



KAVRAMSAL MAKALE

Platon'da Varlık Kavramı ve İslâm Felsefesindeki Yansımaları

Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Batman, e-posta: abozyigit72@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7554-4008>

Öz

Felsefenin en kadim meselelerinden biri olan varlık kavramı, düşünce tarihi boyunca varlığın tanımı, ilkesi, türleri, başlangıcı ve sona erip eremeyeceği gibi sorular temelinde tartışılmıştır. Tartışmalar boyunca varlığın mahiyeti, hep felsefi düşüncenin merkezinde yer almaya devam etmiştir. Varlığın anlamı, niteliği ve ontolojik konumu üzerine yapılan sorgulamalar, felsefenin gelişiminde belirleyici olmuştur. İlkçağ filozoflarından Platon, varlığı idealar dünyası ekseninde değerlendirmiş ve onu duyusal dünyanın ötesinde, değişmez ve kalıcı bir gerçeklik olarak tanımlamıştır. Platon'a göre idealar, gerçek anlamda var olandır; duyusal dünyadaki varlıklar ise sürekli değişim ve oluş içinde olduklarından tam anlamıyla var değildir. İslam filozofları Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ise bu anlayışı geliştirerek, varlığı zorunlu ve mümkün varlık ayrımıyla ele almış, varlık-mahiyet ilişkisi üzerinde durmuşlardır. Bu metafizik yaklaşım, sonraki dönemlerde hem İslam düşüncesinde hem de Batı felsefesinde etkili olmuştur. Bu çalışmada, varlık kavramının tarihsel-felsefi gelişimi, Platon'un varlık anlayışı ve bu anlayışın İslam filozofları üzerindeki etkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Varlık, Ontoloji, Platon, Metafizik.

Makale Gönderme Tarihi: 22.09.2025

Makale Kabul Tarihi: 04.11.2025

Önerilen Atıf:

Bozyigit, A. (2025). Platon'da Varlık Kavramı ve İslâm Felsefesindeki Yansımaları, *Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi*, 8(11): 842-855.



Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences

2025, 8(11): 842-855. <https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1597>

ISSN: 2667-422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org



CONCEPTUAL PAPER

The Concept of Existence in Plato and Its Reflections in Islamic Philosophy

Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT, Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Batman, e-mail:
abozyigit72@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7554-4008>

Abstract

The concept of existence, one of philosophy's most ancient issues, has been debated throughout the history of thought, centering on questions such as its definition, principle, types, beginning, and whether it can end. Throughout these debates, the nature of existence has consistently remained central to philosophical thought. Questions concerning the meaning, nature, and ontological status of existence have been decisive in the development of philosophy. The ancient philosopher Plato evaluated existence within the framework of the world of ideas, defining it as an unchanging and permanent reality beyond the sensory world. According to Plato, ideas are truly existent; entities in the sensory world, however, are in a constant state of change and formation, and therefore do not truly exist. The Islamic philosophers Kindi, Farabi, and Ibn Sina developed this understanding, distinguishing between necessary and contingent existence and emphasizing the relationship between existence and nature. This metaphysical approach has influenced both Islamic thought and Western philosophy in later periods. In this study, the historical-philosophical development of the concept of being, Plato's understanding of being and the effects of this understanding on Islamic philosophers will be discussed.

Keywords: Islamic Philosophy, Being, Ontology, Plato, Metaphysics.

Received: 22.09.2025

Accepted: 04.11.2025

Suggested Citation:

Bozyiğit, A. (2025). The Concept of Existence in Plato and Its Reflections in Islamic Philosophy, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 8(11): 842-855.

GİRİŞ

Varlık, felsefenin en kadim ve temel problemlerinden biridir. İnsan aklının evrensel düzeyde yöneldiği ilk sorulardan biri olan "ne vardır?" yahut "varlık nedir?" sorusu, felsefi düşüncenin başlangıç noktasını teşkil eder. Bu bağlamda Antik Yunan felsefesinin kurucu figürlerinden biri olan Platon (MÖ 427 – MÖ 347), varlık meselesine dair sistematik bir yaklaşım geliştirmiş ve bu yaklaşım hem döneminin düşünsel atmosferini hem de kendisinden sonraki felsefi gelenekleri derinden etkilemiştir. Platon'un idealar kuramı çerçevesinde temellendirdiği varlık anlayışı, yalnızca duyusal dünyanın ötesinde bir gerçekliği kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda metafizik, epistemoloji ve ontolojiyi bir bütünlük içinde ele almıştır.

Platon'un düşüncesinde gerçek varlık, duyularla algılanan nesnelerde değil, onların "değişmez" ve "mükemmel" formu olan idealar âleminde temellenir. Ona göre duyusal dünya, sürekli değişim ve oluş hâlinindedir; bu nedenle hakiki bilgiye konu olamaz. Oysa idealar, değişmeyen, ezeli ve ebedî varlıklar olarak gerçekliğin esasını oluşturur. Bu yaklaşım, varlığı fiziksel olguların ötesinde aşkın bir düzlemde temellendirme çabası olarak, özellikle metafizik düşüncenin seyrini köklü biçimde etkilemiştir. Bu bağlamda Platon, yalnızca bir ontoloji değil, aynı zamanda bir bilgi teorisi (epistemoloji) de sunar. Gerçek bilgi, ancak akılla kavranan bu değişmeyen varlık alanına yönelmekle mümkündür (Platon, 2016:262-63).

İslâm dünyasında Platon'un düşünceleri, özellikle Helenistik dönemde şekillenen Yeni Eflatuncu (Neoplatoncu) yorumlar aracılığıyla etkili olmuştur. Plotinos'un (MS 205 – 270) fikirlerinden beslenen bu yorumlar, ilk olarak Antik Yunanca'dan Süryanice'ye, ardından Arapçaya tercüme edilerek İslâm filozoflarının düşünce dünyasına dâhil edilmiştir. Bu çeviri faaliyetleri, 9. yüzyılda Beytül-Hikme çevresinde sistemli bir hâle gelmiş; başta Fârâbî (872 – 950), İbn Sînâ (980 – 1037) ve İbn Rüşd (1126 – 1198) olmak üzere birçok İslâm filozofu, Platon'un varlık anlayışını kendi felsefi sistemleriyle bütünleştirmiştir. Bu filozoflar, Platon'un idealarına karşılık gelen kavramları İslâmî kozmoloji ve Tanrı anlayışı ile yorumlamış; böylece hem bir aktarım hem de bir özgünleştirme süreci meydana gelmiştir.

Platon'un varlık anlayışı, yalnızca felsefi bir metafizik çerçeve sunmakla kalmaz; aynı zamanda ahlâk, siyaset ve kozmoloji gibi alanlarda da temel bir zemin işlevi görür. İdealar yalnızca epistemolojik açıdan hakikatin ölçütü değil, aynı zamanda ahlâki ve ontolojik olarak en yüksek değerleri temsil eder. İyilik ideası, tüm diğer ideaların temelinde yer alır ve en yüksek varlık ile en yüksek bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Bu çerçevede Platon'un varlık anlayışı, teolojik bir yön de kazanır; çünkü mutlak ve değişmez olanın arayışı, Tanrısal bir ilke olan "İyi" ideasına ulaşır. Bu yaklaşım, İslâm felsefesinde Allah'ın mutlak varlık ve zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) oluşu fikriyle dikkat çekici paralellikler arz eder.

