



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ ANABİLİM DALI

**Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik,
Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi**

Doktora Tezi

Rıza Tefvik Kalyoncu

Haziran 2023



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ ANABİLİM DALI

Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm
Eleştirisi

Doktora Tezi

Rıza Tefvik Kalyoncu

Danışman

Prof. Dr. Eşref Altaş

Haziran 2023

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Rıza Tevfik Kalyoncu tarafından hazırlanan "Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi" başlıklı bu Doktora Tezi, İslam ve Türk Felsefesi Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Eşref Altaş
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Burhan Köroğlu
Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Veysel Kaya
İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Özturan
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 13/06/2023

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin İsnad 2. Versiyon yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun dipnot kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Eşref Altaş

Etik İlkelere Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Rıza Tevfik Kalyoncu

ÖZET

Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi

Kalyoncu, Rıza Tevfik

Doktora Tezi, İslam ve Türk Felsefesi Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Eşref Altaş

Haziran/2023

Bu çalışmada Fârâbî felsefesinin yetkinleşme ve anlam kuramları bağlamında Fârâbî felsefesinde kelâm ilminin konumu ve Fârâbî'nin kelâm ile ilgili yorumları incelenmektedir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda yetkinleşme ve anlam teorilerinin önemine dikkat çekilmekle birlikte bu konu Fârâbî'nin diğer teorilerini kapsayacak genişlikte ele alınmamaktadır. Bu nedenle çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinde yetkinleşme ve anlam konuları Fârâbî'nin konuyla ilgili bütün eserleri göz önüne alınarak tahlil edilmiştir. Birinci bölümde Fârâbî'nin bilimler tasnifi yetkinleşme teorisi bağlamında gösterilmekte ve Fârâbî'nin kelâm ilmindeki akıl tanıma yönelik eleştirisinin analizi yapılmaktadır. İkinci bölümde ise Fârâbî'nin kelâm ilminin yöntemine dair ve bu ilimde kullanılan öncüllerin yapısıyla ilgili tasvirleri Fârâbî felsefesi dahilinde tartışılmaktadır. Çalışmada Fârâbî'nin değerlendirmelerini felsefî, sözel ve iletişimsel olarak üç anlam katmanında yaptığı Fârâbî'nin ifadelerine dayanılarak açıklanmaktadır. Üçüncü bölümde ise Fârâbî açısından kelâm ilminin neden metafizik olarak görülmediği Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorileri bağlamında çözümlenmektedir. Çalışmanın dördüncü bölümünde kelâm ilmi milledeki fonksiyonu bakımından irdelenmekte ve bu ilmin felsefenin bireysel ve toplumsal yetkinleşme idealine katkısı açıklanmaktadır. Buna ek olarak kelâm ve felsefe çatışmasının milledeki lafız ve anlam ilişkisinin doğru kurgulanmaması üzerinden geliştiği ileri sürülmektedir. Dördüncü bölümde Fârâbî'nin kelâm ekollerine dair tasviri onun kendi sistemiği dahilinde irdelenmektedir. Çalışmada fenomenolojik yöntem temel alınmakla birlikte felsefî metinlerin yorumu ile ilgili çalışmalardan, tarihsel ve yapısal yöntemlerden de

yararlanılmıştır. Tezde ayrıca Fârâbî'nin eserlerinin yetkinleşme ve anlam teorileri dikkate alınarak yeniden tasnif edilmesi önerilmektedir. Fârâbî'nin eserleri kendi bütünlüğünde değerlendirildiğinde onun gerek felsefenin geneli ile ilgili gerekse de mantık ile ilgili olarak bir projeye sahip olduğu görülmektedir. Çalışma bu proje bağlamında kelâm ilminin yerini tespit etmektedir. Sonuç olarak kelâm, Fârâbî'ye göre, felsefenin kendisine dolaylı olarak dahil olur ve felsefî olarak geçerli bir yönetime, felsefî açıdan önem arz eden bir amaca sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Yetkinleşme Teorisi, Anlam Teorisi, Kelâm, Siyaset Felsefesi

ABSTRACT

al-Fārābī's Criticism of Kalām in the Context of the Basic Problems of Philosophy (Knowledge, Metaphysics, Politics)

Kalyoncu, Rıza Tevfik

Ph. D. Thesis, Department of Islamic and Turkish Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. Eşref Altaş

June/2023

This study examines the position of the science of kalām in al-Fārābī's philosophy and al-Fārābī's interpretations of kalām in the context of his theories of perfection and meaning. Although the importance of the theories of perfection and meaning is emphasized in the studies on the subject, this subject is not addressed in a way that covers al-Fārābī's other theories. For this reason, in the first and second parts of the study, the issues of perfection and meaning are analyzed by considering all of al-Fārābī's works on the subject. In the first part, al-Fārābī's classification of sciences is presented in the context of the theory of perfection and al-Fārābī's criticism of the definition of reason in kalām is analyzed. In the second part, al-Fārābī's descriptions of the methodology of kalām and the structure of the premises used in this science are discussed within the context of al-Fārābī philosophy. The study explains al-Fārābī's evaluations in three layers of meaning: philosophical, verbal, and communicative, based on al-Fārābī's statements. The third section analyzes why the science of kalām is not considered metaphysics by al-Fārābī in the context of al-Fārābī's theories of perfection and meaning. In the fourth part of the study, the science of kalām is analyzed in terms of its function in milla and its contribution to philosophy's ideal of individual and social perfection is explained. In addition, it is argued that the conflict between kalām and philosophy develops over the failure to correctly construct the relationship between word and meaning in milla. In the fourth chapter, al-Fārābī's description of the schools of kalām is analyzed within his own systematics. Although the phenomenological method is taken as the basis of the study, studies on the interpretation of philosophical texts, historical and structuralist

methods are also utilized. The thesis also proposes a re-classification of al-Fārābī's works by taking into account the theories of perfection and meaning. When al-Fārābī's works are evaluated in their entirety, it is seen that he had a project both in philosophy in general and in logic. This study identifies the place of theology in the context of this project. As a result, according to al-Fārābī, kalām is indirectly involved in philosophy itself and has a philosophically valid method and a philosophically important purpose.

Keywords: Islamic Philosophy, The Theory of Perfection, The Theory of Meaning, Kalām, Political Philosophy



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	3
GİRİŞ	6
A. Araştırmanın Problemi	6
B. Araştırmanın Yöntemi	13
C. Araştırmanın Kapsamı, Sınırları, Önemi ve Amacı	20
D. Araştırmanın Konuyla İlgili Literatürdeki Yeri	22
BİRİNCİ BÖLÜM: FÂRÂBÎ FELSEFESİNİN TEMELİ OLARAK YETKİNLEŞME TEORİSİ	26
1.1. Yetkinleşmenin Temeli Olarak Nefs, Akıl ve Cevherleşme (Tecevhür)	27
1.1.1. Yetkinleşmenin Temeli Olarak Nefs ve Akıl	27
1.1.2. Aklın Maddî ve Formel Yapısının Cevherleşme Süreci	39
1.1.3. Yetkinleşme Bağlamında Mertebe Teorisi	43
1.1.4. Nefsin Güçleri ve Yetkinleşme	46
1.1.5. Kuvve Kavramı ve Fârâbî'nin Yetkinleşme Teorisindeki Yeri	50
1.2. Fârâbî'nin Akıl ve Anlam Teorisi	55
1.2.1. Nutk Teorisi ve Nutk- Kavı Ayrımının Unsurları	56
1.2.2. Anlam Teorisi ve <i>Kitâbu'l-Hurûf, Şerhu'l-İbâre</i> ve <i>Mantıkta Kullanılan Lafızlar</i>	58
1.2.3. Aklın Yetkinleşme Mekanizması	68
1.2.3.1. Teorik Aklın Yetkinliği	68
1.2.3.2. Pratik Aklın Yetkinliği	78
1.2.4. Fârâbî'nin İlk Bilgiler ile İlgili Görüşü ve Kelâmın Akıl Tanımına Eleştirisi	85
1.3. NETİCE	90
İKİNCİ BÖLÜM: FÂRÂBÎ'NİN MANTIK VE BİLGİ TEORİSİ AÇISINDAN KELÂM	93
2.1. Fârâbî Mantığına Dair İkincil Literatür ve Fârâbî Organonunda <i>Kitâbü'l-Kıyâsi's-şagîr</i> 'in Yeri	93
2.2. Fârâbî Mantığının Genel Yapısı İçerisinde <i>Kitâbü'l-Kıyâsi's-şagîr</i>	105
2.2.1. Fârâbî Mantığının Hususiyetleri	108
2.2.2. Fârâbî Mantığında Dil ve Mantığın İşleyişi ve <i>Kıyâsü's-şagîr</i> 'de Uygulanan Yöntem	121
2.2.3. Fârâbî Mantığında Lafız ve Kavı (Söz) İlişkisi	124
2.2.3.1. Kavı Kavramının Analizi	127
2.2.4. Kavı Olarak Önerme ve Kıyas: Kıyasın Yapısı ve Unsurları	131

2.2.5. Fârâbî'nin Kıyas Teorisi Açısından <i>Kıyâsü's-şagîr</i> 'in İncelenmesi.....	134
2.2.5.1. Kuruluşu Açısından Kıyas.....	134
2.2.5.2. Yöntem Açısından Kıyas ve Fârâbî'ye Göre Gâibin Şâhide Kıyası Yöntemi	139
2.2.5.2.1. Analoji (<i>Temsîl</i>) ve Tümevarım (<i>İstikrâ</i>) Arasında Fârâbî'ye Göre Gâibin Şâhide Kıyası.....	139
2.2.5.2.2. Fârâbî'de Tümevarım.....	140
2.2.5.2.3. Fârâbî'de Temsil.....	144
2.2.5.2.3.1. Fârâbî'nin <i>Kitâbü'l-Hatâbe</i> 'de Kelâm ve Temsil Yöntemi ile İlgili Tasviri	150
2.2.5.2.4. Fârâbî'ye Göre Gâibin Şâhide Kıyası	152
2.3. Fârâbî Dönemi Kelâmında Gâibin Şâhide Kıyası	165
2.4. Fârâbî'ye Göre Kelâmi Öncüllerin Bilgi Değeri.....	169
2.4.1. Rey Kavramı.....	172
2.4.2. Meşhûrât ve Topluluk Nazarındaki Açık Görüş Kavramları	176
2.5. NETİCE.....	183
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂRÂBÎ METAFİZİĞİ AÇISINDAN KELÂM	186
3.1. Fârâbî'nin Yetkinleşme Teorisi Çerçevesinde Metafizik Görüşü... ..	186
3.1.1. Yetkinleşme Teorisi Çerçevesinde <i>Tahşîlü's-sa'ade</i> Eserinde Metafizik	201
3.1.2. <i>Akı Risalesi</i> ve <i>Kitâbü'l-Hurûf</i> da Yetkinleşme, Soyutlama ve Metafizik	208
3.2. Fârâbî Açısından Metafizik ve Kelâm	215
3.2.1. <i>el-İbâne</i> Eseri Çerçevesinde Metafizik ve Kelâmın Külli Bir İlim Olamaması..	215
3.2.2. Kelâm'ın Nazarîliği	225
3.3. NETİCE.....	230
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: FÂRÂBÎ'NİN MİLLE TEORİSİ AÇISINDAN KELÂM	232
4.1. Mille Teorisinin Yapısı ve Kelâm.....	232
4.2. Anlam Teorisi ve Kelâmın Mille'deki Durumu	243
4.2.1. Mille'nin ve Kelâmın Zemini: Ortak Anlamlar ve Temsiller	244
4.2.1.1. Ortak Anlamlar.....	244
4.2.1.2. Temsiller	249
4.2.2. Anlam Teorisi Bağlamında Kelâm Felsefe Çatışmasının Analizi	252
4.3. Fârâbî'nin Kelâm Ekollerine Dair Tasviri	254
4.4. NETİCE.....	257
GENEL NETİCE	259
KAYNAKÇA.....	271

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Bir doktora tezi yazmak, felsefenin büyük ustalarının ifade ettiği “insan tabiatı itibariyle medenî bir canlıdır” ifadesinin vücut bulmuş halidir dersek kanaatimce isabetli bir hüküm vermiş oluruz. Bu çalışmanın vücuda gelmesi teneffüs ettiğim bütün içtimai durumlarla irtibatlıdır. Bu nedenle bu çalışma için teşekkür etmem gereken kişilerin katkılarını bir öykü olarak kaleme alsak sanırım ayrı bir hikaye yazmak mümkün olabilirdi.

Bu çalışmanın hikayesi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde geçirdiğim lisans yıllarıma kadar geri gitmektedir. İslam felsefesi ve düşüncesine ilgim lisans yıllarında ve daha öncesinde lise sıralarında felsefi arayışım esnasında başlamıştı. Benim için İslam felsefesi ilmi bir araştırma sahası ve içinde yaşadığım, keşfettikçe kendimi keşfettiğim bir dünya olarak tebarüz etti. Bu düşüncedeki problemler, kavramlar ve ufuklarla her zaman ontolojik bir bağ kurmaya çalıştım.

Bu nedenle böyle bir ilginin oluşmasını sağlayan lisans ve yüksek lisans yıllarında kapılarını eskittiğim Prof. Dr. Yaşar Aydın, Prof. Dr. Kasım Küçükcalp, Prof. Dr. Salih Çift, Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu ve Doç. Dr. Mehmet Aydın hocalarıma ve beni klasik Arapça’nın engin dünyası ile tanıştıran hocam Selami Doğan’a ilk olarak teşekkür etmek istiyorum. Kendileri ile yaptığımız okumaların ve tartışmaların fikri gelişimime her zaman olumlu katkısı oldu.

Akabinde Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümüne girişimden itibaren kendilerinden ders alma bahtiyarlığına eriştiğim Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Doç. Dr. İlker Kömbe ve ayrıca tezin değerlendirme jürisinde bulunan ve mantık ile ilgili bakış açısından her zaman faydalandığım Doç. Dr. Mehmet Özturan hocalarıma da teşekkür etmem gerekir. Diğer taraftan kendisine asistanlık yapma bahtiyarlığına eriştiğim, yakın zamanda hakka yürüyen ve akademik duruşunu her zaman kendime örnek kabul ettiğim Prof. Dr. Teoman Duralı’yı da rahmetle yad ederek kendisine teşekkür ediyorum.

Bu doktora çalışmasının maddesi naçizane benim çalışmalarımın oluştuyorsa sureti talebesi olmaktan büyük bir şeref duyduğum Prof. Dr. Eşref Altaş

tarafından verilmiştir. Her görüşmemizden sonra daha bir iştiaqla çalışmaya yönelmem kendisinin verdiği cesaret sayesinde mümkün olmuştur. Bu çalışmanın nihayete ermesine ilaveten diğer bahtiyarlığım kendisi ile bir usta-çırak ilişkisine girebilmiş olmaktır. Bu nedenle katkıları ve destekleri için kendisine çok teşekkür ediyorum.

Diğer taraftan çalışmamın başından sonuna kadar, bir danışman titizliği ile sürece katkıda bulunan Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki ve Prof. Dr. Burhan Köroğlu'nun katkıları da bu çalışmanın ortaya çıkmasını mümkün kıldı. Özellikle nefis teorisi ile ilgili kısım ve yöntem ile ilgili neticeler Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki'nin değerlendirmeleri sayesinde oluştu. Tezin değerlendirme jürisinde bulunan ve yapıcı eleştirileri ile katkı sunan Doç. Dr. Veysel Kaya'ya da ayrıca teşekkür ederim. Tezin genelinde kelâm ilminin konumu ve siyaset teorisinin yapısı ile ilgili olarak katkıları ve İbn Haldun Üniversitesindeki çalışmalarımız esnasında bana gösterdiği anlayış ve destek için Prof. Dr. Burhan Köroğlu ve Prof. Dr. Habip Türker hocalarıma ayrıca bu konuyu seçmem esnasında teşvik edici yorumlarda bulunan Prof. Dr. Mehmet Fatih Birgül'e, Prof. Dr. Ömer Türker'e, Prof. Dr. Nadja Germann'a ve Dr. Mostafa Najafi'ye de ayrıca teşekkür etmek isterim.

Bu çalışmayı destekleyen kurumlar ve yöneticilerine de ayrıca teşekkür etmem gerekir. Öncelikle bu çalışmayı yürütürken araştırma görevlisi olarak çalıştığım İbn Haldun Üniversitesinin saygıdeğer yöneticilerine ve Felsefe Bölüm Başkanı Doç. Dr. Enis Doko'ya katkı ve destekleri için minnettarım. 1059B142000721 Numaralı başvuru ile TÜBİTAK-BİDEB 2214 A Doktora Sırası araştırma bursunun desteği ile Yale Üniversitesinde Prof. Dr. Frank Griffel gözetiminde yaptığım araştırmalar bu çalışmanın ortaya çıkmasında büyük bir rol oynadı. Bu süreçteki destekleri için Prof. Dr. Frank Griffel'e, TÜBİTAK-BİDEB'e ve İlim Yayma Vakfının Yurt Dışı Araştırma Destek Programına ve özellikle de Prof. Dr. Ömer Çınar'a teşekkür ederim.

Bu süreçte kaynak temini noktasında bana destek olan İbn Haldun Üniversitesi Kütüphanesinin değerli çalışanlarına, İSAM kütüphanesinden yararlanma noktasında her zaman destek olan Abdurrahman

Hacıismailoğlu'na, meslektaşım Bekir Esen'e, ahiretlik dostlarım Yasin Furkan Hava'ya, Ömer Faruk Topal'a, Dursun Karaman'a, Abdülkerim Süleymanoğlu'na ve Yunus Can Şenol'a; meslektaşım ve kıymetli dostum Ahmet Tahir Nur'a, Dr. Halil İbrahim Alegöz'e ve Dr. Muhammet İkbâl Bakır'a, Arabic Philosophy Working Group'ta birlikte çalıştığımız Giuseppe Brocatti'ye ve diğer arkadaşlara da katkıları için teşekkür ederim. Ayrıca bu tez için çalışmalar yapmak maksadıyla gittiğim Amerika Birleşik Devletleri'ndeki destekleri için kıymetli kardeşim Abdüsselam Fırat'a hassaten teşekkür ederim. Kıymetli büyüklerim Kerem Köse'ye, Haydar ELEVİ'ye de ayrıca teşekkür ederim. Almanya ve Amerika'daki araştırmalarım esnasındaki destekleri için Prof. Dr. Bilal Kuşpınar'a, Dr. Yaşar Çolak'a, Buggingen Ulucami eski imam hatibi Murat Can'a ve cami dernek başkanı Mehmet Zorarpacı'ya ve daha ismini sayamadığım bütün dostlara en kalbî teşekkürlerimi iletmek isterim.

Son olarak bu çalışmanın ortaya çıkması için bütün sıkıntılara katlanan ve bir teşekkürden daha fazlasını hak eden eşim Fatma'ya sonsuz şükran duygularımı iletiyorum. Bu çalışma eşim Fatma'nın destek ve özverisi sayesinde nihayete erebildi. Bu nedenle çalışmayı eşim Fatma ve bu hayattaki motivasyon kaynağım kızım Ahu A.'ya ithaf ediyorum. İlim hayatındaki zorluklara göğüs germemi sağlayan ve her zaman desteklerini hissettiğim, annem ve babama, ağabeyim ve kardeşime, dâr-ı bekâyâ irtihal etmiş bulunan ve ilk hocam dedeme de en içten duygularıyla teşekkür ederim.

GİRİŞ

A. Araştırmanın Problemi

Fârâbî felsefesinde kelâm ilminin konumunun incelendiği bu çalışmanın temel problemi, Fârâbî felsefesinin kelâm ile ilgili analizlerini belirleyen tutarlı bir arka plana sahip olup olmadığını göstermektir. Fârâbî'nin kelâm ile ilgili ifadeleri çeşitli eserlerine dağılmış olmakla birlikte, bu ifadeler birlikte düşünüldüğünde nasıl bir durum ortaya çıkmaktadır? Fârâbî, kelâmı kendi felsefesi içerisinde ideal bir düzlemde mi yoksa tarihsel realiteyi de dikkate alarak mı incelemektedir?

Fârâbî'nin kelâm ile ilgili ifadeleri üzerinde durulduğunda bazı konu ve problemlerin belirginleştiği görülür. Örneğin, Fârâbî Aristotelesçi yaklaşım için yeni bir tavırla kelâmı medenî ilimler dahilinde incelenmektedir.¹ Bu incelemeyi mümkün kılan arka plan nedir? Fârâbî kelâm ilmini medenî ilimlere dahil ederken medenî ilimlerle felsefenin diğer disiplinleri arasında nasıl bir irtibat kurmaktadır? Daha genel bir şekilde sorulursa Fârâbî medenî ilimlere ve genel olarak felsefeye hangi rolü yüklemektedir? Felsefenin icra ettiği genel bir fonksiyon varsa kelâm bu genel fonksiyona nasıl bir katkıda bulunmaktadır? Bu genel sorular çerçevesinde Fârâbî'nin kelâmı burhan metodunun dışına çıkarması ve bu bakımdan eleştirmesinin anlamı nedir? Fârâbî'nin kelâm ilmine yaklaşımı kendi sistematigi içerisinde bütünüyle olumsuz bir eleştiri midir yoksa bu eleştiri kelâma kısmi de olsa felsefî bir rol mü atfetmektedir?

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçlar Fârâbî'nin kelâmı kendi felsefesi dahiline ilave ederken onu bir taraftan eleştirdiği diğer taraftan da ona felsefe içerisinde bir saha açtığı şeklinde olmuştur. Bu durum Fârâbî felsefesini oluşturan ana teoriler olarak sunduğumuz yetkinleşme ve anlam

¹ Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh," *Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şenol Korkut Fehrullah Terkan (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 25.

teorileri dikkate alındığında daha net bir şekilde görülmektedir. Bu bakımdan çalışmamızın kurgusunu oluşturan ana iddia Fârâbî felsefesinin bütününe yetkinleşme ve anlam teorileri merkezinde okunarak Fârâbî'nin kelâmın yöntemi, öncülleri, bilgi değeri ve metafizikle ilişkisinin bu ana teoriler dikkate alınarak çözümlenmesidir.

