

SARTRE ve İBN SİNÂ ARASINDA ONTOLOJİK BİR KARŞILAŞTIRMANIN İMKÂNI ÜZERİNE

- On the Possibility of an Ontological Comparison between Sartre and Ibn Sînâ -

Dr. Eyüp ŞAHİN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri

***Abstract** It is clear that Avicenna, having considered the fact that the closest being to human is his own existence, sought to know and prove the existence of being/existence. The way in which it was to be done is “to comprehend existence and its principle directly, without mediation.” In a parallel way, Heidegger thought that the way for one to understand existence is to understand and grasp one’s own existence. However, since understanding existence precedes understanding what existence is, Sartre, referring to this in his own way, coined the concepts *en soi* and *pour soi* and claimed that the real issue was for man to grasp his own existence. The aim of this article is limited to the efforts towards indicating the similarities and differences between the concepts of existence and essence that is the primary emphasis of the existentialist movement initiated by Descartes and given a new dimension by Sartre, and the concepts of existence-essence in Islamic philosophy, especially in that of Avicenna.*

***Key Words:** existence, essence (quiddity), freedom, responsibility, necessary being, being.*

Giriş

Genel olarak “varoluşçuluk” kavramının, “varoluş” (*existence*) isminden ilk olarak “varoluşsal” (*existentiel*) ve varoluşla ilgili sıfatların türetilerek, sonra da bunlara “-culuk” eki eklenerek ortaya çıktığı düşünülür. Bu ek genellikle, bir önceliğin/ilkliğin tanınıp kabul edildiğini gösterir; mesela “toplumculuk” kuramsal bakımdan toplum çıkarlarını bireyin çıkarlarının önüne geçirirken, bireycilik, bireyi, siyasal güçlerin başlıca konusu yapar. Buradan hareketle varoluşçuluk, varoluşun önceliğini ya da ilikliğini benimseyen bir felsefî öğreti olarak kabul edilir.¹ Kuşkusuz burada sözü edilen öncülük ya da ilklik öze (*essence*) oranla bir önceliktir. Öz, bir varlığın ne olduğunu gösterir. Yani bir şeyi ne ise o yapan, kendisi olmadan o şeyin

¹ Foulquie, Paul, *Varoluşçuluk* çev. Yakup Şahan, İstanbul 1991, s. 7.

varolamayacağı şey anlamına gelir.² Bir anlamda özün varlığı, olabilir (mümkün) olmasıdır. Bu olabilirlik varoluşla gerçeğe ulaşır. O halde varoluş özü gerçeğe çıkarıcı şeydir.³ Örneğin, “ben bir insanım” dediğim zaman; “ben” ve en sonda yer alan “-ım” eki yeryüzündeki varoluşumu, “insan” da özümü gösterir.⁴ Fakat bu ayrım insan varlığı söz konusu olduğunda geçerlidir. Bu bakımdan Tanrı’da öz ile varoluş birbirinden ayrılmaz. Nitekim varoluşçuluğun bu tasavvuru ilk bakışta İslâm filozoflarının vâcip-mümkün, varlık-mâhiyet, zât-sıfat tartışmalarını hatırlatır ki, İbn Sînâ’yı ele alırken buna değinmeye çalışacağız.

Bilindiği gibi Platon, duyular dünyası ve fikirler dünyası olarak iki evren tasarımından hareket ederek duyular evrenini varoluşlar evreni; fikirler evrenini de özler evreni olarak düşünmüştü. Bununla birlikte, Aristoteles ve Ortaçağ’da özellikle St. Thomas’ın metafizik çizgiye oturttukları felsefeleri, devamında Descartes ve Bacon’la değişime uğradı. Örneğin Bacon, yalın yapılar (*simples natures*), Descartes ise, “açık ve seçik kavramlar” aradı. Buna karşın nesnelere özü, bilginin araştırma konusu olarak kalmaya ve tartışılmaya devam etti. Descartes’ın “düşünüyorum, o halde varım” şeklinde şöhret bulan önermesinde insanın varoluşuna yapılan vurgu ile İbn Sînâ’nın neredeyse bütün Ortaçağ’da kabul gören “uçan adam” (*flying man*) metaforu arasındaki bağlantı dikkate değerdi. Buna karşın varoluşçulukla birlikte, Descartes’ın yaratıcı Tanrı⁵ fikri özellikle 18. yüzyıl

² *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, V. 3, Routledge 1998, s. 419; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 662.

³ Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 8.

⁴ *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, s. 419; ayrıca bkz. Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 8. Foulquie’a göre, Platon, yalnız varoluşçu görüşle değil, genel anlamda özcülükle de taban tabana zıt durmaktadır. Genellikle herkes için varoluş öze gerçek varlığını kazandırırken, Platon’a göre, varoluş, gerçeğe çıkardığı özü zenginleştireceği yerde büsbütün yoksullaştırmaktadır (bkz. *a.g.e.*, s. 11).

⁵ Etienne Gilson’a göre, Descartes’ın Tanrı’sının Hıristiyanlığın Tanrı’sından hiçbir farkı yoktur. Esasen Descartes’ın Tanrı fikrinin özü, düşünen, yaratılmamış, bağımsız, açık-seçik bir cevhere dayanmaktadır. Gilson, Descartes’çı Tanrı fikrinin eleştirisini şöyle sürdürür: “...böyle bir fikir, insan zihninin doğuştan getirdiği bir fikirdir. İnsan zihninde, Tanrı fikrine verilebilecek bütün sıfatlara haiz olan, bir anlamda kendi başına varolan, sonsuz ve kadir olan, eşi ve benzeri bulunmayan bir varlık mevcuttur. Doğuştan varolan Tanrı fikrini düşünmek, O’nun varlığından emin olmak için yeterlidir. İnsan, özle varlık arasında bir ayrım yapmaya alışkın olduğu için, Tanrı’yı gerçekte varolmayan olarak düşünür, ancak, Tanrı’nın yokluğunu düşünmenin mümkün olmadığı da görülecektir.

filozofları tarafından bir kenara bırakıldı. Bunun yerine az çok kutsallaştırılmış bir doğa, Tanrı'nın ya da Tanrı fikrinin yerini aldı.⁶ Kuşkusuz hem bu tarihi süreçten bakıldığında hem de varlık ile ilgili tartışmayı salt insanın dđnyaya atılması ile başlatan, böylece Tanrı kavramını ontolojik tartışma alanından çıkararak Sartre'cı çizgi ile İbn Sînâ'nın metafizikçi çizgisinin bđtünüyle birbirinden ayrı olduğu açıktır. Dolayısıyla buradan bakıldığında daha baştan bir paralellik kurmanın imkânı ortadan kalkmış gibi görünmektedir. Buna rağmen özellikle ontolojinin varlık-öz, varlık-mahiyet ve genel olarak varoluş kavramları çerçevesinde bir tartışma yürütülebilir mi? Sartre'ın salt insanî varlıklar için yaptığı varoluş-öz ayrımıyla, İbn Sînâ'daki varlık-mahiyet ayrımı arasında bir ilgi kurulabilir mi? Varoluşçuluğun iki temel metafizik ilkesi varoluş (*existence*) ve öz (*essence*) kavramlarının genelde İşlâm felsefesinde, özelde İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet-inniyet terimlerine karşılık geldiğini dđřünenler haklı olabilir mi? Belirtmeliyiz ki, bizi araştırmaya sevk eden başka bir neden de, dolaylı araştırmalara rastlansa da, İbn Sînâ'nın görüşlerinin modernlik ve aydınlanma bağlantısının yeterince incelenmemiş olmasıdır. Ancak araştırma, temel noktalarda birbirinden bđtünüyle farklı iki filozofu yan yana getirme iddiası taşımamaktadır. Biz makalede, öz ve varoluş üzerinde yapılan derin tartışmalara girmeden, genel hatlarıyla varoluşçuluğun hareket noktalarına; Sartre varoluşçuluğuna, İbn Sînâ ile arasındaki temel ayrımlara, yanı sıra paralellikler

Dolayısıyla mutlak manada varlık fikri, Tanrı fikriyle aynıdır. Varlık bir yetkinliktir. O nedenle, varlık sıfatının eksik olduğu mutlak bir varlık dđřünmek, onun yetkinlikten de yoksun olduğunu dđřünmek olur ki, bu bir çelişkidir. Öyleyse varolma, Tanrı'dan ayrı olarak dđřünülemez ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığı zorunlu olur. Eğer o, öne sürdüğü Tanrı kavramı hakkında biraz araştırma yapsaydı, fark ederdi ki, bđtün insanlarda muayyen bir ulúhiyyet kavramının bulunduğu gerçek olmakla birlikte, onlar her zaman Hıristiyanlıktaki Tanrı anlayışına sahip olmamışlardır. Eğer bđtün insanlar, bu Tanrı fikrine sahip olmuş olsalardı, Musa, Yahova'dan kendisine ne ad vereceğinizi sormazdı veya Yahova'nın cevabı 'ne aptalca bir soru! Sen zaten onu biliyorsun' şeklinde olurdu. Descartes, Hıristiyan inancını için içine katarak kendi metafiziğinin akli safiyetini bozmaya o kadar titizlikle gayret harcadı ki, bu yüzden Hıristiyanlığın Tanrı tanımının bđtün insanlarda doğuştan varolduğunu rahatça ilan etti. Fakat bu hatırlama, (Platon'da olduğu gibi) ruhun daha önce yaşamış olduğu hayatındaki bir ideayı hatırlaması değil de, Descartes'ın çocukken kiliseden öğrendiği hatırlamasıydı." Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir 1986, s. 58-59.

⁶ Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 24.

kurmanın imkânının var olup olmadığına, sınırlarını belirlemeye çalıştığımız yukarıdaki sorular çerçevesinde yanıtlar aramaya çalışacağız.

Varoluşçuluk

Varoluşçuluk, varoluş üzerine vurgu yapmak eğilimiyle nitelenir.⁷ Özlere, olabirlere, soyut kavramlara hiçbir biçimde vurgu yapmaz. Bu bakımdan varoluşçuluk her şeyden evvel kendisini asıl gerçeğe dönmek olarak tanımlar. O halde bu nasıl olacaktır? Kuşkusuz varoluşçuluğun bu soruya en kestirme yanıtı, irade ve bilinç sahibi olarak, irade ve bilinçten yoksun nesnelere dünyasına fırlatılan insanın, gerçeğe ancak varoluşçulukla ulaşabileceği şeklindedir. Varlığa ilişkin araştırma, varolanın aralarından bir seçim yapmak durumunda olduğu bir takım imkânlarla karşı karşıya gelmeyi gerektirir. Klasik felsefenin, özün varoluştan önce geldiğinden kuşku duymamasına karşın varoluşçuluk, varoluşun özden önce geldiğini savunur. Bu, bütün Ortaçağ felsefesinin, özün varoluştan önce geldiği şeklindeki temel düşüncesini tersine çeviren bir anlayışı doğurmuştur. Bu tasavvura göre insan; önce varolmuş, sonrasında da kendisini tanımlayıp özünü meydana getirmiştir. Bu nedenle insani varlığın değişmez bir doğasından söz edilemez. İnsana özünü oluşturma şansı veren imkânlar, onun şeylerle ve başka insanlarla olan ilişkileri tarafından yaratıldığı için, varoluş her zaman dünyadaki bir varlık olmak veya seçimi sınırlayan, somut ve tarihsel olarak belirlenmiş bir durumda ortaya çıkmak zorundadır.⁸ Varoluşçuluk bu anlamıyla somut olana bir dönüştür. Bu bakımdan var olmakla, olmak ya da bulunmak aynı anlamı ifade etmez. Örneğin, taşlar vardır; ancak onlara tek başına varlık kazandıran zihinsel etkinliğin dışında varolamazlar.⁹ Bu bakımdan varoluş bir durum değil, bir fiildir; yani olabilir (imkân/mümkün) olandan gerçeğe yükseliş/çıkış durumudur.

Varoluşçulukta insan, olmak istediği şeyi kendisi belirleyecek ve seçecektir; ancak seçmek tek başına yeterli olmayacaktır. Örneğin, ateşli ve enerjik olmayı seçmiş olmak, sürekli bu seçim içerisinde kalmaya yeterli olmayacaktır; çünkü seçtiği örnekte takılıp kalmış varolan, varlık içerisinde katılacak ve sonrasında da varolmaktan çıkabilecektir. Dolayısıyla varolmak için, önceki seçimlerin bir sonucu olan yeni varlıktaki olanaklara bakıp, ne olmak isteniyorsa, onu durmadan ayırmak

⁷ Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 34.

⁸ Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 890.

⁹ Bkz. Sartre, *Being and Nothingness*, İng. çev. Hazel E. Barnes, New York 1956, s. 73 vd.

ve seçmek gerekir. Varoluşun, sürekli bir fiil/yükseliş olarak tanımlanmasının sebebi budur. İnsan bu süreçte kendisini aşmalıdır; zira o, ancak özgür bir seçimle oluşturulan daha yüksek bir varlığa doğru bir gelişme süreci içerisinde varolabilir. Görülüyor ki, varoluşçulukta insan, olmak istediği şeyi seçmekle, özünü de seçmiş/belirlemiş olmaktadır. Esasen varoluşun özden önce gelmesinin sebebi budur; zira, seçmek için öncelikle varolmak gerekir. Varoluşun özden önce gelmesi ile kastedilen durum sadece insanî varlıkla sınırlıdır; çünkü evrende gerçek manada özgür olan salt insanın kendisidir. İnsan dışında diğer varlıkların hemen hepsi bir takım yasalara bağlı ve onlarla kuşatılmıştır.

Varlık, Varoluş ve Öz

Sartre üç tür varlıktan söz eder. Bunlar; kendi başına varlık (*en soi*), kendisi için varlık (*pour soi*) ve başkası için varlıktır.¹⁰ Buradaki *en soi* (kendi başına/kendinde), kendi içinde sınırlı kalan varlıktır. Masa gibi nesnelere varlığı bu çeşittir. *Pour soi* (kendisi için) ise, kendi kendinin bilincinde olan varlıktır ki bununla kastedilen insan varlığıdır. İnsanın varlığı ile masanın varlığı, varlık olmak bakımından apayırdır. Kendi başına varlık; varlığının sebebi olmayan, değişmez, mükemmel, tamamen belli, mutlak imkândır. Bu varlık objelerin ve eşyanın cansız dünyasına denk düşer. Kendisi için varlık eksik, akıcı ve belirsizdir; bu da insan şuurunun varlığına işaret eder. Sartre, benin varlığını ve ayrı olduğunu açıklamak için, üçüncü tür bir varlıktan yani, başkası için varlıktan söz eder. Ben, başkasının varlığı üzerinden kendi varlığımı anlatamam. Bu, ben olmayan ben, yani başkası demektir. Böylece başkası da ben olmayacaktır. Ben ile başkası arasındaki bağ esasen yokluktan ibarettir ki, buna ilerde değinmeye çalışacağız.

Kendi başına olan kendisi için olandan önce gelir. Kendinde varlık ne ise odur, bu bakımdan o, İslâm filozoflarının mahiyet tanımını hatırlatır. Kendinde varlık yaratılmamıştır ki, bu Sartre'da umumiyetle varlığın yaratılmadığı kanaati ile uyum içerisinde mütalaa edilebilir. Esasen bir yoktan yaratılış (*creation ex nihilo*)'tan söz edilemez. Kendisi için varlık ise şurudan ibarettir; bu da kendisi sayesinde şeylerin mevcut olduğu bir hiçliktir.¹¹ Şuur denilen şey, aslında bir hiçlik ya da yokluktan ibarettir. Kendisi için, varlık karşısında bir eksiklik, bir yokluktur. Kendisi için, bu durumdan kurtulma çabası içerisinde olarak, varlık için bir hasret

¹⁰ Sartre, *Being and Nothingness*, s. 73, 79, 84 vd.