İslâm filozofları, özellikle Meşşâî gelenek içerisinde, Platon'un varlık ve bilgi anlayışını Aristo'nun sistematik diliyle harmanlayarak yeni bir metafizik yapı inşa etmişlerdir. Bu süreçte İbn Sînâ, varlığı özden (mâhiyet) ayırarak metafiziğe radikal bir açılım getirmiştir. Ona göre varlık (vücûd), mahiyetin dışında ve ona arız olan bir unsurdur; bu da İbn Sînâ'yı, varlık hakkında yeni bir ontolojik tasnife götürür: Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) ve mümkün varlık (mümkinü'l-vücûd) (İbn Sînâ, 2012b:35-36).

Her ne kadar İbn Sînâ'nın sistemi Aristocu kategorilere dayanıyor görünse de Tanrı'nın aşkınlığı ve evrenin zorunlu akıl düzeni içinde açıklanması gibi yönleriyle Platoncu eğilimleri barındırır. Özellikle sudûr teorisi bağlamında, Yeni Eflatunculuğun güçlü etkileri hissedilir.

Diğer yandan, Platon'un idealar dünyasının, İslâm düşüncesindeki benzer yansımalarından biri de "ayrık akıllar" doktrinde görülebilir. Farabî'ye göre ilk varlık olan Allah'tan birinci akıl taşar; ardından bu süreç devam ederek on ayrı akıl ortaya çıkar ve sonuncusu "faal akıl"dır

(Fârâbî, 1986a:56). Bu yapı, Platon'un idealar evrenini düzenleyen aşkın ilkeler sistemine benzer bir metafizik tasarımdır. Ancak İslâm felsefesi, bu kavramsal öğeleri vahiy, peygamberlik ve ahlâk gibi İslâmî ilkelerle bağdaştırarak daha bütüncül bir düşünce sistemi inşa etmiştir. Böylece Platoncu varlık anlayışı, İslâm düşüncesinde yalnızca felsefi bir etki olarak kalmamış, aynı zamanda dinî ve kültürel bağlamda yeniden şekillendirilmiştir.

ANTİK ÇAĞDA VARLIK KAVRAMI

Ontoloji ve metafizik, tarih boyunca varlık sorununu farklı perspektiflerden ele almış; Herakleitos (M.Ö. 540-480) varlığı sürekli oluş ve değişim süreci olarak görürken, Demokritos (M.Ö. 460), Hobbes (1588-1679) ve Marx (1818-1883) gibi filozoflar varlığı maddeye indirgemıştır. Buna karşılık Descartes (1596-1650), varlığı ruh ve madde düalizmi çerçevesinde temellendirmiş, Hume (1711-1776) ve Husserl (1859-1938) fenomenolojik yaklaşımı benimseyerek varlığı görünüş ve deneyim alanıyla sınırlandırmışlardır. Platon'un (M.Ö. 427-347) idealist ontolojisi ise varlığı ezelî ve değişmez idealarla özdeşleştirmiş, duysal dünyayı bu ideaların eksik yansımaları olarak değerlendirmiştir. Böylece Batı düşüncesinde varlık, oluş, madde, idea, düalizm ve fenomen boyutlarında farklı yönelimlerle temellendirilmiştir (Saruhan, 2017:24).

Antik felsefenin ilk döneminde felsefe, esasen varlık üzerine bir soruşturma olarak doğmuş; ilk doğa filozofları, görünen olguların ardında bir düzen bulunduğunu savunarak çokluğu birliğe indirgeme çabasıyla varlığın temelindeki ilk ilke olan arkheyi araştırmışlardır. Deneyisel araçlardan yoksun bu dönemde varlık üzerine düşünme daha çok spekülatif bir karakter taşıırken, zamanla ontoloji felsefi düşüncenin merkezinde yer alan en eski ve temel disiplinlerden biri hâline gelmiştir (Cevizci, 2016:31).

Thales'in felsefi önemi, "neyin gerçekten var olduğu" sorusunu ilk kez sistematik biçimde ele almış olmasından kaynaklanır. Ona göre görünen çokluğun ardında, değişmeyen ve kalıcı bir gerçeklik bulunmaktaydı; bu da bütün varlıkların türediği arkhe idi. Thales, bu ilk ilkeyi su olarak belirlemiş; çünkü suyun hayatla doğrudan bağı, farklı hallere dönüşebilme özelliği ve doğadaki temel rolü, onun varlığın kaynağı olduğunu düşündürmüştür. Böylece Thales, görünüş-gerçeklik ve çokluk-birlik ayrımı üzerinden varlığı açıklamaya çalışarak felsefe tarihinde ilk ontolojik yaklaşımı ortaya koymuştur (Arslan, 2006:88-89; Aster, 2005:65-66; Cevizci, 2016:33-34).

Anaksimandros, varlık anlayışında hocası Thales'i aşarak arkheyi su gibi belirli bir unsorda değil, nitelikçe belirsiz ve nicelikçe sınırsız bir ilke olan apeirona temellendirmiştir. Ona göre evrendeki tüm karşıtlıklar ve varlıklar, ezelî ve ölümsüz olan bu ilkedен türemektedir. Böylece Anaksimandros, çokluğun birliğe indirgenmesi sorununa daha soyut bir çözüm getirerek, varlığı açıklamada doğum, ölüm ve karşıtlıkların kökenini apeiron kavramıyla izah etmeye çalışmıştır (Arslan, 2006: 98; Aster, 2005:68-69 Cevizci, 2016:36-37).

Anaksimenos, varlığın temelini (arkhe) hava (aer) olarak kabul etmiştir. Ona göre hava, sonsuz ve birlikli bir ilk maddedir; yoğunlaşma ve seyrekleşme süreçleriyle ateş, rüzgâr, bulut, su, toprak ve taş gibi bütün varlık türlerini meydana getirir. Böylece, birlikten çokluğa geçişi açıklamaya çalışan ilk düşünürlerden biri olmuştur. Ayrıca hava, nefes ve ruh ile özdeş tutulduğu için evrendeki canlılığın da kaynağıdır. Bu anlayış hem varlığın maddi temelini hem de yaşam ve ruhun ilkesini tek bir öğede birleştirmesi bakımından önem taşır (Cevizci, 2016:22-23).

Herakleitos'un varlık anlayışına göre evren sürekli bir değişim ve akış içindedir; hiçbir şey durağan değildir ve her şey sürekli oluşum halindedir. Bu oluşum, karşıt güçlerin çatışması ve etkileşimi sayesinde meydana gelir; iyi-kötü, sıcak-soğuk, yaşam-ölüm gibi karşıtlar birbirine bağlıdır ve varlık onların birliğiyle mümkündür. Evrenin temel maddesi olarak ateşi kabul eden

Herakleitos, ateşi hem değişimin hem de oluşum sürecinin simgesi olarak görür. Tüm bu değişimlerin bir ölçüye ve yasaya göre gerçekleştiğini belirterek, evrendeki düzenin ve aklın temelini logos kavramıyla açıklar; logos, hem kozmik yasa hem de insan aklıdır. Gerçek bilgiye ancak akıl aracılığıyla ulaşılabilirliğini savunan filozof, duyuların yanıltıcı olduğunu ve insanın logosu kavrayarak hem teorik hem de pratik bilgeliği kazanabileceğini vurgular. Bu bağlamda Herakleitos, evreni karşıtların birliği ve sürekli akış temelinde açıklayan, değişimi varlığın özü olarak gören bir filozoftur (Arslan, 2006: 187-188; Gökberk, 2004:25-26).

