaki varlığa kadar inilen ve bu çizgide mükemmelliğini ve yetkinliğini git-tikçe azalan bir vaziyette kaybeden bir varlık düşüncesine denir. Stumpf, *age.*, s. 132; Richard E. Higginson, “Emanation”, *Dictionary of Theology, U.S.A.*, 1988, s. 181; Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev.: Sedat Umran, İstanbul, 1997, s. 86; Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Bursa 1996, s. 21

kaynağı olup kendisinden sudûr edilendir. Çünkü sahip olması gereken doğa, böyledir. Bir, çok olanı içinde taşır. Çokluk, Bir'den hareket eder ve onun içindedir. Bunun için Bir, Tanrılık olarak boş olan matematikteki bir kavram türünden bir şey değildir. Plotinus, Bir'i şöyle tanımlar; Bir, hiçbir şey aramayan, hiçbir şeye sahip olmayan, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan varlıktır. Bu yüzden O, yetkindir. Yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma ondan farklı bir şey meydana getirir. Plotinus, O'nun mükemmel bir varlık olduğunu ifade etmek için "yetkin olma" ifadesini kullanır. Yetkin olmak ise, her yönüyle kamil olmayı ve kendisinden sudûr eden varlıkların, kendisinden daha yetkin ve kamil olamayacaklarını gösterir.³⁶

Bilindiği gibi Aristoteles, Tanrı'yı âlemin üstünde aşkın/transcendant olarak kabul ederken, Stoa'lular Tanrı'yı, âlemin içinde içkin/immanent olarak kabul etmekteydiler. Plotinus ise, bu iki görüş arasında bir senteze varmayı denemiştir denilebilir. Tanrı, Plotinus'un düşüncesinde Mutlak değişmez bir birliktir. Çokluk ve değişiklik ise, Tanrı'nın tesiriyle ortaya çıkar. Çokluk, Plotinus için sonlu varlıkların karakteridir. Tanrı ise ilk olan, bir olandır. Bu sıfatla Tanrı, tüm sonlu realitenin varlığın ve ruhun üzerindedir. Plotinus'un düşüncesindeki Bir; akılla kavranmayan, aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. O'nun ne olduğu değil ne olmadığı hakkında konuşulabilir. Tanrı gerçekte dile getirilemez olandır. Varlığın, zamanın, niteliğin ötesindedir. Akıl ve ruh da değildir. Çünkü bütün bu kavramları insan kendi denemesinden elde eder. O'na atfedilecek her sıfat onu sınırlandıracığından, O'na sıfatlar vermekten kaçınılmalıdır.³⁷

Görüldüğü gibi Plotinus, Tanrı'yı ilahi dinlerin vasıflandırdığı tarzda, âlemi yoktan yaratan bir güç olarak kabul etmediği gibi, ezeli ve ebedi olan maddeye hareket, şekil, düzen ve güç veren Aristo'nun Tanrısını da kabul etmemektedir. Varlık düzeninde Plotinus'un Bir'i, bazen Tanrı'ya, bazen matematiksel sayıya, bazen de bir rakamının tabiattaki yansımaya tekabül eder. Bu yüzden net bir şekilde ne olduğu anlaşılmayan Bir, veya Plotinus'un Tanrısı, hareketsiz, iradesiz, durgun ve kendisi dışında başka hiçbir şeyi bilmeyen bir özelliğe sahip olan bir varlık olduğu kanaatini uyanırmaktadır.

b.2. Ortaçağ İslâm ve Batı Dünyasında Varlık Düşüncesi

Ortaçağ, Batı'da Hristiyan, Doğu'da İslâm ve Yahudi felsefeleriyle şekillenmiştir.³⁸ Ortaçağ'da varlık kavramı gerçek anlamını İslâm düşünürleri ile kazanmıştır. İslâm felsefesinde varlık öğretisini geliştiren ilk filozoflar, Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ olmuştur. İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığı ve genel olarak varlık (vücûd) problemi, İslâm felsefenin önemli problemlerinin-

³⁶ Plotinus, *age.*, aynı yer.

³⁷ Plotinus, *age.*, s. 88; Wieschedel, *age.*, s. 87.

³⁸ Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 2001, s. 14.

den biri olarak sürekli filozofları meşgul etmiştir. Bunun yanı sıra, cevher-araz, varlık-mahiyet, varlığın ve mahiyetin önceliği ve sonralığı problemleri, ilk varlık, varlığın ezeliyeti veya ebediliği, zorunluluğu veya zorunsuzluğu gibi, varlık problemini doğrudan ilgilendiren tartışmalar İslâm filozoflarının en çok meşgul oldukları alanlardır.

Varlık kavramı, İslâm dünyasında vücûd (varlık), mevcûd (var olan)³⁹, kevn (oluş) kâin (olan) terimleriyle anlatılmaktadır. Ayrıca zorunlu/*vacip varlık* ile olurlu/*mümkün varlık* kavramı ilk defa İslâm filozofları tarafından felsefî düşünceye kazandırılmıştır. Ortaçağ İslâm dünyasında, varlığı oluşturan ilk ilke ve ilk sebep Tanrı'dır. Tanrı, evrende bulunan, görünen ve görünmeyen tüm varlıkların sebebidir. Ancak onun varlığı hiçbir sebebe dayanmaz. O, eşyanın varlığı için ilk sebeptir.⁴⁰

İslâm Düşüncesinin iki ana felsefî ekolünü oluşturan Meşşâîlik ve İshrâkîlik felsefelerinde varlık düşüncesi, hem fizik ve hem de metafizik alanlarında önemli problem olarak yer etmiştir. İslâm Düşüncesinde metafizik sahasında çeşitli açıklama tarzlarına rağmen varlık problemi, son derece karmaşık bir durum arzeder. Ancak bütün bu kapalılığıyla birlikte varlık probleminin, insan düşüncesindeki kavramların en geneli olduğu şüphe götürmez bir gerçek olarak da filozoflarca bilinen bir husustur. Eskiden beri filozoflar, çeşitli şekiller gösteren ve bir şekilden başka bir şekle giren maddenin, insanı aldattığını, varlığın asıl cevherinin "akıl" olduğunu ileriye sürmüş ve akıl ile ruhu birleştirme yoluna gitmişlerdir.⁴¹

İslâm filozofları, varlık kavramının tanımının yapılamamasına, mahiyet ve hakikatinin idrak edilememesine karşın, varlık hakkında kimsenin şüphesi olmadığını, zira varlık konusunda şüpheye düşmenin, insanın kendi varlığından şüphe etmesi manasına geleceğini, bunun ise imkânsız olduğunu belirtmektedirler.⁴² Her şeyi içine alan, ebedi ve tek olan, oluşum ve değişimi-

³⁹ İsmail Fenni'nin Abdulgani Nablusî(öl. 1731)'nin Kitabı'l-Vücûd isimli eserine dayanarak vücûd ve mevcûd kelimeleri arasında fark olduğunu belirtmektedir. Vücûd, zat-i ilâhî demek olduğundan birdir. Onda taaddüd ve değişme yoktur. Mevcûd ise, medrûb; yani kendi üzerinde darb vaki olan şey demek olduğu gibi kendi üzerine vücûd vâki olan şey de demektir. Bu da masiva (masıvallah) denilen şeyler yani bütün mahlûkat ve mükevvenat hakkında kullanılır. Bunlara mevcudat denir. Bkz., Ertuğrul, İsmail Fenni, *age.*, s. 11; ayrıca bkz., Kam, Ömer Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, sad.: Ethem Cebecioğlu, Ankara 2003, s.77; Ayrıca bkz., Hüseyin Atay, *age.*, s. 8.

⁴⁰ Fârâbî, *Uyûn*, s. 50; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Dersaadet, ty., s. 250.

⁴¹ Düzen, İbrahim, *Aziz Nesefî'ye göre Allah Kâinat ve İnsan*, İstanbul 2000, s. 71; Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah Kâinat ve İnsan*, İstanbul 1967, s. 22.