Bu çalışmada bu genel sorular bağlamında Fârâbî felsefesine dair tutarlı, bütüncül bir okuma yapmak amaçlanmıştır. Fârâbî felsefesinin omurgasını oluşturan eserlerin birlikte düşünülmesi ve değerlendirilmesiyle Fârâbî'nin tutarlı ve sistematik bir yapı içerisinde kelâm ilmini ele aldığı görülmüştür. Birinci bölümde Fârâbî'nin ilimler tasnifinin arka planı olarak, yetkinleşme, akıl ve anlam teorileri incelendikten sonra kelâmın akıl anlayışı ile ilgili eleştirisi irdelenmektedir. Buna göre Fârâbî, zihinsel ve akli yetkinleşmeyi temellendiren bir 'dinamik nefis teorisi' inşa etmektedir.

İnsan nefsinin akli yetkinleşme aracılığıyla maddi arazlardan soyutlanarak maddi olmayan bir yapıya kavuşmasını ön gören yetkinleşme sürecinin temel kavramı cevherleşme (tecevhür)dir. Fârâbî bu kavramı *Aristoteles Felsefesi* eserinde ve felsefesinin ana omurgasını oluşturan diğer eserlerinde sıklıkla kullanmaktadır. Bu kavram ile ilgili yaptığımız incelemeler bize göstermiştir ki Fârâbî'nin Aristoteles ve Eflatun yorumunda ve nefis, akıl ve anlam ile ilgili teorilerinde bu kavram dikkate alınmadığı takdirde kelâm ilmi ile ilgili tasvirler de dahil olmak üzere Fârâbî felsefesinde herhangi bir konunun tam olarak anlaşılması mümkün görünmemektedir.

Burada işaret edilmesi gereken bir nokta, cevherleşmenin sadece insan nefsinin yetkinleşmesi ile ilgili bir kavram olmadığı ve Fârâbî felsefesinin kilit kavramı olarak görülmesi gerektiğidir. Bu bağlamda kavramın Fârâbî felsefesi dahilindeki ayrıntılı bir analizi ayrı bir çalışmaya konu olabilecek zenginliktedir. Biz ise çalışmamızın birinci bölümünde sadece insani aklın bilimler aracılığıyla yetkinleşmesi bağlamında bu meseleyi konu edinerek Fârâbî felsefesinin bir bölümü ile ilgili bir okuma gerçekleştirdik.

Çalışmamızın Fârâbî felsefesinin temeli olarak yetkinleşme teorisi başlıklı birinci bölümünde ilk olarak insani nefsin maddi varlık düzleminden maddi olmayan varlık düzlemine çıkış sürecinin bir analizi yapılmaktadır.

Fârâbî'ye göre insani nefis, canlılık bakımından diğer hayvanlarla ortak iken akıl vasfı ile farklılaşır. Aklın içeriği de akledilirler aracılığıyla gelişmektedir. Bu süreç mantık tarafından denetlenmekte ve teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Fârâbî'nin nâtika gücü, akıl, zihin, nutk olarak farklı bağlamlarda farklı şekillerde isimlendirdiği insani yetinin yetkinleşmesiyle insani nefis ontolojik bir değişime uğrar.

Bu ontolojik değişim maddi plandan başlayarak anlamın oluşumu ve teorik ve pratik ilimlerin elde edilmesine kadar gider. Bu sürecin neticesinde de mutluluk ve saadet gerçekleşir. Fârâbî'ye göre mutluluk teorik ve pratik yetkinleşmenin maksadıdır ve bu bakımdan yetkinleşme sürecinin son noktasıdır. Faal akıl ile ittisal ve müstefad akıl seviyesinde yetkinleşme nihayete erer ve yetkin insan meydana gelir. Yetkinleşme sürecinin nihai noktası olan mutluluk konusu, kendi başına ayrı bir çalışmaya konu olabilecek derecede ayrıntılı bir mesele olması nedeniyle dışarıda bırakılmıştır. Zira mutluluk konusu daha çok sürecin son aşamasına işaret eder ve kelâm ilmini de kapsayan ilimler arasındaki ilişki ve irtibatın son noktası olması sebebiyle sürece doğrudan etki etmemektedir.

Diğer taraftan mutluluk konusu Fârâbî'nin siyaset düşüncesinde ön plana çıkması nedeniyle çalışmamızın dördüncü bölümünde yeri geldikçe üzerinde durulmuştur. Fârâbî'nin yetkinleşme ve mutluluk üzerinden kelâm ilminin felsefeye yaptığı katkı bu bölümde irdelenmiştir. Fakat nihayetinde Fârâbî açısından insan aklının yetkinleşmesi üzerinden gerçekleşen ontolojik değişim onun ilimlere yaklaşımını belirleyen asıl unsurdur.

Bu ontolojik değişim cevherleşme olarak isimlendirilir ve insanın nihai amacını oluşturur. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, bütün felsefî bilimlerin bu süreç içerisinde anlamlı hale gelmesidir. Fârâbî aklın teorik ve pratik kısmının yetkinleşmesinin teorik ve pratik bilimler üzerinden gerçekleştiğini tespit eder. Diğer taraftan mantık bu süreçte bağımsız bir disiplin olarak aklın, diğer bir deyişle nâtika gücünün, çalışma mekanizmasına dair kuralları oluşturur. Birinci bölümün Fârâbî'nin akıl ve anlam teorisi ile ilgili kısmında bilimlerin oluşum sürecinin açıklanması ile

ilgili olarak anlamın insan zihninde nasıl meydana geldiği ve hangi farklı alanlara ayrıldığı *Kitâbü'l-Hurûf* daki pasajlar üzerinden gösterilmiştir.

Fârâbî anlamın duyulurlardan başlayarak salt akli bir hale gelinceye değin soyutlama neticesinde zihinde oluştuğunu ifade eder. Fakat zihinde soyutlama dışında başka fiiller de bulunmaktadır. Özellikle Fârâbî'nin mantık teorisi ile psikolojisi arasındaki geçişi göstermesi bakımından tahlil, terkip ve tertip fiillerinin ele alınması gerekmektedir. Birinci bölümde bu fiillerin Fârâbî'nin mantık ile ilgili eserlerinde nasıl irdelendiği üzerinde durulmaktadır.

Diğer taraftan Fârâbî düşünme gücünün fonksiyonlarını mantık teorisine zemin oluşturacak şekilde üç kısma ayırmaktadır. *İhşâ'ü'l-'ulûm* eserinde yapılan bu tasnif çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bu tasnif ile ilgili diğer pasajlar birlikte değerlendirildiğinde bu ayrımın Fârâbî mantığında dil ve mantık ilişkisini etkilediği görülmektedir. Zira Fârâbî'nin Aristoteles'in mantık külliyatına yazdığı şerhler ve kendi mantık kitaplarının yanında *Kitâbü'l-Hurûf* daki birçok tahlilinin altında bu ayrımın bulunduğu söylenebilir. Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse Fârâbî nâtika gücünün fiiliyatı kapsamında akledilirler ve ifadeler alanı olmak üzere iki sahayı ön plana çıkarmaktadır. Felsefî anlam ve sözel anlam sahası olarak kavramsallaştırdığımız bu iki alan arasında bir ayrım varsa da aynı zamanda geçişlikler görülmektedir.

Genel anlamıyla düşünüldüğünde Fârâbî açısından kelâm sözel anlam sahasında iş görmektedir. Zira Fârâbî kelâma sözler aracılığıyla savunma ve çürütme yapma fonksiyonunu yüklemektedir. Bu nedenle birinci bölümdeki tasvire göre kelâm söz (kavl) alanında hareket eden bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan Fârâbî yine anlam teorisi çerçevesinde felsefî kavramların anlamları ile ilgili ayrıntılı analizler yapmaktadır. Kelâm ilminde kullanılan akıl kavramıyla ilgili tasvir ve eleştirileri de bir yönüyle yine anlam teorisi ile alakalı hale gelmektedir.

Fârâbî'nin kelâmın akıl anlayışı ile ilgili eleştirileri ise yine ayrı bir çalışmaya konu olacak kadar karmaşıktır. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* eserindeki bu eleştirisi onun felsefesi

açısından üç nokta ile ilişkilidir. İlk olarak Fârâbî'nin yukarıda zikredilen anlam teorisi ve felsefî kavramların sözel sahada ve felsefî sahadaki anlamları arasındaki geçişlikler ile ilgili düşünceleri onun *Akıl Risalesi* eserindeki eleştirisinin genel çerçevesini oluşturmaktadır. İkinci olarak Fârâbî'nin ilk bilgiler problemi ile ilgili yetkinleşme ve cevherleşme teorileri ile ilgili görüşlerinin bu bağlamda dikkate alınması gerekir. Çünkü Fârâbî bilkuvv ve akıldaki ilk bilgiler ile aklın bir güç olması arasında bir özdeşlik kurmakta ve bu bilgileri akıl gücünde bulunmakla birlikte aynı zamanda elde edilen bilgiler olarak görmektedir. Diğer taraftan bu ilk bilgiler faal akıldan gelmekte ve bütün felsefî bilimlerin temelinde bulunmaktadır. Fârâbî kelâmcıların kullandıkları ilk bilgilerin felsefî bilimlere temel olan ilk bilgilerden değil meşhûrlardan meydana geldiğini ifade etmektedir.

Peki kelâmcıların akıl tanımlamaları hangi özelliklere sahiptir? Diğer bir deyişle kelâmdaki akıl tanımı Fârâbî'nin ifade ettiği gibi *Kitâbü'l-Burhân*'daki aklın ve nefsin yetkinleşmesinin temelini oluşturan zorunlu kesinliğe sahip bilgiler midir? İşte bu soru müvacehesinde kelâmın akıl tanımına bakıldığında sistematik ve yapısal bir fark görülür. Fârâbî dönemindeki kelâmda Fârâbî'nin eleştiri konusu yaptığı şekilde bir akıl tanımından bahsetmek mümkündür. Kelâmcılar farklı kayıtlarla da olsa aklı, zaruri bilgilerin toplamı olarak tasvir etmektedirler ve yaptıkları açıklamalar bu bilgilerin duyulardan gelen zaruri bilgilere tekabül ettiğini göstermektedir. Fakat kelâmcıların Aristoteles- Fârâbî çizgisindeki gibi bir nefis teorisinden bahsetmek mümkün olmadığı için akıl teorileri bütünüyle teklif sürecini açıklamaya dönük olarak gelişmektedir.

Haddizatında yaptığımız araştırmalarda mütekaddimîn dönemi kelâmı bir bütün olarak değerlendirildiğinde insanın tanımı, akıl ve bilgi teorileri bağlamında belirli bir ekolleşmeye doğru gidildiği neticesine vardık. Ancak bu konu da ayrı bir çalışmayı gerektirecek derecede karmaşık bir konu olduğu için dışarıda bırakılmış ve kelâmın mütekaddimîn dönemde yaygınlık kazanan akıl tanımı üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise genel anlamıyla Fârâbî'nin mantık anlayışı, bilgi teorisi dahilinde kelâm ilmi ile alakalı ifadelerinin nasıl irdelenmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde Fârâbî mantığının genel yapısı, sözel ve felsefi anlam arasındaki irtibatın ve farklılığın Fârâbî'nin mantık düşüncesine nasıl etki ettiği üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamdaki temel soru, Fârâbî'nin kıyas kavramına hangi anlamı yüklediğidir. Diğer bir deyişle Fârâbî'ye göre kıyas sanatları birbiriyle nasıl bir irtibata sahiptir? Bu bölümün ana fikri şudur: Fârâbî'nin felsefi ve sözel anlam arasında kurduğu ilişki “geçişli (interaktif)” bir ilişkidir.

İkinci bölümün ilk kısmında Fârâbî mantığının genel yapısı incelenmekte ve Fârâbî'nin kelâmi kıyasları Aristotelesçi kıyas teorisi açısından incelemeye tabi tuttuğu *Kitâbü'l-Kıyâsi's-şagîr* eserinin ayrıntılı bir okuması yapılmaktadır. Buradaki temel soru, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasının geçerliliği ile ilgili analizlerini oluşturan genel çerçevenin ne olduğudur. Fârâbî gâibin şâhide kıyasını burhan değerine yükselebilecek bir kıyas olarak tanımlarken hangi mekanizmadan hareket etmektedir? Yine Fârâbî'nin temsil, tümevarım ve tümdengelim ile ilgili analizleri gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri ile nasıl bir irtibat içerisindedir? Fârâbî'nin kelâmın formel kısmı ile ilgili değerlendirmeleri bu bölümde yapılırken aynı zamanda kelâmın bilgi değeri ve öncüllerinin ne olduğu ve Fârâbî felsefesi dahilinde nasıl incelendiği üzerinde de durulmaktadır.

Bu soru Fârâbî'nin kelâmı cedel ve retorik arasında gidip gelen bir ilim olarak nitelendirmesi bağlamında daha farklı bir anlam kazanmaktadır. Fârâbî'ye göre retorik ve cedel arasında nasıl bir ortaklık vardır ve Fârâbî bu ortaklığı hangi kavramsal operasyonlar üzerinden kurmaktadır? İşte bu bölümde Fârâbî'nin “topluluk nazarındaki açık görüş” (*bâdi er-re'y el-müşterek*) ve meşhur kavramlarıyla retorik ve cedel arasındaki geçişliği sağladığı tespit edilmektedir.

Çalışmanın Fârâbî metafiziği açısından kelâm başlıklı üçüncü bölümünde ise Fârâbî'nin metafizik tasavvuru irdelenmektedir. Fârâbî'ye göre yetkinleşme sürecinin tepesinde metafizik yer almaktadır ve kelâm

yetkinleşme sürecindeki bilimlere doğrudan değil; dolaylı olarak katılan bir disiplin olduğu için metafizik hüviyeti kazanamamaktadır. Fakat buna rağmen Fârâbî kelâm ve metafizik arasındaki konu ortaklığını görmektedir. Bu konu ortaklığı millede de üzerinde durulan Tanrı, melekler, ahiret vb. metafizikle kesişim oluşturan konulardır.

Bu bölümde farklı çalışmalara konu olan *el-İbâne ‘an ġarazi Aristotâlis fi kitâbi Mâ Ba‘de’t-tabî‘a* eserinin Fârâbî felsefesinin geneli açısından nasıl incelenebileceği ile ilgili öneriler sunulmaktadır. Buna göre Fârâbî felsefesinin omurgasını oluşturan yetkinleşme ve anlam teorilerinin bu eser üzerinden takibinin yapılması mümkündür.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde ise Fârâbî’nin mille teorisi dahilinde kelâm ilmine nasıl bir rol atfettiği üzerinde durulmaktadır. Bu amaçla ilk olarak Fârâbî felsefesinde mille- felsefe ilişkisine dair farklı yorumlar dikkate alınarak yetkinleşme ve anlam teorileri bağlamında mille teorisinin nasıl anlaşılması gerektiği tespit edilmektedir. Fârâbî, milleyi felsefenin sözel sahadaki karşılığı olarak görmekte ve yetkinleşmenin toplumsal boyutu ile ilgili olarak milleye önemli bir rol yüklemektedir. Milleye yardımcı bir ilim olarak kelâm da şehirdeki görüşlerin korunması ile millenin ve dolayısıyla felsefenin destekçisi olmaktadır. Eğer felsefî anlam ile sözel anlam arasındaki irtibat doğru bir şekilde kurulmazsa bu durumda felsefe ve mille, felsefe ve kelâm çatışması meydana gelmektedir.

Görüldüğü üzere bu çalışmada sunduğumuz teorik çerçeve iki bakımdan önemlidir. İlk olarak, Fârâbî felsefesinin bütünündeki tutarlılık ve sistematığın görülmesi bakımından yetkinleşme ve anlam teorilerinin dikkate alınması mecburidir. Diğer taraftan da Fârâbî’nin kelâm ilmine dair tasvir, tenkit ve tahlilleri Fârâbî felsefesinin temel kurgusu ile doğrudan ilişkilidir. İlk olarak Fârâbî psikolojisi dahilindeki akıl teorisi dikkatle incelenmeksizin Fârâbî’nin kelâmın akıl tasviri ile ilgili eleştirilerinin anlaşılması mümkün değildir. İkinci olarak bir bütün halinde Fârâbî epistemolojisi ve mantığı dikkate alınmaksızın Fârâbî’nin kelâmın yöntemi ve öncüllerinin bilgi değeri ile ilgili tahlillerini anlamak olanaksızdır. Diğer taraftan onun siyaset teorisi de psikolojisi, epistemolojisi ile birliktelik

içerisinde geliştiğine göre medenî ilimlerin mahiyeti, fonksiyonu ve diğer felsefî bilimlerle ilişkisi anlaşılmadan kelâm ilminin medenî ilimlere nazaran durumunu tespit etmek de imkansız hale gelmektedir.

Bu genel çerçeve dahilinde çalışmamızın önerisi, Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorileri merkezinde yeni bir okumasını yapmak ve kelâm ilminin bu genel resim dahilinde nereye oturduğunu göstermektedir. Konuya bu şekilde bakıldığında İslâm felsefesinin kurucu filozofu ve İslâm felsefesindeki ilk sistem filozofu Fârâbî'nin dini düşüncenin omurgasını oluşturan kelâm ile ilgili ifadelerinin basit birer tasvirden öte, epistemolojik ve teopolitik bir analiz olarak görülmesi mümkündür.

B. Araştırmanın Yöntemi

Fârâbî felsefesi açısından kelâm ilminin incelendiği bu çalışmanın yöntemi ile ilgili olarak genelden özele doğru bir tasvir yapılabilir. Herşeyden önce bu çalışma beşeri bilimler sahasında (*humanities*) yapılmış bir çalışmadır. Bununla kastedilen bu çalışmanın uğraştığı nesnenin insan yapısı ve yoruma açık bir ürün olmasıdır. Zira yöntem ile ilgili olarak ilk başta gelen problem incelenen konunun nesnel özellikleridir. Doğa bilimleri, sosyal bilimler ve beşeri bilimler arasında bir ayrım yapıldığında felsefe, sanat, tarih vb. insan ürünlerinin yorumlanmasını ve anlaşılmasını konu alan disiplinler beşeri bilimler olarak nitelendirilirler.¹ Bu çalışma da felsefe tarihi ve İslâm felsefesi dahilinde düşünsel ürünler vermiş olan Fârâbî hakkındadır.

Çalışmanın beşeri bilimler altında olması genel çerçeve açısından önemli olmakla birlikte çalışmada hangi yöntemin kullanıldığı konusu daha farklı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Zira beşeri bilimler sahasında özellikle felsefî metinlerin analizi bağlamında bir çok metot vardır. Bu metotlar, yapısalcı, hermenötik, marksist, post modernist, tarihsel, fenomenolojik yaklaşımlar olarak genel anlamıyla tasnif edilebilir.² Biz

¹ Peter Macmaher, "Some Cogitations on Interpretations," *Interpretation: Ways of Thinking about the Sciences and the Arts*, ed. Peter Macmaher ve Geeon Wolters (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2010), 10.

² Ayrıntılı bilgi için Giuseppina D'Oro ve Søren Overgaard (ed.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017). Genel olarak beşeri bilimler ve felsefedeki metotların özet bir tasviri için bk. https://thesis.extension.harvard.edu/files/thesis/files/methods_in_the_humanities.pdf?m=1467388990

burada ele alınan konuyu daha doğru bir şekilde tespit etmeye imkan veren fenomenolojik bakış açısını dikkate aldık.

Fenomenolojik bakış açısından kastımız ise herhangi bir teorik çerçeveye yaslanmaksızın Fârâbî felsefesini Fârâbî felsefesi yapan unsurların ne olduğunu görmek ve Fârâbî'yi kendi kavramsal dünyası içerisinde incelemektir. Fenomenolojik bakış açısında bir filozofun metni tevakkuf (epoche- yargıyı askıya alma) yöntemi gereği¹, belirli bir teorik çerçeveden hareket edilmeksizin kendisini açığa vuracak şekilde irdelenir ve netice itibarıyla bir teorik çerçeve oluşturulacaksa filozofun kendi ifadeleri üzerinden oluşturulur.² Bu bakımdan çalışmanın temel sorusu öncelikli olarak Fârâbî felsefesini Fârâbî felsefesi yapan temel unsurların neler olduğunu tespit etmektir.

Bu bakımdan elinizdeki çalışma düşünce tarihi çalışması olsa da tarihsel bir çalışma değildir. Fârâbî'yi Aristoteles ya da şarihler üzerinden okuma maksadını taşımamaktadır. Diğer taraftan fenomenolojik yöntem gereği Fârâbî'nin kendini dışavurmasına izin veren ve aynı zamanda Fârâbî felsefesindeki yapıyı araştıran bir çalışmadır. Bu bakımdan belirli oranda yapısal bir ön kabulden hareket ettiğimizi de söyleyebiliriz. Bu durum büyük oranda araştırma nesnesinin karakterinden kaynaklanmaktadır. Zira Fârâbî felsefesinin genel yapısı dahilinde kelâmın incelenmesi bu yapıya dair bir neticeye ulaşmayı zorunlu kılmaktadır.

Çalışmadaki yöntemin diğer ayağı da kavramsal analizlerdir. Zira Fârâbî'nin oluşturduğu yapının tespiti teorilere temel oluşturan kavramsal değişimlerin gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî'nin dinamik nefis teorisi, yetkinleşme ve anlam teorilerini hangi kavramsal dönüşümler üzerinden kurguladığının gösterilmesi uygulanan yöntemin bir gereğidir. Örneğin birinci bölümde kuvve kavramının Fârâbî felsefesindeki yeri ve dönüşümü ile ilgili başlık yetkinleşme teorisinin nasıl kavramsal değişimler zemininde görünür hale geldiğini gösterme amacına matuftur.

¹ Epoche yönteminin tevakkuf (askıya alma) olarak çevirisi için Habip Türker, *Yüksüz Diyalektik: Husserl Fenomenolojisi Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Ebabil Yayınları, 2016), 49.

² Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 49.