Parmenides'in varlık anlayışı, felsefe tarihinde köklü bir dönüm noktasıdır. Ona göre "Varlık vardır, var olmayan yoktur" ilkesi hakikatin temelini oluşturur. Varlık, yokluktan gelemez; çünkü hiçten hiçbir şey çıkmaz. Dolayısıyla varlık ezeli, ebedi, yaratılmamış ve yok edilemezdir. Parmenides'e göre varlık tek, bölünmez, değişmez, hareketsiz ve sürekli. Boşluk yoktur; bu nedenle varlık parçalanamaz ve her yönüyle aynıdır. Onu sınırlayacak başka bir şey bulunmadığı için varlık bütündür ve bir küre gibi tamdır. Değişim, oluş ve yok oluş yalnızca duyuların yanıltıcı görünüşüdür; hakikatte yalnızca değişmez varlık vardır. Bu yaklaşım, duysal deneyime dayalı çoğulluk ve değişim anlayışını reddeder; akıl yoluyla kavranan biricik, mutlak ve değişmez varlığı temellendirir. Böylece Parmenides, Platon ve sonraki metafizik düşünceler için güçlü bir felsefi temel oluşturmuştur (Cevizci, 2016:57-59; Gökberk, 2004:28-29). Zenon ise hocası Parmenides'in bir, değişmez ve bölünmez varlık anlayışını savunur. Çokluk, hareket ve değişimin mantıksal olarak imkânsız olduğunu göstermek için paradokslar kullanır (Akhilleus ve kaplumbağa, Ok, Stadyum). Ona göre varlık tek, sürekli, hareketsiz ve bütüncüdür; hareket ve değişim yalnızca yanılsamadır. Böylece Zenon, duysal algının ötesinde, akıl yoluyla hakikatin kavranabileceğini vurgular (Cevizci, 2016:62-63).

Pythagorasçılar, varlık anlayışlarını İyonya okulundan farklı bir biçimde geliştirmişlerdir. Onlara göre varlığın özü maddede değil, formda ve matematiksel ilkelere aranmalıdır. Evreni açıklarken maddenin kendisinden çok, onun yapısını ve işlevini belirleyen sayısal ilişkiler ve düzen ön plana çıkar. Bu yüzden Pythagorasçılar için varlık, sayılarla ve matematiksel oranlarla temellendirilen bir düzendir (Arslan, 2006:148-149; Cevizci, 2016:47-48).

Plüralist filozoflar, Sokrates öncesi doğa felsefesinin dördüncü dönemi çerçevesinde, varlığın temelini tek bir unsurda görmeyi reddederek çoklu arkheler üzerine düşünmüşlerdir. Empedokles, Anaksagoras ve Atomcu okulun temsilcileri olan Leukippos ile Demokritos, Elealıların değişmez ve ezeli varlık anlayışıyla sağduyunun gözlemlediği değişim olgusunu uzlaştırmaya çalışmışlardır. Empedokles, dört kök madde—toprak, su, hava ve ateş—ile değişim ve oluşu açıklamış, bu öğelerin birleşip ayrılmasını yöneten iki temel güç olarak Sevgi ve Nefret'i öne sürmüştür. Anaksagoras ise, varlıkların temelinde sonsuz sayıda tohum (homoiomeri) olduğunu ve her şeyde her şeyden bir parça bulunduğunu savunarak, evrendeki çeşitliliği açıklamak için tinsel bir ilk olan Nous'u hareket ettirici neden olarak kullanmıştır. Atomcu filozoflar ise, tüm çokluğun tek bir madde türü olan atomlardan oluştuğunu öne sürerek, niceliksel farklılıklarla niteliksel çeşitliliği açıklamayı amaçlamışlardır. Böylece plüralistler, değişmez ve ezeli öğelerle, gözlemlenen değişim ve oluşu bir araya getirerek, doğa felsefesinde hem metafizik hem de rasyonel açıklamaları birleştirmişlerdir. Bu yaklaşım, hem varlık felsefesi hem de bilgi teorisi açısından, akıl ve duyuların eşgüdümlü kullanımını öne çıkaran bir metodoloji geliştirmiştir (Cevizci, 2016:76-77). Sofistler ise görünüşleri gerçekliğin temel boyutu olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre, varlık yalnızca insan algısına sunulan fenomenlerden ibarettir; nesnelerin bağımsız, değişmez bir özü yoktur. Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözü, bu anlayışın özünü yansıtır: Gerçeklik, algılayan bireye göre değişir (Cevizci, 2016:112-113).

Aristoteles'e göre varlık, bir şeyin tözü, bir niteliği, bir niceliği veya bu tür diğer yüklemelerden birini ifade eder. 'Bir şeyi o şey yapan şey,' bir bakıma onun tözünü (cevher) ifade eden şey anlamındadır. Ona göre bir şeyin ne olduğunu söylediğimizde onun insan veya Tanrı olduğunu söyleriz. Bu bakımdan varlığın gerçek anlamı, başka bir deyişle mutlak anlamda varlık, ancak töz olabilir. Varlığın ne olduğu sorunu, aslında tözün ne olduğu sorunudur (Aristoteles, 1996:1028a: 10). Aristoteles'in bu açıklamalarından hareketle ilk bakışta varlığı hakikatte mâhiyetten ibaret gördüğü sonucu çıkarılabilir. Ancak başka eserlerine bakıldığında ona göre mâhiyet kadar varlık da önemlidir. Çünkü bir şeyin mâhiyetinin bilgisine ulaşmak o şeyin varlığına bağlıdır. Bir şeyin varlığı bilinmeden mâhiyeti sorgulanamaz.

Varlık kavramı, İlk Çağ'dan itibaren felsefenin kurucu meseleleri arasında değerlendirilmiş; özellikle Aristoteles, varlığı "cevher" (ousia) olarak temellendirip onun dışındaki belirlenimleri "araz" şeklinde açıklayarak ontolojiyi sistematik bir disiplin hâline getiren ilk filozof olmuştur (Demir, 2020:47-48; Ülken, 1968:111). Aristoteles'e göre, Miletoslu filozoflar varlığı açıklama çabalarında esasen maddi nedene yoğunlaşmışlardır. Onlar, her şeyin kendisinden türediği arkheyi belirlemek suretiyle varlığın mahiyetini ortaya koyabileceklerini ve böylece gerçekten var olanı tespit edebileceklerini düşünmüşlerdir (Cevizci, 2016:32).

Aristoteles, İkinci Analitikler'de bir şeyin bilgisini elde etmenin onun var olup olmadığını sorgulamaktan geçtiğini, var olduğunu bildikten sonra mâhiyetinin ne olduğunun sorulabileceğini belirtir (Aristoteles, 1949:309; Fazlurrahman, 2010:193-194). Ona göre varlık, bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir nitelik olup, (Aristoteles 1996:1003a-185-86) kendinde şeyin varlık ve mâhiyeti ayrıdır. İnsanın tabiatı ile insanın 'var' olması farklı şeylerdir. Bir şeyin varlığı (existence) ancak burhanla kanıtlanmalıdır ve varlık, cins olmadığından şeyin mâhiyeti değildir. Varlık (being) kavramı, şeyin mâhiyetini oluşturmayan ama her şeye uygun düşen en tümel yüklem (Aristoteles, 1996b; 1988b-117-118). Varlık en tümel yüklem olduğundan herhangi bir yüklem kategorisine yerleştirilemez. En tümel yüklem olan varlığın yüklendiği tekil şeylerle ilişkisine baktığımızda Aristoteles'e göre, varlık şeylerin mâhiyetine ait olup, mâhiyete arız olmadığı için, bir şeyi var olan diye nitelerken ona o şeyin mâhiyetinin üstünde ve ötesinde belirli bir özellik atfetmememiz gerekir (Aristoteles, 1996b:1003; Fazlurrahman, 2010:193-194).