⁴² Keklik, *age.*, s. 22; Ferid Kam-M.Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İstanbul 1992, s. 13; Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara, İstanbul 1991, s. 11; Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri Düşüncesinde Varoluş*, İstan-

me uğramayan varlık, daha küllisi olmayacak derecede külli olduğu için tarif edilemez. İslâm filozoflarına göre, varlık kavramının tasavvuru apaçıktır. Hiçbir karineye muhtaç değildir. Bedihi olan bir şeyin tanımlanması ise, mümkün değildir.⁴³

İslâm felsefesinde bilhassa Meşşâî felsefenin en önemli simalarından Fârâbî (870–950) ve İbn Sînâ (980–1037) varlık (vücut) kavramı ve metafizik meselelerinin izahı konusunda önemli bir mevki işgal etmektedirler. Fârâbî'ye göre varlık, anlatılamayacak ve tanımlanamayacak derecede zihinde açık, seçik, yerleşik, sabit bir anlam taşımaktadır.⁴⁴ Mevcut olan her şey, var olması bakımından ya zorunludur, ya da olurludur. Bunun dışında üçüncü bir ihtimal yoktur. Bu iki varlık kategorisi de tamamen birbirinden bağımsız değildir. Bu yüzden mümkün varlık, varlığını vacip varlığa borçludur. Bu borçluluk tüm mümkün varlıklarda söz konusudur. Fârâbî'ye göre bu çokluk evreni (mümkünler), tek tek nesnelere düzeyinde bir mümkün varlıklar ya da nedenliler silsilesinden ibarettir. Varlığını başkasına borçlu olan bu silsile kendisinin dışında, varlığını kendi özünden alan bir nihai ilkedeki, nedeni bulunmayan bir ilk nedende sona ermek zorundadır. Bu da Tanrıdır.⁴⁵ Fârâbî'nin varlıkları vacip ve mümkün olarak ayırması, Yeni Platoncu felsefenin varlık anlayışından ayrılan ve kendi orijinalitesini ortaya koyan bir düşüncedir. Çünkü ilk defa varlıklar, Fârâbî tarafından zorunlu ve olurlu diye ikiye ayrılmakta ve Tanrı ile Tanrı'nın yarattığı varlıkların varlık skalalarının yerleri açıkça belli edilmektedir.

Bir varlık filozofu olarak bilinen İbn Sînâ'ya göre, her şeyin hakikati onun varlığıdır. Bir şeyin bilinmesi onun varlığı demektir. Bu itibarla varlık kavramı kâinatta mevcut olan bütün nesnelere kapsamaktadır. Fakat Allah veya mutlak varlık ilk halkada hiçbir silsileye bağlı değildir. Onun için âlemdeki varlıklar, araz ve cevherler ile hiçbir şekilde kıyas edilemez. Allah âlemden öncedir ve ondan daha yücedir.⁴⁶ Bütün eşyaya şamil olan varlığın iki ayırıcı vasfı vardır. Bunlardan biri bir şeyin mahiyeti ile varlığı arasındaki fark, diğeri de vücüb, imtina kavramları arasındaki farktır. İbn Sînâ'ya

bul 2001, s. 19; İzutsu, *age.*, s. 115; İbn Sînâ, *Necât*, (İlahiyât) Nşr.: Muhittin Sabri el-Kürdî, Mısır, 1938, s. 200.

⁴³ İbn Sînâ, *Necât* (İlahiyât) s. 200; *Şifâ*, (İlahiyât, I-II) thk., İbrahim Medkür, Kahire 1961, C. I, s. 37, 43,

⁴⁴ Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 9; Fârâbî, *Uyûnu'l Mesâil*, Mısır 1907, s. 51.

⁴⁵ Fârâbî, *Da'vâ Kalbiyye*, Haydarabad, 1349, s. 2-3; *et-Ta'likat*, Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Meclisi'l-Osmaniyye, Heydarabad 1346, s. 5; , s. 51.

⁴⁶ Fazlurrahman, "İbn Sînâ", çev.: Osman Bilen (İslâm Düşüncesi Tarihi, edit.: M. M. Şerif içinde), İstanbul 1990, C. II, s. 100; Ali Durusoy, "İbn Sînâ", TDVİA., C. XX, s. 326-327; İbn Sînâ, *Necât*, (İlahiyât) s. 198; S. Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 225; Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 50.

göre mahiyete hüviyeti bahşeden varlıktır. Buna göre varlık asıldır, mahiyet ise varlığın kapsamına giren bir şeydir. Zihinde mahiyet varlıktan bağımsızdır. Fakat dış âlemde mahiyet ve varlık bir şeydir.⁴⁷

İşrâk felsefesinin kurucusu Şihabüddin Suhreverdî (1153–1191) ise, genelde Meşşai felsefesine ve özellikle İbn Sînâ'nın varlık kavramı hakkındaki görüşüne muhalefet ederek, varlık (vücûd) yerine mahiyetin asıl olduğunu ileriye sürmüştür.⁴⁸ Suhreverdî, Meşşai filozoflarının varlık hakkındaki görüşlerini tenkid maksadıyla; "...*bunlar her şeyin mebdei yalnız vücûddur derler. Bunlara göre Heyûlâ'nın da meydana gelmesine sebep gene vücûddur. Halbuki her şeyde olduğu gibi Heyula'da da asıl olan mahiyettir*" der.⁴⁹

Suhreverdî, metafiziğinde "vücûd"u insan zihninin sübjektif bakış açısının zihinsel bir ürünü olan ve somut fiziki âlemde hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen salt bir kavram olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle vücûd yerine tam manasıyla "gerçek" olarak manevi ve metafizik Nur'u koymuştur. Tek ve yegâne gerçeklik olan bu nur, yoğunluk ve incelik derecelerine göre sonsuz sayıda derece ve mertebelere sahiptir. Ve bunlar içerisinde en yüksek mertebede *Nûru'l-Envâr*, en alt mertebede ise zulmet yer alır.⁵⁰

⁴⁷ İbn Sînâ'ya göre, varlığı zorunlu olan Allah'ta varlık ve zat birbirinden ayrılmaz. Diğer bütün varlıklarda ise, bir ve var olma, onların mahiyetine eklenmiş arazlardır. Mümkünü'l-Vücûd varlıklar ise, ikiye ayrılırlar. Birincisi; kendi kendilerine mümkün, fakat varlıkları, asli sebepten dolayı zorunlu ve zorunlu olma niteliğini ondan alan, akıllar ve meleklerden oluşan basit cevherlerdir. İkincisi; sadece mümkün olanlardır: bunlar da ay altı âlemdeki dünyevi bölge ve belirli bir zaman aralığında varlık sahnesine çıkıp tekrar yok olacak varlıklardır. Bkz., İbn Sînâ, *Şifâ* (İlâhiyat), C. II, s. 343 vd. Bkz., Altıntaş, Hayranî, "İbn Sînâ Düşüncesinde Nefs Teorisi, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri", Ankara 1984, (241-255) s. 241; Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 121; Altıntaş, Hayranî, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 1997, s.79 vd. Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul 1996, s. 83; İbn Sînâ, *el İşârât ve't Tenbihat* (İlâhiyat Böl.), thk. ve nşr., Süleyman Dünya, Kahire, 1985, s. 233-234 A.M.Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasına Etkileri*, çev.: İsmail Yakıt, İstanbul 1993, s. 51; Nasr, *age.*, s. 229.

⁴⁸ Yörükân Y. Ziya, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çev.: A. Kamil Cihan, İstanbul 1998, s. 76, 104; Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, s. 79-80.

⁴⁹ Suhreverdî, *Hikmetu'l-İşrak*, (Oeuvres Philosophiques et Mystiques içinde) nşr., Henry Corbin, Tahran 1993, s. 121-122; Nasr, "Suhreverdî el-Maktul" mad. (İsl. Düş Tar. İçinde), C. I., s. 433; Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul, 1195, s. 233; Nasr, "Suhreverdî el Maktul" mad. (İsl. Düş Tar. İçinde), C. I., s. 433.

⁵⁰ Yörükân, Y. Ziya, *Şihabüddin Suhreverdî ve Nur Heykelleri*, İstanbul, 1998, s. 83; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 83.