¹¹ Sartre, *Being and Nothingness*, s. 74.

duyacak ve varolmak isteyecektir. Bu itibarla, kendisi için, kendisinde kendi varlığının eksikliği olan varlıktır.¹² Bu durumda, onun ihtiyaç duyduğu şey, kendinde olabilme halini elde etmektir. Varolmak çabası, kendi kendisi ile dolu olmak, böylece kendi varlığının temeli olmak içindir. Bu bakımdan varolmak, kendisi içinin, kendi dışındaki kendinde varlık'a bir atılma hamlesi olarak ortaya çıkar. O halde şuurlu, bu iki varlık türünü içinde toparlayabilecek bir "kendisinde kendisi için" (*en soi pour soi*) olabilmek isteyecektir. Kendisinde kendisi için varlık sentezi ile kastedilen, varlığın insan ya da başka bir nesne olmadığı açıktır. Kendisinde, kendisi için varlığın, insanın Tanrı olma isteğini ifade eden ve kendi kendisinin sebebi olan varlık, *vâcibu'l- vucûd*'u hatırlatmaktadır; ancak bilindiği gibi bu varlık İbn Sînâ'da Tanrı'ya tekabül etmektedir.

Aslında yeryüzünde bütün varolanlar yüz yüze gelinebilen varlıklar şeklinde varolmaktadır. Bu varlıklar arasında Heidegger'e göre, sadece *Dasein* (burada olmak) için hayatın akışı ile bu hayatın biçimlenişi, üzerinde düşünülmesi gereken bir şeydir.¹³ Örneğin Sartre'da olduğu gibi, birer varlık olan masalar zaten canlı değildir. Nasıl yaşamak istediklerine dair tercihleri bilinçsiz olan ve bireysel seçimleri olmayan canlılar için hayatın sürdürülmesi için gereken şartlar, bütünüyle üreme ile belirlenmektedir. Bu nedenle *Dasein*'in varlığı diğer varolan türlere uygulanan kavramlarla anlaşılabilir. *Dasein* için yaşamak demek, kim olduğuna, kendi varlığında neyin aslı olduğuna ilişkin bir yaklaşıma sahip olmak demektir.¹⁴ Bir anlamda yaşam bu yaklaşım ile tanımlanır olmalıdır. Görüldüğü gibi, *Dasein* son derece ontik bir öneme sahiptir. Sartre'ın altını çizdiği diğer varolanlardan farklı olarak *Dasein*, varoluşun her anında kendisini, kendi varlığıyla ilişkilendirir. *Dasein*'in varlığının en kesin niteliği, kendi varlığına ilişkin bir anlayışa sahip olmasıdır.

Varoluş sözcüğünü kullananların, onu savunurken oldukça güçlü çektiklerinin altını çizen Sartre'a göre, varoluşçuluk kolayca tanımlanabilir bir öğretilerdir. Burada sözü edilen güçlüklerin temel kaynağı kendisini varoluşçu diye tanımlayanların çıkışlarıdır ki, bu çıkışları iki gurupta mütalaa etmek mümkündür; birinci grup varoluşçular, Karl Jaspers ve Gabriel Marcel'in başını çektiği

¹² Sartre, *Being and Nothingness*, s. 84.

¹³ Heidegger, *Existence and Being*, (Introduction and analysis by Werner Brock), Chicago 1968, s. 17.

¹⁴ Mulhall, Stephen, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Öktem, İstanbul 1998, s. 34.

Hıristiyan varoluşçulardır ki Sartre, Kierkegaard'ı bu gurup içerisinde mütalaa etmez.¹⁵ İkinci çeşit varoluşçular, Heidegger başta olmak üzere Fransız

¹⁵ Foulquie'a göre, Hıristiyanların Tanrı'sı, düşünürlerin onu hapsetmek zorunda kaldıkları soyutlamalar dünyasında kalmış değildir. Platon'un iyilik fikri, Aristoteles'in "katıksız edim"i, tutarlılığı ile tatminkâr ama, bir denklemin x'inden daha canlı olmayan bir dizgenin anahtar taşlarıdır. Buna karşılık, İbrahim peygamberin, İşhak'ın, Yakup'un Tanrı'sı bir "varolan"dır. İsa'nın insan biçimine bürünüp görünmesi aslında, Hıristiyan dininin varoluşsal özelliğini güçlendirmektedir. Kelâm, insan biçiminde görünmekle, bu varlık kipini benimsemiş, böylece, kendi yaşantısını, başkalarının da yeniden yaşamasına, bir bakıma yaşamış olduğu varoluşun bilincine ulaşmasına yardımcı olabilir. Bu manada Augustinusçuluğun, insan görüşü, Hıristiyan varoluşçuluğunun da temeli olmuştur. Buna göre, insan günahkâr doğmuştur. Hiçbir nedene dayanmaksızın yaptığı seçimler, onu yazgısından kurtaramazsa, o cehenneme adanmıştır. Böyle bir düşünceye inanan her kim olursa olsun, sürekli olarak sıkıntılı bir ruh halinde olacaktır. Bu itibarla, Aziz Augustinus, varoluşçu düşüncenin bir öncüsü sayılmakla kalmaz; çağdaş varoluşçuluğun iki önemli savunucusu Pascal ve Kierkegaard gibi iki önemli filozofa da kaynaklık eder. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 93-94. *Korku ve Titreme* adlı eserinde Kierkegaard, Tanrı'nın buyruğuna uyan ve oğlunu kurban etmeye kalkışan İbrahim peygamberle kendisini özdeşleştirmeye çalışır. Buradan, Tanrı'nın ahlâk kategorilerinin üstünde bir yerinin olduğu sonucuna ulaşır. Herkese benzemeyen bireyler için de durum aynıdır; ahlâkın genel kuralları, onlar için geçerli olamaz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, İng. çev. Alastair Hanay, Londra 1985, s. 57-82; Tanrı'nın ahlâk kategorilerinin üstünde bir yerinin olduğuna dair bölüm için bkz. *a.g.e.*, s. 83-90. Kierkegaard'ın geldiği noktanın, Sartre'ın varoluşçuluğunun temel tezinin ilk taslağını vermesi bakımından önemi büyüktür. Buna göre, herkes kendi olmak zorundadır, ona kendini zorlayabilecek genel bir öz, ya da genel normlar yoktur (bkz. Foulquie, *a.g.e.*, s. 94; Kaufman, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul 1997, s. 15). Gabriel Marcel ise şöyle der: "Özün varoluşa oranla önceliği sorunu zihnimi her zaman kurcalamıştır. Eğer bu soruna varoluşçu formüle dayanarak, "varoluş özden önce gelir" ilkesiyle çözüm getirmediyse, bunun nedeni; özü, ancak tasarlanan bir şey, düşünürken araç olarak kullandığımız genel fikirler olarak düşünülmesidir. Kısaca söylemek gerekirse, düşünce ancak özlere ilgi duyar. Bununla birlikte varoluşçuluğun temel fikrini, bizim açıkladığımız biçimde benimsemekten de geri kalmaz; ne olacağını, bireysel özünü insanın kendisi belirler; biz gerçekten, olduğumuz şeyden başka bir şey değiliz" (Marcel, Gabriel, *The Philosophy of Existentialism*, İng. çev. Manya Harari, New York 1968, s. 80 vd.). Jaspers ise, varolmanın özünü, özgürce seçmek olarak tanımlar. Bu nedenle onun bakışı Sartre'a oldukça yakındır. Jaspers'e göre, olmak istediğimiz şeyin seçimi akılla ilgili değildir, bu yüzden nedenlere, kanıtlara bağlanamaz. Buna karşın herkes yaptığı seçimden gene de sorumludur, çünkü bu seçme

varoluşçuların başını çektiği Tanrı tanımaz varoluşçulardır ki, Sartre bu guruba kendisini de dâhil eder.¹⁶ Hem Hıristiyan hem de Tanrı tanımaz varoluşçuların birleştikleri nokta varoluşun özden önce geldiği noktasıdır ki, Sartre’ın bununla işaret ettiği şey “öznellikten hareket etmek gerekir”¹⁷ varsayımdır, buna göre varoluşçuluk, insanın yaşamasına yol veren ve her gerçeğin, her eylemin bir çevreyi, bir insancıl (hümanizm) özneliği kucakladığını gösteren bir öğretilerdir. Bu bağlamda varoluşçuluk, aslında bir hümanizmdir. Sartre’ın varoluşçuluğu bir hümanizm olarak

onun kendisidir; bundan ötürü de kötü seçmiş olmak korkusu insanda bir iç sıkıntısı yaratır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Jaspers, Karl, *The Perennial Scope of Philosophy*, İng. çev. Ralp Manheim, New York 1949, s. 58; 62.

¹⁶ J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul 1989, s. 61. Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserin ilk bölümünde insanın varoluşunun çözümlenmesi üzerinde durur. Buna göre olayın varlığı kaostan insanla ortaya çıkar, görünür. Bilinç, nesnenin ortaya çıkışı ile koşullanmış bir şeyin bilincidir. Günlük yaşantının bayağılığının ötesini görebilen, hiçbir nedene dayanmaksızın bu dünyaya atılmış olan ve ölmeye hüküm giymiş bulunan bir kimse için sıkıntı duymak son derece olağandır. Kendisini gerçek varoluşa yükseltecek olan bu durumu üstlenerek sıkıntıya göğüs germek, ona katlanmak, düşünürün görevidir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 2004, s. 1-32; krş. Heidegger, *Existence and Being*, s. 11 vd. Heidegger’in hakikat görüşü için ayrıca bkz. Ernst Tugendhat, “Heidegger’s idea of truth”, *Critical Heidegger*, ed. Christopher Macann, Routledge 1996, s. 227-241; ayrıca bkz. Fynsk, Christopher, *Heidegger Thought and Historicity*, Cornell 1986, s. 136-137.

¹⁷ Sartre’ın öznellik vurgusu aslında Kierkegaard’ın da üzerinde önemle durduğu bir noktadır. Buna göre, hakikat öznedir. Kierkegaard bunu sıklıkla “öznellik hakikati” şeklinde kavramlaştırır ve tekrarlar. Bu tekrar sadece, hakikatin insanda yaşam haline geldiği zaman bilinebileceği şeklinde değildir. Aynı zamanda bilincin kendi kendine işe koyularak hakikat olan şeyi meydana getirmesidir; bir anlamda o, özgürlük fiilidir. Hem Sartre hem de Kierkegaard için özgür fiil, geleneksel felsefenin akla dayalı seçimi olmaktan uzaktır. O daha çok bilinmeyene doğru bir sıçrama ve aslında kör bir atılımdır (bkz. Jackson, Timothy P., “Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will”, *Kierkegaard*, ed. Alastair Hanay, Gordon D. Marino, Cambridge 1998, s. 235; Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 94). Hegel’in, gerçeğin akla uygun olduğunu vurgulamasına karşın, Kierkegaard, akla çok önem vermez. Ona göre akla uygunluk, bir varoluşçu için hiçbir gerçeklik taşımayan özlerde mevcuttur. Varoluş ya da hakikat aklın isteklerine göre hareket etmez. Sınıllacak tek yer vardır o da insandır (bkz. *The Search for Being, (Essays from Kierkegaard to Sartre on The Problem of Existence)*, ed. William Kimmel, New York 1962, s. 60-66; Molina, Fernando, *Existentialism as Philosophy*, Prentice-Hall 1962, s. 5-8).

belirlemesi, varoluşçulara karşı yapılan en önemli eleştiri olan, insan hayatının sürekli olarak olumsuz ve kötü yanları üzerinde durdukları eleştirisine bir yanıt niteliği olması bakımından önemlidir.¹⁸

Sartre, varoluşçuluğunun dayandığı en temel nokta olan “varoluş özden önce gelir” ifadesiyle neyi kastettiğini, buna mukabil varoluşun özden sonra geldiği görüşünü savunanların tezleri ve dayandığı temel noktaları şu şekilde açıklar:

O halde ne anlamalıyız bu sözden? Yapılmış bir nesneyi, sözgeleşi bir kitabı ya da bir kâğıt keseceğini ele alalım. Bu nesneyi, bir kavramdan esinlenen bir zanaatçı yapmıştır. Zanaatçı, onu yaparken bir yandan kâğıt keseceği kavramına, öbür yandan da bu kavramla birleşen bir üretim tekniğine, bir yapış reğetesine başvurur. Böylece kâğıt keseceği hem belli bir biçimde yapılmış bir nesne, hem de belli bir işe yarayan bir eşya olur. Neye yaradığını bilmeden kâğıt keseceği yapmaya kalkan bir kimse tasarlanamaz. Bu demektir ki, kâğıt keseceğinin özü onun varlaşmasından önce gelir. Karşımda şu şekilde bir kitabın ya da kâğıt keseceğinin bulunuru önceden belirlenmiştir. Burada dünyanın teknik görümü (vizyon) ile karşılaşıyoruz. Buna bakarak “yapış varoluştan önce gelir” diyebiliriz. Yaratıcı bir Tanrı’yı bile çoğu zaman yüksek bir zanaatçı gibi tasarlarız. Tanrı’yı zanaatçıya benzetiriz. Benimsediğim öğreti hangisi olursa olsun yine de biz iradenin az çok müdriki izlediğini, hiç olmazsa onunla birlikte yürüdüğünü kabul ederiz. Tanrı yaratırken, neyi yarattığını çok iyi bilir diye düşünürüz. Böylece Tanrı’nın ruhundaki insan kavramını zanaatçının kafasındaki kâğıt keseceği kavramına benzetmiş oluruz. Nasıl ki, Tanrı bir teknik kavrayışa göre insanı yaratıyorsa, zanaatçı da bir tanım ve tekniğe göre kâğıt keseceğini yapar. Yani birey olarak insan, Tanrısal zihinde varolan belli bir kavramı geręekleřtirir.¹⁹

¹⁸ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 59; ayrıca bkz. *Existentialism*, ed. Robert C. Solomon, New York 1974, s. 196 vd. Sartre’ın İnsanın durumunu saçmalık ve trajik olarak görmesi, onun soyluluğu, yiğitliği ya da yılmayan çabasını ortadan kaldıracak bir durum değildir. Bilakis, kendi umutsuzluklarını örtmek ve sorunlarıyla yüzleşmek istemeyen kötü niyetli Hıristiyanlar, yalnızca ön yargı ve karalama gayesiyle varoluşçuluğu umutsuz damgasıyla nitelerler (bkz. aynı yer).

¹⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 62. Sartre göre, Tanrı kavramının ortadan kalkmasının sebebi, özün varoluştan önce geldiği düşüncesi değildir. Bu düşüncüyü biz, hemen her yerde, Diderot’da, Voltaire’de hatta, Kant’ta bile görmekteyiz. Onlara göre insani varlıkta bir “insan doğası” vardır. Bu insan doğası herkeste bulunmaktadır. Esasen herkes evrensel insan kavramının özel bir örneğidir. Kant bu evrensellikten şunu çıkarır: Orman adamı da bir burjuva ile aynı temel nitelikleri taşır; aynı tanıma, aynı kavrama uyar. Başka bir

Görüldüğü gibi Sartre, kâğıt keseceği örneğinden hareket ederek, onun özünün, varlığından önce geldiğinin düşünülebileceğini söyleyecek; ancak kendisi bu fikre katılmayacaktır. Yapma, meydana getirme, onu yapmayı ve tanımlamayı sağlayan her türlü reçete onun varlaşmasından öncedir. Tanrı olmadan onun zihnindeki insan tasavvurundan, zanaatçı olmadan kâğıt keseceği kavramından söz etmek olanaksızdır; bu itibarla varlık olmadan özden söz edilemez. Sartre, varoluşun özden önce geldiğini şu şekilde açıklar: “Benim bağlandığım Tanrı tanımaz varoluşçuluk daha tutarlıdır. Ona göre, eğer Tanrı yoksa hiç olmazsa ‘varoluşu özden önce gelen’ bir varlık vardır. Bu varlık, bir kavrama göre tanımlanmazdan, belirlenmezden önce de vardır. Bu varlık insandır. Heidegger’in deyişiyle, ‘insan gerçeği’dir. Varoluş özden önce gelir. İyi ama ne demektir bu? Şu demektir: İlkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.”²⁰

Buradan anlaşılıyor ki, Sartre’a göre ilkin insan vardır; ancak bu varlık nasıl oluşmuştur, nereden neşet etmiştir, sorularının bir cevabı yoktur. Varlık olarak insan, kendisi için varlık (*pour soi*) olabilmek için, başka bir deyişle varolmak için adım atacaktır, varlıkken varolacaktır; zira bunun öncesinde, insan tanımlanamaz, belirlenemez. Bu nedenle o hiçbir şey değildir. Kendini nasıl yaparsa, o şekilde şekillenecek ve ondan sonra bir şey olacaktır. Kavrayacak ve tasarlayacak bir Tanrı

deyişle, her ikisinde de aynı insancıl özellikler göze çarpar. Demek ki burada bile insanın özü, doğada karşılaştığımız tarihsel varoluştan önce gelir (bkz. *a.g.e.*, s. 63).