Aristoteles'in varlık anlayışı, metafiziği "varlık olarak varlığı" konu edinen bir bilim olarak temellendirmesine dayanır. Ona göre fizik veya biyoloji gibi bilimler varlığın belli bir yönünü incelerken, ontoloji varlığın en temel ilkelerini araştırır. Bu çerçevede Aristoteles, varlığı kategoriler yoluyla ele alır ve varlığın ilk anlamını töz (ousia) üzerinden belirler. En temel ve gerçekten var olan varlık, birinci dereceden töz dediği bireysel varlıklardır ("şu insan", "şu at" gibi). Türler ve cinsler ikinci dereceden tözler olup bireylerden sonra gelir; nitelik, nicelik, ilişki gibi özellikler ise bağımlı bir varoluşa sahiptir. Yani bireyler olmadan türler, cinsler ve ilinekler var olamaz. Bu nedenle Aristoteles'te ontolojik öncelik bireylere aittir. Platon'un İdeaları bağımsız ve en gerçek varlık kabul etmesine karşılık Aristoteles, tümellerin (tür ve cinslerin) bireylere ontolojik olarak bağımlı olduğunu savunur. Ancak, değişmez ve ezeli-ebedi olduklarından dolayı bilimsel bilginin konusu tümellerdir. Böylece Aristoteles'in ontolojisi hem bireylerin varlıksal önceliğini hem de tümellerin bilgi bakımından üstünlüğünü bir arada taşır (Cevizci, 2016:393-394).

PLATON'DA VARLIK KAVRAMI

Platon'un varlık anlayışı, Parmenides'in değişmez ve tek varlık öğretisi ile Herakleitos'un sürekli oluş felsefesi arasında bir uzlaştırma girişimi olarak değerlendirilebilir. Parmenides'in mutlak birliğe indirgenmiş, değişmez varlık tasarımı ile Herakleitos'un yalnızca değişime dayalı "oluş" vurgusu Platon'a göre tek başına yeterli değildir. Bu nedenle Platon, varlığı özünde bir kuvvet

ve oluşla bağlantılı bir gerçeklik olarak düşünür; ancak bu oluş, varlıktan bağımsız değildir, tersine onun bir tavrı veya görünümleridir. Bu yaklaşım, mutlak varlık-yokluk karşıtlığını reddederek, “aynı-başkası” ve “bir-çok” ilişkileri üzerinden varlığı açıklamaya yönelir. Böylece Platon, hem Parmenides’in tek ve değişmez varlık anlayışını hem de Herakleitos’un salt değişime indirgenen ontolojisini aşarak, varlığı hem süreklilik hem de değişim boyutunu içeren daha bütüncül bir perspektifte temellendirir (Eflâtun, 1989:52-53; 1997:91-92; Ülken, 1968:11).

Platon’a göre varlık ne birlik ne de ikilik kategorisi içinde tutarlı biçimde açıklanabilir; mutlak monizm ve düalizm antinomilere yol açtığından, varlığın mahiyeti yokluk kadar problematik ve ifade edilmesi güçtür. Platon, varlığı yalnızca maddeyle özdeşleştirenlerle onu salt İdealarla tanımlayan görüşleri eleştirerek, varlığı “etkileme ve etkilenme gücü” olarak tanımlar. Böylece varlık hem cisimsel hem de cisimsiz boyutları içeren, hareket, hayat ve düşünceyle birlikte dinamik bir gerçeklik olarak anlaşılır. Platon’a göre varlık, hareket ve sükûnet gibi karşıtların ötesinde yer alan en yüksek ilkedir; fakat aynı zamanda onların pay aldığı bir alan olarak farklılık ve birliği uzlaştırır. Böylece varlık, karşıtları kuşatan çok boyutlu ve diyalektik bir yapıya sahiptir (Eflâtun, 1997:62-64).

Platon’un varlık anlayışı, hakiki varlığı duyusal dünyanın değişken görünümlerinde değil, değişmeyen ve akılla kavranabilen İdealar dünyasında temellendirir. Evren, kör bir tesadüfün değil, tanrısal aklın (Nous) düzenleyici ilkesinin ürünüdür. Bu bakımdan gerçek varlık, yalnızca görünen değil, akıl yoluyla kavranabilen ve ilahi bir amaçla yönlendirilen bir düzene bağlıdır. İdealar içinde en yüce olan İyi İdeası hem bilginin hem de ahlaki düzenin kaynağını oluşturur. Böylece Platon’da metafizik, epistemoloji, etik ve siyaset teleolojik bir bütünlük içinde birleşir (Birand, 1958:55-56; Eflâtun, 1997:104-105).

Görüldüğü üzere Platon’un varlık anlayışı, iki dünyalı metafiziğe dayanarak duyusal alanı görünüş, İdealar dünyasını ise hakiki varlık düzeyi olarak temellendirir. Bu çerçevede duyusal varlıklar sürekli değişim içinde olduklarından ancak İdealarla aldıkları pay sayesinde anlaşılır ve bilgi konusu olabilirler; çünkü kesin bilgi (episteme), yalnızca değişmez ve ezeli-ebedi İdealarla ilgilidir. Platon, evreni rastlantısal bir bütün değil, Demiourgos’un rasyonel tasarımıyla İdeaları örnek alarak kurduğu teleolojik ve estetik bir düzen olarak görür. Bu kozmik düzen, aynı zamanda etik ve politik düzeyde de örnek teşkil eder; insan ruhu mikrokozmos olarak makrokozmostaki düzenle paralellik taşır, ruhun içsel uyumu bireysel erdem ve adaletin, bireysel adalet de toplumsal düzenin temelini oluşturur. Dolayısıyla Platon’un sistemi ontoloji, epistemoloji ve ahlaki iç içe geçirir: varlık İdealarla temellenir, bilgi onların bilgisi olarak kesinlik kazanır ve bu metafizik düzen, insana hem bireysel hem toplumsal hem de politik yaşamda “en iyi” olanı gerçekleştirme yönünde normatif bir zemin sağlar. Böylece Platon’un varlık anlayışı, felsefeyi yalnızca teorik bir çerçeve olmaktan çıkarıp, aynı zamanda etik ve politik bir yaşam idealinin kaynağı hâline getirir (Cevizci, 2016:209-210; Gökberk, 2004:72-73).