Yöntemin diğer bir ayağı da Fârâbî felsefesinin teorik yapısı ile ilgili ulaştığımız sonuçların metinler üzerinden argümantatif bir şekilde gösterilmesidir. Bu bakımdan çalışma boyunca özellikle birbiriyle yakından ilişkili olan metinler seçilerek Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorileri dikkate alınarak metinler yorumlanmıştır. Bu bağlamda özellikle kendisi de bir İslâm felsefesi yorumcusu olan N. Rescher'in felsefî metinlerin yorumu ile ilgili düşüncelerinden istifade edilmiştir.¹

Rescher'e göre felsefî bir metnin yorumlanmasının belirli kuralları vardır. Bu kurallar içerisinde en önemlisi, metnin filozofun düşünce sistemi (*thought-system*)² dahilinde anlaşılmasıdır. Genel anlamıyla bir metnin anlaşılması ise onu çevreleyen yakın ve uzak bağlamın göz önünde bulundurulması ile alakalıdır.³ Biz bu çalışmada Fârâbî'nin kelâm ilmi ile ilgili ifadelerini merkeze alarak onun diğer metinlerinde geliştirdiği teoriler ile kelâm ilmi ile ilgili yaklaşımları arasındaki irtibatı tespit etmeye çalıştık.

Bu bağlamsal araştırmada tarihsel bir yöntem de takip edilebilirdi. Fakat Fârâbî felsefesinin kavramsal karakteri böyle bir tarihsel araştırmayı zor hatta imkansız hale getirmektedir. Çünkü Fârâbî mille ya da kelâmdan bahsederken tarihsel gerçeklik ile ilgili bir tasvir yapsa dahi bu tasvir belirli bir zihinsel arka plan dahilinde gerçekleşmektedir. Diğer taraftan Fârâbî'nin kelâm ile ilgili tasvirleri, büyük oranda, belirli bir kelâmcı yahut kelâm ekolüne dair değildir. Fârâbî kelâm ilminin kendi Aristoteles ve Eflatun felsefesine dair yorumu çerçevesinde şekillenen sistematigi dahilinde bir incelemesini yapmaktadır ve bu nedenle de onun kelâm yaklaşımının tespiti için düşünce sistematigini oluşturan ana unsurların belirlenmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada yorumlanan metinlerin nasıl incelendiği ile ilgili 4 temel kural bulunmaktadır. İlk olarak yaklaşımımızı belirleyen, metinler üzerinden yapılan yorumların Fârâbî felsefesinin geneli dahilinde bir bağlamsal

¹ Nicholas Rescher, "The Interpretation of Philosophical Texts," *Interpretation: Ways of Thinking about Sciences and Arts* (Pittsburgh: The University of Pittsburgh, 2010), 91-97.

² Rescher, "The Interpretation of Philosophical Texts", 91.

³ Macmaher, "Some Cogitations on Interpretations", 10; Rescher, "The Interpretation of Philosophical Texts", 95

tutarlılığa sahip olup olmadığının gösterilmesidir. Diğer bir deyişle belirli bir metin ile ilgili olarak farklı mümkün yorumlar içerisinde neden seçtiğimiz yorumun daha doğru olduğu gösterilmektedir. İkinci olarak ise kapsayıcılık ilkesi uyarınca belirli bir metin bağlamında Fârâbî'nin diğer teorilerini de kapsayan yorumun ne olduğu araştırılmakta ve detaylandırılmaktadır. Burada yapılan yorumlarla ilgili olarak farklı ihtimaller bulunabilir. Örneğin Fârâbî felsefesini faal akıl bağlamında ve sudûr teorisi zaviyesinden değerlendiren çalışmalar kelâmın bu felsefedeki konumu ile ilgili daha farklı neticelere ulaşabilirler. Bu problem ileride yapılacak çalışmalarla tespit edilecek konular arasında yer almaktadır.¹ Çalışmanın genel yöntemi metin yorumu, fenomenolojik ve kısmen yapısalcı bir yaklaşımla şekillenmiştir. Fakat bu genel yöntemin Fârâbî araştırmaları içerisinde nereye oturduğu üzerinde de durmak gerekmektedir.

Fârâbî düşüncesi farklı kapsamlarda ve bağlamlarda birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmaların değerlendirmesi ayrı bir projeyi gerektirdiğinden biz sadece burada araştırmamız esnasında tespit edebildiğimiz genel eğilimleri tasvir edeceğiz. Fârâbî düşüncesi, Fârâbî'nin eserlerinin neşrine paralel olarak farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Fârâbî felsefesi ile ilgili yapılan çalışmaların bir kısmı Fârâbî'yi Aristoteles üzerinden okumaya dönüktür.² Bunun yanında Fârâbî felsefesini din-felsefe çatışması üzerinden yorumlayan müstakil çalışmalara da rastlanmaktadır.³

Diğer taraftan Leo Strauss tarafından geliştiren metodolojiyi takip ederek Fârâbî'yi siyaset felsefesi üzerinden okuyan çalışmalar vardır.⁴ Literatürdeki bu eğilimlerin yanında son dönemde yapılan çalışmaları iki kısma ayırmak mümkündür.

¹ Bu ilkeler ve uygulaması için Rescher, "The Interpretation of Philosophical Texts", 95.

² F. W. Zimmermann, *al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, ed. F. W. Zimmermann (New York: The British Academy by Oxford University Press, 1981). *al-Fârâbî on The Perfect State*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985); Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect* (Oxford University Press, 1992); Joep Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, ed. H. Daiber and D. Pingree (Leiden: E.J.Brill, 1994).

³ Mehmet Ulukütük, "Geçmişteki Fârâbî'yi Anlama Usulü Çağdaş Fârâbî'yi Yorumlama Sorunu," *Diyanet İlmî Dergi* 1/52 (2016), 131.

⁴ Bu çalışmaların ayrıntılı bir incelemesi için bk. Ali Sertan Beşer, *Leo Strauss'un İslâm Felsefesi Yorumu ve Etkileri* (İstanbul Üniversitesi, 2015), 175-253.

İlk olarak Fârâbî felsefesinin genel sistematîği bağlamında cüz'î konularla ilgili olarak Fârâbî'nin yaklaşımını tespit eden çalışmalar vardır.¹ Diğer taraftan felsefî problemlerle ilgili olarak Fârâbî'nin yaklaşımını irdeleyen çalışmalar da son yıllarda giderek artmaktadır.²

Bu çalışmada tespit edebildiğimiz kadarıyla özellikle son yıllarda yapılan çalışmalarda Fârâbî'nin yetkinleşme teorisinin giderek önem kazandığı görünmektedir.³ Diğer bir deyişle Fârâbî felsefesinde yetkinleşme konusunun temel unsur olduğu farklı araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir. Bizim bu çalışmada ulaştığımız sonuçlar da bu durumu onaylamaktadır. Fakat aynı durumu Fârâbî'nin anlam teorisi ile ilgili kesin olarak söylemek mümkün değildir.

Her ne kadar Fârâbî'nin anlam teorisi ve mantık ile ilgili geçmiş yıllarda ve son dönemde yapılan çalışmalar Fârâbî'nin söz ve anlam arasında birbirini tamamlayan bir ilişki kurduğunu gösterse de⁴ bu konunun Fârâbî mantığında nasıl tezahür ettiğinin tam olarak ortaya çıktığını söylemek zordur. Çalışmamızın ikinci bölümünde Fârâbî mantığını bütüncül bir yaklaşımla değerlendirerek Fârâbî'nin kıyas teorisi açıklanmaktadır.

Çalışmanın Fârâbî literatürü ile ilgili yerinin tespitinde diğer bir temel konu da Fârâbî eserlerinin nasıl tasnif edildiğidir. Bu konuyla ilgili olarak da literatürde ortak bir fikre ulaşıldığını söylemek zordur. Örneğin Fârâbî'nin

¹ Majid Fakhry, *al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld Publications, 2002). Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019); *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014); Janos, *Method, Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology*; İbrahim Aksu, *Fârâbî'de Temel Erdemler* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

² Nadja Germann, "al-Fârâbî's Philosophy of Society and Religion," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021; Cengiz Alaca, *Fârâbî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi ve Meâd Problemi* (Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

³ Yetkinleşme konusunun Straussçu bir yaklaşımla incelenişi için Miriam Galston, *Politics and Excellence: Political Philosophy of Alfarabi* (Oxford: Princeton University Press, 1990); siyaset felsefesi bağlamında yetkinleşme konusu için Germann, "al-Fârâbî's Philosophy of Society and Religion." Yetkinleşme konusunun Fârâbî'nin nefis teorisi bağlamında ve ruhun ölümsüzlüğü meselesiyle ilgili olarak irdelenmesi için Alaca, *Fârâbî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi ve Meâd Problemi*.

⁴ Harun Kuşlu, "Ebû Bîşr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar Mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar Mı?", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 1–28; Sadık Türker, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Mirpenç Akşit, *Fârâbî'de Mantığın Dili ve Dilin Mantığı Üzerine Bir Anlam Arayışı* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

Tahşîlî's-sa'âde ve *Kitâbü'l-Hurûf* eserlerinin Fârâbî felsefesi dahilinde nasıl tasnif edileceği ile ilgili farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.¹ Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu yaklaşım farklarının nedeni, Fârâbî felsefesini oluşturan eserlerin teoriler planında değerlendirilmemesidir. Diğer taraftan literatürde Fârâbî'nin bazı eserleri ile ilgili olarak süregelen bir otantiklik tartışması bulunmaktadır.² Otantiklik tartışması ile ilgili olarak bazı çalışmalar Fârâbî felsefesinin geneli ile ilgili teorik ön yargılardan hareket etmektedir.³

Bizim bu problemler bağlamındaki önerimiz ise Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorilerinin dikkate alınarak eserlerinin tasnif edilmesidir. Bu konu da ayrı bir çalışmayı gerektirecek derece karmaşık olduğu için bu çalışmada Fârâbî eserleri üzerinden yeni bir tasnif denemesi ana hatlarıyla gösterilmektedir. Yetkinleşme ve anlam teorilerinin kapsamına girmeyen çalışmalar dahi bu genel çerçeve dahilinde düşünüldüklerinde daha farklı bir anlam kazanmaktadırlar. Bizim bu çalışmadaki metodumuz açısından Fârâbî'nin felsefi düşüncesini oluşturan eserleri aşağıdaki gibi tasnif edilmiştir. Aşağıdaki tasnif Fârâbî'nin bütün eserlerini değil; sadece onun felsefi sistemini oluşturan eserlerini kapsamaktadır. Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır.

- 1- Fârâbî felsefesinin temelini oluşturan Aristotelesçi tasnif dışındaki eserler: *el-Medînetü'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *Tahşîlî's-sa'âde*, *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, *Fuşûlün münteze'a*, *İhşâ'ü'l-'ulûm*. Bu eserlerin nasıl tasnif edildiği çalışmanın içerisinde yeri geldikçe açıklanmıştır. Genel çerçeve olarak yetkinleşme teorisi bağlamında bu eserler tasnif edilmektedir.
- 2- Aristoteles ve Eflatun felsefesinin yorumu ile ilgili eserler: *Felsefetü Aristotâlis*, *Felsefetü Eflâtûn*. Özellikle bu iki eser Fârâbî'nin bakış

¹ Ulrich Rudolph, "Abu Naşr al-Fârâbî," *Philosophy in the Islamic World* (Leiden: Brill, 2017), 547; Stephen Menn, "al-Fârâbî's Kitâb al-Hurûf and His Analysis of the Senses of Being," *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008), 61. Damien Janos, "al-Fârâbî," *Encyclopaedia of Islam* (Brill, 2015).

² M. Cüneyt Kaya, "Şukûk 'alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-Mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 29–67. Bu çalışmada bu eserin Fârâbî'ye ait olmadığı kuvvetli delillerle gösterilmektedir.

³ Damien Janos, "al-Fârâbî, Creation Ex Nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam' and Jawâbât," *Journal of the American Oriental Society*, (2009), 1–17.

açısının yetkinleşme teorisi bağlamında nasıl geliştiğini açık bir şekilde göstermektedir. Fârâbî'nin Aristoteles ve Eflatun felsefelerini birlikte değerlendirdiği *el-Cem' beyne re'ye'i'l-hakîmeyn*, ve Eflatun'un kanunlar ile ilgili dialogunu yorumladığı *Telhîşu Nevâmîsi Eflâtûn* eseri.

- 3- Farklı konuları ele almakla birlikte temelde felsefi anlam ile dilsel anlam ilişkisinin kurulduğu ve mantıktaki kıyas sanatlarının birleştirilmesi yaklaşımının inşa edildiği eserler: *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*, *Mantiğa Giriş Metinleri* (*et-Tavtî'e*, *el-Medhal*, *el-Fuşûlü'l-hamse*), *Kitâbü'l-Hurûf*, Fârâbî Organonuna ait mantık kitapları.
- 4- Fârâbî'nin Aristoteles mantığına şerhleri
- 5- Belirli bir felsefe probleminin çözümüne yönelik eserler: *Risâle fi'l-halâ'*, *el-Vâhid ve'l-vaḥde*, *Risâletun li'l Fârâbî fi'l-Red 'alâ Câlînûs fi mâ Nâkaẓa fihî Aristûtâlîs li 'âdâi'l-insân*, *Risâle fi'l-'aql*, *Kesinliğin Şartları*, *el-İbâne*.

Netice itibariyle çalışmada Fârâbî felsefesinin geneline dair farklı bir okuma önerisi yapılmakta ve bu öneri çerçevesinde Fârâbî düşüncesinde kelâm ilminin nereye tekabül ettiği gösterilmektedir. İslâm felsefesi çalışmalarındaki metodolojik problemlerle ilgili olarak da çalışmada uygulanan yöntem farklı bir bakış açısı katmayı amaçlamaktadır. Konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalarda ifade edildiği üzere İslâm felsefesi çalışmaları oryantalist, siyasi ve işraki yaklaşımların etkisi dahilinde farklı şekillerde yorumlanmaktadır.¹

Bu çalışmada uygulanan yöntem, yukarıda da işaret edildiği üzere fenomenolojik metin yorumuna dayalı bir yöntemdir. Bu yöntemin temelde iki dayanağı vardır. Birincisi incelenen problemin filozofun kendi felsefi düşüncesi dahilinden çıkartılmasıdır. Bu durum filozofun incelemeyeceği felsefe problemlerinin onun düşüncesi dahilinde incelenemeyeceği

¹ M. Cüneyt Kaya, "İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine," *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 16-20; Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy," *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002), 8-10. Ayrıca Ulukütük, "Geçmişteki Fârâbî'yi Anlama Usulü Çağdaş Fârâbî'yi Yorumlama Sorunu."

neticesini doğurmamaktadır. Zira filozofun düşünce yapısı kavrandıktan sonra kavramlar başka problemlere uyarlanabilir. İkincisi ise filozofun düşüncelerinin fenomenolojik yöntem gereği tüketilemeyecek bir saha olarak alınması ve kendisini açığa vurmasına izin verilmesidir.

C. Araştırmanın Kapsamı, Sınırları, Önemi ve Amacı

Fârâbî felsefesi açısından kelâm ilminin incelendiği bu çalışma, bu felsefe dahilinde kelâm ve kelâmcılara dair atıfların Fârâbî felsefesinin genelini dikkate alarak fenomenolojik bir okumasını yapmaktadır. Bu nedenle de Fârâbî ve kelâm arasında mukayeseli bir araştırma değildir. Diğer taraftan bu çalışma Fârâbî'nin kelâm ilmi ile ilgili tasvir ve tenkitlerinin kelâm ilminin tarihsel süreci dikkate alınarak yapılan bir incelemesi de değildir. Bu konu son dönemde yapılan bazı çalışmalarda irdelenmiş olmakla birlikte halen incelenmeye değer bir konudur.

Fârâbî ve kelâm ilişkisi bağlamında bu çalışmada Fârâbî felsefesi dahilinde irdelenen bazı teorilerin Fârâbî dönemi kelâmında nasıl işlendiği ve Fârâbî felsefesi karşısında hangi zıtlıkların bulunduğu gösterilmektedir. Örneğin birinci bölümde Fârâbî'nin nefis ve akıl teorilerinin incelenmesinin akabinde Fârâbî psikolojisinin geneli dahilinde Fârâbî'nin kelâmcıların akıl anlayışı ile ilgili eleştirisi incelenmekte ve kelâmcıların akıl tanımını ile Fârâbî'nin akıl anlayışı arasındaki zıtlıklar gösterilmektedir.

İkinci olarak zıtlıkların gösterildiği konu ise gâibin şâhide kıyasıdır. İkinci bölümün ilgili kısmında gâibin şâhide kıyası ile ilgili Fârâbî'nin görüşleri yine onun mantık ve kıyas teorisi bağlamında incelenmektedir. Akabinde de Fârâbî dönemi kelâmcılarının gâibin şâhide kıyası ile ilgili düşünceleri ve konu ile ilgili ikincil literatürdeki görüşler tartışılmaktadır.

Diğer taraftan çalışmada Fârâbî felsefesinin Aristoteles ve şarihler ile ilişkisine yer yer temas edilmiştir. Bu bakımdan çalışma Fârâbî felsefesinin kaynakları ile ilgili problem ve konulara temas etmemektedir. Yöntemsel olarak Fârâbî felsefesi dahilinde kalmaya özen gösterilmiştir. Zira filozoflar arasındaki benzerlikler üzerinden yapılan kıyaslamaların esasında anlaşılması hedeflenen filozofun fikirlerini tam olarak tespit etmeye imkan vermediği görülmektedir. Ayrıca Fârâbî'nin şarihler ve Aristoteles felsefesi

ile ilişkisinin nasıl gerçekleştiğinin tespit edilmesi Yunanca ve Süryanice bilgisinin yanında Fârâbî'nin incelediği metinlerin elimizde olmasını gerektirmektedir ki bu konuda da yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu nedenlerle çalışmanın kapsamı Fârâbî'nin matbu ve neşredilmiş eserleri ve Fârâbî felsefesinin yorumu ile ilgili ikincil literatürle sınırlı tutulmuş gerekli yerlerde de Fârâbî dönemi kelâmcılarının eserlerine müracaat edilmiştir.

Bu çalışma erken dönem İslâm felsefesi çalışmalarına dair farklı bir bakış açısı kazandırmayı amaçlaması nedeniyle de önem arz etmektedir. Her ne kadar Fârâbî felsefesi üzerine çok sayıda çalışma yapılmış olsa da gerek filozofun düşünce sisteminin geneli gerekse tikel problemler bağlamında yeni yaklaşımlarla yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır. Elinizdeki çalışma fenomenolojik İslâm felsefesi okumaları bağlamında Fârâbî felsefesi özelinde bir başlangıç yapmayı amaçlamaktadır.

Daha özel olarak ise bu çalışma İslâm düşüncesi ve felsefesinin önemli bir gerilim alanı olan kelâm-felsefe ilişkileri ile ilgili olarak da önem arz etmektedir. Son dönemlerde yapılan bazı çalışmalar İbn Sînâ felsefesinin kelâmdan etkilenişi ve kelâmın İbn Sînâ felsefesinden etkilenişi üzerinde durmaktadır.¹ Diğer İslâm filozoflarının kelâm ilmine bakışı ile ilgili olarak da çeşitli çalışmalar yapılmıştır.² Bu araştırma İslâm felsefesi açısından kelâm ilmi ile ilgili yapılan çalışmalara da katkı sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca araştırma belirli bir yöntemden hareket ederek bir İslâm filozofunun nasıl anlaşılabilirliği ve bunun neticesinde de filozofun kelâm, fıkıh vb. dini düşünceye tekabül eden sahalarla ilgili değerlendirmelerinin nasıl yorumlanacağı ile ilgili bir bakış açısı sunmaktadır.

Çalışmanın amacı ise en genel anlamıyla İslâm felsefesi çalışmalarında fenomenolojik yaklaşımın yeni bir perspektif kazandırabileceğini

¹ İbn Sînâ'nın kelâma bakışı etkisi ile ilgili olarak Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (İstanbul: Otto Yayınları, 2015), 31-71 ve 71-107. Erken dönem kelâmdaki metafizik tartışmaların İbn Sînâ felsefesine etkisi ile ilgili olarak Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (New York: Cornell University Press, 2003), 227-239.

² Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı," *M.Ü. İlahiyat Fakültesi*, çev. M. Cüneyt Kaya, 1/247-258 (2008); Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi* (İstanbul: Divan, 2018). Eşref Altaş, "Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün Müdür? Gazzâlî'nin Kelâm Tasavvuru," *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi, 2014).

göstermektedir. Diğer taraftan Fârâbî çalışmaları özelinde filozofun görüşlerinin kendi düşüncesi dahilinde nasıl anlamlı hale geldiğini göstermek çalışmada amaçlanmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî kelâm ile ilgili tasvirlerini belirli bir sistematik dahilinde yapmaktadır ve çalışmada bu sistematığın ne olduğu incelenmektedir. Diğer taraftan yukarıda işaret edildiği üzere çalışmada Fârâbî'nin eserlerinin tasnifi ile ilgili olarak da bazı önerilerde bulunmaktadır.

D. Araştırmanın Konuyla İlgili Literatürdeki Yeri

Fârâbî'nin kelâm anlayışı literatürde farklı kapsamlarda incelenmiştir. İlk olarak Fârâbî felsefesi ile ilgili genel bir tanıtımı amaçlayan eserlerin alt başlıklarında Fârâbî'nin kelâm anlayışı ile ilgili değerlendirmelere yer verildiği görülmektedir ki bu kapsamdaki fikirlere tezimizin ilgili kısımlarında değinilmiştir. Diğer taraftan Fârâbî'nin kelâm anlayışı ile ilgili olarak doktora, yüksek lisans ve makale seviyesinde olmak üzere bazı araştırmalar da yapılmıştır.

Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*, başlıklı çalışmasında¹ Fârâbî dönemine kadar ki kelâmın yapısını inceledikten sonra Fârâbî'nin kelâm ile ilgili değerlendirmelerinin Fârâbî dönemindeki kelâma hangi oranda tekabül ettiğini incelemektedir.

Bu çalışmada Fârâbî'nin özellikle mille teorisi dahilinde kelâmın konumu ve kelâmın neden bir metafizik olamadığı ile ilgili problemlere odaklanılmaktadır. Bu çalışmanın temel ilgisi Fârâbî'nin kelâm ile ilgili değerlendirmelerinin Fârâbî dönemindeki kelâm ekollerini dikkate alarak bir değerlendirmesini yapmaktır. Bu bakımdan bizim çalışmamızdan farklılık arz etmektedir. Zira bu çalışma Fârâbî felsefesi dahilinde kelâmın analiz edilmesini amaçlamamaktadır.