²⁰ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 63. Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi* adlı eserinde, Heidegger, Jaspers ve Marcel’in varoluşçuluğunun gerek metod gerekse bakış açıları bakımından Sartre’dan önemli ölçüde ayrıldıklarını belirtir. Ritter’e göre Jaspers, bireyin tehdit altında oluşunu geleneğin elden gitmesi, geçmişle olan bağların yitirilmesi olarak ele alır. Heidegger ise varoluş problemini, varlık problemi olarak ele alır ve onu varlığın yeniden uyarılması olarak görür. Bugün varolan diye adlandırılan şey nedir? Varlık nedir sorusunu cevaplandırmış durumda mıyız? Bu soruya Heidegger, “elbette hayır” diyerek cevap verecektir. Onun için varlığın manasını yeniden sorgulamak gerekir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ritter, Joachim, *Varoluş Felsefesi*, İstanbul 1954, s. 23. Bunun yanında Heidegger, felsefecilerin varlığın anlamına ilişkin soruyu reddetmek için öne sürdükleri argümanlara karşı çıkar. Heidegger’in bununla ilgili düşüncesi, sorunun yanıtlanamaz olmadığı, ancak basit ve çok açık bir yanıtı da sahip olmadığı şeklindedir. Söz konusu soru, sistemli olarak göz ardı edilmiş böylece çoğu felsefeci için konu anlaşılmasız ve son derece karışık bir hale getirilmiştir. Bu görüş için bkz. Mulhall, *Heidegger ve ‘Varlık ve Zaman’*, s. 27.

olmayınca bu durumda insan doğasından söz etmek de olanaksızlaşacaktır. İnsan sadece kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibi olacaktır. Dolayısıyla insan varolduktan sonra kendini nasıl kavırıyorsa o şekildedir. Varlaşmaya doğru yaptığı her atılım, gösterdiği her çaba onu olmak istediği şeye doğru götürecektir. Sartre'a göre, varoluşçuluğun en temel ilkesi budur.²¹ Böylece insan, kendi özünü kendisi yaratacaktır. Görülüyor ki, öz halindeki varlıktan bağımsız, kendi başına (*en soi*) varoluşlar ele alınamaz. Maddenin varoluğu (*existence*) onun varlığına bağlı olduğu gibi, insanın varoluğu da insanın varlığına bağlıdır. Öyleyse insanda kendisi için varlığı, kendi başına varlıktan ayırmak acaba nasıl mümkün olacaktır? Kuşkusuz Sartre bu tartışmaya girmeden, yalnızca kendi başına varlık ile kendisi için varlığı önceden ayırmış gibi düşünmekle yetinmektedir. Dolayısıyla özün (*essence*) kaynağı, Tanrı ya da başka bir şey değil varlığın bizatihi kendisidir. Bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkan insan, önce varolmaktadır. Sartre'ın ifadesiyle o, bir yosun bir karnıbahar ya da çürümüş bir nesne değildir; öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır.²² Dolayısıyla bu tasarıdan önce anılacak hiçbir şey yoktur. İnsan, nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Bir bakıma insan olmak istediği şey değil, tasarladığı şey olacaktır. Sartre'ın varoluşçuluğunda insan, öyle anlaşılıyor ki, aslında kendi tasarısından başka bir şey değildir. O kendini yaptığı, gerçekteştirdiği ölçüde vardır; bir bakıma o, hayatının ve fiillerinin toplamından ibarettir.

Varlık Olarak İnsanın Durumu ve Özgürlük

Kuşkusuz Sartre'ın varoluşçuluk anlayışının temelinde, insanı özgür kılmak vardır. Başkaları tarafından belirlenip, tanımlanmayan insan ancak kendi özünü yaratır. Bu nedenle insan özgür olmaya mahkûmdur. Mahkûmdur, çünkü yaratılmamıştır. "Özgürdür çünkü yeryüzüne geldi mi, bir kez dünyaya atıldı mı, artık bütün yaptıklarından sorumludur."²³ Sartre'ın burada verdiği özgürlük tanımı, aydınlanma felsefesinin sınırsız özgürlük tanımından bambaşkadır; zira bu özgürlük

²¹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 64.

²² Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 80; krş. Solomon, *Existentialism*, s. 202.

²³ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 72. Marcel, Sartre'ın bu fikrini eleştirir: "Sartre bu söz ile neyi kastetmektedir? Bu, Descartes, ya da geçmişteki önemli filozoflara bir eleştiri midir? Ne için mahkûm edilebilirim? Gerçekten bu, hayatın, sağlığın ve özgürlüğün kaybı ve yoksunluğu için olmalıdır. Özgürlük bir yoksunluk ya da kayıp olmadıkça onun için mahkûm olamam" (bkz. Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s. 78).

Tanrı'nın armağanı değildir. "İnsan artık evrende tek başınadır; içinde bulunduğu durumdan sorumludur, yer yüzünde kalacak gibi görünmekle birlikte yıldızlara erişebilecek ölçüde özgürdür."²⁴ İnsan, soluk alırken, yerken, uyurken, şu ya da bu biçimde davranırken mutlak çerçevesinde hareket eder, bu anlamda özgürce varolmak ile mutlak varolmak arasında hiçbir fark yoktur. Zaman içine yerleşmiş, tarih içinde yer almış bir mutlak olmakla, evrensel bakımdan anlaşılabilir olmak arasında hiçbir ayırım yoktur.

Sartre'in özgürlük anlayışında sınırsız bir seçimden söz edilemez.²⁵ O, "Her ne isterseniz yapabilirsiniz.", "Başkaları üzerine yargılar veremezsiniz.", "Bir tasarımı diğerinden üstün tutmak için bir dayanağımız yok, bu nedenle böyleyken birini öbürüne yeğ tutmaya ne hakkınız var?", "Görüyorsunuz ki, seçimleriniz köksüz; bir elinizle diktiğinizi öbür elinizle söküyorsunuz." türünden karşı çıkmalara itiraz eder.²⁶ Sartre'in daha başlangıçta bu karşı itirazlara cevabı, insanın her zaman seçebileceği, ama seçmemesinin de bir çeşit seçme olduğu şeklindedir.²⁷ Kendi tasarısını kendi belirleyen insan, bir bakıma seçimini de belirlemiş olur. Bu takdirde ona başka bir seçimi dikte etmek doğru değildir. Çünkü Sartre ilerlemeye (terakkî) inanmaz; ilerleme ona göre aslında sadece bir düzeltme (ıslah)'tır. İnsanın her somut durumda özgürlüğü istemekten başka amacı olmamalıdır. İnsanın bırakılmışlık içerisinde bir takım değerler ortaya koyabilmesi özgürlükle mümkündür, ancak bu durum insanın özgürlüğü soyut olarak istemesi anlamına gelmemelidir. Bu, iyi niyetli insanların fiillerinde özgür olmaları demektir.²⁸ Özgürlüğün talep edilmesi demek, onun tümüyle başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğünün de kendi özgürlüğüne bağlı olduğunu anlamak demektir.

Özgürlüğün kişinin kendisinden çok başkasına bağlı olduğunun altını çizmek gerekir. Bu durumda insan kendi özgürlüğünün yanında başkalarının da özgürlüğünü istemek durumunda kalacaktır. Başkalarının özgürlüğünü gözetmediğinde kendi özgürlüğünün de tehlikede olacağını bilmelidir. Bu durum insanın özgürlüğünün başladığı ve bittiği yeri göstermektedir. Sartre, özgürlük kavramının tümel bir gerçeğe uyarlayarak şu sonuca ulaşır: "İnsan, varoluşu özünden önce gelen bir

²⁴ Kaufman, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, s. 72.

²⁵ Natanson, Maurice, "Jean-Paul Sartre's Philosophy of Freedom", *Existential Ontology and Human Consciousness*, ed. William L. McBride, New York-London 1997, s. 40-41.

²⁶ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 88.

²⁷ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 88.

²⁸ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 93.

varlıktır; çeşitli koşullar içinde özgürlüğünü istemeden/talep etmeden yaşayamayan özgür bir varlıktır.”²⁹ Sartre, bununla aynı zamanda başkalarının özgürlük talebinden farklı bir özgürlük talebinin olmayacağını da söylemiş olmaktadır. Böylece Sartre, özgürlüğün içinde yer alan özgürlük istemi adına, varoluşlarının nedensizliğı ile tümel özgürlüğünü gizlemeye çalışanlar üzerinde yargılar yürütebilmektedir. Bir takım insanların ciddilik iddiasıyla tümel özgürlüklerini saklamaları ancak korkaklıkla nitelenebilir. İnsanın yeryüzünde belirişi zorunlu değilken (*contingent* iken), varoluşunu zorunlu göstermeye çalışanlar, aynı şekilde alçaklıkla nitelenebilir. Kant’ın belirttiğı gibi, özgürlük hem kendinin hem de başkalarının özgürlüğünü gerektirir.³⁰

Sartre varoluşçuluğunun dayandığı temel nokta olan, insanın nasıl olmayı tasarladıysa, öyle olmasını sağılayan anlayışının, iradeye vurgu yaptığı anlaşılmaktadır, çünkü istemek deyince o, bu eylemden bilinçli bir kararı anlamaktadır. O halde insan doğal olarak eylemlerinden sorumludur. Sartre bunu şu şekilde ortaya koyar: “Gerçekten de varoluş özden önce geliyorsa, insan ne olduğundan sorumludur. Varoluşçuluğun ilk içi her insanı kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu omzuna yüklemektir. Ne var ki biz, ‘İnsan sorumludur.’ derken, yalnızca ‘İnsan, kendinden sorumludur.’ demek istemiyoruz, ‘Bütün insanlardan sorumludur.’ demek istiyoruz.”³¹ Sartre öyle görölüyor ki, en başında belirttiğimiz “öznelcilik” sözcüğünün iki anlamının altını çizmektedir. Öznelcilik, bir yandan bireysel öznenin kendi kendini seçmesi; öbür yandan ise, insancıl özneliğı aşmanın kişinin elinde olmaması demektir. Sartre’ın insanın kendi kendini seçmesinden anladığı, her bireyin kendi kendisini seçmesidir. Dolayısıyla birey kendisini seçerken aslında bütün insanları seçmektedir. Başkası/başkaları, kendisini seçmenin yüksek bilincine varmak için kaçınılmaz bir araçtır. Varoluşçular başkalarının bilinç durumlarına ancak onların izleri ile varılabileceğini ileri süren klasik görüşü bir yana iterek, başkasının ruhsal yaşantısının dolaysız olarak kavranılmasını ve bunun neticesinde bilinçler arasında belli ölçüde bir iletişimi amaçlarlar.³² Nitekim Sartre’da bütün insanları seçerken insanoluğunun

²⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 94.

³⁰ Bkz. Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, New York 1957, s. 66; *Varoluşçuluk*, s. 94.

³¹ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, s. 53-54; *Varoluşçuluk*, s. 65.

³² Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 42-43. Hakikatin ancak iki kişinin bir arada bulunduğı yerde başladığını savunan Jaspers’e göre, kendi başına kalan insan, durumundan sürekli olarak

kendini seçtiğini ifade ederken bu noktaya işaret eder. Bu durum bir bakıma onun seçtiği şeyin değerli olduğunun kanıtı gibidir; zira o, kendisi için değersiz olanı istemeyecek böylece kötüyü de seçmeyecektir. Başkası için iyi olmayan şey, kendisi için de iyi olmayacaktır. Varoluşun özden önce gelmesi ve insanın, tasarısına göre varlaşması ya da varlaşmak istemesi doğal olarak herkes için geçerli olacaktır, böylece insanın sorumluluğu, onun tahayyül ettiğinden de çok olacaktır. Bu durum bizi, insanın sadece kendisinden değil, etrafında olup bitenden, dolayısıyla başkalarından da sorumlu olduğu sonucuna götürecektir.³³ Kendisine karşı sorumlu

şüphe duyar. İçerden bir eleştiriyile, insan kendi uygulamalarının gerçekliğine vakıf olamaz. Başka bakış açılarını, kendininkilerle aynı düzeyde göremez; kendi durumunu başkalarının önüne sermenin sakıncalarını göze alamaz (Kaufman, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, s. 35).

³³ Bu konuda bkz. Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 85. Varoluşçu ahlâk, insanı bir varlık olarak alan, insanın ahlâki yaşamını, evvela varlığı anlamaya çalışarak ortaya koyan diğer ahlâk görüşlerine bir tepki olarak gelişir ve bu çerçevede özgürlüğü insanın belirlenmiş varlıksal konumuna göre değil de, kendi kendisini belirlemesi ve şekillendirmesi yönüyle ortaya koyar. Bu konuda bkz. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, s. 418; 435-436; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 889. Kierkegaard'ın ahlâk anlayışı, varoluşçuların burada zikrettiğimiz genel geçer ahlâk anlayışı ile oldukça paralellik arz eder. Kierkegaard, hem Platon'un akla, ikinci bir görme organı olarak yüklediği öneme, hem de salt doğruluk inancına karşıdır. Ahlâk, Kierkegaard'a göre iyiyi görme değil, sadece bir karar verme sorunudur. Bilgilice olsun bilgisizce olsun, nedenli olsun nedensiz olsun, iki karar arasındaki ayrım Kaufman'a göre, Kierkegaard'ın gözden kaçırdığı bir husustur. Kierkegaard, aklın insanı karar verme ihtiyacı/gereğinden kurtaramayacağını söylerken, kesinlikle haklıdır, çünkü o bununla, bir yandan Yunanlılarla Hıristiyanların, diğer yandan da modern felsefenin bu önemli gerçeği yadsıdıklarını görmektedir (Kaufman, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, s. 15). Varoluşçuluğa göre insanın yaşadığı evrende, hazır bulunduğu/bulacağı ahlâk kuralları yoktur. Varoluşçuluk, ahlâki ilkelerin, kendi eylemleri dışında, başka insanların eylemlerinden de sorumlu olan insan tarafından yaratıldığını savunur. Bu genel kanı Sartre varoluşçuluğunun ahlâk anlayışında da karşımıza çıkar. Sartre'ın varoluşçuluğunda ahlâk önemli bir yer tutar. O bu konuda lâik ahlâk anlayışının savunduğu, "Tanrı pahalı ve yararsız bir varsayımdır" önermesinden kurtulmanın iyi olacağını ancak bunun yanında bir ahlâkın, apriori bir takım değerlerin var olması gerektiğini ifade eden fikre karşı çıkar. Bu lâik ahlâk anlayışına göre, Tanrı var olmadığı halde, bu değerlerin okunaklı bir göğe yazılı olduklarını ve kendi kendilerine var olduklarını göstermek için ufak bir çalışma yapmanın gereği vardır. Sartre'a göre bu radikalizmdir. Herkes için geçerli bir genel ahlâktan söz edilemez. Bu nedenle hiçbir genel ahlâk insana yapacağı şeyi söyleyemez. Buna ancak insanın kendisi karar

olmak, herkese karşı sorumlu olmak demektir. Bir bakıma insan aslında kendisini seerirken ‘‘insanı’’ seçmektedir. Yalnızca olmak istediği kimseyi değil, yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçen kişi sorumluluk duygusundan bir an bile kurtulamayacaktır.