Suhreverdî'ye göre her yüksek nur daha aşağıdakinin üzerinde bir hâkimiyete sahiptir ve her düşük nur da daha yüksekteki için aşk duyar. Nurlar âleminde sudür süreci aşağı inilen bir merdiven gibi nurdan zulmete doğru olup, güçlüden zayıfa yönelik bir iniş söz konusudur. Yukarı doğru çıkılan sıralamada ise, kendinden bir üst konumda olana duyulan aşk nedeniyle, zayıftan kuvvetliye doğru bir yükselme söz konusudur. Ayrıca her nur, üstündeki veya altındaki nura bir âraf veya bir perdedir. Bu şekilde meleklerin yüce sıralanışı, mahiyetinin güzelliği ve mükemmelliği kendisinin ispatı olan ve bu yüzden de sadece kendisine aşk duyan Nurlar Nuru tarafından aydınlatılır.⁵¹

Suhreverdî'ye göre, bir şeyin mahiyeti aklî olarak varlığından öncedir. Var olan nesnelere ilk önce mahiyet halindedir. Varlık sahibi olmaları sonradandır. Bir şey var olduktan sonra mahiyet sahibi olur denemez. Prensipler olarak varlık âleminde tarif ve izaha muhtaç olmayan bir şey varsa o da aydınlıktır. (Nur). Buna göre nurdan daha açık ve aydın hiçbir şey yoktur. O halde tariften en fazla müstağni olan nurdur. Her şey nur vasıtasıyla zuhur etmektedir. Nur, kaynağı itibarıyla bütün varlıklardan üstündür. Allah'ın zatı devamlı olarak nur saçmaktadır (İşrak-ı nur). Bu sayede Allah tecelli ederek her şeyi meydana getirmektedir.⁵²

Ortaçağ Batı felsefesinde gelişen varlık düşüncesine bakıldığında Anselmus (1033–1109)'a gelinceye kadar “*varlıklar tümeldir ve tümeller gerçektir*” fikri hâkimdir.⁵³ Aquinolu Thomas (1225–1274), Aristoteles'in varlık tanımını; *Tanrı'nın yarattığı varlıkların bilgisi* olarak algılamaktaydı.⁵⁴ Thomas, Albertus Magnus (1193–1280)'un en önemli öğrencilerinden ve ortaçağ skolâstik düşüncesinin en büyük düşünürlerindedir. Thomas'ın temel felsefe öğretisi, deneyden yola çıkarak varlık kavramına varmaktır. Buna göre bilginin çıkış noktası deneydir. Deneylerle elde ettiğimiz görüntülerle genel kavramlara, genel kavramlardan nesnelere genel özlerine varılır. Doğrudan her şeyi kavrayan yüksek bilgi insanoğluna kapalıdır. Thomas'a göre, soyutlayan ve genelleyen işlemin bizi vardıracağı en yüksek kavram da varlıktır.

Thomas'ın varlık anlayışı Aristoteles'in rehberliğinde gelişir. Ortaçağ Hıristiyan felsefesine hâkim olan bir yandan tanrısal dünyanın diğer yandan gerçeklikten yoksun maddi dünyanın bulunduğu Platoncu iki dünyanın evren tasarımına karşı Thomas, Aristotelesçi varlık görüşünü yani öz ve varoluş, kuvve ve fiil, madde ve form aracılığı ile tanımlanabilen bir bireysel tözler toplamı olarak varlık görüşünü ortaya atmıştır.⁵⁵ Thomas'a göre, bütün var

⁵¹ Suhreverdî, *Hikmet*, s. 187–188.

⁵² Suhreverdî, *ag.yer*; Ülken, *age.*, s. 233.

⁵³ Weber, *age.*, s. 153; Cevizci, *Ortaçağ...*, s. 23.

⁵⁴ Gökberk, *age.*, s. 170.

⁵⁵ Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 268;

olanlar belli bir ‘şey’dirler. Bir ‘ne’dir ve bu “bir şey” vardır. Thomas’ın varlık anlayışında varlık alanı yaratıcı Tanrı’dan en aşağıya doğru sıralanan ve aralarında hiçbir boşluğun ve kaosun bulunmadığı bir büyük varlık zincirini meydana getirir. Yaratan ile yaratılanlar arasında bir ayırım söz konusu olup Tanrı’nın özü ve var oluşu, sonradan yaratılan (sonlu) varlıklardan farklıdır. Yaratan ve yaratılan varlık sürekli bir tözler hiyerarşisi içinde tek bir evren oluştururlar ve doğal olarak bu evrenin tepesinde Tanrı bulunur. Thomas’a göre, sonlu varlıkların özü ve var oluşu ayırt edilirken Tanrı’da, öz ve varoluş birbirinden ayrılmazlar ve bir arada bulunurlar.⁵⁶

Deneyden yola çıkarken vardığı sonuçta tümel kavramlara ulaşan Thomas, tümel kavramların nesnelere bulunup onların özü olduğunu belirtmektedir. Yani bir nesneyi o nesne yapan zorunlu belirlenimidir. Formlar ise, tıpkı sonradan serpilecek bir tohum gibi maddede gizli bir güç olarak yerleşiktir. Bundan dolayı dünyada her olup biten şey, belli bir gayeye göre belirlenmiştir. Her realite alanı ne kadar çok maddenin üzerinde ise/ondan bağımsızsa, o ölçüde daha yüksek bir mevki işgal eder. Oluşu başlatan Tanrı olduğu gibi oluşun gayesi de yine *en yüksek iyi olan* Tanrı’dır. Thomas’a göre Tanrı’da düşünme ve varlık birdir. Varlık basamakları Tanrıdan itibaren meydana gelmekte ve en alt seviyeden itibaren gelişen hayatın basamakları yükseldikçe bilgi de olgunlaşmaktadır.⁵⁷

Thomas’ın Tanrı ve varlık düşüncesi ile ilgili fikirlerini, Plotinus’un ve İslâm dünyasındaki filozofların varlık anlayışlarından aldığı, ama asıl fikirlerinden etkilendiği filozofun ise Aristoteles olduğu anlaşılmaktadır.

b.3. Yeniçağ ve Modern Dönemde Varlık Düşüncesi

Yeniçağa gelindiğinde, varlık kavramı, teolojiden bağımsız, teosantrik olmaktan uzak ve daha rasyonel bir çizgide töz felsefesi çerçevesinde gelişmiştir. Özellikle XVII. Yüzyılda Kopernik, Galilei, ve Newton tarafından geliştirilmiş olan modern bilim belli bir kozmolojinin, ve bilimsel materyalizmin doğuşuna yol açmıştır.⁵⁸

Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen ve bir matematikçi olan Descartes(1596–1650), metafiziğini matematik üzerine kurarak evrensel bilime uygulamayı kendine metod edinmiştir. Varlık felsefesini kurarken şüpheden hareket eden Descartes, kesin bir bilgiye ulaşmak için her şeyden şüphe ederek yola çıkmıştır. Duyular ve gelenek yoluyla kendisine gelen bilgilerin kendisini aldatici olduğunu görerek geçici bir şüphe ile Skolâstiklerin ifade ettikleri; “*anlamak için inanıyorum*” önermesi yerine, “*anlamak*

⁵⁶ Aquinas Thomas, The Summa Theologia., www.ccel.org/a/aquinas/summa (04.02.2004); Cevizci., age., s. 268.

⁵⁷ Aquinas, age., www.ccel.org/a/aquinas/summa (04.02.204)

⁵⁸ Cevizci, *Ortaçağ...*, s. 7.

için şüphe ediyorum” önermesini koymuştur.⁵⁹ Şüphe etmeyi düşünmek olarak algılayan Descartes’e göre düşünmeyi var olmak olarak anlamakta ve “*düşünüyorum o halde varım*” önermesi ile varlığı bireysel ve öznel düşünceye dayandırmaktadır.⁶⁰ Böylece düşünen bir varlık olarak kendi varoluşunu kanıtlarken, çıkış noktası özne olan modern felsefeye yön vermiştir. Daha sonra Descartes, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde doğru olduğu konusunda kendini ikna eden unsurun ne olduğunu bulmaya çalışmıştır. Bu öge Descartes’e göre açık ve seçik algılanan şeydir ve bu şeyin yanlış olması imkânsızdır.⁶¹ Bundan sonra yeni doğrular aramaya başlayan Descartes, sonsuz ve sınırsız varlık ve mükemmellik fikrine varmıştır. Bu mükemmellik fikri, insanın doğuştan getirdiği bir fikir olup bu da Descartes’i Tanrı’nın varlığı düşüncesine götürmüştür. Descartes’e göre, insan, şu halde kendi var oluşunun ve Tanrı’nın var oluşunun bilgisine sahip olabilir. Descartes’e göre Tanrı’nın var olduğunun kesinliği fikri çok önemlidir. Her hakikat, her kesinlik, her pozitif bilim buna bağlıdır. Bu fikir sayesinde şüphenin düşünce ile dış dünya arasında açtığı uçurum aşılabılır. Buradan hareketle Descartes, cisimler âlemi vardır fikrine ulaşıyor. Descartes’e göre fikirlerinin doğruluğunu garanti eden Tanrı’dır. Şüphelerden kurtulmanın tek yolu Tanrı’nın kendi hakkında insan zihnine koyduğu sonsuzluk ve mükemmellik fikridir. Tanrının varlığı ispatlanınca, âlemin varlığı hakkında içgüdüsel inanışın, esaslı olduğu apaçık hale gelir. Çünkü bu inanış, mükemmel, yani aldatma imkânı olmayan bir varlıktan alınmıştır.⁶²