Konuyla ilgili olarak Said el-Humeysî'nin Türkçe'ye *Fârâbî'ye Göre Kelâm İlminin Anlamı* olarak çevrilen muhtasar bir makale çalışması

¹ Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021).

bulunmaktadır.¹ Bu çalışmada yazar Fârâbî'nin kelâm ile ilgili tasvirlerinin bir araya getirilerek toplu bir değerlendirme yapmakla birlikte Fârâbî felsefesinin bütününe kelâmın nasıl intibak ettiği problemini incelememektedir.

Konuyla ilgili geniş kapsamlı sayılabilecek diğer bir çalışma da Şenol Korkut'un, *Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi*, başlıklı çalışmasıdır.² Bu çalışmada Fârâbî'nin medenî ilim düşüncesi bağlamında kelâm ilmi ile ilgili değerlendirmeleri konu edilmektedir. Bu çalışma özellikle siyaset felsefesi ile ilgili olarak Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorilerini dikkate alan bir çalışma olmakla birlikte daha çok kelâmın milleda icra ettiği savunmacı rolün nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaktadır.

Diğer taraftan Yaşar Aydın'ın, *Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh*, başlıklı sempozyum bildirisi de Fârâbî düşüncesinde kelâm ilminin konumunu inceleyen çalışmalardan birisidir.³ Bu çalışmada kelâmın medenî ilimler başlığı altında tasnif edilmesinin yeni bir yaklaşım olduğu üzerinde durulmakta ve Fârâbî'nin kelâmı şehirdeki insanların ortak bir anlam oluşturma çabasına dönük olarak kurguladığı üzerinde durulmaktadır. Korkut'un çalışması ile birlikte bu çalışma ele aldığımız konu bakımından önemli tespitler barındırmaları nedeniyle tezde ilgili yerlerde inceleme konusu yapılmıştır.

Konuyla ilgili olarak Batı dillerinde Fârâbî açısından kelâm ilmi ile ilgili müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Fakat yukarıda ifade edildiği üzere Fârâbî hakkındaki çalışmaların alt başlıklarında Fârâbî'nin kelâm anlayışına dair bazı tespitlere yer verilmektedir. Bu duruma rağmen Ulrich Rudolph'un Fârâbî ve kelâm ilişkisini inceleyen iki makalesi vardır.

¹ Sâid Humeysî, "Fârâbî'ye Göre Kelâm İlminin Anlamı," çev. Mehmet Şaşa Kilis 7 *Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4/3 (2016).

² Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi," *Eskiye* 28 (2014).

³ Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh," *Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şenol Korkut, Fehrullah Terkan (Ankara: Elis Yayınları, 2005).

Rudolph, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla* eserinin yakın bir okumasını yaptığı makalesinde¹ Fârâbî'nin bu eserinin dönemindeki kelâmî görüşlere karşıt olarak geliştiği tezini savunur. Fakat bu yaklaşım eserin Fârâbî felsefesindeki konumunu bakımından temellendirilebilir görünmemektedir. Zira Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* eserleri Fârâbî felsefesinin bütünüyle ilişkilidir. Fârâbî'nin *Fuşûlün münteze'a Tahşîlü's-sa'ade* ve *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'ade*, eserleri birlikte düşünüldüğünde yetkinleşme teorisinin içerik olarak bu iki esere nüfuz ettiği görülmektedir.

Rudolph'un Fârâbî'nin kelâm anlayışı üzerinde durduğu *al-Fârâbî und Mu'tazila* isimli² çalışmasında ise Fârâbî'nin muhtemel muhataplarının hangi kelâmcılar olabileceği üzerinde durulmaktadır. Yazar bu çalışmasında Fârâbî'nin kelâma karşı tavrının eleştirel bir tavır olduğu üzerinde durmaktadır. Bu çalışmada da Fârâbî felsefesi dahilinde kelâmın hangi teoriler üzerinden değerlendirildiği incelenmemekte daha çok din ve felsefe çatışması bağlamında kelâmın rolü üzerinde durulmaktadır. Elinizdeki çalışmada ise yukarıda zikredilen çalışmalardaki bulgular da dikkate alınarak Fârâbî felsefesinin geneli dahilinde kelâm ilmi ile ilgili eleştiri, tasvir ve tespitlerin bir değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Dominique Mallet'nin cedel bağlamında Fârâbî'nin kelâm ilmine bakışını incelediği çalışması ise Fârâbî ile İbn Rüşd'ü kıyaslamakta ve Fârâbî'nin cedel teorisini diğer ilgili düşüncelerinden yalıtarak ele almaktadır.³ Bu duruma rağmen yazarın çalışmada ulaştığı sonuçlar haddizatında önem arz etmektedir. Zira Mallet, Fârâbî'nin cedel ve burhan arasında karmaşık bir ilişki kurduğunu ifade eder. Bu karmaşık ilişki dahilinde kelâmın bütünüyle cedel ya da retoriğe bağlanmadığını Fârâbî'nin kelâma yaklaşımının birleşik

¹ Ulrich Rudolph, "Reflections on al-Fârâbî's Mabâdî' Ārā' Ahl al-Madīna al-Faḍıla," *In the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. Peter Adamson (London-Turin: The Warburg Institute- Nino Aragno Editore, 2008), 1–15.

² Bu çalışma Türkçe'ye çevrilmiştir. Rudolph Ulrich, "Fârâbî ve Mu'tezile," *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelenek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 1. Cilt.

³ Dominique Mallet, "Kalām et Dialectique: Dans Le Commentaire Des 'Topiques' D'Alfarabi," *Bulletin d'études Orientales*, (1996), 165–182.

bir metot dahilinde gerçekleştiğini ileri sürer. Çalışmamızın özellikle ikinci bölümünde ulaştığımız neticeler yazarın bu yaklaşımını desteklemektedir.

Çalışmada ilk olarak Frb'nin kelm ile ilgili ifadelerini bütüncül bir şekilde göz önüne almaya gayret edilmiştir. Akabinde Frb'nin konuyla ilgili eserleri Frb'nin kelm ile ilgili tasvirleri dikkate alınarak taranmıştır. Bu süreçte Frb'nin ifadelerini birleştiren ana temaların ne olduğu tespit edilmiş ve ilgili pasajlarla alakalı olarak ikincil literatürdeki yorumlar da mümkün mertebe tartışmaya dahil edilmiştir.

Ayrıca alışmada Frb felsefesinin kelm ile ilgili değerlendirmelerine arka plan teşkil eden düşüncelerinde gerçekleşen kavramsal dönüşümler de yetkinleşme ve anlam teorisi ile ilişkileri çerçevesinde irdelenmiştir. Bu iddianın temellendirilebilmesi için Frb ile ilgili belirli bir yorum öneren çalışmalar da dikkate alınarak incelenmiştir.

Genel olarak bakıldığında literatürdeki alışmalar Frb felsefesinin bütünü ve kelmın bu felsefe dahilindeki yerini irdelememektedir. Bunun yerine siyaset teorisi, ilimler tasnifi bağlamında kelm ilminin konumuna değinilmektedir. Bu çalışmada ise Frb'nin felsefesi bütüncül bir okumaya tabi tutularak kelm ilminin bu felsefedeki teoriler planında nereye tekabül ettiği gösterilmektedir.

Çalışmada Frb'nin eserlerinden yapılan alıntılar numaralandırılarak gösterilmekte ve metinlerdeki önemli yerler vurgulanmaktadır. şahıs, eser ve ekol isimlerinin yazımında ve Arapça kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İşlm Ansiklopedisi*'nin kullandığı usuller kullanılmıştır. Çalışmada atıfların düzenlenmesinde ve diğer şekilsel konularda İSNAD atıf sisteminin 2. Versiyonu kullanılmıştır. Türkçe yazımında, Türk Dil Kurumu imla kılavuzuna uyulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM: FÂRÂBÎ FELSEFESİNİN TEMELİ OLARAK YETKİNLEŞME TEORİSİ

Bu bölümdeki temel soru Fârâbî'nin kelâm ile ilgili değerlendirmelerini kuşatan merkezi düşüncenin ne olduğudur. Fârâbî'nin kelâm ile ilgili tasvirlerinin arka planında bir felsefî bütünlük var mıdır? Eğer varsa bu felsefî bütünlüğü oluşturan ana teoriler nelerdir? Bu soruların cevaplanabilmesi Fârâbî'nin bilimler tasnifini, akıl ve nefis teorilerini birleştiren ana unsurların neler olduğunu göstermeyi gerekli kılmaktadır. Bu bölümde bu amaçla Fârâbî'nin nefis teorisinden başlayarak anlam teorisine kadar tutarlı bir bütün oluşturan yetkinleşme teorisi incelenmektedir.

Yetkinleşme teorisi Fârâbî'nin bu bölümde konu edilen bütün eserlerinde karşımıza çıkan bir temadır. Fârâbî felsefesi ile ilgili olarak bu zamana kadar yapılan çalışmalarda tespit edebildiğimiz kadarıyla Fârâbî felsefesinin bu yönüne değinilmekle birlikte, Fârâbî felsefesi yetkinleşme teorisi bağlamında bütüncül bir şekilde incelenmemiştir. Diğer taraftan Fârâbî'nin kelâm ile ilgili değerlendirmeleri de yetkinleşme ve anlam teorisi ile ilişkisi içerisinde irdelenmemiştir. Bu nedenle de Fârâbî'nin kelâm ile ilgili görüşlerinin onun felsefesinin bütünlüğü içerisinde gösterilmediği görülmektedir. Bu bölümde Fârâbî felsefesinin temelini oluşturan yetkinleşme, akıl ve anlam konuları birbirleriyle ilişkisi içerisinde ele alınmıştır. Bu inceleme neticesinde Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* eserinde kelâmın akıl anlayışına eleştirisinin ilk bilgiler problemi ile alakalı olduğu

görülmüştür. Fârâbî'nin bu eleştirisi onun akıl teorisi bağlamında anlam kazanmaktadır. İlgili başlıkta Fârâbî'nin bu eleştirisi konuyla ilgili yorumlar da dikkate alınarak incelenmektedir.

1.1. Yetkinleşmenin Temeli Olarak Nefs, Akıl ve Cevherleşme (Tecevhür).

1.1.1. Yetkinleşmenin Temeli Olarak Nefs ve Akıl

Fârâbî nefsin varlık türü ve ispatıyla ilgili olarak Aristoteles'in *De Anima*'da inşa ettiği kurgusunu dikkate alır. Fakat o bu kurgunun yetkinleşme teorisi ile yeniden inşasını yapar.¹ Genel hatlarıyla ifade edilirse, 'nefsin bedenine bir sureti mi yoksa ayırık bir cevher mi?' olduğuna dair tartışmalar Fârâbî'nin nefis teorisinin arka planını oluşturmaktadır.² Soyut nefis teorisi karşısında özellikle İskender Afrodisias ve Themistius gibi *De Anima* yorumcularının 'bedenin sureti olarak nefis' teorisi vardır. Nitekim bu tartışmanın İslâm felsefesinde de devam ettiği konuyla ilgili yapılan araştırmalarda tespit edilmiştir.³

¹ Hatice Umut, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinde Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni" *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019). Yazar bu çalışmada insan nedir sorusu çerçevesinde Fârâbî'nin türsel olarak insan ile bireysel olarak insan arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğuna dair açıklamalar yapmaktadır. Bu çalışmada da Fârâbî'nin yetkinleşme teorisi ve nefis teorisi arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Fârâbî'nin nefis teorisi ile ilgili olarak Roger Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Âlem," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(1978): 349-358; Luis Xavier López-Farjeat, "al-Fârâbî's Psychology and Epistemology," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

² Bu konuyla ilgili olarak Fârâbî felsefesinin arka planı hakkında yorumlar için Peter Adamson, *Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle* (Duckworth, 2003), 88. Adamson, *Üsûlücyâ*'da nefsin bedenle ilişkili olmakla birlikte ayırık bir varlık olduğu tezinin merkezde olduğunu bunun da Aristoteles'in *De Anima* 414a 26'daki "bedenin sureti olarak nefis" tanımından farklılık arz ettiğini ifade eder. Fârâbî felsefesindeki Yeni Platoncu unsurlar hakkında bir değerlendirme için Burhan Koroğlu, "Fârâbî Felsefesindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme," *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*, ed. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019).

³ Bu tartışmanın İslâm felsefesindeki serencamı ile ilgili olarak Deborah L. Black, "Psikoloji: Nefs ve Akıl," *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: 2005), 339- 340. Fârâbî, nefsin maddî mi maddî olmayan bir cevher mi olduğu konusunun felsefenin tartışma alanı içerisinde olduğu ifade eder. Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, thk. Muhsin Mahdi (Beyrut: Dârü'l-Mecelleti's-Şî'r, 1961), 114.

Bu bağlamda Fârâbî öncesindeki Yeni Eflatunculuk'ta nefsin ontolojik bir ilke olarak tanımlanmasını da dikkate almak gerekir.¹ Zira Fârâbî felsefesinde nefis madde ve cisim olmadan varlığını devam ettiremez. Fakat nefis ayırık semâvî akıllar seviyesine yükselme imkanına da sahiptir. Aşağıdaki pasajda nefsin mahiyeti ve kısımları ile ilgili olarak Fârâbî kendi teorisini özetlemektedir. Bu bölümdeki kavramlar ve felsefî teoriler, bu pasaj merkeze alınarak tartışılacaktır.

Fârâbî *Fuṣûlün münteze'a* isimli eserinde nefis konusundaki görüşünü şu şekilde açıklar:

Metin 1.

“Cisimlerin bir kısmı yapay bir kısmı ise doğaldır. Yapay olan cisimlere örnek, yatak, kılıç ve cam vb. cisimlerdir. Tabii cisimler ise, insan ve hayvan gibi cisimlerdir. Yapay ve doğal cisimlerin her birisinde madde ve suret bulunur. Madde yapay cisim için, odun yatak için ne işlev görüyorsa o işlevi görür. Suret ise yatak için şekil gibidir ki, dörtgen veya dairevi olabilir. Madde yani odun potansiyel olarak yataktır; sureti almasıyla birlikte fiil olarak yatak haline gelir. Doğal cisim için madde, dört temel elementtir. Suret ise o şeyi o şey yapandır. Doğal cismin cinsleri maddeye; suretleri ise fasıllara benzetilebilir. Nefsin parçaları (eczâ) ve başta gelen güçleri 5 tanedir. Bunlar beslenme, duyumsama, mütehayyile, istek ve akıl güçleridir. Beslenme, besinler üzerinde faaliyet icra eden güçtür... Duyumsama ise insanlar arasında beş duyu olarak bilinen duyularla idrak eden güçtür. Mütehayyile, duyumsanan şeylerin izlenimlerini, duyumsanan şeylerin kaybolmasından sonra, koruyan ve bu izlenimleri bir kısmı doğru bir kısmı yanlış olacak şekilde birleştiren ve ayıran güçtür. İstek gücü ise, canlının bir şeye yönelmesini sağlar; bir şeye yönelik şevk veya kerahet durumunu meydana getirir; istek (talep), kaçınma (hereb), etkileme (îsâr), uzaklaşma (tecennüb), öfke, rıza, korku, yönelim, kasvet, rahmet, sevgi, nefret, hevâ, şehvet ve nefsin diğer arzuları bu güç sayesinde meydana gelir.

Nâtık güç ise, insanın akletme fiilinin temelini oluşturur. Bu güç aracılığıyla, reviyeye (pratik akıl yürütme) meydana gelir ve ilimler ve sanatlar elde edilir. Bu güç aracılığıyla fiillerin iyi ve kötü olanları birbirinden ayırt edilir. Nâtık gücün pratik ve teorik olmak üzere iki kısmı vardır. Pratik gücün ise mihenî (üretimsel) ve fikrî olmak üzere iki kısmı vardır. Nazarî güç, davranışla ilgisi olmayan varlıkların bilinmesini, için tek sayı dördün çift sayı olduğunun bilinmesi gibi bilgileri sağlayan güçtür. Pratik güç ise durumdan duruma göre değişebilen varlıkların bilinmesini sağlar. Mihenî güç, marangozluk, çiftçilik, tıp gibi pratik sanatların

¹ *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi* çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 88.

bilinmesini sağlar. Fikrî güç ise bir şey istendiği zaman onun yapılmasının mümkün olup olmadığı ve nasıl yapılabileceği üzerinde düşünen güçtür.”¹

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, Fârâbî, nefsin maddi yapısından başlar ardından aklın fiillerine geçer. Bu alıntıda Fârâbî genel bir nefis tasviri yapar. Bu tasvir Fârâbî’nin dinamik nefis teorisinin anlaşılabilmesi için önemlidir.² Fârâbî’ye göre nefis, başlangıcı itibariyle maddeye bağımlı olmasına rağmen cisimden ayrılma ve cisimsel varlığı aşma kabiliyetine sahiptir.³ Madde ve suret arasındaki ilişki nefis ve beden arasındaki ilişkinin temelini oluşturur. İnsani nefis hayvani nefsten farklılık arz eder. Başlangıç itibariyle insani ve hayvani nefislerin tümü maddeye bağımlı olmaları bakımından ortaktır. Bu ortaklığa karşın insani nefsi hayvani nefsten ayıran nâtika gücünün varlığı, semâvî güçler ve faal akıl mertebesine yaklaşabilmesidir.⁴

Bu çerçevede nefsin varlık türüyle ilgili temel problem insani nefsin nasıl olup da hem ayırık bir varlık hem de maddeye bağımlı bir varlık olarak görüldüğüdür. Bu ayrım Fârâbî’nin yetkinleşme teorisinin bütününe etkileyen önemli bir ayrımdır. Zira ‘dinamik nefis teorisi’ olarak isimlendirdiğimiz Fârâbî’nin nefis teorisi, maddi olandan maddi olmayana; cisimsel olandan cisimsel olmayana geçişi mümkün görmesi nedeniyle insani yetkinleşmeyi temellendirme imkanına sahiptir.⁵ Nefsin varlık zemini

¹ Fârâbî, *Fuṣûlün münteze‘a*, thk. Fevzî Mitrî en-Neccâr (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1971), 26- 30.

² Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect* (Oxford University Press, 1992), 5. Davidson, Fârâbî’nin yöntemiyle alakalı olarak geliştirdiği teorisinde, Fârâbî’nin Aristoteles’in veya yorumcuların görüşlerinden farklılaştığı noktaların “kayıp bir yorum geleneğinden” kaynaklandığını ifade etmektedir. Halbuki Câbirî gibi araştırmacılar, Fârâbî’nin Aristotelesçi dünya görüşüne bağlı olmakla birlikte bu dünya görüşünü yeni bir kültürel ve felsefi bağlamda inşa ettiğini, haklı olarak, ileri sürmektedir. Câbirî’nin Fârâbî ile ilgili değerlendirmeleri için Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 523; Câbirî’nin yaklaşımına benzer bir yöntem için Janos, “al-Fârâbî.”

³ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 214. Yer yer MF olarak kısaltılacaktır.

⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, thk. Ali Bû Mulhim (Mektebetü’l-Hilâl, 1994), 23-25. Yer yer SM olarak kısaltılacaktır.

⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 79- 80. Aydın, Fârâbî’de insani varlık sahasının maddi yapıya dayanmakla birlikte, farklı faktörlerin etkisi altında bilinç düzeyinin ortaya çıkmasıyla meydana geldiğini ileri sürer. Aydın, insanda tabii olan ile akli olan arasında farklılaşmayı, tabiat varlığı olarak insan ve irade varlığı olarak insan şeklinde bir ayrım üzerinden incelemektedir. Yetkinleşme konusunun Fârâbî felsefesindeki birleştirici rolü için Fatih Aydın, “İdeal İnsan Kimdir? Fârâbî Merkezli Bir Okuma” *Din Bilimleri*, 20/2 (2020): 991–1013.

madde olsa da nefis ile maddenin etkileşiminde semâvî güçlerin rolü vardır. Nefs ve madde ilişkisinin dinamik yapısı ve maddenin güçlerinin ortaya çıkışında semâvî güçlerin etkisi ile ilgili olarak Fârâbî aşağıdaki pasajda ayrıntılı bir anlatım sunar.

Metin 2

“Böylece, önce unsurlar ortaya çıkar; sonra, onlarla aynı cinsten olup onlara yakın olan buharlar ve bulut ve rüzgâr gibi bunların sınıfları arasında yer alanlarla havada ortaya çıkan diğer şeyler ve yine onlarla aynı cinsten olup yerin çevresinde, altında, suda ve ateşte bulunan şeyler ortaya çıkar. Unsurlarda ve bu diğer şeylerin her birinde (a) özellikleri/ doğaları harici bir muharrike ihtiyaç duymaksızın kendileri için ve kendileriyle var olmak olan şeylere doğru kendiliğinden hareket etmelerini sağlayan birtakım güçler ve (b) bazısının bazısında etkide/ fiilde bulunmasını sağlayan birtakım güçler ve (c) bir kısmının diğer bir kısmının etkisini/ fiilini almasını/ kabul etmesini sağlayan güçler ortaya çıkar. Sonra, semâvî cisimler onlara etki eder ve onların bazısı da bazısına etkide bulunur. Sonuçta söz konusu fiillerin/etkilerin bu yönlerden bir araya gelmesiyle (bir kısmı birbirinden) farklı ve birbirine zıt olmayan ve (bir kısmı ise birbirinden) farklı ve birbirine zıt olan pek çok karışım ve imtizaç sınıfı ile pek çok büyüklük/ “mekâdîr” meydana gelir.”¹

Pasajda irdelendiği üzere cisimsel olarak insanın da dahil olduğu ay altı varlık âleminde öncelikli olarak unsurlar ve temel elementler var olmaktadır. Temel elementleri takiben güçler ortaya çıkar. Maddi özelliklere göre farklılaşan güçlerin ardından bu maddi etkileşim üzerinde, semâvî cisimlerin etkisi söz konusu olur.² Semâvî cisimler maddeden farklıdır. Bu nedenle de semâvî cisimlerin etkisi maddede farklılık yaratır.³ Diğer taraftan ‘imtizaç’, insani nefsin oluşumunu ilgilendirmesi bakımından yukarıdaki pasajdan hareketle üzerinde durulması gereken bir kavramdır. İmtizaç, maddi unsurlar arasındaki niteliklerin belirli bir karışımından meydana

¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 114.

² Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 48.

³ Damien Janos, *Method, Structure and Development in al-Fârâbî* (Leiden: Brill, 2012), 116- 119. Ay altı âlem ile ay üstü âlem arasındaki ilişki Fârâbî'nin insani nefis teorisinde de kendisini gösteren bir ilişki olmakla birlikte daha çok Fârâbî metafiziğini ilgilendirmesi nedeniyle burada üzerinde durulmamaktadır.

gelir; maddidir ve farklı güçlerin oluşumuna etki eder.¹ İmtizaç ve tabiat, nefsin cevherleşme (tecevhür) sürecinin zeminidir.²

Böylece Fârâbî'ye göre nefsin bir suret olarak maddeyle ilişkisinin nasıl meydana geldiği ortaya çıkmaktadır. Özet olarak madde ve cisim nefsin yetkinleşme sürecinin zeminini teşkil etmesi bakımından birinci basamaktır. İnsani nefsin oluşumu, diğer canlıların nefslerinin oluşumundan farklı olarak başlangıcı itibariyle daha karmaşık bir yapı arz eder. Bu karmaşık yapı, başlangıç bakımından düşünüldüğünde cisimden bağımsız değildir. Gerek insani gerekse de hayvani nefste fiil haline gelme suret aracılığıyla mümkün olur. Hayvani nefsin fiil ve yetkinlik hali sadece hareket ve duylardan sağlanan idrak ile mümkündür. İnsani nefsin fiil haline gelmesi, insani nefsin suretleşmesini ve akabinde cevherleşmesini sağlayan nâtika gücü aracılığıyla mümkün olmaktadır. Diğer taraftan nâtika gücü maddedeki eksiklik sebebiyle yetkinleşmek için faal aklın feyzine ihtiyaç duyar.³

Aristoteles Felsefesi eserinde Fârâbî, yetkinleşme teorisini, insanın maddi yapısı ve insani nefsin canlılıktan gelen gereksinimlerini takiben ilimler, sanat ve akli kabiliyetlerle gelişen nâtika gücünün varlığı ile temellendirir.⁴ Fârâbî *Aristoteles Felsefesi*'nin girişinde yetkinleşme teorisinin temel zeminini şu şekilde açıklar:

Metin 3

“Aristoteles, insanın kemâlini, Platon'un gördüğü gibi görmüş hatta daha da ötesine gitmiştir. Zira bu konu, kendi kendisine açık olan bir şey olmadığı ve hakkında kesinlik bildirecek bir burhan getirmek mümkün

¹ Umut, “Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelerinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni”, 311- 312.

² Umut, “Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelerinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni”, 313.

³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 119-131; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 52-72; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 68.

⁴ Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 59. Aristoteles ve Eflâtun felsefesi metinlerinin Fârâbî felsefesi dahilindeki önemi için Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 4. Yetkinleşme teorisi ve Aristoteles Felsefesi eseri arasındaki ilişkinin bu eserde bilimlerin anlatımı üzerinden kurulması ile ilgili olarak Charles Butterworth, “Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology” *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 59.

olmadığı için Eflatun'un başladığı yerden başlamayı uygun görmüştür. Bunun sonucunda da çoğunluğun başlangıçtan beri arzulanan iyilikler olarak gördükleri ve başka taleplerin öncelemediği ilk taleplerin (maṭlûbât el-uvel) dört kısma ayrıldığını düşünmüştür. (i) beden sağlığı, (ii) duyuların sağlığı, (iii) bu ikisinin sağlıklı olmasını sağlayacak şeylerin ayırımına (temyîz) dair bilgi, (iv) bu üçünün sağlıklı olmasını sağlayacak davranışları meydana getirme gücü. İşte bilinmesi zorunlu olan faydalı bilgi budur. Her şeyden önce teşvik edilen, zorunlu olan ve fayda veren çalışma da işte böyle bir çalışmadır. Bu çalışma, ister sözlü isterse de fiili olsun insanın sadece kendisi için olabilir ya da kendisi için olan fakat başkası tarafından yapılan bir çalışma olabilir ya da kendisinin başkası için yaptığı bir çalışma olabilir... diğer taraftan insanda bu dört şeyle alakası olmayan ve sadece bilinmekle meydana gelen bir durum vardır. İnsan bu tarz bilgilere ulaştıkça ve bunlar hakkında kesinliğe yaklaştıkça, haz ve mutluluğu artar. İdrak ve bilgisine sahip olduğu şeyin varlığı daha mükemmel oldukça onun idrakinden alacağı lezzet ve haz da artar.”¹

Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla insani yetkinleşme insanın varlığını sürdürmeye yönelik bilgilerin elde edilmesiyle mümkün olur. Akabinde insana en yetkin suretleri kazandıracak bilgiler gelir. Bu bilgiler Fârâbî'ye göre nefsin bedensel yapısının üzerine eklenerek kazandığı salt teorik ve 'yaşam üstü' bilgilerdir ve yetkinleşmenin en önemli ayağını oluştururlar.²

Fârâbî'ye göre insani nefsin diğer nefis sahibi canlılardan ayrıldığı nokta akıldır. Akıl cevherleşme sürecinin sonunda nefsten bağımsız hale gelir.³ Bu bağımsızlaşma nasıl gerçekleşmektedir? Fârâbî açısından düşünüldüğünde, akıl ve nefis ilişkisi örneğin hayal gücünün ya da arzu gücünün nefis ile ilişkisi gibi midir? Bu sorunun cevaplanması, akıl ve nefis arasındaki ilişkinin tespit edilebilmesi için bazı temel kavramların açıklanması ve Fârâbî felsefesinde bütün ilimlerin ve sanatların akli yetkinleşme bağlamında yorumlandığının açığa çıkarılması gerekmektedir.

Akıl ile nefis ilişkisinin tespit edilebilmesi Fârâbî metnlerinin birlikte ele alınması ile mümkündür. Özellikle Fârâbî'nin *Aristoteles Felsefesi* ve *Mutluluğun Kazanılması* ve *Akıl Risalesi* eserlerinde temel olarak ve diğer ana eserlerinde de belirgin olarak görüldüğü üzere aklın ve dolayısıyla

¹ Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 56-59.

² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 158-164.

³ Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Matba'atü'l Katolikiyye, 1937), 18-20.

nefsin tecevhür etmesi ve yetkinleşmesi nefste ilimlerin meydana gelmesi ve nefsin salt suretsel bir yapı arz etmesiyle mümkün olmaktadır.¹

Bu süreçte her varlık fiil haline gelebilmek için kendi yetkinliğini gerçekleştirmek durumundadır. Diğer taraftan, nefsteki yetkinleşmede her gücün kendisine göre bir yetkinlik durumu vardır. Örneğin, duyumsama gücünün yetkinliği duyumsama fiilini icra etmektir. İnsani nefsin yapısı ile hayvani nefsin yapısı, akıl dışındaki güçlerde ortaktır. Fakat akli yetkinleşme insani nefsin yetkinleşmesini diğer canlıların yetkinleşmesinden farklılaştıran kısımdır.² Bu çerçevede nefis akıl ilişkisini tespit etmek için başvurulacak kavramlar: *heyet*, *güç (kuvve)* ve *parça (cüz)* ve *ilke (mebde)* kavramlarıdır.³

Akıl, Fârâbî'ye göre ilk aşamada, bir heyet (yapı- yatkınlık) olarak bulunmaktadır.⁴ Bu yatkınlığın temelinde ve oluşumunda insani nefsin yukarıda işaret edilen kendisine has imtizaç durumu ve semâvî nefslerin ay altı âlemdeki varlıklara etkisi bulunmaktadır. Bir heyet olması bakımından insani akıl, Fârâbî'nin kullanımında aklın dış dünyadaki suretleri almaya uygun bir yapıya sahip olması ve ilk makul bilgileri potansiyel olarak barındırması anlamlarına gelir.⁵ Heyet kavramının nefis teorisinde hangi fonksiyonu icra ettiği ile ilgili olarak Fârâbî'nin *Kategoriler* kitabında açıklamaları bulunmaktadır.

Metin 4

¹ Fârâbî, *Tahşîlû's-sa'âde*, thk. Ca'fer Âl Yasîn (Dâru'l-Endelüs, 1983), 24-35.

² Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 62

³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 138- 140; Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 8-10; Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, thk. Fevzî Mitri en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 50-51.

⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 160; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 73- 74. Fârâbî burada başlangıç aşamasında insan aklın 'makullerin izlenimlerini almaya elverişli maddede meydana gelen bir yapı (heyet)' olarak tanımlamaktadır. Heyet kavramının farklı bir değerlendirmesi için Umut, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni", 303; Davidson, Fârâbî'nin heyet (disposition) kavramına yüklediği anlamın onu İskender Afrodisias'ın akıl teorisine yaklaştırdığını ifade eder. Davidson'a göre Fârâbî de İskender gibi maddi yönüyle akli bir zat olarak tanımlamamaktadır. Davidson, *Theories of Intellect*, 49. Fakat Davidson'un bu yorumu Fârâbî'nin teorisinin farklı yönlerini dikkate almadığı için şüphe ile karşılanmalıdır.

⁵ İnsani aklın bu ilk durumunu bir tür 'yönelimsellik' olarak tasvir eden bir yaklaşım için Richard C. Taylor, "Abstraction in al-Fârâbî" *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2007): 151-168.

“Meleke ve hal, nefsteki her biçim [durum- heyet] ve nefis sahibi varlık olması bakımından nefis sahibi varlıktaki her biçimdir. Nefsteki biçimlerden bazıları irade ve alışkanlıkla elde edilen iken -ki bunlar bilimler, sanatlar, huylar ve onların yolunu izleyenlerdir-, bazıları doğal olanlardır-ki bunlar da örneğin ilk öncüllerin bilgisi ve insan ve çoğu hayvanın fitratın sahip olduğu huylar gibi insanın fitratındaki doğal bilgilerdir-. Aynı şekilde, bazı örümcek türlerinde bulunan örgü sanatı gibi, diğer hayvanların çoğunda bulunabilen doğal sanatlar da böyledir. Nefs sahibi varlığın nefis sahibi varlık olması bakımından sahip olduğu biçimler, sağlık ve hastalık gibi olanlardır. Bunların tümüne ortadan kalkmaları zor olacak kadar yer ettiklerinde “meleke”, yer etmeyip kalkmaları kolay olduğunda “hal” denir. Aristoteles bilimlerde bazen yer etmiş olanlar hakkında da yer etmemiş olanlar hakkında da “hal” ismini kullanır. Bu sanki onları kapsayan bir cinstir ve cinsin iki türünden biri “meleke” ismi ile diğer türü ise cinsinin ismi ile isimlendirilmiştir.”¹

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, heyet kavramı insani nefsteki her türlü yapıyı ifade etmek için kullanıldığı gibi nefsin değişim potansiyelini barındırmasına da işaret etmektedir. Nefsin kabiliyet ve durumları, iradi ve tabii olmak üzere iki ana kategoride incelenmektedir. Burada tabii ve iradi heyet arasındaki ayrıma göre, insani yetkinleşmenin temelini oluşturan ilk bilgiler tabii heyetler arasında değerlendirilmektedir.² Diğer taraftan nefsin dinamik yapısını ispat edecek şekilde Fârâbî, nefsin meleke ve hallerinin temelinde de bu tabii heyetlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Bu nedenlerden ötürü, heyet kavramı göz önüne alındığında, insan aklının nefste doğal bir yapı olarak bulunduğu ortaya çıkar. Bu doğal yapının üzerine iradi heyetler inşa edilir ve insani yetkinleşme süreci devam eder.³ Bu inşa sürecinin diğer bir temel özelliği bilgi üzerine kurulmasıdır. Her ne kadar felsefi ve burhani ilimler yukarıda üzerinde durulan tabii heyetlere bağlı olarak gelişse de tabii heyetlerin dışarıdan bir etki olmaksızın iradi heyetlere dönüşmesi imkansızdır. Heyet kavramı bu durumda da açıklayıcı bir rol üstlenmektedir. Fârâbî, heyûlânî yahut bilkuve (potansiyel) akıl olarak isimlendirilen aklın dış dünyadaki izlenimleri kendisinde toplama kabiliyetine sahip olan akıl olduğunu ifade eder.⁴ Bu kabiliyet insani aklın

¹ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 27.

² Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 81- 82. Burada insani alanın temelde tabii ve iradi olmak üzere iki kısma ayrıldığı, tabii alanın nefse, iradi alanın ise akla tekabül ettiği üzerinde durulmaktadır.

³ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 160-168.

⁴ Heyûlânî aklın mahiyetine dair tartışmalar Fârâbî felsefesinde merkezi bir konum teşkil etmemektedir. İslâm felsefesi dahilinde bu konuyla alakalı olarak ayrıntılı tartışmalar İbn Rüşd tarafından yapılmıştır. Themistius ve İskender bu konuyla ilgili olarak iki

tabii bir heyet olmasının yanında aynı zamanda iradi bir heyete dönüşebilmesiyle alakalıdır. Faal aklın aydınlatması yardımıyla bu kabiliyet fiil haline dönüşür.¹

İnsani yetkinleşmenin ilk basamağı, aklın, diğer nefis yetilerinden farklı olarak, maddi karışım ve semâvî desteğin de etkisiyle izlenimleri (rusûm) kendisinde toplayabilme kabiliyetidir. Fârâbî'nin bu tasviri, arkasında birçok süreci barındırmaktadır. Yukarıda işaret edildiği üzere heyûlânî aklın maddede meydana gelmesi nedeniyle aklın maddi bir varlık olduğu izlenimine kapılmak mümkün olabilir. Fârâbî'nin nefsin beden ile ilişkisinde öne sürdüğü gibi, akıl, nefsin diğer güçlerinden farklı olarak fonksiyonunu icra edebilmek için herhangi bir yardımcıya veya organa ihtiyaç duymaz.² Akıl başlangıç itibariyle maddede bulunmasına rağmen, aklın madde ile olan ilişkisinin bir yardımcı veya yönlendirilme ilişkisi olmaması nedeniyle onun soyutlamanın ve cevherleşmenin temelini oluşturmasında bir engel bulunmamaktadır. Bu durumda akıl ile nefis arasındaki ilişki nasıl gerçekleşecektir? İlk olarak nefsteki duyumsama, tahayyül vb. güçler aracılığıyla gelen veriler insani nefste birikir. Aklın doğa itibari ile sahip olduğu fiiller aracılığıyla bu verilerle karşılaşması sonucunda yetkinleşmenin ve akletmenin zemini oluşur. Diğer bir deyişle Fârâbî'nin yukarıda işaret edilen 'akledilirlerin izlenimleri' (*rusûmu'l ma'kûlât*) ifadesiyle kastettiği, henüz suret haline gelmemiş ve duyusal

farklı yorum geleneğinin başlangıcını temsil etmektedirler. İskender bilkuvve akli insan organizmasındaki bir potansiyel olarak görme eğilimindeyken, Themistius, bilkuvve akli ayrık bir varlık olarak görmektedir. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 9. Bu konuyla ilgili olarak Fârâbî'nin faal akıl teorisini Themistius ile ilişkilendirerek inceleyen bir çalışma için William Craig Streetman, "al-Fârâbî's Interpretation of Aristotle's Theory of Intellect" (University of Kentucky, Doktora Tezi, 2011).

¹ İnsani aklın yetkinleşmesinde faal aklın da bir rolü olduğu Fârâbî'nin ifadelerinde görülmektedir. Fakat faal aklın rolü insani aklın yapısı meselesiyle doğrudan alakalı değildir. Zira faal akıl, Fârâbî sisteminde daha çok dış dünyadaki nedensellik alanını mümkün kılan, Plotinosçu kozmik ve ontolojik bir ilke olan aklın fonksiyonunu icra etmektedir. Bu nedenle, Fârâbî sisteminde faal aklın ontolojik konumuna yükselmek bir ideal olarak görülmesine ve faal aklın aklın ve dolayısıyla nefsin yetkinleşme basamaklarında aktif olarak rol almasına rağmen insani aklın mahiyeti konusundan ayrı olarak ele alınması gerekmektedir. Fârâbî'nin faal akıl teorisinin, Aristoteles yorumcuları dahilinde bir değerlendirilmesi için Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 50- 53. Heyet kavramının 'yatkınlık' olarak tasviri için Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 82

² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 136.

eklentilerden ayrılmamış halde bulunan fakat aklın doğasında bulunan fiiller ve yatkınlıklar aracılığıyla işlenmesi ve dönüştürülmesi mümkün olan verilerdir.

Bu bağlamda Fârâbî'ye göre, akıl, duyumsama gücünden farklıdır. Duyumsama gücünün bedensel yardımcıları, kullandığı organlar ve yardımcı olduğu daha üst nefis güçleri bulunmaktadır. Fakat akılda böyle bir durum söz konusu değildir. Fârâbî kuvve kavramının, imkân, güç yetirme (istiât'), kudret kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanıldığını söyler.¹ Fârâbî'ye göre kuvve kavramı, nefsin fiil icra etmeye yönelik etkinliğinin ilkesi anlamına gelir.² Nefsin duyumsama, tahayyül vb. kuvvelerinin hangi fiillerin ilkesi olduğu, akıl gücüne kıyasla daha açıktır.

Aklın kendisindeki ilk bilgiler sayesinde duyumsama, tahayyül vb. güçlerde bulunmayan bir doğaya sahiptir. Tüm bu bilgilerden çıkan sonuç, insani aklın, ilk bilgilere sahip olması ve bu bilgilerin iradi bir dönüşümle bilimlere haline gelebilmesi bakımından bir heyet; bilginin temelinde bulunan ilke ve bilgi edinme kabiliyeti olması bakımından kuvve olarak isimlendirilmiştir. Bu sonuç, kuvve ve heyet kavramları aklın nefis ile ilişkisi bakımından incelendiğinde ortaya çıkar. Fakat aklın yukarıda da ifade edildiği üzere nefsin diğer kuvvelerinden bağımsız bir doğası vardır. Bu doğa, Fârâbî'nin eserlerinde iki cihetle kendisini gösterir. Birinci cihet, yukarıda da işaret edilen bütün bilgilerin temeli olması bakımından aklın doğasıdır. İkinci cihet ise, Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması* ve *Kitâbü'l-Burhân*'da üzerinde durduğu aklın kendisine mahsus fiillere sahip olmasıdır.³ Fârâbî'nin akıl teorisinin aklın fiilleri ile alakalı olarak daha geniş bir

¹ Shukri Abed, Ilai Alon, *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 2/382.

² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 90. Buradaki açıklamaya göre, kuvve henüz suret kazanmamış durumda olan maddeye işaret etmektedir. Kavramın nefsin kuvveleri bağlamında kullanımı ise, cisimde meydana gelen ve kendisi için meydana geldiği fiili icra etme potansiyelini barındıran, fiilin ilkesi anlamındadır. Aristoteles *Metafizik*'te kuvve kavramını şu şekilde açıklar: "Güç, şu anlamlara gelir: 1) Bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, hareket veya değişimin ilkesi... Güç, genel olarak bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, değişim ve hareketin ilkesidir." Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 1019 a 15-30.

³ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 65; a.mlf., *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (Klasik Yayınları, 2012), 6-7; a.mlf., *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, thk. Sahbân Halîfât (Amman: Menşûrât Câmîatü'l-Ürdüniyye, 1987), 185

kapsamı vardır. Zira özellikle ahlak ile ilgili eserlerinde Fârâbî bilgi ve davranış olmaksızın ahlaki yetkinleşmenin gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Buradaki ahlaki yetkinleşme aynı zamanda insani nefsin yetkinleşmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insani nefsin yetkinleşebilmesi, aklın kendi doğasından getirdiği ve bütün ilimlerin temeli olan ilk bilgilerin ve aklın bütün bilişsel faaliyetlerinin kendilerine ayrılan sahada faaliyet icra etmeleri yoluyla mümkün olur. Aklın gerçek doğasını ve insani varlık alanının temel bilişsel fiillerini içeren, nutk, fikr, reviyeye, temyiz fiilleri bir sonraki başlık altında ele alınacaktır. Bu kısımda aklın ontolojisi ve nefisle ilişkisi bağlamında yukarıda da işaret edilen diğer bir önemli kavram olan parça kavramının incelemesine geçebiliriz.

Fârâbî, *Akl Risalesi* isimli eserinde, aklın tanımlanması ve nefis ile ilişkisi hakkında tespitler yapar ve akı, nefsin bir parçası olarak isimlendirir.¹ Bu isimlendirme, akıl ve nefis arasındaki ilişkinin yukarıdaki kavramlar dışındaki bir yönünü ifade eder. Zira akıl, nefsin bir parçası olmakla birlikte aynı zamanda kendi doğasına sahiptir ve insani nefsin cisimsel olmayan yapısını oluşturur. Akıl ve nefis arasındaki ilişkinin parça bütün açısından nasıl değerlendirileceği problemi, Aristoteles tarafından şu şekilde tartışılır:

“Belli ki [nefsin] tanımının (logos) birliği, şeklin tanımının birliğiyle aynı tarzda. Zira üçgen ve türevlerinin dışında şekil olmadığı gibi saydıklarımızın dışında da [nefs] yoktur. Şekillerin hepsine uyan ortak bir tanım olsa, bu tanım hiçbir şekle özgü olmaz, saydığımız [nefsler] için de benzer bir durum söz konusudur. [Nefs] konusundaki durum şekiller konusundaki durum ile oldukça yakındır. Şekillerde de [nefs] sahibi olan varlıkta da sonraki öncekini gücül halde içerir, [nefsin] duyumsayan kısmı da beslenen kısmı gücül halde içerir.”²

Bu pasajda üzerinde durulan konu, nefsin tanımı meselesidir. Fakat akıl ve nefis ilişkisi³ bağlamında pasajın yeri, bütün canlıların ilkesi olması bakımından nefsin nasıl tanımlanacağından çok, insani nefsin tanımı ile alakalıdır. Zira insani nefsi diğer canlıların nefsinden ayıran Fârâbî’nin tıpkı nefsin diğer parçaları gibi bir parça olarak isimlendirdiği ‘akıl’ gücüdür. Bu

¹ Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 12

² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y.Gurur Sev (Pinhan Yayıncılık, 2018), 414b19- 25. Çeviride ruh kavramı kullanılmış olmasına rağmen nefis şeklindeki düzeltme tarafımızdan yapılmıştır.