Sartre Ontolojisinde Tanrı

Sartre’ın Tanrı-evren tasarımına göre evrenin (kozmos) akılla anlaşılabilir bir gelişme doğrultusu yoktur. Bununla ilgili olarak Kierkegaard, daha da ileriye gider, hem Hegel’e hem de Thomas’a karşı çıkararak, bütün evren anlayışını bir çılgınlık olarak görür ve bir kenara atar.³⁴ Buna karşın Kierkegaard’ın tanrıci felsefesi, Heidegger’in Tanrı konusundaki tutumuna rağmen, O’nunla bağlantısını bir şekilde sürdürür ve onu, insanın yok oluş Őuuruyla, lm karşısındaki dramatik durumu ve çok buhranlı bir i mücadelesinin ardından, inkrdan kurtararak tasdiğe doğru götürür.³⁵ Heidegger’in Tanrı tasavvuru, Nietzsche ile aynı yolu izlemesine rağmen, bütün Tanrı tanımaz felsefelerden özce farklılık gösterir; zira onda Tanrı ile ilgisiz bir evren tasarımından ziyade, Tanrı ile mücadele, tabir caizse O’nunla bir savaş söz

verecektir. Bu manada insan ahlkını kendisi belirleyecektir (Jopling, David A., ‘‘Sartre’s Moral Psychology’’, *Sartre*, Cambridge University Press 1992, s. 107-108). Ahlkını seerirken kendi kendini de inşa etmiş olacaktır. Koşulların ağır baskısı gönüllü olsun ya da olmasın, onu bir ahlâk seçmek zorunda bırakacaktır. Bu nedenle Sartre’da insan seçtiği ve bunun sonucunda bağlandığı Şeye göre tanımlanır. İnsan eylemlerini ahlakına temel yapar. Sartre’a göre soyut ilkeler eylemi belirleyemez. Bu nedenle Kant’ın biçimsel olanla evrensel olanın bir ahlâk kurmaya yeteceği tezi boş bir tezdır. Sartre, bütünüyle bunun karşısında yer alır. Annesini bırakmak ya da onunla kalmak arasında gidip gelen bir ocuk için hangi yüksek ahlâk kuralına dayanılabilirdi? Ona göre, bu konuda bir yargıya varmak için hiçbir yol yoktur. Sartre’ın ahlâk konusunda takındığı en genel ilke, insanın yapılacak Şey üzerinde apriori bir karar veremeyeceğidir. Akıl danışan ğrenci, bütün ahlklara, Kant’inkine ya da başkasına, başvurabilir, ama hiçbirinde yol gösterici bir işaret bulamaz. Bu yüzden, kendi yasadını kendi bulmak zorundadır. Bu durum onun gerekçesiz bir seçim yapacağı anlamına gelmemelidir Sartre’a göre. Annesinin yanında kalmayı seçerken duygularını, bireysel eylemi ve acımayı ahlkına temel yapmakla, ya da İngiltere’ye gitmeyi seçerken fedakrlığı yeğ görmekle boşuna bir seçimde bulunmuş olmaz. Çünkü onun seçimi gerekçesiz ve nedensiz bir seçim değildir. Dolayısıyla insan seçiminde ortaya değerler koyarak bir bakıma kendi ahlâk ilkesini kendisi geliştirmektedir. Bu durum onun varoluşcu ahlâk anlayışının en temel göstergesidir. Bkz. Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 91.

³⁴ Kaufman, *Dostoyevski’den Sartre’a Varoluşçuluk*, s. 15.

³⁵ lken, H.Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968, s. 139.

konusudur. Buna karşın Kierkegaard, Tanrı ile diyalogu seçer. Bu bakımdan o, Marcel ve Jaspers gibi asla Tanrıci bir varoluşçu sayılmaz.³⁶ Tanrı tanımaz varoluşçulukta ise evrenin rasyonel bir yanı yoktur; ona anlamı insan verir. Bu genel kaniya ilaveten söylememiz gereken şey, Sartre'ın, kendisini Tanrı tanımaz varoluşçu kategorisine koymasına karşın, bu kategoride yer almasının önünde bir takım sorunların olduğudur. Özellikle varoluşçuluğun çıkış noktası olarak gördüğü Dostoyevski'nin, "Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu." sözüne atıfta bulunarak, ona hak vermesi dikkate değerdir:

Gerçekten de, Tanrı yoksa her şey mubahtır, hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki insan, kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır. Ne de dışında tutunacak bir dal. Artık hiçbir özüne ve yaptıklarına dayanak bulamayacaktır. Varoluş özden önce gelince, elbette ki verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez; çünkü önceden belirlenmiş ve donmuş bir doğa açıklanamaz. Başka bir deyişle, determinizm, kadercilik, burada yoktur, insan özgürdür, insan özgürlüktür. Tanrı olmazsa, gidişimizi haklı gösterecek değerler de olmazdı. Ne önümüzde ne de ardımızda bizi haklı, suçsuz kılacak şeyler vardır. Yalnız ve mazeretsiz kalmışızdır.³⁷

Sartre burada görüldüğü gibi Tanrı'nın varolup olmadığı tartışmasından çok insanın özgür olmasına, dünyaya, her ne şekilde olursa olsun ayak basması ile artık yaptıklarından sorumlu olduğuna dikkat çekmektedir. Kuşkusuz Sartre'ın Tanrı konusunda takındığı tavır onun şu ifadelerinden daha iyi anlaşılacaktır: "Varoluşçuluk Tanrı'nın yokluğunu ispata uğraşmaz. Böylesi bir çaba ile kendini yormaz. O daha çok, Tanrı var olsaydı, yine de bir şey değişmeyecekti, diye düşünür. İşte bizim temel düşüncemiz budur. Elbette bu durum, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu sorunu olmayışından kaynaklanmaktadır. Mesele, 'bizim sorunumuz bu değil' diye düşünmemizden kaynaklanmaktadır."³⁸ Sartre'a göre, Tanrı yoksa hiçbir şey değişmeyecektir. Tanrı'nın olması ya da olmaması soyluluk kurallarını, insanlık için gereken ilkeleri belirlemeye engel değildir. Dolayısıyla Tanrı kuramı kendiliğinden modası geçecek bir kurama dönüşecektir. Tanrı'nın varlığını gösteren en değerli kanıt da dâhil hiçbir şey, insanı, kendinden ve benliğinden kurtaramaz. Bu nedenle varoluşçuluk aslında bir çeşit iyimserliktir. Bu bakımdan insanın en temel

³⁶ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 139.

³⁷ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, s. 63-64; *Varoluşçuluk*, s. 71.

³⁸ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 99.

özlemi, Tanrı'nın varlığı/yokluğu tartışmasının bütünüyle uzağında olarak, özgürlüğünü nesnelere su-hava geçmezliğiyle birleştirerek, *en soi* (kendinde) ile *pour soi* (kendisi için) bileşimi bir varlık durumuna erişmek olmalıdır. Bu ülkü, öyle görülüyor ki Sartre'ın Tanrı'sıdır. Çünkü insan Tanrı olmak isteyen bir varlıktır.³⁹ Sartre'a göre Tanrı fikri, bir şuur faaliyeti olarak ortaya çıkmakta, kendini kendi dahilinde bulamayan “kendisi için” bir “kendisinde varlık” haline gelmek isteyerek Tanrı düşüncesini ortaya koymaya çalışmaktadır.⁴⁰

Hülasa, Sartre'ın felsefesinde genel hatları ile Tanrı, ontolojinin konusu değildir. İnsan özgür olmak için Tanrı fikrinden bir şekilde kurtulmalıdır: Çünkü Tanrı varsa insanı belirleyecek, tasarlayacak ve özünü de yaratacaktır. Şayet, Tanrı varsa özgürlükten hiçbir koşulda söz edilemeyecektir; zira insan bir kere tanımlandı mı, artık yapacak fazla bir şey kalmayacaktır. Oysa Tanrı ontolojinin konusu olmaktan çıkarıldığında, insana evrende geniş bir alan bırakılacak, böylece o Tanrı'nın boşalttığı alanı dolduracak, bundan sonra Tanrı'nın varolup olmadığının önemi kalmayacaktır. O bakımdan varlık dendiğinde anlaşılması gereken insan ve nesnelere. Tanrı'nın varolup-olmadığı sorunu varlık alanının konusu olmadığından, tartışılması gereken bir konu değildir. Bir yaratan olmadığına göre, insanı, varoluşundan önce belirleyecek hiçbir öz de olmayacaktır.

İbn Sînâ

Genel hatları ile bir değerlendirme yaptığımızda, söylemeliyiz ki, Türkçede insanın oluş halindeki varlığı, “varoluş” kelimesi ile karşılır. Buna karşılık Arapça gramerinde *vucûd*, *being* terimine karşılık gelecek şekilde kullanılır. Bu mealden hareketle özel ve ferdi varolanlar için *mevcûdât*, varolan için *mevcût* tabiri kullanılır. Varoluş kavramı ile “varlık” ve “oluş” birleştirilmiş gibidir. Buradaki “oluş” varlığın sıfı, oluş tarzları ise, onun tavırlarıdır.⁴¹ Esasen, “oluş” ile kastedilen

³⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 68; Kaufman, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, s. 52.

⁴⁰ Gürsoy, Kenan, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara 1991, s. 35.

⁴¹ Ülken'e göre, maddeden başlayarak insanın keşif ve icadı olan varlıklara varıncaya kadar bütün varlık derecelerinde varlık daima oluşla birlikte değerlendirilmelidir. Bu nedenle, Platon, varlığı alem üzerinde değişmez şekiller olan “idea”lara yükselterek aslında “oluş”u gölgeye indirgeyen düşüncesinde haklı sayılmazdı. Aristoteles ise, “oluş”lara değil, varlıklara zorla yükletilen ilkelerin ışığında soyut bir şekil metafiziğinin oluşunu iddia etti; böylece, bütün Ortaçağ, Başta İslâm filozofları olmak üzere, St. Thomas gibi filozoflar, maddesinden ayrı şekiller teorisinin buhranından kurtulamadılar. Böyle bir

varoluştur. Bu terimin karşılığı olarak, varlık ile varolanı ayırmadaki bir takım güçlüklerle ve tartışmalara rağmen, *existence* tabiri kullanılmaktadır. Nitekim varoluşçuluk, varolan üzerinde durarak onu varlıktan kesin bir biçimde ayırmaktadır. Varoluşçulardan bir kısmına göre, “varolan” (*existant*)’la, kendi başına olan ki, bundan daha önce de belirttiğimiz gibi cansız nesnelere kastedilmektedir, zaman içerisinde meydana çıkan ve varlığını kendi başına kazanan kastedilmektedir. Böylece o, kendi varoluşunun farkındadır, hatta varoluşu bu şuurdan ibarettir ki, bununla insan, yani kendisi için varlık (*pour soi*) kastedilmektedir. Dolayısıyla Sartre olanlarla, varolanlar arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Varlık kavramı gerçekte bir özü (*essence*), bazı yüklemeleri, sıfatları (*attribute*) ve tavırları (*mode*) gerektirir. Bu ilişki Aristoteles’in varlığı cevher, ona bağlı olan kavramları ise arazlar (*accident*) olarak görmesine sebep olmuştur.⁴² Bilindiği gibi, Aristoteles’te varlık ve öz kavramları birbirinden ayrılmış değildir. Ortaçağ felsefesi ise, bu iki kavram üzerinde durarak aslında 18. yüzyıl ve sonrası varoluşçuluğunun doğmasına vesile olmuştur. Bu bakımdan İbn Sînâ, İbn Rüşd ve St. Thomas⁴³ gibi filozofların, bu terimlerin kavramlaş(tırıl)ması ve felsefî terminolojide yerlerini almalarına öncülük etmeleri bakımından, rollerinin büyük olduğunu vurgulamak gerekir. Bu nedenle varoluş ve öz terimlerinin, İslâm felsefesi terminolojisindeki varlık-yokluk (*madum*), varlık-mahiyet, vâcip-mümkün terimleri

teori ilmin gelişmesine ayak uydurmadığı gibi, dinin vazettiği nass’lara da uygun düşmüyordu (bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş*, 144-145). Ülken’e göre, başta İbn Sînâ olmak üzere, Meşşâî filozofları, “el-müfârakât” teorisini savunmaya devam ettiler. Yaratıcı ile evren arasında maddeden ayrı ortaçağ bazı varlıklar kabul etmek suretiyle tartışmalara sebep oldular, böylece onlar, gerek yaratılışı açıklarken, gerekse de ruhların beden olmadan serüvenlerine devam ettiklerini iddia ederlerken, dinî nass’ları göz ardı ettiler (bkz. *a.g.e.*, 8. dipnot, s. 145).

⁴² Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 110.

⁴³ İbn Sînâ’dan her bakımdan etkilenen bir filozof olarak St. Thomas varolmak ile ilgili olarak şöyle der: “Varolmak fiili iki ayrı anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamda o, bir varolma faaliyetine (*actu esendi*) işaret etmektedir. İkinci anlamda ise, aklın yükleme bir konu katmak sureti ile icat ettiği önermeler birleşimine işaret eder. Varolmayı birinci anlamda alırsak, Tanrı’nın varolmasını (*esse dei*), O’nun mahiyetini bildiğimizden daha fazla bilemeyiz. Biz, aşağıdaki cümleleri kullanırken Tanrı hakkında ne gibi önermeler kurduğumuzu bilmekteyiz. ‘Tanrı vardır.’ doğru bir önermedir; biz bunu Tanrı’nın etkilerinden dolayı bilmekteyiz. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Pars, I. Qu. 3. art. 4 ad 2m (Gilson, *Tanrı ve Felsefe* içinde, s. 90).

ile hangi temelde ve ne ölçüde ilişkisinin kurulabileceği tartişmasının önemli olduğu kadar, terimlerin güncellen(ebil)mesinin imkânı bakımından da gerekli olduğunu düşünüyöruz.

Varlık (Mevcûd)

Varlık teriminin İslam felsefi terminolojisinde yaygın olarak *vucûd*⁴⁴ terimi ile karşılandığı bilinen bir husustur. Buna karşın *vucûd* yerine varolan anlamında *mevcûd*⁴⁵ teriminin kullanıldığını daha önce belirttik. Dolayısıyla *existence* dendiğinde bazen varlık (*vucûd*), bazen de varolan (*mevcûd*) terimlerinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Terimlerin farklı kullanımı kuşkusuz bir takım sorunlara yol açmaktadır. Örneğin İbn Rüşd'e göre, Yunancadan Arapçaya çeviri yapan mütercimler, Aristo metafiziğinin cevher, araz, kuvve ve fiil terimlerini bir arada karşılayan Arapça bir karşılık bulamadıklarından *mevcûd* terimini kullanmak zorunda kaldılar.⁴⁶ “Varlık” veya “varolan”ı ifade etmek üzere kullanılması bir takım sorunlara yol açmış olsa da *mevcûd* teriminin, *existence* yerine *being* terimi ile karşılandığını söylemek gerekir. Dolayısıyla buradaki *existence* varlık (*vucûd*)'ın bizatihi kendisini, *being* ise varolanı, oluşu ifade eder.