Descartes, Tanrı’yı ispatlamasından sonra maddi dünyaya geçer. Dünya ve bu dünyadaki varlıkla ilgili ide ya da düşüncelerinin nedeni, dünyanın bizzat kendisidir, bu dünyadaki varlıklardır diyen Descartes’e göre var olan her şey ya bir töz, ya da bir tözün bir özelliği veya sıfatıdır. Zihin, Tanrı ve madde birer özellik ya da sıfat olmadığı için, onlardan her birinin bir töz olması gerekir. Descartes’e göre töz; kendi varlığı için diğer hiçbir şeye dayanmadan var olan bir şeydir.⁶³ Tözün her zaman özünü meydana getiren ve diğer niteliklerin kendisine bağlı olduğu temel bir niteliği vardır. Tözün ana özelliği düşünme olup, ruh her zaman düşünmeye özdeştir. Maddenin özü ise yer kaplama ve uzamdır. Bu nedenle maddenin şekil ya da hareketi yer kaplama olmadan düşünülemez. Descartes, maddi ya da cisimsel töz açısından geometrik bir varlık anlayışı geliştirmiştir.⁶⁴

⁵⁹ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev.: Mehmet Karasan, İstanbul 1998 (Birinci Düşünce), s.141;

⁶⁰ Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, çev.: Mehmet Karasan, İstanbul 1962, s. 41

⁶¹ Descartes, *age.*, s. 42;

⁶² Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (Üçüncü Düşünce), s. 169; Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, çev.: Mehmet Karasan, Ankara 1959, s. S. 5 vd.

⁶³ Descartes, *Felsefesin İlkeleri*, çev.: Mesut Akın, İstanbul 1992, s. 89.

⁶⁴ Descartes, *age.*, s. 90.

Descartes'e göre üç türlü töz vardır:

1. Yarattılmış olan ruhlar; yani herkesteki sonlu can özü. Bunlar manevi etkenler olup manevi işlemlerde bulunurlar, cisimlerle sıkı bağları yoktur.

2. Yarattılmamış olan ruh; bu Tanrı'dır. Zaman ve mekânla sınırlanmamıştır. Her şeye gücü yetendir. Varlığı açıkça bilinebilirse de, niteliği yeryüzündeki insanlarca tam olarak bilinemez. Evrenin yaratıcısıdır ve son nedenidir.

3. Cisimler, yani insan düşüncesinden bağımsız varlığı ve başlıca nitelikleri olan yarattılmış fiziksel özlerdir.⁶⁵

Descartes'in varlık düşüncesi bu üç töz anlayışına dayanmaktadır. Varlık sırasına göre bu üç tözün sıralanışı şöyledir. Sonsuz töz, Tanrı; sonlu tözler ise ruh ve madde olarak sıralanırlar. Descartes'in varlık felsefesindeki töz anlayışı takipçilerinden Spinoza ve Leibniz'de daha geniş yankı bulacaktır.

XVII. yüzyıl aydınlanma felsefesini zirveye taşıyan Spinoza(1632-1677)'da varlık düşüncesi *töz* kavramıyla açıklanır. İlk çağlardan beri, "*bir*", "*logos*", "*apeiron*", "*atom*", "*ide*", "*heyula*", "*ruh*", "*irade*", "*akıl*" gibi çeşitli kavramlarla, varlığın ilk ve ana esasını teşkil eden öz anlatılmak istenmiştir. Yeni Çağda ise bu ilkeler, "*cevher*", "*töz*", "*monad*" gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Aristoteles'den beri töz kavramı bilinmekle birlikte Spinoza'nın, muhtemelen töz anlayışını kendisinin takipçisi olduğu Descartes'den aldığı anlaşılmaktadır. Spinoza'da töz, Tanrı ve Tabiat güçleri veya bunları yöneten bir kudret olarak anlaşılmaktan ziyade, Tanrı'nın kendisidir.⁶⁶ Descartes'de tüm varlıkların temeli olan töz, aynı zamanda varlık açısından bir düalizme sahiptir. Yani Descartes tözü, hem yaratıcı töz ve hem de yarattılmış töz olarak algılanmaktadır. Hâlbuki Spinoza, tözü şu şekilde tanımlar: "*Töz; kendi kendisinde var olan kendi kendisiyle kavranan, kavramı başka bir şeye bağlı olmayan şeydir.*"⁶⁷ Yani töz, kendi kendisinin nedenidir. Var olması kendi yüzündendir. Başka bir şeyden dolayı değildir. Ona göre töz mutlak varlıktır. Dolgunluğu içinde olan varlık, dışında hiçbir şeyin bulunmadığı ve hiçbir şeyin algılanamadığı varlıktır. Yani töz, kendinden yetkindir. Töz kavramından daha yukarıda olan bir kavram yoktur. Tüm öteki kavramlar ancak töz kavramının altına konabilirler. Töz, meydana gelmiş veya yok olacak bir şey değildir. Kendisini bölemez, sınırlayamaz ve ancak tek bir töz vardır. Bizim kendilerine varoluş yüklediğimiz bütün geride kalan şeyler, ya tek tözün nitelikleri ya da görünüşleridir.

⁶⁵ Descartes, *Metafizik Düşünceler* (Altıncı Düşünce), s. 233; *Felsefenin İlkeleri*, s. 91; Durant, Will, *Felsefenin Öyküsü*, çev.: Ender Gürol, İstanbul 2002, s. 164; Laberthonniere, age., s. 160.

⁶⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 229.

⁶⁷ Spinoza, *Etika*, çev.: H. Ziya Ülken, İstanbul 1965, s. 41, 42 s. 378.

Görüldüğü gibi Spinoza'da töz, Tanrı ve tabiat ile özdeş varlıklardır. Bunlar aynı şeyler olup Tanrı için söylenenler töz için de söylenmiştir. Spinoza'ya göre, bütün var olanlar Tanrı'dadırlar. Spinoza şöyle demektedir: "*Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiç bir şey var olamaz ve tasarlanamaz.*"⁶⁸ Spinoza felsefesinde töz ile ana nitelikleri arasındaki ilgi, geometrideki uzayın boyutlarına olan ilişkisine benzetilebilir. Nasıl boyutları olmak uzayın özü ile ilişkili olan bir nitelik ise bunun gibi attribütömler (ana nitelikler) de tözün özü ile ilişkilidirler.⁶⁹

Spinoza'ya göre evren, Tanrı'nın özünden zorunlu bir sonuç olarak çıkmıştır.⁷⁰ Bu zorunlu çıkış, Plotinus'un varlık nazariyesindeki "Bir"den zorunlu olarak taşmayı hatırlatmaktadır Tanrı evreni yaratmamıştır. Evrenin kendisidir. O, nesnelere bunların genel özü olarak bulunur. Nesnelere de onun gerçekliğinin birer modusudurlar (görünüşler). O, varlığın kendisinde ve içindedir. İşte moduslar, Tanrısal özün bu anlamda birer görünüşüdürler. Bu öz, bunlarda ve bunlarla vardır. "*Tanrının bir sıfatına göre zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan değişikliğe (tavırlaşmaya) uğraması bakımından Tanrının o sıfatlardan çıkan her şeye zorunlu olarak var ve sonsuz gözüyle bakılmalıdır.*"⁷¹

Spinoza, modusları sonlu ve sonsuz diye ikiye ayırmaktadır. Sonsuz moduslar Tanrı'nın öncesiz, sonrasız özünden doğrudan doğruya çıkarlar. Sonlu moduslar ise meydana gelmeleri için bir başka modusu gerektirirler. Sayısız olan sonlu moduslar da birbirlerini gerektirdiklerinden sonsuz moduslar, içlerinde sonlu modusların ortaya çıktıkları sonsuz birer bağlantıdırlar. Uzam attribütömlerinde (madde dünyasında) sonlu moduslar, uzay içindeki sayısız fenomenlerdir. Sonsuz modus ise durgunluk ile harekettir.⁷² Tek tek nesnelere Tanrının özünden (tözden) zorunlulukla türerler, matematik bir sonuç gibi çıkarlar. Modusun töze ilgisi bir matematik sonuç ilintisidir.⁷³

Buradan da anlaşılıyor ki, Spinoza, varlık anlayışını panteizm üzerine kurmuş, Plotinus ve Descartes'in varlık anlayışlarının bir sentezi olarak Töz hiyerarşisini Tanrıdan itibaren varlıklar üzerine oturtmuştur.