Platon, Timaeos’ta varlığı, değişmez ve ezeli-ebedî İdeaların modeli üzerinden şekillenen kozmik bir düzen olarak temellendirir. Evren, doğrudan İdeaların değil, Demiourgos’un akıl yoluyla onları örnek alarak biçimlendirdiği duyusal şeylerden oluşur. Bu nedenle fenomenal dünya sürekli oluş ve bozuluşa tabidir, ancak İdeaların yansıması sayesinde rasyonel bir düzen ve amaç taşır. Khora ya da şekilsiz madde, başlı başına ne varlık ne de yokluk olup, İdeaların etkisiyle biçim kazanır. Böylece varlık, bir yandan değişmeyen hakikat düzeyindeki İdeaları, öte yandan onların yansıması olan duyusal nesneleri kapsar. Platon’un evren tasavvuru, bir bütün olarak canlı, ruh sahibi ve teleolojik bir yapı arz eder; her şey nedensellik ve amaç ilkeleriyle düzenlenmiştir. Bu anlayış, varlığı hem metafizik hem epistemolojik açıdan İdealar ile duyusal

dünya arasındaki süreklilik içinde, aklın kurduğu kozmik ahenk olarak yorumlar (Cevizci, 2016:211-213).

Yukarıda da geçtiği gibi Platon'un varlık kuramı, değişen duyusal dünya ile ezeli ve değişmez İdealar dünyası arasındaki ilişkiyi açıklamaya yöneliktir. Sofist diyalogunda yanlış ve yokluk sorununu ele alarak yokluğu "başka olan" şeklinde tanımlar; böylece varlık ve yokluk karşıtlığını aşar. Bu bağlamda geliştirdiği en yüksek cinsler öğretisi (varlık, hareket, sükûnet, aynılık, başkalık), İdeaların birbirleriyle ilişkiye girmesini mümkün kılar ve idealar dünyasını organik, hiyerarşik bir bütün hâline getirir. Böylece Platon, Parmenides'in durağanlık ve Herakleitos'un değişim görüşlerini sentezleyerek varlığı hem birlik hem çokluk hem hareket hem de sükûneti içeren dinamik bir yapı olarak temellendirir. Platon'a göre İyi İdeası, tüm varlıkların ve bilginin kaynağıdır; varlığın ötesinde, en gerçek ve temel ilkedir. Diğer İdealar ve nesneler, İyi'den "pay alarak" anlam ve değer kazanır. Böylece değerler ile olgular arasında ayrılık yoktur ve dünya, İyi'nin varlığı sayesinde amaçlıdır; tüm bilgi, varlık ve eylemler İyi'ye yönelir (Arslan, 2009:235-236).

Sonuç olarak Platon'a göre varlık, "Bir" ile "çok" arasındaki zorunlu ilişki temelinde şekillenir. Ona göre "Bir", varlıktan pay aldığı için artık salt birlik olarak kalamaz, çünkü var olmak onun aynı anda hem bütün hem de parça hem birlik hem de çokluk olmasını zorunlu kılar. Böylece varlık, yalnızca tek ya da yalnızca çok değil, ikisinin diyalektik bütünlüğü içinde kavranır. Bu yaklaşım, var olan her şeyin bir yandan birlik ilkesine, diğer yandan sonsuz çoğulluk ve parçalanabilirliğe dayandığını ortaya koyar. Dolayısıyla Platon için varlık, özünde hem birliği hem de çokluğu kapsayan ve bu ikisinin karşıtlığını aşan bir ilkedir.

İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE VARLIK KAVRAMI

İslâm filozofları, varlık-mahiyet ayırımı konusunda Platon'un idealar nazariyesi ile Aristoteles'in varlık anlayışından etkilenmişlerdir.

Kindî'ye göre varlık bilgisi sebeplerin bilgisine bağlıdır; çünkü her şeyin varlığı ve sürekliliği hakikate dayanır. Bu nedenle varlık mahiyet, cins, fasıl ve gaye bakımından soruşturulmalı, maddi, formel, fail ve gaye sebepleriyle açıklanmalıdır. Felsefenin en yüksek alanı "ilk felsefe"dir; çünkü o, tüm varlıkların sebebi olan İlk Sebep yani Tanrı'yı konu edinir ve bütün disiplinleri kuşatır (Kindî, 1950:97).

Kindî'nin varlık anlayışı, "şey" kavramı etrafında şekillenmiş olup, yalnızca fiilen mevcut olanı değil, mümkün varlığı da kapsayacak biçimde ele alınır; bu bağlamda felsefenin amacı, şeylerin kendisini değil, onların hakikatini bilmektir. Onun terminolojisinde vücûd her şeyin varlığını, inniyye var olanın bireysel gerçekliğini, eys yokluktan çıkarılmış bilfiil varlığı, mevcûd dilsel düzeyde "vardır" yüklemine, hak/hakikat ise hem Tanrı'yı varlığın ilk illetini hem de bilginin hedefini ifade eder. Bu kavramsal ayrımlar, Kindî'nin varlığı hem mantıksal-dilsel hem de ontolojik-teolojik boyutta düşündüğünü, nihai olarak ise şeylerin hakikatine ve onların illeti olan Mutlak Gerçek'e yöneldiğini ortaya koyar (Fahri, 1992:72-73; Görkaş, 2021:46; Kindî, 1950:113).

Bu düşünce sisteminin, Antik Yunan felsefesinin derin etkilerini yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kindî, Aristoteles'ten sebep teorisini, Platon'dan hakikat ve varlığın iki düzeyli yapısını, Yeni Eflatunculuktan ise Tanrı'yı mutlak birlik ve tüm varlığın kaynağı olarak görme anlayışını almıştır. Böylece Kindî, İslâm düşünce geleneğini Yunan felsefesinin mirasıyla sentezleyerek hem ontolojik hem teolojik boyutları içeren özgün bir metafizik kurmaya çalışmıştır.

Farabî'ye göre "varlık" kavramı en açık, seçik ve zihinde en yerleşik olan kavramdır; bundan daha açık bir kavram olmadığı için tanımı yapılamaz. Tanımlanması imkânsızdır çünkü tanım, daima daha açık ve kapsamlı bir kavrama dayanır. Varlık, herhangi bir şeyin mahiyetine giren kurucu unsurlardan biri olmadığı için mahiyeti meydana getiren bir "cüz" (parça) sayılmaz. Bununla birlikte varlık, mahiyetin kendisi de değildir. Ona göre varlık, mahiyete sonradan eklenen bir unsur gibi değil, mahiyetin zorunlu bir lâzımı, olup mahiyetle birlikte düşünülen, fakat mahiyetin özüne katılmayan bir niteliktir (Atay, 1974:9).

Fârâbî, Kitâbü'l-hurûf adlı eserinde "vücûd" ve "mevcûd" kavramlarının Farsça, Yunanca ve Soğdça'daki karşılıkları ile Arapçadaki etimolojisi hakkında geniş bilgi vermektedir. Fârâbî'ye göre varlık, zâtına delâlet edecek bir şey olmaksızın, yüce cinslerden her bir cinsin adıdır. Bazen, kendisinden anlaşılan anlamın anlaşıldığı haliyle nefsin dışında bulunduğu her önermede kullanılır. Ayrıca, nefiste tasavvur ve tahayyül edilen her şey ile akledilen her şeye, nefsin dışındaki aynıyla nefste bulunan gibi olduğunda da "varlık" denir. Bu, onun doğru oluşunun anlamıdır. Çünkü Fârâbî'ye göre "doğru" ile "mevcûd" eş anlamlıdır. Fârâbî, bir şeye "mevcuttur" denildiğinde, bununla onun —ister nefiste tasavvur edilsin ister edilmesin— nefsin dışında bir mahiyete sahip olmasının kastedildiğini belirtir. Ona göre, bir şeye ait olup da "bu şey nedir?" sorusunun cevabında ya da hakkında sorulan şeyin başka bir alâmetle açıklanmasında söylenebilen her şeye "mahiyet" denir. Mahiyet üç şey için söylenir: Bütün kategoriler için, doğru denilen şey için ve ister tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olan şey için (Fârâbî, 1986b:116-117).