Bu mealden olarak İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*'nın Metafizik bölümünün hemen başında Tanrı kavramı ile ilgili olarak *vucûd* ve *mevcûd* terimlerini kullanır. Bu durum yukarıda sözünü ettiğimiz genel eğilimin İbn Sînâ'da güçlü bir şekilde temsil

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap* adlı eserinde *vucûd* teriminin özellikle iki anlamı üzerinde durur: İlki, bulmak, elde etmek, ikincisi ise zengin olmak veya bir şeye sahip olmaktır. Bkz. *a.g.e.*, trz, Beyrut, 3/445. Hüseyin Atay ise, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* adlı eserinde, *vucûd* teriminin mastar olarak varolmak, varlık sahibi olmak anlamlarına gelebildiği gibi, mastar olarak var, varolan, varolmuş bulunanın yeni bir şeyin, meydana geldikten sonra ona ad olduğuna da işaret eder ve bu manada *vucûd* teriminin varlık anlamına geldiği düşüncesine katılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Atay, *a.g.e.*, Ankara 1974, s. 8.

⁴⁵ *Mevcûd* teriminin, bazen *inniyet* terimine karşılık olarak, bazen de aynı anlamda kullanıldığını belirtmek gerekir. Bu konuda bkz. Burrell, David B., “Essence and Existence: Avicenna And Greek Philosophy”, *Melanges*, c. 17, Beyrut 1986, s. 60.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfu't-Tehâfut*, nşr. Bouyges, Beyrut 1930, s. 371. İbn Rüşd, “hüviyet”, “zât”, “şey” ve “bir” gibi kavramların varlık (*mevcûd*) kavramını tam karşılamasalar da onun eş anlamlıları olduğunu belirtir ve bu minvalde varlık kavramının en uygun karşılığı olarak *mevcûd* terimini kullanır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Telhîs'u mâ ba'de't-tabia*, thk. Osman Emin, Kahire 1950, s. 16.

edildiğinin en güzel kanıtıdır. O'na göre, Tanrı'nın varlığından⁴⁷ söz edildiğinde ya kendiliğinden apaçık olduğu kastedilir ya da düşünce yolu ile açıklanması mümkün olmayan bir şeyden söz edilir. Oysa bu iki şey aynı anda geçerli ve doğru değildir. Çünkü açıklanması mümkün olmayan şeyin varlığından söz etmek mümkün olamaz. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı ve sıfatları ile ilgili olarak yapılacak bir inceleme doğrudan olmasa da dolaylı olarak metafiziğin konusu olabilir.⁴⁸ İbn Sînâ, Fârâbî'yi izleyerek⁴⁹, yalnız Tanrı söz konusu olduğunda değil, en genel anlamıyla varlık teriminin, başka hiçbir kavramın içerisine sığmayacak, başka hiçbir kavramla izah edilemeyecek kadar geniş ve genel olduğunu düşünür. Bu nedenle başka hiçbir söz mantıksal olarak onu tanımlamada kullanılamayacaktır; zira o, ne cinse, ne türe, ne de fasl'a sahiptir.⁵⁰ Aslında varlık, insan zihninde anlamları a priori olarak şekillenen (resmedilen) şeylerdir. Bu bakımdan, insan zihninde meydana gelen bu şeyler, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya/elde edilmeye gerek duymazlar. Şöyle ki:

Önerme konusunda bazı apriori ilkeler vardır ki; onlar kendiliğinden tasdik edilir, tasdik edilen başka şeylerin tasdiki de onlara bağlıdır. Bunlar hatırlanmadığında, ya da kendilerine delâlet eden lafız anlaşılmadığında, o ilkeler

⁴⁷ Bundan böyle İbn Sînâ'da Tanrı'nın varlığı dediğimizde bundan kastımız *vucûd* olacaktır.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, Metafizik I, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004, s. 4. İbn Sînâ, burada metafiziğin konusunun varlık olması bakımından varlık olarak açıklar, meseleleri ise, varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmağı bakımından ilişen şeyler olarak belirler (*a.g.e.*, s. 1199). Buna karşın belirtmeliyiz ki, İbn Sînâ'da Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olup olmadığı tartışmalıdır. Bu tartışma kuşkusuz yine İbn Sînâ'ya dayanmaktadır. Örneğin, İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* adlı eserinde yaygın kanaatin aksine, İbn Sînâ'nın *Metafizik*'inin hemen başında zikrettiği görüşe dayanarak Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olmadığını haklı olarak savunur. Kutluer'e göre, her ilmin konusu ontolojik gerçekliği itibarıyla metafizikte temellendirilen bir varlık alanı ile ilgili olup, söz konusu ilimler ancak bu kısmi varlık alanlarının hallerini inceler. Tanrı'nın varlığı ise, metafizik için temellendirilmesi gereken bir konu değildir; bilakis, o metafiziğin kanıtlamak için yöneldiği problemdir. Bkz. Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 70.

⁴⁹ Fârâbî, varlık konusunu ele aldığı eserlerinde hemen hemen aynı şeyi tekrarlar ve varlığın, anlatılamayacak, tanımlanamayacak şekilde zihinde açık, seçik ve yerleşik olduğunu belirtir. Öyle ki, onu açıklamak için ondan daha açık bir terime ihtiyaç duyulur. Oysa gerçekte böyle bir terim yoktur. Bu konuda bkz. *Uyûnu 'l-Mesâ'il*, s. 56; *Da'âva Kalbiye*, Haydarâbad 1349, s. 2; *es-Siyâsetu 'l-Medeniyye*, Haydarâbad 1346, s. 50.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, s. 28.

vasıtası ile bilineceklerin bilgisine ulaşmak mümkün olmaz, fakat bunları hatırlatmaya veya bunlara delâlet eden lafızları anlatmaya yarayan tarif, aslında yaratılışta bulunmayan bir şeyin bilgisini ifade etmeyip, söyleyenin maksadını ve amacını anlatmaya dikkati çeker. Bu dikkat çekme, tarif edilmek istenenden daha kapalı şeylerle gerçekleşebilir, ancak onlar bir illet veya ibare sebebiyle daha bilinir halde olabilirler. Tasavvurlarda varolan bazı şeyler de tasavvurun ilkelerini oluşturur ve onlar kendiliklerinden tasavvur edilirler. Tanımlanmak istedikleri vakit, bu bilinmeyen tarif değil, sadece bir isim veya alâmet vasıtasıyla uyarmak ve hatırlamaktır.⁵¹

Görülüyor ki, varlık sözünün bölümlenemez oluşu, kavramının açık ve seçik olarak kabul edilmesini sağlamaktadır. Şayet, bu kesinlikte ve bu açıklıkta bir sözü, insan zihni kavramakta başka bir söze veya kavrama ihtiyaç duyacaksa, o takdirde insan hiçbir şeyi bilemeyecek ve kavrayamayacaktır. Ancak o, mantıksal olarak tarif edilemese de, bazen daha kapalı bir sözün daha açık bir sözü hatırlatabileceği ve böylece zihnin dikkatini çekebileceği varsayımı mümkün olabileceğinden, varlık kavramının herhangi bir söz ve alâmetle hatırlatılması mümkün olabilecektir.

İbn Sînâ, *vucûd-i âm* ve *vucûd-i hâs* olarak varlığı iki manada kullanmaktadır. Bunlardan ilki ile genel olarak varlık kastedilirken, ikincisi ile dış dünyada taayyün etmiş özel varlıklar kastedilir. Şöyle ki; “Üçgenin ‘O üçgendir.’ şeklinde bir hakikati ve beyazlığın ‘O beyazlıktır.’ şeklinde bir hakikati vardır. İşte bu, bazen özel varlık olarak isimlendirdiğimiz şeydir. Bununla, müspet varlığın anlamını reddetmiyoruz, zira varlık lafzı pek çok anlama gelir. Bunlardan biri, şeyin sahip olduğu hakikattir.

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, s. 27. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*’nın, Metafizik bölümünde ve *en-Necât*’da varlık teriminin muhtelif anlamlarından da söz eder. Kuşkusuz buradaki anlamlar, onun ontolojisinin detaylarını ve sınırlarını anlamak bakımından son derece önemlidir. Burada zikredilen manalar üç kategoride mütalaa edilebilir. Bunlar mutlak varlık, zihinde (zihinsel) varlık ve dış dünyada varlıktır. Mutlak varlık ile kastedilen, zihin içi ve dışı iki alana, herhangi bir şart ve kayda bağlı olmayan, temiz ve arık varlıktır. Bu varlık ne ise odur, varlığın ta kendisidir. Örneğin, “insanlık” teriminin ifade ettiği anlam böyledir. Bu anlam ne tek, ne çok, ne tümel, ne de tikeldir, ne tür, ne de fasıldır. Zihinde varlık, cins, tür, fasıl, tümel, tek ve çok sıfatları ile sıfatlanabilen varlıklardır. Zihin dışı varlıklar ise fertler yani tek ve şahsiyet kazanmış, gerçek varlıklardır. Bkz. *Kitâbu’ş-Şifâ*, s. 29; *en-Necât*, Kahire 1938, s. 220-221.

Buna göre şeyin sahip olduğu, adeta, onun özel varlığıdır.”⁵² Görülmektedir ki, özel varlıkların her biri için, onu diğerinden ayıran, ona şahsiyet ve teklik kazandıran, bundan dolayı tarif edilmesini zorlaştıran, yalnız kendine has özellikleri ile tanımlanan bir varoluşu mevcuttur. Yani özel varlık, bir şeyin hakikatini, mahiyetini, hüviyetini, ortaya çıkışını ve başkasından ayrı bir varlık olduğunu gösteren, onun varlığı ve kimliğidir.⁵³ Heidegger’in *Dasein*’ı ve Sartre’in *pour soi*’sı sadece insanî varlıkları ifade ediyordu. Görüldüğü gibi, bu iki filozoftan yüzlerce yıl önce İbn Sînâ, *vücûd-i hâs* ile varlık konusuna yeni bir boyut katmış ve bu kavramı çok daha geniş bir çerçevede ele almıştır. İbn Sînâ, *vücûd-i hâs* ile, sahip olduğu nitelikler bakımından başka varlıklardan ayrılan, yani onu o yapan her bir varlığa işaret etmektedir. Örneğin, A şahsını B şahsından ayıran uzunluk, kısalık gibi her bir özellik, onu özel bir varlık yapar. Benzer olarak, Tanrı’yı, taayyünü, ve fertliği bakımından, diğer her türlü varlıktan ayıran vasıf O’nun zorunlu olmasıdır. Bu manada Tanrı’dan zorunluluğu kaldırdığımızda O’nun varlığı da ortadan kalkmış olacaktır.

Sartre, *Varlık ve Yokluk* adlı eserinde, daha önce de değindiğimiz gibi, insanı, âlemdede *pour soi* (*el-vucûd lizâtihi*), şeyleri ise, *en soi* (*el vucûd fizâtihi* veya *nefsihî*⁵⁴) olarak açıklamıştı. Kendisi için varlık veya varoluş sürekli olarak varlıkla yokluk arasında bulunmak anlamına gelir. Bu hal, yani varlıkla yokluk arasında bulunma durumu, yakalanamaz; bu nedenle varlıkla yokluğun bu durumu bir iç bulantısını doğurur.⁵⁵ Aslında bu korku, salt bu bedene ait olandan, ilerideki cesetten korkudur; insan şuuru, uykuya dalar gibi ona (ölüm) dalar. Bu nedenle o, ancak *imaginaire* (hayalî)’ye sığınarak bu baş dönmeleri ve düşmelerden kurtulabilir. Bunun yolu sanat, rüya, proje gibi eylemlerle meşgul olmaktır. Sartre’in, “Şeyler, kendisi ile var (*en soi*)dır.”, tanımına karşın, İbn Sînâ, onu çok daha geniş bir manada ele alır. Bu konuda o şöyle der: “Şey ve onun yerini alan, bütün dillerde farklı bir anlama gelebilir, çünkü şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate sahiptir. Her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir.

⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, s. 29; Varlık ile şey arasındaki ayrım için ayrıca bkz. *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 373-374.

⁵³ Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, s. 54.

⁵⁴ Marmura, Michael E., “Quiddity and Universality in Avicenna”, *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, New York 1992, s. 83.

⁵⁵ Sartre, *Being and Nothingness*, s. 21.

Her Şeyin kendisine 6zgu hakikatinin de ‘olumlama’ ile eŐanlamlı ‘varlık’tan ayrı olduğu malumdur.”⁵⁶ Burada Sartre’ın 6z, İbn Sınâ’nın ise mâhiyet dediği Şeyin kaynağı, birbirinden tamamen farklıdır; zira ilkinde 6zün kaynağı, yani yaratıcısı insandır, oysa mâhiyetin kaynağı, yani yaratıcısı insanın kendisi değildir.

Varlığın tanımlanabilmesi, varlık alanının sınırları ile yakından ilgilidir. Buradan hareketle yokluğun nasıl tanımlandığı da 6nem kazanmaktadır. İbn Sınâ, varlık-yokluk ikilemini Şu Şekilde belirler:

Madum (yok) Ő6yledir, falan nitelik madum i6in meydana gelmiş demektir ve hâsil ile mevcut arasında fark yoktur denildiğinde aslında s6ylenen Őudur: Kuşkusuz bu nitelik madum i6in mevcuttur. Madumun nitelendiği ve kendisine y6klem olan Şey ya madum i6in mevcut ve meydana gelmiş ya da değildir. Sıfat madum i6in mevcut ve meydana gelmiŐse o, kendinde ya mevcut ya da madumdur. Mevcut ise, madumun mevcut bir sıfatı olacaktır; o takdirde o sıfatla nitelenen mutlaka mevcuttur. Bu imkânsızdır. Sıfat madum ise kendinde madum olan herhangi bir Şey nasıl mevcut olabilir? 66nk6u kendinde mevcut olmayanın başka bir Şey i6in mevcut olması imkânsızdır. Bazen bir Şey kendiliğinde mevcutken başka bir Şey i6in mevcut olmayabilir. Sıfat madum i6in mevcut değilse, o, madumdan niteliğin nefyidir. Madum hakkında bir bilgimiz vardır. Anlam sadece zihinde (nefste) varlık kazanıp dış d6nyaya iŐarete dilmediğinde, bilinen yalnızca zihinde bulunandır. Onun tasavvur edilen iki par6ası arasındaki tasdik ise, bu biline Şeyin doğasında onun dış d6nyaya akli nispetinin ger6ekleŐme imkânıdır. Ancak Şu anda herhangi bir nispeti yoktur; bu nedenle ondan başka bilinen de yoktur.⁵⁷

Alıntıladığız metinden anlaŐılacađı 6zere, İbn Sınâ yokluktan varlık (*mevc6t*) yardımı ile s6z edilebileceğini, yokluğun varlığa nispetle ne olduğundan haber verilebileceğini kabul eder.⁵⁸ Zihinde (nefste) hi6bir Şekilde sureti bulunmayan yokluğa işaret edilmesi imkânsızdır. Bu nedenle mutlak olarak yokluktan olumlama yoluyla haber verilemez, olumsuzlama yoluyla haber verildiğinde ise ona zihinde bir t6r varlık vermek gerekir. Aslında burada İbn Sınâ, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, varlık kavramını 6ok geniş bir bi6imde ele almakta, yoktan bahsetmek i6in bile varlık kavramından yararlanmak gerektiğine vurgu yapmaktadır.

⁵⁶ İbn Sınâ, *Kitâbu’Ő-Şifâ*, s. 29.

⁵⁷ İbn Sınâ, *Kitâbu’Ő-Şifâ*, s. 30-31.

⁵⁸ Ancak filozof burada, “mâdum yenilenir, 66nk6u mâdum varlıkla kendisinden haber verilen ilk Şeydir” 6nermesinin doğru olmadığını da vurgulamaktadır. Bkz. *Kitâbu’Ő-Şifâ*, s. 34.