³ Akıl nefis ilişkisi ile ilgili olarak Aristoteles, *Ruh Üzerine* 429a10.

noktada, akıl kavramıyla aynı veya yakın anlama gelecek şekilde kullanılan ‘nâtık güç’ vb. kavramların dikkate alınması da durumu değiştirmemektedir. Nefs akıl ilişkisinde parça kavramının ne anlama geldiği ile ilgili olarak Aristoteles’in açıklamaları göz önünde bulundurulabilir. Aristoteles’e göre parça kavramı dört farklı anlamda kullanır. (i) Bir niceliğin herhangi bir anlamda kendisine bölünebileceği şey, örneğin iki üçün bir parçasıdır. (ii) formun kendilerine bölünebileceği şeyler onun parçaları olarak adlandırılırlar. Bundan dolayı türler cinsin parçaları olarak adlandırılırlar. (iii) Tunç küre ifadesinde form ve açı tunç kürenin parçalarıdır. (iv) Tanımın ögeleri de bütünün parçalarıdır.¹

Fârâbî ise suretin varlığını üçe ayırır: duysal suret, akli suret ve cisimsel suret. Buradaki üçlü ayırım, aklın yapısı ve bilginin oluşumu açısından merkezi bir ayırımdır. Zira bilginin akılda meydana gelişi, cisimsel suretin duysal suret aracılığıyla alınarak ortak duyu ve tahayyülden geçerek bütünüyle akli soyutlamanın yapıldığı nâtika gücüne ulaşmasıyla mümkün olmaktadır.²

Bu bilgiler ile nefsin tanımıyla ilgili yukarıdaki ifadeler ve nefsin bir suret olduğu birlikte düşünüldüğünde, akıl ile nefis arasındaki ilişki, nefis ve nefsin diğer güçleri arasındaki ilişkinin aksine, tıpkı suretlerin kendilerine bölünebilecekleri parçalar arasındaki ilişki gibidir. Zira yorumcular arasında da tartışmalara yol açan, “tabii cismin ilk yetkinliği”³ veya “bedenin formu”⁴ tanımlamaları, her ne kadar bedene bağlı olsa da nefsin bir suret olduğunu ifade etmektedir. Nefsin bu formel yapısı Fârâbî düşüncesi açısından nefis- akıl ilişkisinde daha belirgin hale gelmektedir.

¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1023b 10- 25.

² Fârâbî, Mesâil suile ‘anhâ, *Resâil Fârâbî*. thk. F. Dietrici. Leiden, 1890, 97

³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a11 19. Fârâbî bu tanımı Aristoteles felsefesini kendi felsefi sistemi açısından yorumladığı, *Aristoteles Felsefesi* isimli eserinde zikretmektedir. Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 112- 113. Ayrıca bu eserinde Fârâbî nefsin (i) Suret, (ii) Gaye, (iii) Fail olmak bakımından ‘ilke’ kavramıyla tasvir edilebileceğini ifade eder.

⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b9 6.

1.1.2. Aklın Maddi ve Formel Yapısının Cevherleşme Süreci

Fârâbî düşüncesinde yetkinleşme tabii ve iradi olmak üzere iki alanda gerçekleşir. Tabii alan hem maddi hem de insan doğasından gelen ilk makulleri kapsarken, iradi alan salt akli bir alandır ve bütün felsefe müfredatı tabii alanın ilkelerinin keşfi ve iradi alanda bu ilkelere uygun fiillerin icra edilmesine yönelik olarak kurgulanır. Fârâbî'nin tabii ve iradi alan ayrımından hareketle inşa ettiği cevherleşme teorisi, onun *Aristoteles Felsefesi* isimli eserinin temel yapısını oluşturmaktadır. Diğer taraftan Fârâbî *Eflatun Felsefesi* eserinde de yetkinleşme konusu çerçevesinde Eflatun felsefesini ele almaktadır.¹ Nitekim Fârâbî Aristoteles Felsefesi eseriyle Eflatun felsefesi eserine aynı problematikle başlar ve yetkinleşme konusunun hem Aristoteles'in hem de Eflatun'un temel problemi olduğunu ifade eder.² Fârâbî'nin bu eseri, Aristoteles'in felsefi sisteminin yetkinleşme kavramı bağlamında bir yorumudur. Nitekim Fârâbî'nin Yeni Eflatuncu felsefe ile bağını inceleyen, Galston'a göre, Fârâbî bu eserinde metafizik bilgiyi insani yetkinleşme alanında faydası bakımından ele almaktadır.³

¹ Fârâbî, "Felsefetü Eflâtûn," *Eflâtûn fî'l-İslâm*, thk. Abdurrahman Bedevi (Tahran: Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1974), 5-7.

² Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 59

³ Miriam Galston, "A Re-Examination of al-Fârâbî's Neoplatonism," *Journal of the History of Philosophy* 15/1 (1977). Galston bu çalışmada Fârâbî'nin mezkûr eserde Aristoteles'in felsefi görüşlerini özetlediği ve bu özetinin Fârâbî'nin *el-Cem'* eserinde Aristoteles'e atfettiği *Üsûlücyâ*'dan farklılık arz ettiği üzerinde durur. Fakat biz Fârâbî'nin *Aristoteles Felsefesi* isimli eserindeki temel yaklaşımının, Aristoteles felsefesinin bir özetini yapmak değil Aristoteles'in felsefi bilgelikle neyi amaçladığını ortaya koymak olduğu kanaatini taşımaktayız. İslâm filozoflarının genel olarak Aristoteles felsefesine bakışıyla ilgili olarak bk. Ömer Mahir Alper, "al-Fârâbî's Interpretation of Aristotle as an Authority in Philosophy," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 131–152. Bu çalışmada Fârâbî'nin Aristoteles felsefesini kendi felsefesi bağlamında nasıl yorumladığı üzerinde durulmaktadır. Fârâbî'nin bu eserini farklı bir Aristoteles yorumu olarak okuyan bir çalışma için Shawn Welnak, "Alfarabi's Reestablishment of Philosophy in The Philosophy of Aristotle," *Science et Esprit* 72/1-2 (2020). Butterworth ise Fârâbî'nin bu eserini Fârâbî'nin Aristoteles felsefesine yönelik eleştirilere karşı yazdığını ifade etmektedir. Charles E. Butterworth, "Ethical and Political Philosophy," *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 275. Daha yakın tarihli bir çalışmada ise Butterworth Fârâbî'nin Aristoteles ve Eflâtun Felsefesi eserlerinin Fârâbî felsefesinin genelini etkileyen bir yaklaşıma sahip olduklarını ifade eder. Fakat Butterworth, bu iki eseri yetkinleşme teorisi çerçevesinde birbirinden farklı yaklaşımları benimseyen eserler olarak görür. Butterworth, "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology", 54-56. Diğer taraftan J. Parens Fârâbî'nin Aristoteles Felsefesi eserinde yetkinleşmeye yaptığı vurguyu Aristoteles'in siyaset düşüncesi çerçevesinde ele alarak Aristotelesçi sistemin insanın toplumsal bir canlı olduğu düşüncesi ile ilişkilendirir. Ayrıca yazar yetkinleşme düşüncesine işaret etmekle birlikte, Fârâbî'nin

Fârâbî felsefesinde yetkinleşme ile ilgili birden çok kavram bulunmasına rağmen süreci en net anlatan kavram ‘tecevhür’ kavramıdır.¹ Fârâbî bu kavramı sadece insani yetkinleşme bağlamında kullanmaz. Ona göre ay üstü ve ay altı âlemdeki Tanrı haricindeki bütün varlıklar için bir cevherleşme süreci vardır.² Bu cevherleşme süreci, madde için kendi karışımına en uygun sureti almak; göksel varlıklar için üstündeki akli akıl etmek yoluyla meydana gelir. İnsan için bu cevherleşme düşünce gücünün (*kuvve-i nâṭıka*) yetkinleşmesi aracılığıyla olur. Fârâbî felsefesinde düşünce gücünün yetkinleşmesi geniş anlamlıdır. Zira Fârâbî, akıl aracılığıyla gerçekleşen insani yetkinleşmeyi, bütün bilgilerin nihai amacı haline getirir. Bu sadece ahlaki bir süreç olmaktan öte aynı zamanda epistemik bir süreçtir.³

İnsani yetkinleşmenin epistemik, ahlaki ve felsefi bir süreç olması, Fârâbî açısından, bütün felsefi disiplinlerin insani yetkinleşme ve cevherleşme kapsamında yorumlanması sonucunu doğurur.⁴ Yukarıda üzerinde durulan tabii ve iradi varlık zeminleri de burada devreye girer. Zira insan Fârâbî açısından hem iradi hem de tabii boyutu birlikte taşır. Yetkinleşme, bu iki boyutun uyumu sonucunda gerçekleşir.⁵ Burada ele alınan problem bağlamında birincil öneme sahip boyut, iradi alandaki yetkinleşmedir.

Diğer taraftan mantık Fârâbî’ye göre insani yetkinleşmenin temel aracıdır. Mantığın nihai amacı, kesinliktir. Bu nedenle burada mantık ile kastedilen

bu metindeki analizlerini bilginin sınırları ile ilgili olarak değerlendirebilir. Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi* (New York: State University of New York, 2006), 104 ve 109.

¹ Fârâbî’nin yetkinleşme ve tecevhür düşüncesini bilginin elde edilmesi neticesinde nefsin yetkinleşmesi üzerinden kurgulayan bir çalışma için Philippe Vallat, “L’Intellect Selon al-Fârâbî La Transformation Du Connaître En Être,” *Noétique et Théorie De La Connaissance Dans La Philosophie Arabe Du IXe Au XIIe Siècles Des Traductions Greco Arabes Aux Disciples D’Avicenne*, ed. Meryem Sebtî ve Daniel De Smet (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2019), 193-243.

² Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 59 ve 115; a.mlf., *el-Medînetü’l-fâzıla*, 102. Davidson’un analizlerinde de yetkinleşme düşüncesi ön plana çıkmakla birlikte yetkinleşme daha çok faal akılla ittisal ile birlikte ele alınmaktadır. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 64.

³ Fârâbî, *Fuṣûlün münteze’a*, 96.

⁴ Konuyla ilgili çalışmada Vallat Fârâbî’nin tecevhür anlayışı ile İskenderci gelenek üzerinden bir Aristoteles yorumu yaptığını ifade eder. Vallat, Fârâbî’nin ana ilgisinin insani varlığın mümkün varlıklar kategorisinden zaruri varlıklar kategorisine nasıl yükseldiğini göstermek olduğunu düşünür. Vallat, “L’Intellect Selon al-Fârâbî La Transformation Du Connaître En Être”, 238.

⁵ Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 87- 88.

retorik ve cedeli dışarıda bırakacak şekilde burhan sanatıdır.¹ Zira mantığın bu alt dallarının kesinlik ideali ve dolayısıyla insani yetkinleşmeye katkıları, sınırlı ve arızidir.² Cedel metodunda kesine yakın bir bilgi oluşsa da kesin bilginin oluşmamasının nedeni, kesinliğin zihinde meydana gelen değişmez bir suret olmasıdır. Cedel metodunda zihinde meydana gelen soyut bir suret oluşsa da bu soyut suret, karşıt görüşe göre düzenlenmesi nedeniyle burhan metodu sonucunda meydana gelen kesinliğe ulaştırmaz.³

Yetkinleşmenin epistemik yönüne ek olarak, iki boyutu daha vardır: (i) Yetkinleşme bireysel bir süreçtir fakat (ii) hiçbir yetkinleşme insanın toplumsal var oluşundan ayrı değildir.⁴ Fârâbî açısından yetkinleşmenin bireysel insani nefis için gerçekleşmesi, nefsin temyiz, nutk fiillerinin mantık aracılığıyla yetkinleşmesi ve temel erdemlerin elde edilmesi aracılığıyla olur. Burada bireysel nefsin yetkinleşmesi ve epistemik anlamda nefsin nihai amacı olan kesinlik (burhan) seviyesine ulaşabilmesi için mantık ilmi devreye girerken, aynı zamanda kesinlik sonucunda ortaya çıkan zihinsel durumun insanlara doğru bir şekilde aktarılabilmesi için mantığın cedel, retorik gibi diğer metotları kullanılır. Diğer taraftan bütün mantıksal sanatların burhan sanatına ve diğer bütün ilimlerin felsefeye yardımcı olması, felsefede ve burhan sanatında elde edilen hakikati ve kesinlik durumunu destekleyecek şekilde diğer ilimlerin kurgulanması anlamına gelir.⁵ Fârâbî yetkinleşme sürecinin çok boyutlu yapısını aşağıdaki pasajda ayrıntılı bir şekilde inceler:

¹ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 220 ve 226; a.mlf., *Felsefetü Aristotâlis*, 59.

² Cedel sanatında kesinliğin neden sağlanamadığıyla alakalı olarak Fârâbî'nin nefis teorisi bağlamındaki tespitleri için bk. Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel," *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 18.

³ Cedel sanatının burhani ilimlere katkısı ile ilgili olarak Deborah Black, "Fârâbî," *İslâm Felsefesi Tarihi: I-III*, ed. Oliver Leaman - Seyyid Hüseyin Nasr, (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), I/217-227. Fârâbî'nin kesinlik teorisinin nefis teorisi bağlamında değerlendirilmesi için Deborah L. Black, "Knowledge and Certitude in al-Fârâbî's Epistemology," *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006), 21.

⁴ Fârâbî, *Fuṣūlün münteze'a*, 70; a.mlf., *Taḥşîlū's-sa'âde*, 61-62; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 186.

⁵ Fârâbî felsefesinde mantık ve nefis teorisi arasındaki ilişki için Black, "Fârâbî", 222. Black burada, tahayyül ve nübüvvet arasındaki ilişkiyi inceler. Yetkinleşme, saadet kavramı bağlamında değerlendirildiğinde, Fârâbî açısından kesin bilgi elde etmenin en son saadeti teşkil ettiği sonucu çıkar. Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin*

Metin 5

“Canlıların ilkelerine muttali olduktan sonra, nefsin ilkelerinin araştırılmasına geçilir ve nefsin ilkeleri keşfedilir. Sonrasında ise buradan, nutk sahibi canlının incelenmesine geçilir. Nutk sahibi canlının ilkelerini araştırdıktan sonra, bu canlının ne olduğu, maddesinin ne olduğu, suretinin ne olduğu ve gayesinin ne olduğunu araştırılır. Bu durumda cisim olmayan ve cisimde bulunmayan akli ve akli varlıkları keşfeder. Burada akli varlıklar alanındaki araştırma, semâvî varlıklar hakkında araştırmaya benzer şekilde son bulur. Bu araştırma sonucunda cismani olmayan ilkelerin ne olduğu açığa çıkar. Bu cismani olmayan ilkelerin semâvî olmayan varlıklara nispeti, tıpkı bu cismani ilkelerin semâvî cisimlere nispeti gibidir. Nefs ve aklın durumundan hareketle insanın kendisi için meydana getirildiği ilkeler ve insanın amacı ve yetkinliği keşfedilir. İnsanda meydana gelen, tabii ilkeler ve matematiğin ilkelerinin, insanın kendisini için yaratıldığı yetkinliğe (kemâl) ulaşmasında yeterli olmadığı görülür ve sonrasında insanın kendileri aracılığıyla bu yetkinliğe yöneleceği düşünsel (nutkıyye) ilkelere ihtiyaç duyduğu anlaşılır. İşte bu durumda araştıran kişi için tabii ilmin dışında başka bir cins daha meydana gelir. Bu cinsi araştıran insanın takip edeceği yol insanın kendisinde bulunan akli ilkelerden meydana gelen, düşünce yetisidir. İşte bu yetiyle insan tabii ilimde meydana gelen yetkinliğe ulaşır. Bununla birlikte bu düşünsel ilkelerin (*mebâdi nutkıyye*) tek başlarına insanın kendisi için var olduğu yetkinliği gerçekleştirmeye yeterli olmadıkları ortaya çıkar. Bunun sonucunda da insan bu akli, düşünsel ilkelerin, tabii varlıkların bizatihi kendilerinin meydana getirdiği ilkelerin dışında, birçok tabii varlığın ilkesi olduğunu bilir. Dolayısıyla, insan, kendisiyle gerçek anlamda tecevhür edeceği en son yetkinliğe, bu ilkelerden bu yetkinliğe doğru gitmeye çabalaması sonucunda ulaşır. Bu yetkinliğe ulaşmak da tabii varlıklardan birçok şeyin kullanılmasıyla mümkün olur. Bunun yanında bu yetkinliğe ulaşmak için, bu tabii varlıkların insanın kendisi için var olduğu yetkinliğe ulaşmasında faydalı olacak şekilde dönüşmesini sağlayacak fiillerin icra edilmesi gerekir. Ayrıca araştıran kişi için bu ilimde her insanın bu yetkinlikten payına düşeni alacağı, bu payın da az ya da çok, fazla veya eksik olabileceği ortaya çıkar. Zira yetkinliklerin bütününe birçok insanın yardımı olmadan ulaşılması mümkün değildir.”¹

Bu pasajda Fârâbî, nefsin bireysel ve toplumsal yetkinleşmesinin birlikte meydana geleceğini açıkça belirtir. Bireysel yetkinleşme nazarî ve amelî boyutlarıyla birlikte düşünsel alanda meydana gelir. Bu çerçevede Fârâbî’nin yetkinleşme teorisinin diğer bir unsuru olan mertebe teorisine geçebiliriz.

Varlık ve Düşünce Öğretileri (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1959), 68.

¹ Fârâbî, *Tahşîlü’s-sa’âde*, 61- 62.

1.1.3. Yetkinleşme Bağlamında Mertebe Teorisi

Mertebe teorisi Fârâbî'nin eserlerinin hemen hemen hepsinde görülür. Bu teorinin çeşitli yönlerden ve müstakil olarak incelenmesi mümkün olmakla birlikte benim buradaki ilgim daha çok mertebe teorisinin Fârâbî'nin nefis ve akıl teorisine etkisi üzerinedir. Yetkinleşme teorisi bağlamında mertebe düşüncesinin ortaya çıkardığı bir dizi problem vardır. Bu problemleri şu şekilde sıralayabiliriz: (i) Varlıkta mertebe ve düzen neye göre oluşmaktadır? (ii) Varlıkta statik bir düzenin varlığı kabul edilirse dinamik bir yetkinleşme, nefis ve akıl teorisi mümkün müdür? (iii) Fârâbî'nin varlık, nefis ve toplum arasında kurduğu izomorfik ilişkide mertebe teorisinin rolü nedir?

Mertebe teorisi ilimler tasnifinden nefis teorisine, varlık anlayışından bilgi teorisine kadar uzanan çok yönlü bir düşüncedir. Zira Aristoteles düşüncesinde Fârâbî düşüncesine benzer bir mertebe teorisinden bahsetmek mümkün olmamakla birlikte özellikle Plotinus'un eserlerinde bir mertebe ve hiyerarşi teorisi vardır. Fârâbî bu kaynaklardan yararlanarak Aristoteles felsefesinin mertebe teorisi bağlamında bir yeniden okumasını yapmaktadır.

Fârâbî'de mertebe düşüncesini dört ayrı başlık altında incelemek mümkündür. Buna göre, farklı mertebelerde varlıkların meydana çıktığı alanlar: (i) varlık ve evren, (ii) insan nefsi, (iii) akıl ve bilgi, (iv) toplumdur. Mertebe, bir varlığın veya durumun başka bir durum ile ilişkisinde ortaya çıkar. En altta madde alanı, en üstte ise salt akıl alanı ve Tanrısal aşkın âlem bulunur. Bu iki ucun ortasında ise insani nefis alanı bulunur.¹

Fârâbî düşüncesinde bu üç kategori içerisinde, en üst alan diğer iki alanı belirler ve etkiler. Bu varlık alanı, ilk aklın ve dolayısıyla Tanrı'nın varlık alanıdır. Diğer taraftan ilk aklın varlık alanı evrenin, düzen ve devamının da güvencesini oluşturur. İlk akıl alanının altında on birinci akla kadar devam

¹ Fârâbî, *Fuṣūlün münteze'a*, 78; Vallat, "L'intellect Selon al-Fârâbî La Transformation Du Connaître En Être", 223-226.

eden kozmik varlıklar bulunur. Bu alanın en alt mertebesinde ise ay küresi ve faal akıl bulunur ve bundan sonra ay altı âleme geçiş yapılır.¹

Nefs, akıl vasıtasıyla, yetkinleşme süreci içerisindeyken bu sürecin kendisi de mertebe teorisi bağlamında gerçekleşir. Zira nefsin yetkinleşmesinin çeşitli basamakları vardır. Örneğin nefs, bilgi edinme süreçleri sonucunda soyut bilgiye ulaşırken aynı zamanda da eylemlerini bu edinilen bilgiye göre düzenleyerek pratik sahada yetkinleşir. Diğer taraftan, bireysel anlamıyla insan Fârâbî'ye göre, içerisinde yaşadığı toplum ile uyum içerisinde bulunmak zorundadır. Aksi takdirde yetkinleşmeden bahsetmek mümkün değildir.²

Mertebe teorisi içerisinde değerlendirilmesi gereken diğer bir kavram doğa (tabiat) kavramıdır. Zira Fârâbî'ye göre, her varlığın doğası ve tabiatı itibarıyla bir mertebesi vardır. Diğer varlıklar doğalarını en yüce varlıktan alırlar. En yüce varlığın adaleti bütün diğer varlıklara doğalarını kazandırır.³ Diğer taraftan her varlık, kendi doğasında bulunan en üst kemâl ve yetkinliği arar. Bu durum da yine o varlığın genel varlık içerisindeki mertebe ve konumu ile alakalıdır.⁴ Fârâbî'ye göre bir varlığın varlık sahasındaki yetkinleşmesi de yine ilk varlığa göre konumunda belirgin hale gelir. Varlıktaki yetkinleşme arzusu ve yönelimi dolaylı olarak da olsa ilk varlığa dayanır.⁵

Fârâbî'nin mertebe teorisini değerlendiren Osman Bakar, yetkinleşme teorisinin yerine varlığın aşkın birliği teorisini merkeze alarak mertebe konusunu incelemiştir. Ona göre Fârâbî, vahiy geleneğini dikkate alması ve Müslüman bir düşünür olması nedeniyle varlıkta birlik fikrini benimsemiştir. Bakar'ın yorumuna göre Fârâbî'nin varlıktaki mertebe fikrinin tevhit düşüncesi bağlamında değerlendirilmesi gerekir.⁶ Diğer taraftan Bakar, Fârâbî'nin mertebe fikri ile ilimler tasnifi arasında bir ilişki

¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 21-28; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 69-84.