Fârâbî'ye göre varlık (mevcûd) kavramı, bütün kategoriler için ortak kullanılan bir kavramdır. Bir konuda olsa da olmasa da kendisine işaret edilen her şey için kullanılır. Kendisinden konuşulan şeye de denir. Varlık kavramıyla zihni tasavvura uygun olarak nefsin dışındaki şey kastedilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bütün kategoriler için, doğru konuşan için ve nefsin dışında bir mâhiyete bağlı olan olmak üzere üç anlamı ifade eder. Mutlak varlık, başka bir şeye asla nispet edilmeyen, varlığı kendinden olan, kendisi dışında başka şeye bağlı olmayana denir (Cafer Âl-i Yasin, 1985:590-591; Fârâbî, 1986b:117-18). Farabî'ye göre varlık, ikiye ayrılır: Zorunlu varlık ve mümkün varlık. Zorunlu varlık, kendi varlığı için hiçbir sebebe muhtaç olmayan, var olmaması düşünülemeyen Allah'tır. Mümkün varlık ise mahiyeti gereği varlığı da yokluğu da düşünülebilen, varlığını zorunlu varlıktan alan şeydir (Atay, 1974:7-8).

Fârâbî, duyulur alana ait kategorilerden her birinin, akledilmeden önce nefsin dışında bir mahiyete sahip olduğunu; bunların düşünüldükten sonra "doğru" kabul edildiklerini; çünkü tasavvur edildiklerinde, nefsin dışındaki şeylerin makulleri olduklarını ifade eder. Fârâbî'nin açıklamalarına göre, mahiyetin nefsin dışında bir gerçekliği vardır. Ancak herhangi bir şarta bağlı olmaksızın, mutlak mahiyetler nefsin dışında bir mahiyete sahip olanlardan daha geneldir (Fârâbî, 1986b:117-118; Fazlurrahman, 2010:193-194; Nasr, 2016:169).

Fârâbî'ye göre kendisiyle nefsin dışında bir mâhiyetinin bulunduğu kastedilen mevcûdun (varlık) bir kısmı bilkuvve, bir kısmı da bilfiildir. Bilfiil mevcûd (varlık), iki tarzdadır. Birincisi, herhangi bir vakitte bilfiil olmaması kesinlikle mümkün olmayandır. Bu, daima bilfiildir. İkincisi, daha önce bilfiil değilken şimdi bilfiil olandır. Bu, bilfiil olmadan önce bilkuvve idi. Bilkuvve mevcûd (varlık), bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış demektir. Bilkuvve mevcûdun (varlık) iki gücü olan kuvve ve mevcûd arasında fark yoktur (Fârâbî, 1986b:119). Daha sonra geniş bir şekilde varlık filozofu İbn Sînâ'nın felsefesinin temel dinamiğini oluşturacak Fârâbî'ye ait varlığın bu kategorik ayırımının diğer İslâm filozofları üzerinde de etkili olduğunu görülmektedir.

Farabi, varlık anlayışında esasen Aristoteles'ten ve Yeni-Platonculuktan beslenmiş olsa da Platon'un İdea teorisi ve "iki dünya" ayrımı da dolaylı olarak etkilidir. Platon'da hakiki varlık, duyuusal dünyada değil, değişmez ve ezeli-ebedi olan idealar âleminde. Farabi, bu ayrımı doğrudan kabul etmez; ancak varlığın hiyerarşik düzenini kurarken "aşkın bir ilk ilke" fikrinde Platoncu etkinin izleri görülür. Özellikle insanın akıl yoluyla hakikate yükselmesi düşüncesi, Platon'un bilgi-erdem anlayışıyla paralellik gösterir.

İbn Sina da Farabi gibi zorunlu varlık ile mümkün varlık ayrımını temel alır; ancak bu ayrımı daha sistematik bir şekilde "varlık-mahiyet ayrımı" üzerinden geliştirir. Ona göre her varlık iki unsurdan meydana gelir: mahiyet (ne olduğu) ve varlık (gerçekte mevcut oluşu). Mümkün varlıkların mahiyetleri varlıklarından ayrıdır; yani mahiyetleri kendi başına var olmayı gerektirmez. Buna karşılık zorunlu varlıkta mahiyet ile varlık aynıdır; O'nun mahiyeti var olmaktır (Atay, 1974:7-8). İbn Sina bu yaklaşımıyla Aristoteles'in töz anlayışını ve Platon'un idea-metafiziğini yeniden yorumlamış, özellikle Plotinos'un etkisiyle zorunlu varlık kavramını Tanrı anlayışının merkezine yerleştirmiştir.

Varlık kavramı, felsefi literatürde insan aklının bir hamlede kavradığı en genel kavramlardan biri olarak görülmüştür. Örneğin İbn Sînâ varlığın anlamının a priori olarak insan zihninde şekillendiğini ifade eder. Ona göre varlık a priori bir ilke olarak kendiliğinden tasdik edilip başka şeylerin tasdiki ona bağlıdır. Düşüncede bütün şeylerin genel adıdır varlık. Onun düşüncesinde, şey ve zorunlu da varlık gibi nefste anlamları ilk olarak şekillenmektedir. Bu bakımdan şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz (İbn Sînâ, 2012:29).

Bir şeyi tasavvur edip açıklamak en güzel şekilde eşyanın en önceliklileri olan varlık, bir, şey kavramlarıyla mümkündür. Varlığın ve şey'in anlamı, nefslerde iki şekilde tasavvur edilir. İbn Sînâ, 'mevcût, muhassal, müsbet' kavramlarını eş anlamlı olarak görmektedir. Ona göre şey ve onun yerini alan kavram neyse, bütün dillerde farklı bir anlama gelebilir. Çünkü her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate sahiptir. Bu anlamda üçgenin 'o üçgendir' denen bir hakikati ve beyazlığın 'o beyazlıktır' denen bir hakikatinin olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre bu, bazen özel varlık diye isimlendirilen şeydir. Bu özel varlıkla müspet varlığın anlamı kastedilmez, çünkü varlık lafzı da pek çok anlama gelir. Bu anlamlardan birisi, şeyin sahip olduğu hakikattir. Bu açıklamalara göre şeyin sahip olduğu, adeta, onun özel varlığıdır (İbn Sînâ, 2012b:30).