Vâcip (Zorunlu) Varlık

İbn Sînâ'ya göre varlık, her şeyin temeli ve ilk prensibidir. Varlık, kendisinden başka hiçbir şeyle açıklanamaz; zira onun ne cinsi ne de faslı vardır. O, açık ve seçik bir kavramdır.⁵⁹ Gerçekte bir şeyi tanımlayabilmenin en kısa yolu, daha önce belirttiğimiz gibi, o şeyin cinsinin ve faslının olmasıdır.⁶⁰ Varlık tanımlanamadığına göre kavranması nasıl olacaktır? İbn Sînâ'nın buna yanıtı, varlık tasavvurunun insanda doğrudan doğruya olduğu şeklindedir.⁶¹ Dolayısıyla varlık herhangi bir tanım ya da niteleme olmadan doğrudan doğruya kavranır. İnsan zihninde apaçık olan varlık kavramı, kendisinden daha açık bir kavram olamayacağına göre başka bir kavramla da açıklanamaz. Felsefi ilkeler olarak kabul edilen önermelerin ne olduğu sorusu ne kadar anlamsızsa, varlığın da ne olduğuna dair bir soru anlamsızdır.⁶² Bu nedenle İbn Sînâ felsefi manada kesinlik taşıyan ilkeler ile varlığı aynı düzeyde değerlendirerek özgün bir tutum gösterir.⁶³

İbn Sînâ varlığı zorunlu (*vâcip*) ve olurlu (*mümkin*) olarak ikiye ayırır. Bu ayırım varlıkların *zât*'ı (özü/mahiyeti) dikkate alınarak yapılır. Yani özülle zorunlu veya özüne bağlı olarak mümkün olabilir.⁶⁴ Zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı, zâtı gereği mümkün (olurlu) olanın ise illeti vardır. Zâtı gereği zorunlu olan varlığın, varlığı her bakımdan zorunludur. Bu varlığın bir başka varlığa denk olması, varlık bakımından birbirine eşit olmaları, birbirinin sebebi olmaları imkânsızdır.⁶⁵ Zorunlu varlığın varlığının, çokluğun toplamı olması aynı şekilde olanaksızdır. Bu itibarla zorunlu varlık, görelî ve değişken değildir; çokluktan oluşmamıştır, kendine özgü olmak bakımından başka varlıklarla

⁵⁹ Kuşkusuz bu görüş Fârâbî'nin varlık anlayışının bir devamı mahiyetindedir. Apaçıklık ilkesi Fârâbî ile meşhur olmuş ve İbn Sînâ da bu yolu takip etmiştir. Buna göre, varlık kavramı bütün kavramlardan önce gelir. Tanımlanamadığı halde kolayca kavranır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Fârâbî, *'Uyûnu'l-Mesâ'il, el-Mecmû'* içinde, Kahire 1907, s. 57.

⁶⁰ Bu konuda bkz. Davidson, Herbert A., "Avicennas's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being", *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, New York 1979, s. 173.

⁶¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 325.

⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 27.

⁶³ Bkz. Ay, Mahmut, *Sadruşşeri'a'da Varlık*, Ankara 2006, s. 84.

⁶⁴ Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 1985, s. 51.

⁶⁵ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 122.

benzer/ortak yönleri yoktur.⁶⁶ Zorunlu varlığın bir illeti olursa eğer, varlığını o illetten almış olacaktır. Oysa varlığını herhangi bir şeyden alan varlık, başkası bakımından değil, zâtı açısından düşünüldüğü zaman varlığı zorunlu olmayacaktır. Başkası ile değil, zâtı düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayan her şey, zâtı gereği zorunlu varlık olmayacaktır. Netice itibariyle zorunlu varlığın illeti yoktur; bir şeyin hem zâtı gereği, hem de başkası sebebiyle zorunlu varlık olması imkânsız olmaktadır; çünkü varlığı başkası sebebiyle zorunlu olan, o olmadan varolamaz. Bir varlığın varoluşunda bir başka varlığın tesiri varsa eğer, artık o zâtı gereği zorunlu bir varlık olmaz. Zorunlu varlık, tek bir zât olmalıdır, aksi durumda çokluk olup, çoklukta her birinin zorunlu varlık olması gerekir.⁶⁷

Zorunlu varlık mantıksal olarak da tektir. O her bakımdan diğer varlıklardan ayrıdır. Böylece İbn Sînâ hem ontolojik hem de metafizik bakımlardan zorunlu varlığın bir ve tek olduğunu kabul eder ki, bundan kasıt Tanrı'nın varlığıdır.⁶⁸ Bizzat varlık fikri, bizi varlığın gerçekten var olduğuna ve dolayısıyla zorunlu varlığın kabulüne götürür.⁶⁹ Tanrı, varlığının zorunlu olması bakımından da birdir. O'nun zorunluluğu bir türün zorunluluğu değildir. Zira türün altında fertler vardır,

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, s. 35-36; *en-Necât*, s. 228.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, s. 41.

⁶⁸ İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ, "var" ile "bir" terimlerinin bir şeyin zâatını gösteren, fakat zâta sonradan katılan iki nitelik olduğunu söylemekle büyük bir yanılığa düşmüştür. İbn Rüşd şöyle der: "O metafizik bakımdan kendi düşüncelerini Eş'âri kelâmcıların görüşleriyle karıştırdığı halde bu yanılığa nasıl düşmüştür? Doğrusu bu duruma şaşmak gerekir, çünkü Eş'âriiler, sıfatları manevî ve zâtî olmak üzere ikiye ayırırlar ve derler ki; "var" ile "bir", kendileriyle nitelenen aynı zâta râci oldukları halde zâta sonradan katılan ve ondan bağımsız birer nitelik olamazlar. Sözelimi "beyaz" ve "siyah" neyi gösteriyorsa, "beyazlık" ve "siyahlık" da aynı şeyi gösterir. Belli bir şey hakkında "o vardır ve birdir" dediğimiz zaman, "var" ve "bir" terimleri zâtın ve cevherin üzerine zait birer nitelik olmayıp aynı zâtın çeşitli yönlerini belirten ve aynı anlamı ifade eden birer terimdir. İşte İbn Sînâ, zât üzerine zait herhangi bir anlam taşımaksızın tek bir zâtın çeşitli yönlerini belirten terimle, zât üzerine zait ve bilfiil zâta aykırı nitelikleri birbirine karıştırmıştır." Bkz. İbn Rüşd, *Mâba'd et-Tabîa*, s. 10-11; ayrıca geniş bilgi için bkz. Kaya, Mahmut, "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, der. Aydın Sayılı, Ankara 1984, s. 453-459; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 89-90.

⁶⁹ Bayrakdar, Mehmet, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, der. Aydın Sayılı, Ankara 1984, s. 468.

halbuki ona eşit bir fert yoktur. Örneğin türün altındakiler sayılırken, O sayılamaz; çünkü O sayıca ikiden önce gelen bir anlamında bir değildir.

Acaba bu noktada Sartre ve İbn Sînâ arasında bir paralellik kurmanın imkânı var mıdır? Sartre'ın, "kendinde, kendisi için" (*en soi, pour soi*) sentezi ile ortaya koymaya çalıştığı varlıkla, "kendi kendisinin sebebi" olan (*vâcibu'l-vücûd*) varlıktan söz ettiğini düşünmek mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, Sartre'ın, "kendinde, kendisi için" ile, aslında "kendi kendisinin sebebi" olan varlığın mütalaasını yaptığını söyleyebilir miyiz? Kuşkusuz Sartre'ın "kendinde, kendisi için" varlık ile "kendi kendisinin sebebi" olan varlık sahalarının aynı olduğunu düşünmek olanaklıdır; zira, "kendisi için varlık"ın projesinin, bir kendi kendisinin sebebi olma durumunu gerçekleştirme çabası olduğu görülmektedir. Burada bir bütün olarak varlıktan söz edilmekte ve bu bütün varlığın "kendisi için" tarafından temellendirilen bir "kendinde varlık" olması düşünülmekte, yanı sıra "kendinde varlık"a özdeş bir "kendisi için" varlığın ortaya çıkması öngörülmektedir: Çünkü bu varlık, "kendisi için" varlık ile temellendirilmiş ve "kendisi için"e özdeş bir "kendinde" (*ens causa sui*)'dir. Fakat Sartre, bu sentezin gerçekleşmesine imkân vermediğinden, "kendi kendisinin sebebi" (*vâcibu'l-vücûd*) olma durumunu doğal olarak reddedecektir.⁷⁰ Bir varlığın kendi kendisinin sebebi (*ens causa sui*) olması fikri çelişik olduğundan böyle bir varlıktan da söz edilemez.

Burada akla gelebilecek muhtemel bir soru da, Sartre'ın tenkit ettiği varlık ile, "kendi kendisinin sebebi olan varlık"ın aynı şeye delalet edip etmediği hususudur. Kuşkusuz Sartre, metafizik saha dışında kalarak ontolojiyi ele aldığından, *vâcibu'l-vücûd*'u değerlendirme imkânını da bunun dışında bırakmış olmalıdır. Yanı sıra, "kendisinde, kendisi için varlık" sentezi olarak tasavvur etmeye çalıştığı, eksiksiz bir varoluş fikrini tartıştığını da belirtmek gerekir. Buna karşın Sartre'ın bu görüşü ile *vâcibu'l-vücûd* arasında çok temel bir ayırmadan söz etmek gerekir. Buna göre, *ens causa sui* ancak bir sentez olabilecekken, *vâcibu'l-vücûd* tek ve basit olacaktır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, *vâcibu'l-vücûd* ne mana ne keyfiyet ne de sayıca bölünüp parçalanabilecektir.⁷¹ Böylece, *vâcibu'l-vücûd*'un, Sartre'ın bir sentez tasavvuru olarak öne sürdüğü "kendinde" ve "kendisi için"den elde edilen varlıktan tamamen farklı, mahiyeti bakımından basit, tek ve parçalanamaz olduğu

⁷⁰ Sartre, *Being and Nothingness*, s. 91.

⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tenbihler)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005, s. 127.

anlaşılmaktadır. Her ne kadar Sartre, bir *ens causa sui* kavramından söz etmiş olsa da, en temelde idrak etmekte olduğu varlığın dışında, ondan önce ve ayrı bir öz düşünemediğinden bir *vâcibu'l-vücûd* kavramı ortaya koyamamakta, böylece “kendisi ile varolabilme” düşüncesini temellendir(e)memekte, aksine onun imkânsızlığını ispata çalışmaktadır.⁷²

Mümkün (Olurlu) Varlık

Zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olamayan varlık, mümkün varlık olarak tanımlanır.⁷³ Yani varlığı imkânsız değildir; aksi halde varolmazdı. Mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. O, varolduğunda kendisi için yokluktan ayrışmış olarak varlık meydana gelmiştir. Varlık anlamı öyle anlaşılıyor ki bir illete bağlanmıştır. Bu varlık illetidir; yokluk da benzer şekilde bir illete bağlıdır ve o varlık anlamının illetinin yokluğudur. Bu nedenle mümkün varlığın bir illete bağlı olması ve o illete göre zorunlu olması gerekir. İbn Sînâ bunu mantıksal olarak şu şekilde temellendirir:

Eğer öyle değilse, illetin varlığı esnasında ve o illete göre yine mümkün olur. Bu durumda varlık ve yokluktan herhangi biri belirginleşmeksizin varolması ve olmaması mümkündür. Bu durum illetin varolması sayesinde yokluktan çıkıp varlığının belirginleşmesi veya varlık tarafının değil de yokluk tarafının belirginlik kazanması için yeni baştan üçüncü bir şeyin varlığına muhtaçtır. Böylece, üçüncü şey, diğer bir illettir ve söz sonsuza kadar uzar gider. Bu durumda onun varlık tarafı belirginlik kazanmaz, dolayısıyla varlık gerçekteleşmez. Bu imkânsızdır. İmkânsızlığın nedeni sadece illetler silsilesinin sonsuza kadar sürmesi değildir; aksine, o şeyin kendisi sayesinde belirginleşeceği bir boyutun henüz varolmamasıdır. Oysa onun mevcut olduğu varsayılmıştır. Bu durumda varlığı mümkün olan her şey, illetine kıyasla zorunlu olmadıkça varolamaz.⁷⁴

Görülüyor ki, İbn Sînâ mümkün varlığı metafizik bakımdan ele almakta ve onun mantıksal olarak imkânını ortaya koymaktadır. Mümkün varlık, zorunlu bir varlığa dayanmalıdır; aksi halde sonsuza kadar giden bir illetten mantıksal olarak söz etmek gerekir ki, bu olanaklı değildir. Mümkün varlığın en temel özelliği, var olmasında ya da yokluğunda hiçbir surette zorunluluğun bulunmamasıdır. O halde

⁷² Gürsoy, J. P. *Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 45.

⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, s. 35; *en-Necât*, s. 235.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, s. 37.

mümkün, mahiyeti varlığını gerektirmeyen, varken yokluğu düşünülebilen, varolma veya yokluk (varolmama) ihtimali olan şeydir. Mümkün varlıklar, varlık ve mahiyet ayrımı yapılan varlıklardır. En genel ifadesiyle mümkün varlıklar, varlık ve mahiyetin bir araya gelmesiyle oluşurlar.⁷⁵ Yalın ifadeyle, mümkün varlıkların hem varlıklarından hem de mahiyetlerinden söz edilebilir. Ancak mümkünün varlığı, kendi özünden değil başkasındandır. O halde varlığında başkasına muhtaç olan her şeyin bir mahiyeti vardır. Bu ihtiyaç, hem gelecekte hem de varlığı süresince devam edecektir. Bu bakımdan imkân mahiyetin ayrılmaz bir niteliği gibidir. Acaba imkân, varlıktan önce mi, yoksa sonra mı gelmektedir? Mantıksal olarak bir varlığın imkânı, varlığından önce değil de kendisi ile birlikte olursa, onun ezeli olduğunu düşünmek olanaklıdır. Ancak, imkânı kendisinden önce bulunan varlık her bakımdan sonradan var olmuştur.⁷⁶ Bu bakımdan onun ezeliğinden söz edilemez. Bu itibarla varlığın imkânı kendi zatından kaynaklanıyorsa, imkânlılığı varlığından önce olamaz. Burada kastedilen varlıkların, ayüstü akıllara delalet ettiğini düşünebiliriz.

Görülüyor ki, zât (öz) bakımından varlığı mümkün olan her şey, var olmak için başkasına muhtaçtır. Dolayısıyla o, zâtına göre var olamaz, çünkü başkasından dolayı varlığı mümkün olan kendi başına var olamaz. Ancak, başkasından dolayı var olanın imkânı ortadan kalkarsa, var olur. Zâtı gereği mümkün olan varlığın imkânlığı ise, hiçbir zaman ortadan kalkmayacaktır. Oysa başkasından dolayı imkân, illete bağlı olacağından, ortadan kalkacaktır.⁷⁷ Bugün ise, mümkünün geleceğe doğru bir açılış, bir tasarı olarak anlaşılması Sartre ve Heidegger felsefeleri ile başlamıştır.⁷⁸ Örneğin Heidegger'e göre mümkün, ölüm karşısında duyulan yok olma ürküntüsünden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda mümkün sadece, sonlu olan insan varlığının, kaderi karşısında duyduğu dehşet ve korku duygularına bağlı bir sezgidir. Sartre'a göre ise, mümkün, 'kendisi için olan' varlığın, yoklukla sürekli bir savaş içinde olarak insanî varlığın, devam edebilmek için kendini, 'kendisi için

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 37. Ayrıca, mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet ayrımı için bkz. Marmura, "Quiddity and Universality in Avicenna", *Neoplatonism and Islamic Thought*, s. 77.

⁷⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 127.

⁷⁷ İbn Sînâ, *et-Tâlikât*, s. 219.

⁷⁸ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 164.

varlık' haline koyması, böylece kendisini öz yapmasından doğar.⁷⁹ Oysaki o, öz olmadan önce varolmuştur. Sadece yokluktan kurtulma çabası onu gerçeğe doğru yönlendirir ki, bu durum "imkân"dır.⁸⁰ Bu bakımdan gerek Heidegger gerekse Sartre, imkânı geçmişte değil gelecekte arayarak, onu akılla değil akıl dışında görürler.