XVII. yüzyılın büyük felsefi sistemleri arasında varlık düşüncesinin en bariz, en kesin ve en süregelen olduğu sistem Leibniz(1646–1716)'in monadoloji sistemidir. Yeniçağ rasyonalizmine olduğu kadar felsefi düşünceye de yeni fikirlerle katılmış ve farklı bir sistem kurmuş olan Leibniz, çağının önemli felsefi problemleriyle ilgilenmiştir. Onun sisteminde evrenin temel karakteristikleri, çokluk, süreklilik ve çizgisel mertebelenmiştir.

⁶⁸ Spinoza, *age.*, s. 26.

⁶⁹ Spinoza, *age.*, s. 28, 30; Stumpf, *age.*, s. 259.

⁷⁰ Spinoza, *age.*, s. 37, 82, 87.

⁷¹ Spinoza, *age.*, s. 44.

⁷² Spinoza, *age.*, s. 44-45; Gökberk, *age.*, s. 298.

⁷³ Spinoza, *age.*, s. 406; Hançerlioğlu, *age.*, s. 301.

Zincir, hiyerarşik ardılıklı Tanrı'dan duygulu hayatın en düşük mertebesine kadar uzanan, monadlar bütünlüğüdür. Bu monadların hiç biri diğerine benzemez, ama en azından her biri kendi içlerindeki farklılıklarından dolayı biri diğerinden skalada aşağı olanlar ve yukarı olanlar diye ayrılır.

Leibniz'e göre Monad, Bileşiklere giren, basit yani parçaları olmayan bir tözden başka bir şey değildir. Bileşikler var olduğuna göre basit tözlerin de bulunması gerekir. Bileşik, basitlerin bir yığılmasından yahut kümesinden başka bir şey değildir. Oysa parçaların bulunmadığı yerde ne uzam ne biçim, ne de bölünebilme olabilir. Bu monadlar tabiatın gerçek atomları, şeylerin öğeleridir.⁷⁴

Leibniz, Monadoloji isimli eserinde varlık ve monad konusunu ele almış ve varlık düşüncesini bu eserinde toplamıştır. Adı geçen eserde monadın özellikleri ve varlık sahnesindeki fonksiyonları irdelenmiştir. Buna göre, Monadın parçaları yoktur, dolayısıyla onda yer kaplama ve şeklin var oluşu söz konusu değildir. Yer kaplama ve şekilden yoksun oldukları için, monadlar bölünemez. Bu basit tözlerden meydana gelen bileşik cisimler monadların bir araya gelişleriyle varlığa gelip onların dağılımlarıyla varlıktan çıksalar bile monadlar basit oldukları için bütün bu oluş ve yok oluş süreçlerine maruz kalmazlar. Ve hiçbir tarz tasarlanamaz ki töz onun yüzünden tabii olarak mahvolabilsin. Ve hiçbir tarz yoktur ki basit bir töz onun sayesinde tabii olarak başlayabilsin. Çünkü töz bileşim ile yoğrulamaz. Böylece denilebilir ki, monadlar, ancak bir anda başlayabilir, bir anda bitebilirler, yani ancak yaratma ile başlayabilir, yok olma ile bitebilir. Basit tözler nitelik bakımından birbirlerinden farklıdır.⁷⁵

Leibniz'e göre, bir monadın başka bir monad tarafından nasıl içten bozulduğu veya değiştirildiği açıklanamaz. Çünkü onda ne yerini değiştirebilecek bir şey vardır ne de onun içinde uyarımlanabilen, çoğaltılabilen veya azaltılabilen bir hareket tasarlanabilir. Monadların hiçbir penceresi yoktur ki, oradan bir şey girip çıkabilin.⁷⁶

Bundan dolayı, Leibniz'e göre monadların birbirlerinden farklı olması gerekir. Çünkü tabiatla tamamıyla birbiri gibi olan ve aralarında içten bir fark yahut özlü bir ayrılık bulunmayan iki varlık asla yoktur. Yaratılmış her monadda değişikliğe uğrama özelliği kendisinde var olup, her monadda bu süreklidir. Dıştan bir neden bunların iç değişikliğini etkileyememektedir. Onların tabii değişikliği bir iç nedenden gelmektedir. Basit tözlerin özgüllüğünü ve değişikliğini yaratan, değişene ait bir özelliğin bulunması gerekir. Bu özelliğin, birlikte yahut basitte çokluğu içine alması gerekir. Çünkü her tabii değişme derece derece olur, onun için bazı şeyler değişir, bazı şeyler

⁷⁴ Stumpf, *Philosophy History and Problems, age.*, s. 265; Lovejoy, Arthur O., *Varlık Zinciri*, çev.: Ahmet Demirhan, İstanbul 2002, s. 167.

⁷⁵ Leibniz, *Monadoloji*, çev.: Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1997, s. 1.

⁷⁶ Leibniz, *age.*, s. 2.

sabit kalır. Böylece basit tözde parçalar olmadığı halde bir duygulanım ve oran bulunmalıdır. Birlikte yahut basit tözde birçokluğu kuşatan ve temsil eden geçici hal vardır ki bu, algı denilen şeydir. Bir algıdan başka bir algıya çevrilmeye yahut geçmeye sebep olan iç ilkenin etkisine iştahlanma denir.⁷⁷ Bütün basit tözlere veya yaratılmış monadlara entelekyaya adı verilebilir, çünkü onlarda bir yetkinlik, onları kendi iç eylemlerinin kaynağı kılan ve tenle ilgisiz bir çeşit otomat haline koyan bir yeterlik vardır. Algıları ve iştihaları olan her şeye genel anlamda ruh adını vermek istiyorsak bütün basit tözler veya monadlar ruh adını alabilirler. Basit bir tözün şimdiki her hali kendisinden önce gelen halin tabii bir devamı olduğundan, şimdiki hal geleceğe gebedir.

Varlıkla ilgili tüm zihni faaliyetler, XVIII. yüzyılda müstakil bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkmasını sağlamış ve buna varlıkbilimi/ontoloji denilmiştir.⁷⁸ Günümüz ontolojisinde varlık; var olan bir bütündür ve daima her yerde kendi başına olan bir varlıktır. Burada kendi başına var olmadan maksat, karanlık, anlaşılması güç, açıklanmayan bir şey değil, sujenin, insan veya insanüstü bir varlığın herhangi bir müdahalesi sayesinde meydana gelmeyen veya kendinden üstündeki bir varlığa tabi olmadan “var olan” şey anlamında anlaşılmalıdır.⁷⁹ Bu manada ontoloji’yi felsefi düşünüşe karşılık olarak kullanan ilk düşünür Christian Wolf (1679–1754)’tur. Wolf, ontoloji’yi temel ilkeler bilimi olarak tanımlar.⁸⁰ Tarihsel süreçte Kant (1724–1801), Schelling (1775–1854) ve Hegel (1770–1831) gibi Alman filozofları varlıkbilimine karşı çıkmışlar ve varlıkbilimin içinin boşluğundan ve yüzey-

⁷⁷ Leibniz, *age.*, s. 3; Lovejoy, *age.*, s. 169.

⁷⁸ Ontoloji, Yunanca, “*on to*” (varlık) kelimesiyle, “*logos*” (bilgi) kelimesinin bir araya gelmesiyle oluşmuş bir terimdir. Ontoloji, terim olarak varlık bilgisi anlamına gelir. Felsefi veya ilmi bilginin objesi var olan şeyin bilgisidir. Var olan; organik/maddi, (doğal afet, taş, toprak, su, bitki, insan, hayvan vb...), anorganik/manevî (edebi ilmi bir metin, tarihi bir olay, iyi veya kötü ahlâkî bir davranış, güzel veya çirkin estetik bir obje, vb...), ruhî (düşünme, görme, anlama, bilme vb...), ideal (sayılar, geometrik şekiller vb...) olabilir. Var olanı incelemek ilmin ve felsefesinin ortak bir sahasıdır ve buna ontoloji denmektedir. Aristoteles’e ait olan ontoloji tanımına baktığımızda Ontoloji; var olanı var oluşu yönüyle inceler demekle birlikte Aristoteles tarafından ontoloji terimi kullanılmamıştır. Aristoteles’den önceki filozoflar ise varlığı oluş veya bir görünüm olarak ele almaktaydılar, ancak onlar da ontoloji terimini kullanmamışlardı. Bu tanımlama daha sonra çağdaş filozoflardan yeni ontolojinin kurucusu Nicolai Hartmann (1882–1950) tarafından da kullanılmıştır. Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, çev.: Ahmet Cevizci, Ankara 1994, s. 78; Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1955, s. 106.