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, varlığı en küllî kavram olarak çeşitli eş anlamlara da gelebilecek şekilde tasavvur etmektedir. İbn Sînâ, bu anlamlardan birisinin de şeyin sahip olduğu hakikat olduğunu ve bu hakikatin de mâhiyet anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mâhiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakikati de 'ispat' ile eş anlamlı 'varlık'tan ayrıdır. Varlık ya dış dünyada veya vehimde ve akılda mevcût olur. Eğer varlık böyle olmasaydı, olmazdı. 'Şey, kendisinden haber verilendir' hükmünün doğru olduğunu ifade eden İbn Sînâ'ya göre şey mutlak olarak ma'dûm olabilir hükmü, incelenmesi gereken bir meseledir (İbn Sînâ, 2012b:31-32). Bu nedenle İbn Sînâ mutlak ma'dûm kavramına daha temkinli yaklaşmakta, mutlak ma'dûmdan söz edilemeyeceğine inanmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre varlık, karşıtı olan yokluk (ma'dûm) üzerinden açıklanabilir. Varlık zaten kendinde apaçık olduğu için, onun hakiki bir tarifi yapılamaz; ancak lafzî olarak dile getirilebilir. Bu nedenle, varlığın hakikati tanımlanamaz, yalnızca işaret edilebilir. Varlık, cevherin sabitliği ve fiilen mevcut oluşudur; yokluk ise cevherin olmayışıdır (İbn Sînâ, 2012b:34).

İbn Sînâ'ya göre varlık, metafiziğin temel konusudur ve metafizik, varlığı yalnızca var olması bakımından inceler. Bu bağlamda metafiziğin problemleri, varlığa eklenen (lâhık) gerçekliklerdir. Bunların bir kısmı cevher, nicelik ve nitelik gibi varlığın türleri, bir kısmı ise birçok, kuvve-fiil, küllî-cüz'î ve mümkün-vâcib gibi varlığa yüklenen niteliklerdir (İbn Sînâ, 2012a:13; Kutluer, 2002:75-76).

İbn Sînâ'ya göre varlık, öncelikle cevher ve onun ardından gelen niteliklere ait olup kendine özgü arazlarla birlikte ele alınır; bu nedenle bütün varlığı kuşatan tek bir bilgi vardır. Ancak varlığın temel kipleri olan zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının tanımlanmasında ciddi güçlükler ortaya çıkar. Çünkü bu kavramlar birbirlerinin açıklamalarında kullanılır; dolayısıyla tanımlar çoğu zaman bir kısır döngüye düşer. İbn Sînâ bu noktada, öncelikle tasavvur edilmesi gerekenin Vâcib varlık olduğunu belirtir; zira varlık, yokluğa göre daha açık ve temel bir fikirdir (İbn Sînâ, 2012b:34-35).

Bu yaklaşım, onun epistemolojik bakışını da temellendirir: Eğer zihin için bazı ilk kavramlar veya doğrudan kazanılmamış fikirler olmasaydı, bilme süreci sonsuza dek ertelenirdi. Bu nedenle varlık ve birlik kavramları, gerçekliğe dair bütün diğer düşüncelerin başlangıç noktasıdır. Böylece İbn Sînâ, varlığı hem metafiziğin temel konusu hem de zihnin diğer kavramlarını mümkün kılan en dolaysız ve ilk fikir olarak konumlandırır (Fazlurrahman, 2010:195-96). İbn Rüşd'e göre ise felsefenin esas işlevi varlığı anlamaya çalışmak ve varlığın yaratıcısına (Tanrı'ya) delaletini bilmektir. Onun varlık anlayışının ortaya konulması, büyük ölçüde Aristoteles'in varlık anlayışının bilinmesine bağlıdır (İbn Rüşd, 1986:27).

İbn Rüşd ayrıca varlık (mevcûd) kavramının etimolojisini de en iyi ortaya koyan filozoflardan biri olarak kabul edilir. Ona göre 'mevcûd' kelimesi gibi 'hüviyyet' kelimesi de halk dilindeki anlamı dışında felsefeye nakledilmiştir. Bazı filozof ve mütercimler 'mevcûd' kelimesinin türetilmiş olması ile ilgili zorluklardan dolayı 'hüve' zamirinden türettikleri 'hüviyyet' terimini kullanmışlardır. Böylece 'hüviyyet' aslında halk dilinde harf iken, felsefede isim halini almıştır. Ancak, bu kelime de 'mevcûd' gibi türetilmiş olup, daha fazla karışıklığa yol açtığı için 'mevcûd' kadar yaygın kullanım imkânına sahip olamamıştır. 'Hüviyyet' kavramı 'mevcûd'un eş anlamlısı ise de 'doğru' anlamında varlık yerine kullanılmaz. Çünkü hüviyyet daha çok dış dünyada bir gerçekliği bulunan varlıklar için söz konusu edilebilir. Doğru anlamında varlık ise, zikredildiği gibi, zihni bir şeydir. İbn Rüşd bir şeyin 'öz'ünü (zât) ifade etmek üzere, eş anlamlı saydığı bu iki terimden 'mevcûd' terimini kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre 'şey' ve 'bir' de 'mevcûd'un eş anlamlısı olan terimlerdir (Hüseyin Sarioğlu, 2006:152; İbn Rüşd, 1377:10-11; 1930:370-71; 1938:557-558). Fârâbî ve İbn Sînâ da varlık kavramını şey, hüviyyet gibi terimlerle eş anlama gelecek şekilde kullanmışlardır.

İbn Rüşd varlık hakkındaki doğru bilginin imkânını zihnimizde olan ile dış dünyada var olan varlık arasındaki uygunluğa bağlar. Bu, varlığın epistemolojik ve ontolojik taraflarının varlığını göstermektedir. Dış dünyadaki varlıklar bilginimizin temelidirler. Dış dünyada hiçbir gerçekliği olmayan varlıklar İbn Rüşd'e göre en fazla masal yarattığı olabilirler. Öyleyse varlık ve var oluş aynı şeydir ki bu da ister kuvve, isterse fiil anlamında olsun var olmanın realitesini göstermektedir. Varlık kavramı değişik şekillerde kullanılır. Bunlar on kategoriden her biri için kullanılması 'doğru' (sadık) anlamında, mâhiyeti olan ve ister tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin (zihin) dışında zâtî olan şeyler için kullanılmasıdır (Akgün, 2011:164-165; el-Ehvânî, 2014:704; Türker, 2015:7). Buna göre nefsin dışındaki ancak kuvve halinde bulunan varlık da var olmak bakımından bir realitedir.

SONUÇ

Doğa filozoflarına göre gerçek varlık veya varlığın özü, doğal şeyler olan ateş, su, hava, toprak, ruh, atom, ışık veya bunlara benzer tabiat güçleri gibi unsurlarda bulunur. Platon ise gerçek varlıkları idealarda temellendirir; görüngüler âlemi, bu ideaların yansımaları veya gölgeleri niteliğindedir ve dolayısıyla hakiki gerçekliği ifade etmez. Aristo ise Platon'a kıyasla somut duyuşal âlemi ön plana çıkarır; asıl gerçek varlık duyuşal dünyadadır.

Kindî, felsefeyi akıl yoluyla hakikati bilme aracı olarak konumlandırarak, Platon'un varlığı duyuşal dünyanın ötesinde, akılla kavranabilir hakiki gerçeklikler olarak ele alma anlayışından etkilenmiştir. Bu etki, Kindî'nin varlığı hem fiilen mevcut olanı hem de mümkün varlığı kapsayacak biçimde, mantıksal-dilsel ve ontolojik-teolojik boyutlarıyla sistemleştirmesinde belirginleşir. Böylece İslâm felsefesinde Platoncu ideal varlık kavramının özgün bir yorumunu ortaya koyar ve varlık anlayışını Mutlak Gerçek'e yönelen bir metafizik çerçevede temellendirir.