Varlık-Mâhiyet Ayırımı ve Bir Karşılaştırma Yapmanın İmkânı

Mâhiyet terimi, bir şeyin hakikatini, aslında ve özünde ne olduğunu öğrenmek için sorulan bir sorudur. Bu sorunun cevabı o şeyin, tam olarak hakikatini ve özünü gösterir. Kelime Arapça'da "mâ" (ne) ile "huve" ya da "hiye" zamirinin bir araya gelmesiyle oluşur. Mâhiyet terimi batı terminolojisinde yaygın olarak *essence* veya *quiddity*⁸¹ terimleri ile karşılanır. Felsefî olarak bir varlığı ne ise o yapan şey, yani öze karşılık gelir. Varoluşçuluğun en belirgin ayırımının varoluş-öz olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu tartışmanın zemininin ve kaynağının çok eskilere, belirgin olarak Meşşâî filozoflara dayandığını kabul etmek gerekir.⁸² Yaygın olarak kabul edilmektedir ki, varlık-mâhiyet ayırımı ilk defa Fârâbî⁸³ tarafından yapılmış

⁷⁹ Barnes, Hazel E., "Sartre's ontology: The revealing and making of being", *Sartre* içinde, ed. Christina Howells, Cambridge 1992, s. 15; 17.

⁸⁰ Barnes, *a.g.m.*, s. 17.

⁸¹ Bkz. Marmura, "Quiddity and Universality", *Neoplatonism and Islamic Thought*, s. 77. Zaman zaman terimler arasında bir ayırım gözetilmese bile, *quiddity* ve *essence* terimleri arasındaki yakınlık ve uzaklık, *mâhiyet* ve *zât* arasındaki yakınlık ve uzaklık kadardır. Bu konuda bkz. Shehadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan 1982, s. 84.

⁸² Aristoteles'in, *II. Analitikler (Posterior Analytics)*'de, "İnsanın ya da bir şeyin mahiyetini bilen, onun varolduğunu bilmek zorundadır. Çünkü var olmayan şeyin mahiyeti bilinmez." ifadelerinden hareketle varlık-mâhiyet ayırımını ilk defa yapanın o olduğunu söyleyen bazı düşünürler olsa da, buradaki ifadelerden varlık ve mâhiyet ayırımı değil, varlık ve mâhiyet hakkında mahdut bilgiler elde edilmektedir (bkz. *a.g.e.*, 92 b3 18). *Metafizik*'te ise, varlık ve mahiyetin aynı şey olduğu üzerinde durarak, bir şeyin bilinebilmesi için varlık ve mahiyetin aynı şey olması gerektiğini belirtmektedir (bkz. *a.g.e.*, 1031 b).

⁸³ Fârâbî'nin varlık-mâhiyet ayırımında varlık, mâhiyete arızdır. Bir şeyin mâhiyeti, mâhiyete arız olan varlığın sebebi olamaz, çünkü illetin varlığı, illetinin varlığının sebebidir; biri veren ve biri de alan olarak mâhiyetin iki varlığından söz edilemez. Bu nedenle iki şeyden hiçbirini diğerrinin illeti olamaz (bkz. *İsbât'ul-Müfârakât*, Haydarâbad 1349, s. 4). Mâhiyet varlığın illeti değildir. Zorunlu Varlık olan Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayırımı yoktur. Mümkün olan varlıkların illeti de vardır; zira onun varlığı

ve takipçisi İbn Sînâ tarafından devam ettirilmiştir. Bir şeyin mâhiyetinin bilinmesi, onun ne olduğunun (*huviyet*⁸⁴) da bilinmesidir.⁸⁵ Bu bağlamda mâhiyet zihnî bir kavramdır ve bir şeyin anlaşılabilirliğini ve anlatılabilirliğini ifade eder.⁸⁶ Bu itibarla, mâhiyet tanımlamakla ilgilidir ve onunla belirlenir, çünkü gerçek tarif, mâhiyeti bildirendir. Bu, bir şeyin bütün unsurları ile ortaya konduğu zaman gerçekleşir.⁸⁷

Her şeyin bir mahiyetinin olduğunu bil. Bu dış dünyada ancak gerçekleşir yada zihinde tasarlanabilir ki, bütün yapıcı unsurları beraber bulunur... Şey bazen mâhiyetinin ve hakikatının değerlendirilmesi bakımından nedenli olur. Bazen de varlığında nedenli olur. Bunu üçgen örneğinde değerlendirmek sana düşer, çünkü onun gerçekliği yüzeyle ve kenarı olan çizgiyle ilgilidir. Bunlar üçgeni, üçgen olması bakımından ve onu üçgenliğinin hakikatının bulunması bakımından kurarlar. Sanki bu ikisi onun maddî ve formel nedenleri gibidir. Varlığı bakımından o, bunlardan ayrı diğer bir nedenle ilgilidir ki o, üçgenin kurucu nedeni ve tanımının bir parçası değildir. Sen, bazen üçgenin anlamını anlarsın ve senin için dış dünyada var olduğunu, çizgi ve yüzey olarak bilindikten sonra, onun dışarıda varlıkla nitelenip nitelenmediğinden şüphe edersin. Kendisi için mâhiyetin kurucu nedenleri olan şeyin var edici nedeni, bu nedenlerden tıpkı sûret gibi, bir kısmının nedenidir.

başkasından kaynaklanır (*Da'âva Kalbiye*, s. 2). Her şeyin bir mâhiyeti bir de hüviyeti vardır. Mâhiyetin hüviyeti olmadığı gibi, onun içine girmiş de değildir. Dolayısıyla varlığı, mâhiyetinden ayrı olan her şeyin varlığı esasen kendisinden değil, başkasındandır.

⁸⁴ *Hüviyet* terimi Arapça üçüncü şahıs zamiri olan “o” yani “huve”den türemiştir. Bu zamir, ayniyete, özdeşliğe işaret etmektedir. “Huve” ile varlık ve birliğe işaret edilir. Örneğin, “Zeyd kâtiptir” dendiğinde bundan anlaşılması gereken “Zeyd kâtip olarak vardır” ifadesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 27.

⁸⁵ Marmura, “Quiddity and Universality”, *Neoplatonism and Islamic Thought*, s. 81. Thomas Aquinas, İbn Sînâ'nın mahiyet/öz'ü tarifini şu şekilde anlar: “Birleşik olanın neliği, birleşik olanın kendisi değildir, o sadece onun neliğidir. Neliğin kendisi de birleşik olmasına karşın, ‘insanlık’ da her ne kadar birleşik olsa da, insan değildir. Tam tersine o, tanımlayan madde olan bir şeyin kapsamına alınmış olmalıdır... Bu bakımdan ‘insan’ sözcüğü ve ‘insanlık’ sözcüğünün, insanın öz/mâhiyetini tanımladıkları açıktır. Zira ‘insan’ sözcüğü onu bütün olarak tanımlar, ancak ‘insanlık’ sözcüğü, insanın özünü parça olarak tanımlar. Bkz. Aquinas, Thomas, *Varlık ve Öz*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul 2007, s. 65; 71; İbn Sînâ ve St. Thomas'da varlık ve mahiyet ayrımı için ayrıca bkz. Dibaj, Mousa, “Being and Differentiation from Essence in Avicenna and Thomas Aquinas”, *The Journal of Humanities*, 313-4, Tahran 1991, s. 3-7.

⁸⁶ Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 76.

⁸⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbihât*, s. 126.

Şeyin kendisinden dolayı olduğu gaî neden, mâhiyeti ve anlamı ile fâil nedenin nedenselliğinin nedeni ve kendi varlığında onun nedenlisidir. Eğer bir ilk neden olur ise, bu durumda o, bütün varlığın ve varlıktaki her varlığın gerçekliğinin nedenidir.⁸⁸

İşaret edildiği gibi, ister dış dünyada isterse zihinde bir şeyin mâhiyetinden söz ediyor olalım, her iki halde de mâhiyeti oluşturan yapıcı unsurların birlikte bulunması zorunludur. Burada sözü edilen mâhiyet varlıktan ayrı bir şeydir. İnsanı ele aldığımızda bir varlığı ve bir de mâhiyetinden söz edebiliriz; ancak hangisi öncedir. Zira bu soru Sartre ve İbn Sînâ arasında bir paralellik kurmanın imkânını da ortaya koyacaktır. Bilindiği gibi, Fârâbî varlık-mâhiyet ayrımını yaparken hangisinin önce olup olmadığı konusunda bazı açıklamalar yapar. Şayet mâhiyet varlıktan önce gelmiş olsa idi, bir kez varlıkla bitişmeden önce, bir kez de varlıkla bitiştikten sonra olmak üzere iki varoluştan söz edilebilirdi ki, bu mümkün değildir. Dolayısıyla varlıktan önce mâhiyet yoktur ki önce gelsin. Varlık, mâhiyete dışardan, bir nedenden gelmiştir. Mâhiyet varlıkla ittisâf etmeden önce yoktur.⁸⁹ Kanaatimizce, varlığın mâhiyetle birleşmesi, iki ayrı varlığın bir araya gelerek birleşmesi şeklinde değil, aksine, iki şeyin bir arada tek bir varlığı oluşturması şeklinde anlaşılmalıdır. Varlığın mâhiyete varlık vermesi gibi algılamaya yol açan bu durumda sanki varlık ondan önce gelmiş gibi olmaktadır. Bu durum varoluşçuluktan farklı olarak varlığın mâhiyetten önce olması değil, ikisinin eş-zamanlı olarak bulunması anlamındadır ki, bu nokta Sartre'dan farklıdır; Fârâbî bununla yaratmayı izah etmeyi amaçlamış olmalıdır.⁹⁰

Kuşkusuz bir şeye zihnen bir varlık atfetmedikçe onu kavramak ve anlamak oldukça zordur. Buradan hareketle, mâhiyeti kavramak ve anlamak için, ona zihinde bir varlık vermek gerekir. Mâhiyeti varlıktan ayırmak nasıl mümkün olacaktır. Şayet mâhiyete zihinde bir varlık atfedilir, sonra da ona varlık verilirse, bu takdirde Sartre'ın haklı olacağı açıktır. Çünkü ister istemez varlık mâhiyetten önce gelmiş olacaktır. Mâhiyeti düşünmek için ona varlık vermek gerekli ise, mantıksal olarak varlığın mâhiyetten önce geldiğini kabul etmekten başka söylenecek bir şey yoktur. Ancak felsefî olarak varlık sözünden dış dünyadaki varlığı anlamak gerekir. Bu durumda açıktır ki; 'fert', 'şahs', 'birey' mantık'ın konusu olarak zihni varlıklardan

⁸⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbihât*, s. 126-7.

⁸⁹ Fârâbî, *İsbât 'ul- Müfârakât*, s. 4-5.

⁹⁰ Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 73.

ayrılır. İbn Sînâ'ya göre, mâhiyeti varlıktan ayrı olarak düşünmek iki şekilde mümkün olmaktadır. Buna göre ya mutlak, yani mâhiyeti kendisine göre düşünüldüğünde, burada mâhiyet hiçbir nitelikle nitelenmeden, ondan sadece mâhiyet olarak söz edilir. Ya da zihin içi; yani mâhiyetin dış dünyada varlığı hesaba katılmadan (varlıktan ayrı olarak mâhiyeti tasarlamak olarak) düşünülebilir. Ancak varlıkla ilişkisi olmayabilir. O halde dış dünyadaki varlıkların mâhiyetini varlıktan ayırmak mümkün değildir. Sartre'da ise, insan dışı varlıklarda (*en soi*), tıpkı bir ağacın varlığı ile mâhiyetini birbirinden ayıramayacağımız gibi, varlık-mâhiyet ayırımı yapmak mümkün değildir.

İbn Sînâ'nın ontolojisinde insan kavramının son derece önemli bir yer tuttuğu açıktır. Özellikle felsefî terminolojide uçan adam (*flying man*) ile yer bulan kavramı son derece meşhurdur. Kuşkusuz bu kavram ile Sartre'ın kendisi için varlık kavramı arasında bir irtibatın kurulabilmesini düşünmek olanaklı görünmektedir. İbn Sînâ'nın varlık olarak insana bakışını ortaya koymak bakımından *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eseri önemli bilgiler verir. Buna göre insan, beden ya da bedenin parçaları olmadan da düşünülebilir, zira insan, beden ya da parçalardan ibaret kabul edilirse, beden parçalara ayrıldıktan sonra insanî varlığı ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla insanî varlık, salt beden ile kavranan/gözlenen bir varlık değil, onun ötesinde bir varlıktır. O halde insan kendine dönmeli ve düşünmelidir. İnsan, kendisinin ilk olarak, sağlam, akıllı olarak yaratıldığını öngörerek, kendini oluşturan parçalarını görmeden, bu parçaların birbirine değmeden, birbirinden bağımsız olarak açık ve berrak bir havada asılı oldukları farz edilirse, insanın kendi varlığı ve inniyet⁹¹inden başka hiçbir şeyden haberinin olmadığı/olmayacağı açıktır. Öyle ki, bu durumda beden ortadan kalksa da *ben* 'lik denen şey, yani insanı insan yapan şey ortadadır. O halde, insanın duyduğu, algıladığı şeyler, algılayamadığı şeylerden başkadır. İnsanın özünü (*zât* 'ını) algılayan şey yine kendisidir. Kuşkusuz bu tam olarak varlık şuuru (*meşhûm*) dediğimiz, Sartre'ın insanın varoluşu olarak adlandırdığı şeyin kendisidir. O halde insan, özünü (*zat* 'ını) nasıl ispat edebilecek ve

⁹¹ Şeyin cevheri ya da özü yerine zaman zaman onun inniyeti denmektedir. Esasen bununla kastedilen, varlığın özüdür. "İnne", kesre ve şedde ile Arapça'da tekidi ve varlıktaki gücü ifade ettiğinden filozoflar, bunu zorunlu varlık için kullanmışlardır. İnniyet kelimesinin kökü hakkında ihtilaf olmasına karşın, üzerinde birleşilen nokta, onun varlık, vücûd, varlığın özü, hakikati, varlığın gerçekliği ve sübûtu anlamında kullanılmasıdır. Bu nedenle İslâm filozofları, *vâcibu'l-vucûd*'un mâhiyeti yerine onun inniyeti tabirini tercih ederler.

ortaya koyabilecektir? Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Sartre, varoluğu yönelme, fiil ve aksiyon olarak ortaya koymuştu.⁹² İnsan, özünü salt faaliyeti yani aksiyonu ile ortaya koysa da öz denilen şey bundan başka bir şeydir. şöyle ki; “Sen, fiilini (aksiyon) mutlak bir iç olarak ispat edersen, bu takdirde, mutlak bir fâil ispat etmen gerekir, bu senin öz (*zât*)’ünün aynıdır, yani bizzat kendinsin. Fiilinin senin bir için olduğunu ispat etsen de, onunla özünü ispat etmiş olmazsın. Aksi halde, özün, senin fiilin olmak bakımından, senin içinin bir cüzü, parçası olur. O halde özün, ispatlanmıştır ki o, faaliyet (aksiyon) ile değildir.”⁹³ Buradan anlaşılıyor ki, insanın zatı ya da özü fiilinin ortaya çıkardığı bir şey değildir.

İbn Sînâ’ya göre, insan kendisinin bir anda ve tam olarak yaratıldığını düşünürse, bu durumda dıştaki varlıkları algılamada sorunlar yaşar. O havada veya boşlukta bir sesi/çatışmayı duyacak şekilde, aynı zamanda havanın direnci/mukavemeti ile karşılaşmadan, durmaktadır. Sanki uzuvları ayrılmış ve birbirleriyle temas etmemektedir. Tıpkı, Sartre’da, insanın yeryüzüne atılmasında olduğu gibi, artık o, bundan sonra özünün (*zât*) varlığını ispat edebilecek midir? İbn Sînâ’nın muhtemelen bu soruya yanıtı, varlığı kendisine özgü olarak ispat edilen zât ile ispat edilmeyen uzuvlar ve bedeninden başka olarak, onun özünün aynı olduğu şeklinde olacaktır.