⁷⁹ Mengüşoğlu, *age.*, s. 112.

⁸⁰ Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1998, s. 375.

selliğinden söz etmişlerdir. Varlıkbilimine alternatif olarak Kant, *deneyüstü felsefeyi*, Schelling, *aşkın düşüncelik*'i, Hegel de *mantık*'ı önerirler.⁸¹

XX. yüzyıl çağdaş felsefi akımlar arasında ontoloji biliminde kaydedilen en önemli gelişmelerden biri, Hartmann'ın *Yeni Ontoloji*' düşüncesidir. Hartmann'ın ontolojisi, "varolanı", "varolan" olarak ele alan varolanın temel yapısını, determinasyon ilkelerini, varolanın türlerini ve var olanın tarzlarını araştıran bir felsefi düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸² Bunun yanı sıra, E. Husserl(1859–1938)'in varlığı bir *fenomen* olarak incelemesi de XX. yüzyılda varlık hakkında geliştirilen önemli düşüncelerdendir. Husserl, varlığın "ne"liği sorusuna; fenomen/görünüş olarak cevap vermektedir. Varlık fenomenolojik olarak ele alındığında, pozitivistlerin iddia ettikleri gibi, algısal ve deneysel nesnelere dünyası değil, aksine, nesnelere özüdür. Mesela önümüzde duran nesneyi duyularla kavrarız, bu deneysel bir kavramdır. Ancak asıl o nesneyi nesne yapan zihnimizdeki fikrî özdür. Bir başka ifadeyle nesneyi bize "o nesne" olarak gösteren duyuşal niteliklerinden, yani renginden, sertliğinden, mekânda yer kaplamasından soyutladığımız takdirde, geriye Herakleitos'un ifadesiyle *reel âlem* veya Platon'un ifadesiyle *ideler âlemine* benzer bir varlık düşüncesi kalmaktadır. Bunlar, Husserl'in *fenomen* dediği özlerdir. İşte fenomenoloji varlığın bu özlerini araştırır.⁸³

Yine XX. yüzyılda, Alman filozoflarından Heidegger(1889–1976)'in varlık felsefesi çağımıza oldukça etki eden felsefelerden biridir. Onun, felsefesinde ele aldığı temel sorun, varlık problemidir. Geliştirdiği *Dasein*⁸⁴ kavramıyla insanı anlamaya yönelik felsefi bir yaklaşımla varlık felsefesini kurmaya çalışır. Nesnelere dünyasından ziyade insanın varlığına problemine eğilerek *Dasein* kuralıyla varlık ve o varlığın zamansallığını vurgulayan Heidegger, varlık; "varlıkların varlığı" olarak kendini nerede ve nasıl ortaya çıkarır? sorusu üzerinde düşünür ve "varlığın anlaşılması bir bakıma onun sorgulanmasıdır" der. Heidegger'e göre varlık sorgulaması üç aşamada ortaya çıkar:

1- *Varlık'ın anlamı üzerinde yapılan sorgulama*. Varlık, *dasein* denilen varlıkta kendini açık ve belirgin yapar. *Dasein*, varlığın anlamının sorgulandığı varlıktır. *Dasein*, öncelikle bilgi nesnesi değil, kendinde var olmanın

⁸¹ Bubner, Rüdiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul 1993, s. 151; Sahakian, *age.*, s. 173; Haçerlioğlu, *a.g. yer*;

⁸² Mengüşoğlu, *age.*, s. 109.

⁸³ Sözer, Önay, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*, İstanbul 1976, s. 19 vd; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 156; Bolay, *age.*, s. 186.

⁸⁴ Heidegger yorumcuları "Dasein" terimini Almanca aslından çevirmeden olduğu gibi kullanmışlardır. Mana itibarıyla "İnsan varlığı" olarak kavramlaşmıştır. Heidegger'in yüklediği felsefi mana ise, "*Orada Var Olan Varlık*" olarak tanımlamaktadır. Bkz., Çüçen, *age.*, s. 22, 7. dipnot.

tarzlarını veren varlıktır. Dasein'in varlığını, ancak kendi var oluşu verebilir.⁸⁵

İlk Çağ filozoflarından sofistlerin, felsefeyi dış dünyadan insana yönelmeleri gibi, Heidegger de varlık felsefesini insandan başlatır. Varlığı nesnelere dünyasından veya dış dünyadan farklı olarak ele alan Heidegger, filozofların dış dünyanın ve nesnelere varlığını araştırmalarını felsefenin bir skandalı olarak değerlendirir.⁸⁶ Varlığı, *Var oluşta* arayan Heidegger, var oluşun, bir taş veya bir bitki gibi ele alınamayacağını ve tanımlanamayacağını belirtir. Varlığı ele almada ve var oluşu tanımlamada insan unsurunun önemine dikkat çeken Heidegger, sadece var oluşu anlayabilecek varlığın insan olduğunu ve varlık dünyasına insanla girilebileceğini vurgular. Heidegger'e göre, yalnızca insan, *Varlığın ne olduğunu* sorabilir, varlığa doğru adım atabilir, var olanların sınırını aşabilir. Ve yalnızca insan gerçek var olandır, sadece var olan değil, aynı zamanda kendini var olan olarak anlayabilendir.⁸⁷

Heidegger'e göre insanın zorunlu olarak içinde bulunduğu iki önemli varlık biçimi vardır.

a-Dünyanın içinde olmak.

b-Dünyanın içinde 'öteki'lerle birlikte bulunmak.

"Ben" ve "dış dünya" birbirinden ayrılamaz, dış dünya diye bir şey yoktur, çünkü insanın *var oluşu* aslında bir *dünya içinde olma* dır, dünyada olmaktır. İnsanın dünyada olması bir nesnenin ya da bir hayvanın dünyada oluşu gibi değildir. Bir dünya ile karşılaşmadır. İnsanın dünya ile karşılaşmasında bilginin etkisinin olmadığını söyleyen Heidegger'e göre, dünya ile karşılaşma bir eylemle, bir iş yaparak, kurarak, üretmek, yenileyerek, ilgilenerek, kaygılanarak olur.⁸⁸

İnsanın var oluşu ve bu oluşa katılması yalnız dünyada gerçekleşmez, aynı zamanda öteki insanlarla birlikte gerçekleşir. Bizim var oluşumuz, aynı zamanda öteki insanların var oluşuna ve onlarla birlikte olma da bir göstergedir. Birliktelik, insanlarla birlikte olma, bizim kendi benimizin toplumsal yönüdür.⁸⁹

2- Varlığın sorgulanması ve anlaşılması hususunda ikinci önemli aşama *ruh durumudur*. Ruh durumları dinlendiği takdirde yalnız ne olduğumuz

⁸⁵ Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?* Çev.: Yusuf Örnek, Ankara 1991, s. 44; Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul 1997, s. 313; Çüçen, *age.*, s. 23; İzutsu, *age.*, s. 106.

⁸⁶ Akarsu, *age.*, s. 216.

⁸⁷ Hübscher, Arthur, *Çağdaş Filozoflar*, çev.: İsmail Tunalı, İstanbul 1980, s.87; Akarsu, *age.*, s. 214.

⁸⁸ Bubner, Rüdiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1993., s. 36; Sahakian, *age.*, s. 314; Akarsu, *age.*, s. 216., Çüçen, *age.*, s. 46.