² Fârâbî, *Fuṣūlün münteze'a*, 100.

³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 63-65.

⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 63; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 79.

⁵ Fârâbî, *ed-De'âva'l-kalbiyye* (Haydarâbâd, 1926), 9.

⁶ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: Islamic Text Society, 1998), 43.

kurarak, ilimler tasnifinin de mertebe teorisi ve hakikatin aşkın birliği düşüncesi etrafında şekillendiğini ileri sürmüştür.¹

Her ne kadar Fârâbî'nin ilimler tasnifinin arka planında bir mertebe düşüncesi bulmak mümkünse de özellikle *Tahşîlü's-sa'ade*'de ilimlerin yetkinleşme teorisi çerçevesinde konumlandırıldığı görülür.² Diğer taraftan *İhşâ'ü'l-'ulûm*'daki ilimler tasnifinde de bir mertebe düşüncesini bulmak oldukça zordur. Fârâbî'nin ikinci eserdeki ana ilgisi, ilimlerin yine *Tahşîlü's-sa'ade* eserindeki çerçeveye göre yorumlanmasıdır. Zira Fârâbî'nin *İhşâ'ü'l-'ulûm*'un başındaki ifadelerine bakıldığında, burada ilimlerin öğrencilerin zihinsel gelişime fayda sağlaması için amaç, konu ve sıhhat bakımından incelemeye tabi tutulacağını ifade etmektedir.³ Sonuç itibarıyla Fârâbî'ye göre mertebe düşüncesi ile bilimler tasnifi arasında bir ilişki varsa da bu ilişki zâtî değildir.

Mertebe fikrinin akıl bağlamında değerlendirilmesine dönecek olursak, Fârâbî, aklın aşamalarını bilgidaki mertebeye göre konumlandırır. Buna göre heyûlânî akıl, henüz salt bir yapı halinde bulunur. Akabinde akıl, maddi varlık mertebesinden daha yüksek bir konumdaki maddi suretleri alarak yükselişin ilk basamağına geçer ve bu yükseliş müstefâd akıl seviyesine kadar devam eder. Nefsin cevherleşmesi ve maddi mertebeden maddi olmayan mertebeye yükselmesi de bu çerçevede oluşur. Diğer taraftan nefsin güçleri arasında da mertebe bakımından bir ilişki bulunmaktadır. Buna göre duysal güçlerden başlayarak nâtık güce kadar bütün güçler arasında bir mertebe vardır. Fârâbî bu noktayı *el-Medînetü'l-fâzıla*'da ayrıntılı bir şekilde açıklar.⁴

Fârâbî'nin mertebe teorisi ile dinamik nefis teorisi arasında bir uzlaşmazlık ilk etapta göze çarpmaktadır. Eğer varlıkta statik bir hiyerarşi varsa, dinamik bir nefis teorisinden bahsetmek nasıl mümkün olmaktadır?

¹ Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 44. Bakar bu düşüncesini şu şekilde dile getirir: “İlimler bir birlik meydana getirirler. Zira onların kaynakları birdir ve bu kaynak da Tanrısal Akıldır.” Bakar'ın burada Tanrısal akıl ifadesiyle faal aklı mı yoksa İlk Akıl mı kastettiği tam olarak açık değildir.

² Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'ade*, 28.

³ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, thk. Osman Emin (Dâru'l-Fikr el-'Arabî, 1949), 43-44.

⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 87, 91; a.mlf., *Risâle fi'l-'aql*, 15-22.

Fârâbî'ye göre dış dünyadaki ve âlemdeki mükemmellik ve yetkinlik, tek parçalı bir yetkinlik değildir. Örneğin, âlemin bir parçası olması itibarıyla madde de zımni bir yetkinliğe sahiptir fakat bu var olan mertebeler içerisinde en düşük mertebedir. Dolayısıyla âlemdeki yetkinlik çeşitliliği irade ve ihtiyar özelliklerine sahip olan insana da yansır. Burada insan nefsinin tek farklılığı irade ve ihtiyarın eşlik ettiği akıl sürecinin sonunda seçimli ve hür iradeye dayanan bir yetkinleşmeye sahip olmasıdır. Ne var ki bu yetkinleşme de bütünüyle doğa ve tabiatı bağimsız değildir. Zira Fârâbî'ye göre beden ve nefis birlikte insan tabiatını teşkil ederler.¹ Fârâbî'nin nefsin güçleri ve bedenle ilişkisine dair anlatısı da bu genel çerçeve içerisinde gerçekleşir.² İrade ve ihtiyar ile birlikte bedensel doğayı da dikkate alarak bilgi aracılığıyla yetkinleşen nefis ve akıl varlıktaki mükemmelliğe yaklaşır (ittisâl).³ Bu süreç yukarıdaki başlıklarda da ifade etmeye çalıştığımız üzere, dinamik ve değişken bir süreçtir.⁴ Faal aklın bu süreçteki rolü de insan nefsinden daha mükemmel bir ilkenin yetkinleşme sürecine katkısıdır.⁵

1.1.4. Nefsin Güçleri ve Yetkinleşme

Yukarıdaki başlıklarda sırasıyla nefsin varlık türü, yetkinleşme ile ilişkisi, aklın konumu, maddeden soyutlanma süreci ve mertebe teorisi konu edildi. Bu başlık altında ise nefsin güçleri ve bu güçlerin icra ettikleri fonksiyonlar üzerinde durulacaktır. Buradaki amaç Fârâbî'nin aklın mahiyetine dair teorisinin genel çerçevesini tespit etmektir.

Bu başlık altında Fârâbî'nin nefsin güçlerine ilişkin teorisini yukarıdaki başlıklarda temellendirilen 'dinamik nefis teorisi' çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağım. Fârâbî'nin nefis teorisi en ayrıntılı şekliyle *el-*

¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 89.

² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 92, 101.

³ Fârâbî'nin ittisal kavramını kullanması bu bağlamda önemlidir. Nitekim bazı çalışmalarda İttisal birleşme (union) bazılarında ise bitişme (conjunction) olarak çevrilmiştir. Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 64. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 10.

⁴ Davidson Fârâbî'nin ittisâl düşüncesinin Themistius ve İskender'de bulunmadığı üzerinde durur. Davidson, *Theories of Intellect*, 54.

⁵ Aristoteles'in *De Anima*'daki faal akıl (active intellect) konusuyla ilgili olarak tartışma için Erick Raphael Jimenez, *Aristotle's Concept of Mind* (Oxford: Cambridge University Press, 2017).

Medînetü'l-fâzıla'da açıklanır. Fârâbî'ye göre nefsin temelde beş ayrı gücü vardır. Bu güçler sırasıyla beslenme (gâziye), duyu (hâsse), itki-arzu (nuzû'î), tahayyül ve nâtika güçleridir. Bu beş temel gücün yanında üreme (müvellide) gücünü de saymak mümkündür. Duyu güçleri içerisinde yapı ve işlev bakımından maddeye en yakın olan güç, beslenme gücüdür¹:

Besin gücü, besini çeşitli kısımlarda işler. Besin işlenme kısımlarına göre üçe ayrılır: ilk, orta ve son. İlk kısımda besin ekmek ve et gibi henüz nefse intikal etmemiş halde bulunur. İkinci kısımda yani orta kısımda ise besin vücuda giriş yapmış ve sindirilmiş olarak bulunur. Üçüncü ve son kısımda besin artık bedenın bir organı gibi olmuş ve bütünıyla kana karışmıştır.² Dikkat edilirse bu anlatının genel çerçevesini de Fârâbî'nin nefis ve beden arasında kurduğu dinamik ilişki oluşturmaktadır.³

Bu ilişkinin nefsin bütün güçleri bağlamında anlatımı *el-Medînetü'l-fâzıla*'da da görülmektedir. Bu teoriye genel bir yaklaşımla bakıldığında nefsin güçleri, yardımcıları ve bu yardımcı güçlerin bedendeki organlarla ilişkileri incelenir. Tıpkı bir şehirdeki yönetim gibi, nefsin işlevlerinde de bir yöneten ve yönetilen münasebeti söz konusudur. Bu münasebette kalp ve beyin nefsin güçleri ve beden arasındaki geçişliliği ve dinamizmi sağlayan iki önemli organdır. Fârâbî, bedenın yönetici organının kalp olduğunu ileri sürer. Beyin kalbe hizmet eder ve vücudun organları ile kalp arasındaki dengeyi sağlar. Diğer taraftan beyin sinirlerin ısınma ve soğumasında da görev alır.

Tekrardan besin gücünün incelenmesine dönecek olursak, besin gücünde öncelikli olarak hazım kabiliyeti vardır. Hazım gücünü takiben büyüme kabiliyeti gelir. Fârâbî büyüme kabiliyetine münmiye ismini verir. Bu kabiliyet, sindirilen besinin organlarda büyümeye yol açmasını sağlar. Câzibe kabiliyeti ise beslenme gücünün besini bir yerden başka bir yere intikal ettirmesini sağlar. Bu intikalın sonrasında beslenme gücünün tutma

¹ Bu ayırım ve açıklamalar için bk. Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 29.

² Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 29; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 87.

³ Fârâbî'nin nefis teorisinde maddi yapı ile nefsin güçleri ile ilişkiyi Germann, Fârâbî antropolojisi olarak isimlendirdiği insani ilim (*'ilm el-insânî*) çerçevesinde değerlendirir. Diğer taraftan Germann, Fârâbî'nin insanın maddi yapısı ile ilgili görüşlerini Galen tıbbı ile ilişkilendirir. Nadja Germann, "al-Fârâbî's Philosophy of Society and Religion," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

kabiliyeti (mâsike) ile besinler besin özelliklerini yitirmeden besin gücünde tutulurlar. Beslenme gücünün mümeyyize kabiliyeti ile besinler farklı organlara faydalı olmaları için ayrıştırılır. Dâfia (itme) kabiliyetinde ise bedende meydana gelen fazlalıklar dışarı atılır.¹ Beslenme gücü madde, cisim ve beden tabiatının varlığını devam ettirmesini sağlar. Bu nedenle de tabii bir cisim olan insan bedeninin ilk basamağını teşkil eder. Son olarak beslenme gücünde müvellide kabiliyeti vardır. Bu kabiliyet üreme gücünün maddi temelini sağlaması bakımından beslenme gücünün ifa ettiği roldür.

Fârâbî'nin dinamik nefis teorisinin belki de en önemli ve tamamlayıcı kısmı nuzû'î güçle ilgili fikirleridir.² Bu güç nefsin bütün güçleriyle ilişkilidir. Diğer taraftan nuzû'î güç, sinirler, damarlar ve kaslar aracılığıyla aynı zamanda bedenle de irtibatlıdır. Bu irtibat bir taraftan bedenin hareketini sağlarken diğer taraftan nefsin beden üzerinde icra ettiği etkiyi de belirgin hale getirir. Yukarıda farklı bir bağlamda temas ettiğimiz irade ve ihtiyar kabiliyetlerinin de nuzû'î güç ile bağlantısı vardır. Bu gücün yöneticisi kalpte bulunur. Nuzû'î güç temelde üç fonksiyon icra etmektedir. İlk olarak, bir şeyin fiil ve idrakine yönelik eğilim temelini bu güçte bulur. İkinci olarak ise kaçınma ve uzaklaşma gibi çeşitli nefsânî durumlar da bu güçle ortaya çıkar. Diğer bir deyişle nefsteki duygusal farklılıkların karşılığı bu güçte yaşanan değişimlerdir.³

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere, bu güç, hem nefsin güçleri arasındaki irtibat ve koordinasyonu sağlaması hem de nefsin güçleri ile beden arasındaki münasebeti sağlaması bakımından dinamik nefis teorisinin önemli unsurlarından bir tanesidir. İrade ve ihtiyar da birer nuzû' yani arzu olarak karşımıza çıkar. Bu güç ayrıca, nâtık gücün ve mütehayyile gücünün idrakinin de başlangıcını oluşturur. Zira bir şeyin ister mütehayyile ister duyumsama isterse de nâtıka gücü ile olsun bilinmesi ilk etapta bilmeye yönelik bir arzunun olmasıyla mümkündür.⁴

¹ Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 28

² Aydın, konuyla ilgili çalışmada bu kavramı 'arzu' gücü olarak karşılamıştır. Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 82.

³ Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 29; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 89

⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 137.

Nuzû' gücüne dair bu değerlendirmelerin ardından duyu gücüne geçebiliriz. Fârâbî'ye göre algı bir fiil olarak nefse aittir.¹ Zira Fârâbî beş duyudan gelen verilerin bir algı haline dönüşebilmesi için öncelikli olarak duyu gücünün yöneticisi durumundaki güçte toplanması gerektiğini ifade eder. Duyumsamanın algıya dönüşebilmesi için bu toplanma da yeterli değildir. Bu toplanmanın ardından duyumların mütehayyileye aktarılması gerekir.

Mütehayyile gücü, duyumsama, beslenme ve itki gücünün yönetici kısımlarına benzer olarak kalpte bulunur. Fakat mütehayyile gücünün diğer güçlerin aksine bedene dağılmış ve organlarda bulunan yardımcıları yoktur. Bu güç tek başına bir yönetici güçtür ve duyumsama gücü mütehayyile gücüne veri sağlar. Bu verilerin alınmasından sonra mütehayyile üç temel fonksiyon icra eder. Bu fonksiyonları şu şekilde sıralayabiliriz:

- (i) Mütehayyile duyular üzerinde yöneticidir ve nâtika gücüne veri sağlar.
- (ii) Duyulardan gelen veriyi ve suretleri ayrıştırır (tafsil).
- (iii) Duyulardan gelen veriyi ve suretleri birleştirir (terkîb).²

Fârâbî'nin nefis teorisinin beden ve nefis arasındaki ilişkisi mütehayyilede sona erer. Nâtık güç ile birlikte duyular, algı ve mütehayyileden damıtılarak gelen maddi izlenimler farklı bir boyut kazanır. Nâtık güç ile birlikte artık duyulurlar (*maḥsûsât*) alanından akledilirler (*ma'kûlât*) alanına geçiş söz konusudur. Netice itibarıyla Fârâbî'nin nefis teorisinin dinamik bir mahiyet arz ettiğini nefsin güçleri ve bedenle ilişkileri bağlamında da görebiliriz. En genel anlamıyla nefsin güçleri arasında da bir madde suret münasebeti vardır. Maddeye en yakın olan güç bir üstteki güce maddenin surete bağlandığı gibi bağlanır.³ Bu durum nâtık güce kadar devam eder. Nâtık güçte artık bütünyle bir sûret olma durumu söz konusudur.

Fârâbî'nin bu dinamik nefis teorisi, temelde yetkinleşmenin de dinamik bir süreç olduğunu gösterir. Zira bedenden bağımsız bir yetkinleşmenin olmadığı özellikle beslenme gücüne dair ayrıntılı analizlerden çıkarılabilir.

¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 188. "İhsâs fi'lun nefsânî". "Algı nefse ait bir fiildir".

² Tahayyül kavramının ayrıntılı bir analizi için bk. M. Zahit Tiryaki, *İbn Sinâ Felsefesinde Mütehayyile* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

³ Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 50

Diğer taraftan özellikle nuzû'î gücün bütün nefis güçleriyle, bedenle ve nâtık güçle kurulan irtibatı nefis teorisinin dinamik boyutunun diğer bir önemli yönünü teşkil etmektedir.

1.1.5. Kuvve Kavramı ve Fârâbî'nin Yetkinleşme Teorisindeki Yeri

Yukarıda Fârâbî'nin nefis ve insan anlayışı açısından kuvve kavramının nasıl bedensel ve beden üstü olarak iki yönlü bir kavram olduğuna değinilmişti. Ayrıca bu kavram dinamik nefis teorisinin de önemli bir ayağını teşkil etmekteydi. Fârâbî'nin kuvve ve fiil arasındaki zıtlığı kuruş şekli onun yetkinleşme teorisinin önemli bir yönünü teşkil eder. Bu başlık altında Fârâbî'nin Aristoteles'in kuvve kavramını yetkinleşme teorisine nasıl entegre ettiği ve insani nefsin fiili ile diğer cisimlerin fiilleri arasındaki ayrımın Fârâbî düşüncesinde nasıl yapıldığı gösterilecektir.

Özelde Aristoteles felsefesinin ve genelde İlkçağ felsefesinin temel problemlerinden bir tanesi değişim ve süreklilik problemidir.¹ Aristoteles *Metafizik* eserinde Megara okulunun değişimi açıklamakta yetersiz kalan yaklaşımını eleştirmektedir. Aristoteles'e göre, tabiattaki fiiller anlamında yokluk ile varlığa dönük yokluk arasında bir ayrım yapılmaması durumunda örneğin bir binanın nasıl yapıldığı, bir tohumun nasıl ağaç haline geldiği gibi en basit konular dahi açıklanamaz. İlk bakışta her ne kadar Aristoteles'in yaklaşımı sağduyuya uygun görünse de Megaralılara atfedilen görüşün meydana çıkardığı felsefi problem de oldukça esaslı bir felsefi problemdir. Buna göre A'nın potansiyel olarak var olması onun var olmasına mı yok olmasına mı delalet etmektedir? Aristoteles'in kuvve ve fiil arasındaki ayrımı, kısmen, bu sorunu çözmeye yöneliktir. Fakat Fârâbî farklı bir bağlamda Parmenidesçi yaklaşımın varlık ile oluş arasında uyumsuzluğa yol açan teorisinin kuvve kavramı üzerinden değil, varlık kavramının anlam alanı üzerinden çözülmesi gerektiğini ifade eder. Fârâbî *Kitâbü'l-Hurûf*'da bu konuyu şu şekilde ele alır:

Metin 6

¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 1046 b 30-35; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkanın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 51.

“Şey bazen her nasıl olursa olsun – nefsin dışında olsun veya herhangi bir yönden tasavvur edilsin, bölünsün veya bölünmesin fark etmez- bir mahiyete sahip olanların hepsine denir. Biz “bu şeydir” dediğimizde onunla bir mahiyeti bulunanı kastederiz. Kuşkusuz mevcut, ancak nefsin dışında bir mahiyete sahip olana söylenir ve yalnızca tasavvur edilen bir mahiyete söylenmez. Mevcut doğru önermeye söylenir, ama şey ona söylenmez. Çünkü biz, “bu önerme bir şeydir” deyip de bununla önermenin doğru olduğunu kastetmeyiz, aksine onun bir mahiyeti olduğunu kastederiz. “Zeyd, adil olarak mevcuttur” deriz ama “Zeyd adil olarak şeydir” demeyiz. İmkansız şey denir; ona mevcut denmez. Öyleyse şey, mevcudun söylendiklerinin çoğuna ve mevcudun söylenmediği şeylere söylenir. Aynı şekilde mevcut da şeyin söylendiklerinin çoğuna söylenir ve şey denilmeyenlere söylenir.

“Şey değildir” sözüyle gerek nefsin dışında gerekse nefste kesinlikle mahiyeti bulunmayan kastedilir. Bu anlam, Parmenides’in “gayr-ı mevcut”tan anladığı anlamdır. Parmenides şöyle demiştir: “Hiçbir gayr-ı mevcut şey değildir”. O, mevcudu eşit anlamlılıkla söylenen olarak ve mevcut olmayanı da kesinlikle hiçbir şekilde bir mahiyeti bulunmayana da delalet eden olarak almıştır. Bundan dolayı onun şey olmadığına hükmetmiştir. Bu sözden “mevcudun dışındaki, şey değildir ve onun kesinlikle mahiyeti yoktur” sonucunu çıkaran kimse, bu sayede mevcutların çokluğunu iptal ederek mevcudu yalnızca bir yapmıştır. Parmenides’in kendisi ise işin başında “öyleyse mevcut birdir” sonucunu çıkarmıştır. İşte bunlar, şey denilene anlamlarıdır.”¹

Fârâbî varlık yokluk meselesiyle ilgili olarak problemin şey kavramının zihinsel varlık alanına ait bir kavram olarak görülmesiyle çözülebileceğini düşünmektedir. Fârâbî’nin çözümünü şu şekilde özetleyebiliriz: ‘var olan’ ifadesi sadece zihinsel bir sureti değil aynı zamanda dış dünyada işaret edilebilen bir bünyeyi gerekli kılar. Şey ifadesi ise bundan daha genel bir ifadedir ve zihinsel varlık alanını da kapsar. Dolayısıyla potansiyel halinde var olan bir şey, mevcut anlamında var değildir ama bir ‘şey’dir.

Bu çıkarıma ek olarak Fârâbî düşüncesinde kuvve kavramının metafizik bir mahiyet arz etmekten çok yetkinleşme teorisi ve insani varlık alanına dair bir kavram olduğu görülür. Aklın kuvvelikten fiillğe çıkış aşamaları bunun bir delilidir.² Zira her ne kadar Aristoteles felsefesinde dynamis - energeia ayrımı insani fiillere uygulanmış bir ayrım olsa da Fârâbî’nin dinamik nefis teorisinde bu ayrımın daha işlevsel hale getirildiği görülür. Nitekim Aristoteles’in dynamis – energeia ayrımı, süreklilik ve değişim problemini hatta daha genel anlamıyla varlık problemini çözmeye yönelik bir ayrımdır.

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 66.

² Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 21-27.

Bunun bir tazammunu olarak henüz varlık sahasına gelmemiş fiillerin mahiyeti ile ilgili olarak kullanmıştır.¹

Yetkinleşme sürecinde kuvve kavramıyla özsel olarak irtibatlı bir kavram da entelekhia (istikmâl) kavramıdır. Entelekhia kavramı aynı zamanda Aristotelesçi nefis tanımında² da kullanılmaktadır. Bu kavramın anlamı, dynamis – energeia ikilisi birlikte düşünüldüğünde daha net ortaya çıkar. Genel bir tasvirle ifade edilecek olursa, energeia Fârâbî terminolojisinde ‘bilfiil’ kavramını ifade ederken, entelekhia kavramı ise ‘yetkinlik’ (kemâl) kavramını ifade eder.³ Entelekhia ve energeia kavramları arasındaki ilişkide temel sorun şudur: bazı fiil durumları diğer fiil durumlarından farklılık arz eder. Örneğin, düşünme fiili ile bina yapma fiili arasında yetkinliklerini kendi içerisinde barındırmak bakımından fark vardır.⁴ Diğer taraftan Aristoteles cansız varlıklarda ve cisimlerde meydana gelen hareket ile canlı varlıklarda meydana gelen fiil arasında da bir ayrım yapar. Hem *Metafizik* isimli eserinde hem de *Yorum Üzerine*’de Aristoteles bu ayrımı kullanır.