Sartre’da başkalarını kavramanın kendini kavramak ve dolayısıyla varolmak anlamına geldiğini hatırlayacak olursak⁹⁴, kendini algılamada başkalarının rolünün İbn Sînâ’da çok önceden ortaya konduğunu da hatırlamak gerekir. Buna göre insan kendi nefsinin algıladığı zaman, başkasını algılayamaz. Örneğin insan, A’nın nefsinin tasavvur ettiği zaman, kendi nefsiyle başka bir şey tasavvur etmiş olacaktır, çünkü mantıksal olarak, “Ben onu algıladım.” dediğim zaman, kendi zâtımı algılamamın ondan önce gelmek zorunda olduğunu düşünmem gerekir. şöyle ki; “Kendi zâtımı bu şey vasıtası ile bildim dersem, zâtımı bilme halim önce vuku bulmuş demektir. Bu durumda zâtımı bildim demek, doğru olmaz. Aslında zâtımı ne ile biliyorsam o zâtımın kendisidir. Başkasını algıladığım zaman, algılayan ile algılanan arasında bir ayrılık olmak mecburiyeti hâsil olur. Önce kendini algılamış olabileceğin gibi, başkasını da algılamış olabilirsin. Böylece algılayan gerçekleşir ve sen kendinle

⁹² Bkz. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 433.

⁹³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, s. 125-126.

⁹⁴ Bkz. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 221.

başkası arasındaki ayrımı farkında olursun.”⁹⁵ Görülüyor ki, başkalarının özünün farkında olması, dolayısıyla kendi özünün farkında olması ve onu başkasından ayırması, insanın kendisi için varlık olmanın bir neticesidir; ancak, insanın özü (zât) Sartre’den farklı olarak, kendisi için hazır ve mevcuttur. İnsan hiçbir zaman onun şuurundan uzak değildir. İnsanın zatının varlığı ile zatını algılamak aynı şeydir.⁹⁶

İbn Sînâ’da, insanın, varlığını farkına vardığı ilk varlık, Sartre’in kendisi için varlık dediği, kendi varlığı ve benliğidir. Görülüyor ki, İbn Sînâ ontolojisinin temelini, tıpkı Sartre’da olduğu gibi, ondan çok önce olarak, insanın *ben*’i üzerine kurmaktadır. İbn Sînâ’nın, zâtın (öz), ilk yaratılışında (ortaya çıkışında/varoluşunda) akıllı olarak ve bir fikre sahip olmaksızın varlığa sıçrayabilme düşüncesi karşısında, Sartre’in, şuurun bizatihi kendi özü ile varolduğu, hiçbir şeyin sebebi olmadığı ve varoluşun aslında sebebinin kendisi olduğu düşüncesini buluyoruz. Sartre’da varoluşun sebebi varlığın kendisinden başkası değildir. Bu nedenle insanın varlık olarak ortaya çıkışı, yani varoluşu, evrenin anlaşılmasını/kavranmasını sağlar. Fakat İbn Sînâ’dan farklı olarak bu çıkışın ilk anı olumsuzluktur,⁹⁷ yani varlığın dünyaya atılmasıdır. Bu durumdan kurtuluş varoluşla gerçekleşecektir. Öte yandan İbn Sînâ’da insanın zâtı (öz) beden ve bedeninin bütün organlarından ayrıldığı durumda bile varolabilecektir. Buna mukabil Sartre, evrenin varlığının şuurun alabildiğinden ibaret olduğunu söyleyecektir.⁹⁸ Evren denilen şey, tıpkı ben denilen (zât/öz) şey de olduğu gibi, şurudan ibarettir. Bu bakımdan İbn Sînâ’da kavranan, kavrayan ve kavrama işlemleri *ben* etrafında gerçekleşir. Hülasa, *ben*’e yapılan vurgu belki de varoluşçu filozoflar arasındaki en ortak nokta olmasına karşın ayrıntılarda belirgin farkların olduğunu da kabul etmek gerekir.

Sonuç

Kanaatimizce, varoluşçu filozofların en belirgin özellikleri, hepsinin varoluşun sonluluğu üzerinde durmalarıdır. Bu sonluluk, ölümle sonlanan varlığın, ürküntü, bunalma, iç bulantısı veya tasadan doğmuş olmasının bir sonucu ve göstergesidir. Varolup yok olanlar, varlıklardan belirgin bir biçimde ayrılırlar. Varoluşun yoklukla kuşatıldığını söylemeleri sebebiyle, ideallerin, inançların,

⁹⁵ İbn Sînâ, “et-Tâlikât”, *Aristo 'inde'l-Arab* içinde, Mısır 1947, s. 172.

⁹⁶ İbn Sînâ, et-Tâlikât, s. 172.

⁹⁷ Sartre, *Being and Nothingness*, s. 55.

⁹⁸ Sartre, *Being and Nothingness*, s. 73.

hatıraların kendinden kaçma/kopmadan başka bir rolü kalmamaktadır. Bu nedenle varoluşçuluk, Heidegger'de daha ölçülü de olsa, Sartre'da değerlerin, ideallerin ve aşkın olanın inkârına kadar gidebilen bir boyut kazanmaktadır. Denilebilir ki, Sartre'da, insan aşkın varlıkla olan bütün ilişkilerini koparmış durumdadır. Bu durumda sadece Tanrı ile değil aynı zamanda evren ile de bağlar kopmuş olmaktadır. Oysa var olma, Descartes'ın da belirttiği gibi, Tanrı'dan ayrı olarak düşünülemez. Buna karşın âleminde varlığın oluşu, imkânlarla açık olması, varlığın sürekli bir biçimde gelecekteki gerçekleştirmeler içinde devam edişini varoluş felsefesinin dikkate değer yanıdır. Bunun yanında insanın bir ömrünün olması ve bunun da sonlu olması insanı ürkütmez, çünkü insan sonluluğunun şuuruna sonlu varlık olarak sahiptir. Sonsuz varlığın tasarısında diğer bütün varlıkların vasfı sonlu oluşlarıdır.

Bunun yanında varoluşçuluğun ilerleme fikri, üzerinde önemle durulması gereken bir noktadır. Öyle görülüyor ki, Sartre, 'kendinde varlık' ile 'kendisi için' varlık'ı ayırırken tabiat ve insanı, ruhlu olanı ve ruhsuz olanı, değişeni ve değişmeyen, yok olanı ve olmayanı aramaya çalışmaktadır. Ancak, 'kendisi için varlık'a yaklaşma imtiyazı vermenin yanlışlığı ortadadır. Örneğin, yok olma şuurunun insanda sonradan ortaya çıkan bir şuur, insanın varoluşunda kazanılmış bir aşama olması, varoluşun başlangıç vasfı olarak alınmasının imkânsızlığını ortaya koymaktadır.

Kuşkusuz varlıkta düalist yaklaşımı benimseyen filozoflarda olduğu gibi, gerek İbn Sînâ gerekse Sartre (başkası için varlığı istisna edersek), varlığın özellikle iki boyutuna işaret ederler. İbn Sînâ varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırırken zorunlu varlığı, varolmak için hiçbir şeye muhtaç olmayan, özü ile kaim olarak ortaya koymakta ve Tanrı'ya ulaşmaktadır. Sartre ise, "kendinde varlık" ile insan dışındaki nesnelere, dolayısıyla maddeyi işaret etmekte, Tanrı'yı varlık olarak ontolojik bir tartışma alanı içinde görmemektedir. Dolayısıyla, "kendinde varlık" ile "bizatihi varlık" temelde birbirinden tamamen farklı varlıklardır. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'da da âlemin fizik ve psikolojik zorunluluğu, metafizik zorunluluğun neticesidir; çünkü Tanrı, zorunluluğu kendisinde olan varlıktır. İnsanın karar verme özgürlüğü bir bakıma görünüşten ibaret olarak kalmaktadır. Sartre'a göre ise, insanın kötü niyetli olması ve yalan söylemesi, özgürlüğe mahkûm olmasının bir sebebidir. Böylece insanın sorumluluktan kurtulma ümidi yoktur. Dolayısıyla "varım" ile "özgürüm" eşanlamlıdır. Aslında özgür fiillerle, mecbur olduğumuz fiiller arasında bu bakımdan bir fark yoktur. Böyle olunca aslında insanın

özgürlüğünden çok kaderden, kuşatılmışlıktan söz edilebilir. Zira özgürlük insanın seçimi değil bir bakıma onun mahkûmiyetidir.

İbn Sînâ, ontolojide insanın *ben*'ini (zât/öz) bir başlangıç noktası almakla, onun, açık ve seçik kavranan bir varlık olduğunu ve insanın kesin bir şekilde onu bilebileceğini, varlığında şüpheyeye düşmeyeceğini ortaya koymaktadır; zira ondan çok sonra olarak Descartes'da, düşünme aracılığıyla benin kavrandığı görülmektedir. Heidegger'de ise, insan, salt ölüm korkusu ile kendi benini kavramaktadır. Buna karşın Sartre, kendisini Heidegger'ci çizgiye daha yakın bulurken, o da *ben*'in muhtevasını özgürlüğe mahkûmiyetin bir sonucu olarak doldurmakta ve yaratmaktadır. Heidegger, *Dasein*, Sartre, *en soi* (being in itself) ve *pour soi* (being for itself), İbn Sînâ ise, insanın özü (*mâhiyet-inniyet*) kavramı ile ontolojide yer ettiler. Kuşkusuz insanın kendisine en yakın olan varlık kendi varlığıdır. Görüldüğü gibi, İbn Sînâ buradan hareketle, varlığın varlığını bilmek ve onun varlığını ispat etmek istemiştir. Bunu, varlığı ve onun esasını doğrudan ve vasıtasız olarak kavrama olarak belirlemiştir. Heidegger ise, paralel olarak, varlığı anlamının yolunun kendi varlığını anlamak ve kavramaktan geçtiğini düşünmüştür. Ancak, varlığı anlamak, onun ne olduğunu anlamak/kavramaktan önce geldiği için Sartre kendince bu noktaya işaret ederek *en soi* ve *pour soi* kavramlarını ileri sürmüş ve asıl sorunun insanın kendi varlığını kavramak olduğunu iddia etmiştir. Böylece İbn Sînâ'da, obje, süje ve aksiyonun bir arada olmasıyla *vücûd-i has*, Sartre'da ise, insanın kendi varlığının, kendisi ile özdeş olduğu, yani kendini kavramak ile kendisini kavramanın aynı şey olduğu varlık ortaya çıkmıştır.

Bu arada, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforunun, Sartre'ın, insanın yeryüzüne atılması/fırlatılması metaforuna yüklediği anlamı düşünerek, yüzlerce yıl önce söylenmiş olduğunu, böylece felsefî literatürdeki yerini aldığını da hatırlatmak gerekir.

Varlık ve mahiyet tartışmalarının yüzyıllardır süregelen bir felsefî sorun olduğu açıktır. Bu sorunun felsefe tarihinde İlkçağ'dan günümüze değin varlık mı, mâhiyet mi, ya da varoluş mu, öz mü önce gelir ana çizgisi etrafında dönüp durduğu anlaşılmaktadır. Kuşkusuz felsefe ve insan varolduğu sürece bu sorun var olmaya ve felsefenin temel problemlerinden biri olarak tartışılmaya devam edecektir. Gilson'un *Tanrı ve Felsefe* adlı eserinin sonunda işaret ettiği gibi, metafiziğin nihai çabası, bir fiille bir fiil ortaya koymaktır; yani bir hüküm inşa etme fiiliyle varlığın mutlak fiilini ortaya koymaktır ki, onun mâhiyeti insanın anlama gücünü aşacaktır. İnsanın metafiziği nerede biterse dini orada başlar. Dolayısıyla gerçek dinin başladığı

noktaya ulaştıracak olan yol, insanı, mâhiyetleri düşünmenin de ötesine, belki de varlığın sırrına ulaştıracaktır.

Kaynaklar

- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sinâ Metafiziği*, Ankara 1985.
- Aquinas, Thomas, *Varlık ve Öz*, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul 2007.
- Aristoteles'in, *II. Analitikler(Posterior Analytics)*, çev. Ragıp Atademir, İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983.
- Ay, Mahmut, *Sadruşşeri'a'da Varlık*, Ankara 2006.
- Barnes, Hazel E., "Sartre's ontology: The revealing and making of being", *Sartre* içinde, ed. Christina Howells, Cambridge 1992.
- Bayrakdar, Mehmet, "Fârâbî ve İbn Sinâ'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağamı* içinde, der. Aydın Sayılı, Ankara 1984.
- Burrell, David B., "Essence and Existence: Avicenna And Greek Philosophy", *Melanges*, c. 17, Beyrut 1986.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1997.
- Davidson, Herbert A., "Avicennas's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being", *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, New York 1979.
- Dibaj, Mousa, "Being and Differentiation from Essence in Avicenna and Thomas Aquinas", *The Journal of Humanities*, 313-4, Tahran 1991.
- Ernst Tugendhat, "Heidegger's idea of truth", *Critical Heidegger*, ed. Christopher Macann, Routledge 1996.
- Existentialism*, ed. Robert C. Solomon, New York 1974.
- Fârâbî, *'Uyûnu'l-Mesâ'il, el-Mecmû'* içinde, Kahire 1907.
- Fârâbî, *Da'âva Kalbiye*, Haydarâbad 1349.
- Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, Haydarâbad 1346.
- Fârâbî, *İsbât'ul-Müfârakât*, Haydarâbad 1349.
- Foulquie, Paul, *Varoluşçuluk*, çev. Yakup Şahan, İstanbul 1991.
- Fynsk, Christopher, *Heidegger Thought and Historicity*, Cornell 1986.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir 1986.
- Gürsoy, Kenan, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara 1991.
- Heidegger, *Existence and Being*, (Introduction and Analysis by Werner Brock), Chicago 1968.
- Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 2004.
- İbn Manzûr, *Lîsânu'l-Arap*, trz, Beyrut.

- İbn Rüşd, *Tehâfu't-Tehâfut*, nşr. Bouyges, Beyrut 1930.
- İbn Rüşd, *Telhîs'u mâ ba'de't-tabî'a*, thk. Osman Emin, Kahire 1950.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tenbihler)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Metafizik I, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, Kahire 1938.
- İbn Sînâ, "et-Tâlikât", *Aristo 'inde'l-Arab* içinde, Mısır 1947.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002.
- İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007.
- Jackson, Timothy P., "Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will", *Kierkegaard*, ed. Alastair Hanay, Gordon D. Marino, Cambridge 1998.
- Jaspers, Karl, *The Perennial Scope of Philosophy*, İng. çev. Ralp Manheim, New York 1949.
- Jopling, David A., "Sartre's moral psychology", *Sartre*, Cambridge University Press, 1992.
- Kaufman, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul 1997.
- Kaya, Mahmut, "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, der. Aydın Sayılı, Ankara 1984.
- Kierkegaard, *Fear and Trembling*, İng. çev. Alastair Hanay, Londra 1985.
- Marcel, Gabriel, *The Philosophy of Existentialism*, İng. çev. Manya Harari, New York 1968.
- Marmura, Michael E., "Quiddity and Universality in Avicenna", *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, New York 1992.
- Molina, Fernando, *Existentialism as Philosophy*, Prentice-Hall 1962.
- Mulhall, Stephen, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Öktem, İstanbul 1998.
- Natanson, Maurice, "Jean-Paul Sartre's Philosophy of Freedom, *Existentialist Ontology and Human Consciousness*, ed. William L. McBride, New York-London 1997.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, V. 3, Routledge 1998.
- Ritter, Joachim, *Varoluş Felsefesi*, İstanbul 1954.
- Sartre, *Being and Nothingness*, İng. çev. Hazel E. Barnes, New York 1956.
- Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, New York, 1957.
- Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul 1989.
- Shehadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan 1982.
- The Search for Being, (Essays from Kierkegaard to Sartre on The Problem of Existence)*, ed. William Kimmel, New York, 1962.
- Ülken, H. Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968.