⁸⁹ Akarsu, *age.*, s. 218.

değil, ne olmakta olduğumuz da anlaşılır. Varlığımızın nereden gelip nereye gittiği bize kapalı kalmıştır. Bizim burada olmamız, tesadüfi olarak ve kopuk kopuktur. Kimse bizim dünyaya gelmemizi ve burada neden var olduğumuzu sormamıştır. Ancak birileri tarafından burada oluşumuz sadece zorlanmıştır. Bu nedenle insan ve diğer varlıklar varlığını, imkânlarını, tasarılarını, özgürlük içinde gerçekleştirebilmelidir, bu da anlamadır. Anlama, kendini tanıma, kendi kendisi üzerinde kılı kırk yarararak düşünmekle olmaz, tam tersine kendi gücünü deneyerek ne kadar başarabileceğini anlamakla, denemekle mümkün olur.⁹⁰ İnsan durmadan belli sınırları aşır gerçekleştirecek olan tasarılar atılır. İnsan hayatı, bundan dolayı ileriye giden bir süreçtir. Var oluş bir sürekli aşmadır. Varlığı, evreni, insanı anlayabilmek için zamanı anlamak ve kavramak zorunlu olduğu kadar, zamanı anlamak için de varlığı anlamak gerekmektedir.⁹¹

3- Bir diğer var oluş biçimi de sözdür. Heidegger'in söz'ünden, bir dil anlaşılmalıdır. Yani, söz, dilden önce konuşmayı mümkün kılan şeydir. Bunu meydana getiren ise "zihin"dir. Söz, henüz karışık ve düzensiz olanı düzene sokar, dile gelir duruma getirir. Bunun dışında varlığın temeli, bütünüyle ortaya çıkaran araçlar da mevcuttur: Bunlar, korku, vicdan ve ölümdür.⁹²

Heidegger'in "varlığın anlamı nedir? sorgulaması neticesinde ulaştığı sonuç; metafizik kavramlardan hareketle yapılan varlık tanımlamaları sadece yorumlamalar olup bunlar da yanlış ve eksik tanımlamalardır. Buna ek olarak yapılması gereken, varlık hakkında yapılan yanlış yorumlamaları yeniden tartışarak varlığın anlamını ortaya koymaya çalışmaktır. *Varlık nedir?* sorusuna ancak; *varlığın anlamı nedir?* Sorusu yöneltildiğinde ikinci soruya verilecek cevapla ancak birinci sorunun cevabına ulaşılabilir. Heidegger bu düşünceleriyle felsefi düşünceye değişik bir yön verilmesini sağlayarak, felsefede varlıkbiliminin önemini yeniden ön plana çıkarılmasına katkıda bulunmuştur. Heidegger'in; insanı, varlığı anlayabilen bir varlık olarak görmesi ve insanın kendini aşması fikri, İslâm düşüncesindeki özellikle tasavvuf literatüründeki *hakikat* ve *marifet* kavramlarıyla ifade edilen düşünce sistemini çağrıştırmaktadır.

Sonuç

Varlık düşüncesi, aslında insanın dış dünya ile temasa geçtiği andan itibaren düşüncesinin her anını meşgul eden sonsuz ve sınırsız bir süreçtir. İnsan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğu için varlığın tanımının yapılamayacağını söyleyen filozoflar, tanım, cins ve fasıldan oluştuğuna ve "varlık"tan daha tümel bir cins bulunmadığına göre varlığın tanımının ol-

⁹⁰ Akarsu, *age.*, s. 220-221.

⁹¹ Heidegger, *age.*, s. 18; Çüçen, *age.*, s. 80.

⁹² Çüçen, *age.*, s. Akarsu, *age.*, 222; Sahakian, *age.*, s.314; Bubner, *age.*, s. 30.

maması gerektiği kanaatindedirler. Bir başka deyişle varlık, apriorik ve aksiyomatik bir kavram olarak tanımına gerek kalmadan akıl tarafından bir hamlede kavranır.

Varlık teorisiyle ilgili spekülasyonlarda bir önermede "var" teriminin yüklem olup olamayacağı gündeme gelmiş ve düşünce tarihi boyunca varlık kavramı üzerinde geniş bir kavramlar, sistemler ve ekoller zinciri oluşmuştur. İlk çağlardan beri, "bir", "logos", "apeiron", "atom", "ide", "heyula", "ruh", "irade", "akıl" gibi çeşitli kavramlarla, varlığın ilk ve ana esasını teşkil eden öz anlatılırken, Yeni Çağda, "cevher", "töz", "monad" gibi kavramlarla, XX. yüzyılda "fenomen" ve yeni ontolojide "dasein" kavramlarıyla ifade edilmiştir. İslâm filozoflarının bu probleme yaklaşımı ise, varlığın "ne"liğinden ziyade varlığı, "mâhiyet" ve "varlık" bağlamında olmuştur.

Batılı filozoflar tarafından tartışılan mahiyet ve varlık ilişkisinde bir birliktelik sağlanamamış ve varlık üzerinde idealist ve realist yorumlar yapılmıştır. Bir nesnenin mahiyetinin varlığından ayrı bir şey olduğunu, düşünce olarak mahiyetin varlıktan önce geldiğini savunan idealistlerin başında Platon, Aristoteles, Descartes ve Hegel'i İslâm filozoflarından da İbn Sînâ'yı görmekteyiz.

Bir şeyin mahiyetiyle varlığı arasında herhangi bir ayırım yapmayarak ikisinin özdeş olduğunu söyleyenler arasında ise, Elea Mektebi filozofları ile, Platon ve Aristoteles'i görmekteyiz. İslâm düşüncesinde ise, bu düşüncenin temsilcisi olarak İbn Rüşd karşımıza çıkmaktadır.

XVIII. yüzyılda varlık düşüncesinin ayrı bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkması ve bu disiplinin Ontoloji adını almasıyla varlık düşüncesi filozofların gündemini daha çok işgal etmiştir. Bu dönemde varlık, *var olan*, *var oluşu yönüyle* incelenmiştir. XX. yüzyılın başlarında Husserl'in varlığın "ne"liği sorusuna, fenomen/görünüş olarak cevaplandırması ve bu zeminde varlık düşüncesini geliştirmesi, varlığın algısal ve deneysel nesnel dünyası değil, aksine, nesnelere özü olarak algılanması, varlık düşüncesinde XX. yüzyılda ulaşılan en önemli sonuçlardır.

Çağdaş filozoflardan yeni ontolojinin kurucusu Nicolai Hartmann'ın ontolojisi, "varolanı", "varolan" olarak ele alan varolanın temel yapısını, determinasyon ilkelerini, varolanın türlerini ve var olanın tarzlarını araştıran bir felsefi düşünce olarak gelişmiştir. Alman filozoflarından Heidegger'in varlık felsefesi çağımıza oldukça etki eden felsefelerden biridir. *Dasein* kavramıyla insanı anlamaya yönelik felsefi bir yaklaşımla varlık felsefesini kurmaya çalışan Heidegger, nesnelere dünyasının varlığından ziyade insanın varlığı problemine eğilerek *Dasein* kuralıyla varlık ve o varlığın zamansallığını vurgulamıştır. Heidegger'in "varlığın anlamı nedir?" sorgulaması neticesinde ulaştığı sonuç; metafizik kavramlardan hareketle yapılan varlık tanımlamaları sadece yorumlamalar olup bunlar da yanlış ve eksik tanımlamalar olduğu görüşündedir.

Günümüz ontolojisinin varlık karşısındaki temel tavrı; tek yanlı felsefi teorileri hareket noktası yapmak yerine, temasta olduğu varlığı felsefenin

bütün metodlarını kullanarak tümüyle kavramaya çalışan, doğrudan hayattan ve bilimsel çalışmalardan hareket eden, sonuçlara tabi olan fenomenolojik bir tavidir. Ancak, yeni tavır ve metotlarla, fenomenolojik verilerden hareketle kurulmak istenen yeni ontoloji veya diğer bir ifadeyle kritik ontoloji, metotları ve algılanma şekilleri kendinden önceki varlık felsefelerinden farklıdır. Yeni ontoloji, eski varlık düşünceleri üzerinde temellendirilmiş ve ondan bağıni koparmamış olup, aynı gerçeğin farklı metot ve şekillerde ortaya konması olgusudur.