Farabi, varlık ve mahiyet arasında sistemli bir ayırım yaparak "varlık" kavramını tanımlanamayan ama en temel kavram olarak konumlandırmıştır. Varlığın zihinde açık ve bağımsız bir gerçeklik olarak ele alınması, zorunlu ve mümkün varlık ayırımı ve hiyerarşik düzeni, Platon'un değişmez ve akılla kavranabilir İdealar anlayışından dolayı olarak etkilenmiştir. Platon'un iki dünya ayırımı ve bilgi-erdem ilişkisine dair görüşleri, Farabi'nin insanın akıl yoluyla hakikate yükselmesi ve varlık ile mahiyet ilişkisini sistemleştirmesinde belirgin bir ilham kaynağı olmuş; böylece İslâm felsefesinde hem ontolojik hem epistemolojik boyutları içeren özgün bir varlık düşüncesi geliştirilmiştir.

İbn Sînâ, Aristoteles'in "ilk felsefe" anlayışını sistemleştirerek metafiziğin temel konusunu "varlık olarak varlık" şeklinde kesin biçimde tanımlar. Bu yaklaşım, metafiziği yalnızca Tanrı ve ilk nedenler üzerine değil, varlığın tüm kategorileri ve ilişkileri üzerine genişleterek kapsamlı bir ilim hâline getirir. Varlık, hem fiilen mevcut oluş hem de zihnin temel ilk kavramıdır; bu bakış, İslâm düşüncesinde varlık felsefesinin en güçlü ve sistemli çerçevesini oluşturmuş, Batı skolastiği üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. İbn Sînâ, varlık ve birliği metafiziğin temel kavramları hâline getirerek, zorunlu ve mümkün varlık ayırımını mahiyet-varlık çerçevesinde sistemleştirir. Bu yaklaşımda Platon'un ideal varlık ve değişmez, akılla kavranabilir hakiki varlıklar anlayışı etkili olmuş; özellikle varlığın hakikati ve ilk ilkelerle ilişkisi konusunda İbn Sînâ'nın düşüncesinde Platoncu metafizik anlayışın izleri belirginleşir. Böylece İbn Sînâ, varlığı hem ontolojik bir merkez hem de epistemolojik bir başlangıç noktası olarak konumlandırır ve metafiziği varlık üzerine kurulu bütünlüklü bir sistem hâline getirir.

İbn Rüşd, Aristotelesçi mantık ve akılcı yöntemi ön plana çıkarırken, Platon'un evreni akılla temellendirme ve varlığı rasyonel bir düzenle ilişkilendirme anlayışından dolayı olarak etkilenmiştir. Onun varlık anlayışı, felsefenin esas işlevini varlığı kavramak ve onun yaratıcısına (Tanrı'ya) delaletini bilmek olarak konumlandırır. İbn Rüşd'e göre varlık, hem zihinde tasavvur edilen hem de dış dünyada realitesi bulunan bir olgudur; bu bakış, Platon'un varlığı duyuşal dünyanın ötesinde akılla kavranabilir gerçeklikler olarak ele alma anlayışını yansıtır. Böylece İbn Rüşd, varlık kavramını epistemolojik ve ontolojik boyutlarıyla sistemleştirirken, Platoncu ideal varlık anlayışını İslâm felsefesi bağlamında özgün biçimde yorumlamıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Destek Bilgisi: Herhangi bir kurum ve/veya kuruluştan destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması yoktur.

Etik Onayı: Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazar(lar)ına aittir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma kamuya açık ikincil verilerin kullanılmasıyla oluşturulmuştur.

Araştırmacıların Katkı Oranı: Çalışma tek yazarlı olup katkı oranı %100'dür.

KAYNAKÇA

- Akgün, T. (2011). *Gazâlî ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmış Doktora Tezi.
- Aristoteles. (1949). *Mantık-ı Aristo*. C. 2. 1. bs. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. 2. bs. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 1. bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2009). *Felsefeye Giriş*. 12. bs. Ankara: Adres Yayınları.
- Aster, Ernst von. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. 3. bs. İstanbul: İm Yayın.
- Atay, H. (1974). *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. 1. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Birand, K. (1958). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. 1. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Cafer Âl-i Yasin. (1985). *el-Fârâbî fi hudûdihî ve rusûmihi*. 1. bs. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb.
- Cevizci, A. (2016). *İlkçağ Felsefesi*. 10. bs. İstanbul: Say Yayınları.
- Demir, A. (2020). Jean-Luc Nancy Felsefesinde Özgürlük, Ontoloji Ve Şiddet. *Tezkire Dergisi* 73(2), 67-89.
- Eflâtun. (1989). *Parmenides*. 1. bs. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Eflâtun. (1997). *Sofist*. 1. bs. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- el-Ehvânî, Ahmed Fuad. 2014. "İbn Rüşd". içinde *İslâm Düşüncesi Tarihi*. C. 1. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fahri, M. (1992). *İslâm Felsefesi Tarihi*. 2. bs. İstanbul: İklim Yayınları.
- Fârâbî. (1986a). *Kitabu ârâi ehli'l-medîneti'l-fazıla*. Beyrût: Dârü'l-Meşrik.
- Fârâbî. (1986b). *Kitâbü'l-hürûf*. 1. bs. Beyrût: Dârü'l-Meşrik.
- Fazlurrahman. (2010). İbn Sînâ'da Varlık ve Mahiyet. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 192-209.
- Gökberk, M. (2004). *Felsefe Tarihi*. 15. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Görkaş, İ. (2021). Kindî Metafiziğinin Temel Kavramları. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, (81):41-62.
- Hüseyin S. (2006). *İbn Rüşd Felsefesi*. 2. bs. ; İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Rüşd. (1377). *Telhîsu mâ ba'de't-tabî'a*. 1. bs. Tahran: Müessesetu İntişarat-i-Hikmet.
- İbn Rüşd. (1930). *Tehâfütü't-tehâfüt*. 1. bs. Beyrût: Imprimerie Catholique.
- İbn Rüşd. (1938). *Tefsîru ma ba'de'tabî'a*. 1. bs. Bibliotheca Arabica scholasticorum serie Arabe; V; 2. Beyrût: Imprimerie Catholique.
- İbn Rüşd. (1986). *Kitabu faslul-makâl ve takrîru mâ beyne's-şeriatî ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*. 1. bs. Beyrut: Darü'l-Maşrik.

İbn Sînâ. (2012a). eş-Şifâ. 1. bs. Kum: Mektebetu Semaheti Ayetillahi'l-Uzma el-Ma'raşî en-Necefi el-Kübrâ.

İbn Sînâ. (2012b). eş-Şifâ, el-İlâhiyât I. C. 1. 1. bs. Kum: Mektebetü Semâheti Ayetillahi'l-Uzma el-Ma'raşî en-Necefi el-Kübrâ.

Kindî. (1950). Fî'l-Felsefeti'l-ûlâ, Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye İçinde. C. 1. 1. bs. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

Kutluer, İ. (2002). *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Zarlık*. 1. bs. İstanbul: İz Yayıncılık.

Nasr, S. H. (2016). İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (36):167-89.

Platon. (2016). *Devlet*. 2. bs. İstanbul: Say Yayınları.

Saruhan, M. S. (2017). *İslam Meşşâî Felsefesinde Filozof*. 1. bs. Ankara: Divan Kitap.

Türker, Ö. (2015). Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, II(3):1-33.

Ülken, H. Z. (1968). *Varlık ve Oluş*. 1. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.