BİBLİYOGRAFYA

- Adivar , A.Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, 5. baskı, İstanbul 1994
- Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, çev.: Dr. Ahmet Cevizci, Gündoğan yayıncılık 2. baskı, Ankara 1994
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998
- Altıntaş, Hayranî, *İbn Sînâ Metafizigi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997
- , "İbn Sînâ Düşüncesinde Nefs Teorisi, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri", Ankara 1984, (241-255)
- Aquinas, Thomas, *The Summa Theologia.*, www.ccel.org/a/aquinas/summa
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, İstanbul 1998
- Arthur, Hübscher, *Çağdaş Filozoflar*, çev.: İsmail Tunalı, İstanbul 1980
- Âsım Efendi, *Kâmûs'u-Okyanus*,
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF: yayınları, Ankara 1974
- , *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983
- Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, 6. baskı, İstanbul 1974
- Birand, Karman, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF., yayınları, Ankara 1987
- Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Basım Yayım, 7. baskı, Ankara 1997
- Bubner, Rüdiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul, 1993
- Cafer Ali Yasin, *el-Fârâbî fi Hudûdihî ve Rûsûmihi*, Beyrut 1985
- Campbell, Joseph , *Batu Mitolojisi*, çev.: Kudret Emiroğlu, İmge yayınları, 2. baskı, Ankara 1995
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 5. baskı, İstanbul 2002
- , Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa yayınları 2. baskı, Bursa 2001
- Cömert, Bedreddin, *Mitoloji ve İkonografi*, Ankara 1980
- Çotuksöken, Betül, *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul 1992
- Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa yayınları 2. baskı, Bursa, 2000
- Denkel, Arda, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul 1988
- Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, çev.: Mehmet Karasan, İstanbul 1962
- , *Felsefenin İlkeleri*, çev.: Mesut Akın, Say yayınları, 3. baskı, İstanbul 1992
- , *Metafizik Düşünceler*, çev.: Mehmet Karasan, İstanbul 1998
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 16. baskı Ankara 1999
- Durant, Will, *Felsefenin Öyküsü*, çev.: Ender Gürol, İstanbul 2002
- Durusoy, Ali, "İbn Sînâ", TDVİA.
- Düzen, İbrahim, *Aziz Neseî'ye göre Allah Kainat ve İnsan*, Furkan yayınları, İstanbul 2000
- Ebu Tahir Muhammed bin Yakub eş-Şirâzî el Firüzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhit*, "Vcd" mad., Ofset baskı, ty, basım y. yok.
- Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, çev.: Sema Rifat., İstanbul 1993
- Eliade, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev.: Ümit Altuğ, İstanbul 1994

- Er, İzzet, "Fetişizm" (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi içinde)
 Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul 1972
 Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara, İstanbul 1991
 Fârâbî, *Da'vâ Kalbiyye*, Haydarabad, 1349
 -----, *et-Ta'likat*, Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Mecclisi'l-Osmaniyye, Heydarabad 1346
 -----, *Uyûnu'l Mesâil*, Mısır 1907
 Fazlurrahman, "İbn Sînâ", çev.: Osman Bilen (İslâm Düşüncesi Tarihi, edit.: M. M. Şerif içinde), İstanbul 1990
 Gjertsen, Derek, *Bilim ve Felsefe*, çev.: Feride Kurtulmuş, Say yayınları, İstanbul 2000
 Goichon, A.M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasına Etkileri*, çev.: İsmail Yakıt, İstanbul 1993
 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi 6. baskı, İstanbul 1990
 Günay, Ünver, Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul, 1997
 Hançerlioğlu, Orhan, *Bilim Tarihi*, İstanbul 1998
 -----, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1998
 -----, *Felsefe Sözlüğü*, bkz., "Saçmacılık", İstanbul 1989
 Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?* Çev.: Yusuf Örnek, Ankara 1991
 Higginson, Richard E., "Emanation", Dictionary of Theology, U.S.A., 1988
 Hübscher, Arthur, *Çağdaş Filozoflar*, çev.: İsmail Tunalı, İstanbul 1980
<http://www.ccel.org/s/schaff/encyc/encyc11/htm/ii.xii.ii.htm>
 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Yusuf Hayyat Neşri, Beyrut trsz.
 İbn Sînâ, *el İşârât ve't Tenbihat*, İlahiyat Böl., thk. ve nşr., Süleyman Dünya, Kahire, 1985
 -----, *Necât*, (İlahiyât) Nşr.: Muhittin Sabri el-Kürdî, Mısır, 1938
 -----, *Şifâ*, (İlahiyât, I-II) thk., İbrahim Medkür, Kahire 1961
 İzutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev.: İbrahim Kalın, İnsan yayınları, İstanbul 1995
 Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, sad: Ethem Cebecioğlu, DİB: yayınları, Ankara 2003
 Kam, Ferid, -M.Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan yayınları, İstanbul 1992
 Kanar, Yüksel, "Animizm" (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi I-IV), İstanbul 1990
 Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah Kâinat ve İnsan*, İstanbul 1967
 Kılıç, Cevdet, "Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri", *FÜİFD.*, Elazığ 1999
 Kılıç, M. Erol, "Hermes", TDVİA, C. XVII, İstanbul 1998, (229-233)
 -----, "Ebu'l Hukema: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü," (www.hermetic.org/hermetik.html)
 Korlaelçi, Murtaza, "Varlık ve Öz-I", Felsefe Dünyası, 2003/1, sa: 37 (19-28)
 Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, çev.: Mehmet Karasan, Ankara 1959
 Leibniz, *Monadoloji*, çev.: Suut Kemal Yetkin, MEB. yayınları, İstanbul 1997
 Lovejoy, Arthur O., *Varlık Zinciri*, çev.: Ahmet Demirhan, İnsan yayınları, İstanbul 2002
 Manfred Buhr-Alfred Kosing, *Bilimsel Felsefe Sözlüğü*, çev.: Veysi Bildik, Toplumsal Dönüşüm yayınları, 2. baskı, İstanbul 1999
 Medkür, İbrahim, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, Kahire 1983
 Menemencioğlu, Kemal, "Hermes ve Hermesçilik", www.hermetic.org/hermes-2.html.
 Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1955
 Nasr, S. Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev: Fatih Tatlıoğlu, İnsan yayınları, İstanbul 1988
 -----, "Suhreverdî el Maktul" mad. (İsl. Düş Tar. İçinde)
 -----, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İnsan yayınları, İstanbul 1985
 Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri Düşüncesinde Varoluş*, Ötüken yayınları, 3. baskı, İstanbul 2001

- Ögel, Bahaeddin , *Türk Mitolojisi (I-II)*, İstanbul 1997
- Öner, Necâti, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, “Bir Bilgi Türü Olarak Ökkült Bilgi” (213-221), Akçay Basım yayın, 2. baskı, Ankara 1999
- Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah yayınları, İstanbul 1996
- Platon, *Devlet*, çev.: Canan Eyi, Gün yayıncılık İstanbul 2001
- Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Asa yayınları, Bursa 1996
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi, I-III*, çev.: Muammer Sencer, Say yayınları, 6. baskı, İstanbul 1997
- Sahakian, William S., *Felsefe Tarihi*, İdea yayınları, 3. baskı, İstanbul 1997
- Schwarz, Fernand, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, çev.: Ayşe Meral Arslan, İnsan yayınları, İstanbul 1997
- Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Dersaadet, ty.,
- Sözer, Önay, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul 1976
- Spinoza, *Etika*, çev.: H. Ziya Ülken, MEB. yayınları, İstanbul 1965
- Stumpf, S. Enoch, *Philosophy History and Problems*, U.S.A., 1977
- Suhreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, (Oeuvres Philosophiques et Mystiques içinde) nşr., Henry Corbin, Tahran 1993
- Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara 1977
- , *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1975
- Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi* (kitap iki), çev.: İbrahim Şener, Sistem yayıncılık, İstanbul 1995
- Thomson, George, *İlk Filozoflar*, çev.: M.H. Doğan, Payel yayınları, 2. baskı, İstanbul 1997
- Tunalı, İsmail, *Sanat Ontolojisi*, 3. baskı, İstanbul 1084
- Ülken, H. Ziya, *Varlık ve Oluş*, AÜİF, yayınları, Ankara 1968
- , *İslâm Düşüncesi*, İstanbul, Ülken yayınları, 1995
- Walls, Andrew F., “Hermetic Literature”, *Dictionaire of Theology*, U.S.A., 1988
- Walther, Kranz, *Antik Felsefe*, çev.: Suat Y. Baydur, Sosyal yayınları, İstanbul 1994
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, Sosyal yayınları, İstanbul 1991
- Wensinck, A. J., “İdris” mad., MEBİA., İstanbul 1997, C. V/2
- Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev.: Sedat Umran, 2. baskı, İstanbul, 1997
- Yörükan, Y. Ziya, *Şihabeddin Suhreverdi ve Nur Heykelleri*, çev.: A. Kamil Cihan, İnsan yayınları, İstanbul 1998