Cansız varlıkların meydana getirdiği hareket *kinesis* olarak ifade edilirken canlı varlıkların yaptığı fiil ve hareketler ise hem *kinesis* hem de *energeia* olarak kavramsallaştırılır.⁵ Fakat insani ve iradi fiiller kinesişi içerisinde barındırmakla birlikte farklı bir anlam kazanırlar. Dolayısıyla kuvve, Aristoteles – Fârâbî çizgisi açısından canlı varlıklar ve cansız varlıkların barındırdığı kuvve olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu anlamda Fârâbî Aristoteles’in hem *Metafizik*’te hem de *Yorum Üzerine*’deki analizlerini geliştirir. Örnek olarak Fârâbî’nin *Şerhu Kitâbi’l-’İbâre*’de ve *Kategoriler*’de konuyla ilgili tespitleri vardır.⁶

¹ John J. Clearly, “‘Powers That Be’: The Concept of Potency in Plato and Aristotle,” *Méthexis* 11 (1998).

² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y.Gurur Sev, 412b5-6.

³ Fârâbî, *Risâle fi’l-’aql*, 24-25; kemâl kavramı ile ilgili olarak a.mlf., *Felsefetü Aristotâlis*, 59.

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 1048 b 23-35; Clearly, “‘Powers that be’: The Concept of Potency in Plato and Aristotle”, 26.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1048 a 0-25.

⁶ Fârâbî, “Şerhu’l-’İbâre,” *el-Mantıkiyyât li’l-Fârâbî*, thk. Muhammed Tâki Dânişpezûh (Kum: Menşûrât Mektebe Ayetullah el-’Uzmâ el-Ma’raşi el-Necefi, 2012), 2/208-210. Kuvve’den fiile değişimin cansız varlıklarda nasıl meydana geldiği ile ilgili olarak a.mlf., *Kategoriler ve Retorik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 27-28. Ayrıca kuvve kavramının nefis teorisi bağlamındaki işlenişi için bk. a.mlf., *el-Medînetü’l-fâzıla*, 133-

Fârâbî'ye göre kuvveden fiile doğru değişim değişimin sadece bir yönüdür ve bu nedenle de diğer değişim türlerinden ayrılması gerekir. Hareketin türleri, oluşum (tekevvün), bozulma (fesâd), büyüme (numuv), azalma (izmihlâl), hal değişimi (istiḥâl) ve nakildir.¹ Fârâbî bu hareket türlerini açıklar. Bu türler, cisimlerin maruz kaldıkları değişimi ifade eder ve kısmen de olsa insanda da bu değişimler görülür. Fakat Fârâbî'nin yetkinleşme teorisi açısından asıl soru, yetkinleşmenin nasıl bir değişim olduğudur.

Fârâbî'nin Aristoteles'in dynamis ve energeia kavramları arasında yapmış olduğu ayrımı ve dynamis kavramından hareketle energeia kavramına yüklediği anlamın Fârâbî felsefesindeki dönüşümü bu soru bağlamında değerlendirilebilir. Zira Fârâbî'nin insan nefsinde meydana gelen değişimi kinesis tarzında maddi bir değişim olarak görmediğini özellikle *Kitâbü'l-'İbâre* şerhindeki ifadelerinde görüyoruz. Fârâbî bu konudaki yaklaşımını şu şekilde aktarır:

Metin 7

“Aristoteles şöyle der: mümkün denilen her şeyin bir şekilde ya da başka bir şekilde bulunması söz konusu olmayabilir. Bu durumda imkanda bir birine mukabil durumlar vardır. Zira bazı şeyler için bir durumda bulunması mümkündür denilir fakat başka bir durumda bulunmaması mümkündür denilemez. Bu durumda olan şeyler çok sayıdadır.

Bu durumda olan şeylerin ilki kendisinde düşünme kabiliyeti ya da düşünme ile alakalı herhangi bir kabiliyet bulunmayan şeylerdir. Buna örnek olarak ateş verilebilir. Zira onda yakma kuvvesi vardır. Bu kuvve (güç) aracılığıyla onun için yakması mümkündür denir. Cisimlerin sahip olduğu güçlerde başkasına etki etmesi ya da başkasının etkisini alma gücü vardır. Bu fiil ve infial güçleri nedeniyle onlar için bir şeyi yapması mümkündür ya da değildir denir.

Cisimlerin etki ya da edilgi icra ettiği güçler içerisinde nutk gücü olanlar yahut nutk gücü ile alakalı olanlar vardır. Aynı şekilde nutk olmayanlar ya da nutk ile alakalı da olmayanlar da vardır. Burada nutk yahut nutk ile alakalı olarak diyorum çünkü insanların çoğunluğu nutku, başka bir gücü değil, insanın başat fiili olarak görür. Fakat onlar iradeyi bir çeşit nutk olarak anlarlar. Diğer bir kısım ise iradeyi nutk olarak görmezler. Fakat nutk ile alakalı ya da ona ilişkin bir güç olarak görürler. Burada bu konu üzerinde çok fazla düşünmeye gerek yoktur. Zira insanın iradi olarak fiillerini icra ettiği güçlere nutk ya da nutk ile alakalı denir. Bu güçlerin tümü ile de bazı şeyler yapılır bazı şeylerden de etkilenim söz konusu olur. Aristoteles burada ilk örneği nutk olmayan, nutk ile ilişkili de olmayan bir şeyden almıştır. Bunun örneği ateştir zira ateş bitiştigi her şeyi ısıtır ve

136. Fârâbî'nin bilkuvve ve bilfiil ayrımı ile ilgili değerlendirmeleri için a.mlf., *Kitâbü'l-Hurûf*, 57-58.

¹ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, 43.

onun kuvvesi nutk ile alakalı değildir. Burada ateşin ya da ateşe benzeyen diğer cisimlerin ‘kuvve’si ifadesinden anlamamız gereken, bunların eşya için sadece belirli bir yönde bir fiili yapmayı mümkün kılan güçler olmasıdır (müste‘idd). Ya da zıddı olmaksızın belirli bir yönde bir fiili kabul eden şeyler olmasıdır.”¹

Bu pasajdaki ana fikir, güçlerin (kuvve) ikiye ayrıldığı üzerine kuruludur. Aristoteles akıl sahibi olan varlıklar ile akıl sahibi olmayan varlıkların güçlerinin birbirinden nasıl farklılık arz ettiğini ateşin yakma gücü üzerinden anlatır. Fârâbî’nin *Medînetü’l-fâzıla*’daki yorumları dikkate alındığında ise nutk gücü ile irade arasında özsel bir bağ kurduğu ve bu bağ da nefis teorisinde nuzû‘ gücü üzerinden ifade ettiği görülür.²

Fârâbî’nin yetkinleşme teorisini ahlak ile ilişkisi bağlamında incelediği *Tahşilü’s-sa‘ade* eserine ve diğer eserlerinin ilgili kısımlarına bakıldığında insan nefsinde meydana gelen değişimin maddi bir değişim olmadığı bir yönüyle epistemik bir değişim olduğu açıkça görülür.³ Fakat Fârâbî’nin buradaki en önemli ve belirgin katkısı nâtıka gücünün ilimlerle olan ilişkisini tespit etmesi ve nâtıka gücünün, dolayısıyla da aklın yetkinleşmesini ilimlerin elde edilmesine bağlamasıdır.⁴ Esasında bu genel çerçeve göz önünde bulundurularak Fârâbî’nin yukarıdaki yorumlarına bakılırsa onun Aristoteles yorumunun veçhesi daha iyi anlaşılır. Zira Aristoteles’in dynamis-energeia ayrımının ahlak felsefesinde ve nefsin değişiminde nasıl bir sonuç doğurduğunu Fârâbî’nin bu çözümüyle daha net görmek mümkündür.

Buraya kadar anlatılanlardan Fârâbî’de kuvve kavramının Aristoteles’in cisimsel kuvve ve akli kuvve arasında yaptığı ayrım üzerinden temellendirildiğini görmüş olduk. Akli kuvvenin Fârâbî düşüncesinde nasıl işlediği de *Medînetü’l-fâzıla*’nın ilgili kısımlarından hareketle anlaşılabilir. Fârâbî’nin dinamik nefis teorisinde nefis bir kuvveler topluluğudur fakat kuvve nefsin hareketinin başlangıç ilkesidir.⁵ Bu bakımdan sadece nâtıka gücü tek başına maddi yapıdan bağımsız bir güçtür. Fakat onun cisim ve

¹ Fârâbî, “Şerhu’l-‘İbâre”, 207-208.

² Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 164.

³ Fârâbî, *Tahşilü’s-sa‘ade*, 60-64.

⁴ Fârâbî, *Risâletü’t-tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa‘ade*, 230; a.mlf., *el-Medînetü’l-fâzıla*, 164

⁵ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 133-138.

bedenle ilişkisini de nuzû‘ gücü sağlamaktadır. Bu zaviyeden bakınca aslında nâtika gücünde de top yekûn bir kopuştan bahsetmek mümkün değildir. Bu kuvveler akli yetkinleşmede top yekûn bir fiil durumuna geçerler ve yönelmiş oldukları en yüce gayenin elde edilmesine zemin hazırlarlar. Bu nedenle Fârâbî nâtika gücün haricindeki diğer güçlerin fiil durumlarından bahsetmez. Sadece onların herhangi bir engellenme olmadığında fiillerini sürekli olarak icra edeceklerini ifade eder. Fakat bu yukarıdaki ateş örneğinde görüldüğü gibi bir zorunluluk hali de değildir. Zira nuzû‘ gücü bütün diğer güçlerle nâtika gücü arasındaki iletişim ve ilişkiyi sağladığı için iradi bir seçim vardır. Bu nedenle de insan düşünüldüğünde beslenme, üreme vb. fiillerin hepsi iradi bir boyuta sahiptir ve yetkinleşme sürecine dahildirler. Ancak asıl olan bütün bu fiillerin gayesi olan akli yetkinleşme ve nâtika gücünün doğru kullanılması sonucu gerçekleşecek olan müstefâd akıl seviyesine ulaşmaktır.¹ Bu nedenle Fârâbî’nin yetkinleşme teorisinde kuvve kavramının rolü (i) insandaki bütün nefis kuvvelerinin yetkinleşmenin *ilkesini* oluşturması (ii) kuvve fiil ayrımının nefsin tecevhür etme sürecinin açıklanmasında, ilimler ve nâtika gücünün rolünün dikkate alarak genişletilmesinde görülür.

1.2. Fârâbî’nin Akıl ve Anlam Teorisi

Bu başlıktan önceki kısımda Fârâbî’nin nefis teorisini çeşitli yönleriyle ve dinamik nefis teorisi olarak ele aldık. Bu başlık altında ise insani yetkinleşmenin ana unsurunu oluşturan akıl ve nâtika güçleri üzerinde durulacaktır. Zira Fârâbî’nin nâtika gücü ve nutk kavramıyla ilgili teorisi kelâm ilmini de içerisine alan ilimler tasnifinin arka planını oluşturur. Bu nedenle birinci başlık altında nefsin yapısının akla delalet eden yönünü ele almaya gayret ettik. Bu başlık altında ise nutk ve kavl ayrımının sonuçlarını Fârâbî’nin temel mantık eserlerindeki karşılıklarını göstereceğim.² Nutk,

¹ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 162; a.mlf., *Risâle fi’l-‘akl*, 27-28.

² Fârâbî’nin nutk ve kavl arasında yaptığı ayrımın mantık ve dil ile ilgili tikel meselelere nasıl sirayet ettiği konusu farklı bir çalışmaya konu teşkil edebilecek derecede karmaşık ve ayrıntılı bir konudur. Bu nedenle bu konu sadece nutk ve kavl ayrımının sonuçları bağlamında incelenecektir. Konunun Fârâbî mantığı dahilindeki yeri ise ikinci bölümde ele alınmaktadır. Fârâbî’nin mantık ve dil arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğuna dair

kavl ayrımının incelenmesinin ardından ise aklın fiili olarak nutk ile ilişki içerisinde sıralanan pratik ve teorik fiillerin incelemesi yapılmaktadır. Bu incelemeyi takiben de ilk bilgiler problemi ve Fârâbî'nin kelâmın akıl anlayışına eleştirisi incelenmektedir.

1.2.1. Nutk Teorisi ve Nutk- Kavl Ayrımının Unsurları

Fârâbî'ye göre nutk, nefsin bir gücüdür. Bu güç akledilirler (*ma'kûl*) ile iş görürken aynı zamanda akledilirlerin elde edilmesiyle kendi yetkinleşmesini sağlar.¹ Bu yetkinleşme sadece zihin alanında olmaz. Zira Fârâbî düşüncesinin dayandığı temel ilkelerden bir tanesi de insani planda her tür yetkinleşmenin toplumsal bir etkileşim içerisinde gerçekleşmesidir. Fârâbî nutk kavramını nefsin bir gücü olarak *Medînetü'l-fâzıla* isimli eserinde inceler.² Buradaki anlatıda nâtık gücün akledilirlerle ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Nâtık gücün nefste icra ettiği fonksiyon tahayyüle gelen ve tahayyül tarafından aktarılan duyuşal suretleri akli suretlere dönüştürmektir. Fârâbî akledilirler ve nâtika gücü arasında bilimler aracılığıyla gerçekleşen yetkinleşme bağlamında irtibat kurar.

Fârâbî nutk kavramının kadîm filozoflar tarafından üç farklı anlamda kullanıldığı ifade eder. Buna göre (i) nutk kavramıyla dışta sesle meydana gelen söz ve içteki anlamın dildeki ibare ve ifade ile söylenmesi kastedilir.³ (ii) Nefste bulunan (merkûz) sözler. Fârâbî bu sözleri lafızların delalet ettiği akledilirler olarak isimlendirir (iii) Üçüncü ve son olarak ise insan fitratında bulunan nefsin akli kullanma gücü. Fârâbî burada ikili bir temyiz durumu olduğunu belirtir. Buna göre insan nutk gücüyle kendisine has olan temyizi temyiz eder. Diğer bir deyişle kendisinin ve dış dünyanın farkında olduğunun farkına varır. Yine nutk kavramının delalet ettiği bu anlam, insanın teorik ve pratik ilimleri elde ettiği gücü ifade eder.⁴

müstakil bir çalışma için bk. Shukri Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi* (Albany: State University of New York Press, 1991).

¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 162; a.mlf., *Risâle fi'l-'akl*, 29-31; a.mlf., *Fuşûlün münteze'a*, 30.

² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 158-164.

³ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 62-64; Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 55; Fatma Dore, "Fârâbî'nin Gramer- Mantık Analojisinde Nutk," *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 1/12 (2019).

⁴ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 60; Bu anlatının farklı versiyonları için a.mlf., *Mantığa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 24. Nutk gücünün

Fârâbî bu temel anlatının ardından yetkinleşme teorisi bağlamında önem arz eden bir örnek verir. Fârâbî'ye göre nutk gücü artmayan veya eksilmeyen bir güç değildir. Bilakis bu güç kullanıldıkça ve bilimlerle donatıldıkça yetkinleşir ve gelişir. Bu bağlamda nutk gücü, Fârâbî'nin verdiği örnekte, bir çocuğun yürümesinin gelişmesi gibi adım adım ve zaman içerisinde gelişir. Nâtika gücünün bu gelişimsel boyutu ve ilimlerle ilişkisi *Tahşîlü's-sa'âde* eserinde daha net bir şekilde görülür. Fârâbî burada nutk gücünün insani yetkinleşmeyi sağlayan yeti olduğunu ifade eder. Buna göre nutk gücünün kemâl ve yetkinliği bizatihi insan aklının kendisi için meydana geldiği amaçların ve ilkelerin bilgisine sahip olmaktır. Bu ilkeler “düşünsel ilkeler” (*mebâdi nuṭṭiyye*) olarak tasvir edilir.¹ Nâtika gücünün teorik ilimler aracılığıyla yetkinleşmesi aynı zamanda nazarî gücün yetkinleşmesidir.

Nutk kavramının ikinci anlamı ise yukarıda da ifade edildiği üzere iç konuşma (*nuṭṭ dâhili*) olarak tasvir edilir. Aşağıdaki başlıklarda ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere iç konuşma alanı, akledilirler alanıdır. Fârâbî iç konuşma alanının mantık aracılığıyla yetkinleştiğini ve nutk gücünün çalışma alanı olduğunu ifade eder.² Hatta Fârâbî mantığın nutk gücünü en kamil dereceye kadar geliştirdiğini ileri sürer.

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere ister dış konuşma ister iç konuşma alanı olsun, nutk fiilinin icra edildiği bütün alanlar yetkinleşmeye katkı sağlar. Mantığın katkısını da bu bağlamda değerlendirmek doğrudur. Zira mantığın hem salt akledilirler aracılığı ile bireysel yetkinleşmeye hem de lafızların ve ibarelerin doğru anlaşılması suretiyle toplumsal yetkinleşmeye katkısı vardır.³ Zira Fârâbî *İlimlerin Sayımı* eserinde mantık ilminin faydası ile ilgili

mantık ilminin kanunlarıyla ilişkisi bu anlatıda da zikredilir. Bu konu ilerleyen başlıklarda ele alınacaktır. Nutk kavramı ile ilgili olarak tarihsel değerlendirmeler için J. B. Fischer, “The Origin of Tripartite Division of Speech in Semitic Grammar: I,” *The Jewish Quarterly Review* 53 (1962), 1–21. Harun Kuşlu, “Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 4.

¹ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 60.

² Fârâbî, *İḥşâ'ü'l-'ulûm*, 62-64.

³ Fârâbî, *İḥşâ'ü'l-'ulûm*, 60; Nadja Germann, “Logic as the Path to Happiness: al-Fârâbî and the Division of the Sciences,” *Quaestio* 15 (2015), 15–30. Bu çalışmada yazar, mantık ve yetkinleşme ilişkisinden ziyade mantık ve mutluluk (saadet) kavramı arasında *Mutluluğun Kazanılması* eseri üzerinden bir irtibat kurmaktadır.

kısımda bu noktayı açıklar. Mantık hem bireyler arası iç konuşmayı hem de bireylerin dış konuşmaları aracılığıyla toplumsal iletişime katkı sağlar. Dış konuşma ise salt sözel alandır. Bu alan daha çok görüşler ve düşüncelerin ifade edildiği alan olması münasebetiyle, kelâm ilminin Fârâbî açısından yer bulduğu alandır.

Bu durumun en bariz delili Fârâbî'nin kelâmın fonksiyonları ile ilgili tasvirlerinde kelâm ilmini sözler (*eḳavîl*) ile hareket eden bir disiplin olarak tanımlamasıdır.¹ İkinci bölümde ayrıntılı bir şekilde irdeleneceği üzere Fârâbî sözleri de mantık disiplini bağlamında değerlendirir. Hatta bu konu Fârâbî mantığının sıklıkla üzerinde durduğu konulardan bir tanesidir. Ancak söz alanı ile felsefî anlam alanı arasında niteliksel farklar da vardır. Fârâbî açısından kelâmın felsefeye eklemlenmesi retorik, cedel ve safsata gibi söz sanatlarını kullanarak felsefenin yetkinleşme idealine ve milledeki görüşlerin savunmasına katkı sağlamasıdır. Bu genel çerçevenin nasıl kurgulandığı tezimizin ilerleyen bölümlerinde daha net bir şekilde gösterilmektedir. Dış konuşma alanı aynı zamanda mantık ve nahiv arasındaki ortaklığın da gerçekleştiği zemindir. Bu bakımdan dış konuşma sahası Fârâbî tarafından kapsayıcı bir şekilde kurgulanmıştır.

1.2.2. Anlam Teorisi ve *Kitâbu'l-Hurûf*, *Şerhu'l-İbâre* ve *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*

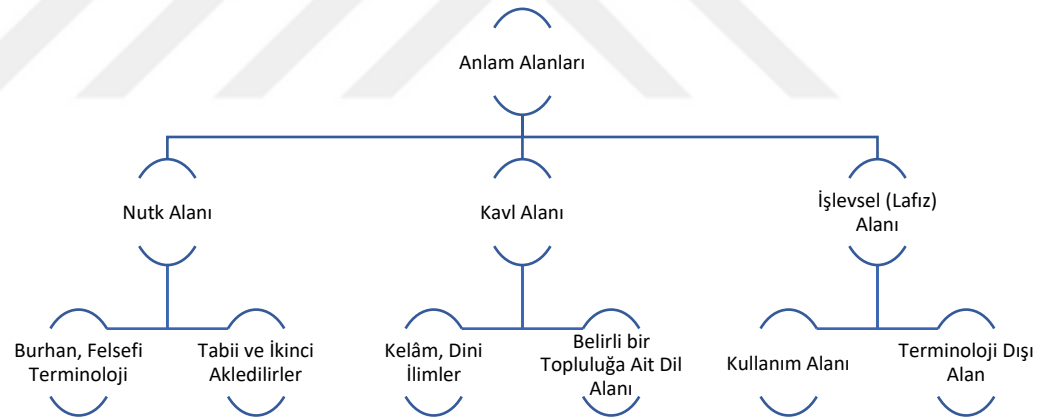
Fârâbî'ye göre yetkinleşmenin nâtika gücünün bilimler aracılığıyla gelişmesi olduğu üzerinde durulmuştu. Fârâbî açısından bilimlerin elde edilmesi zihinde anlamın oluşması neticesinde mümkün olmaktadır. Bu nedenle de anlamın zihinde nasıl kurulduğuna dair Fârâbî'nin tasvirlerinin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Mantık biliminin konusu ile ilgili çalışmasında Harun Kuşlu da Fârâbî'nin mantık ve dil arasındaki ilişkiyi bir dışlama ilişkisi değil bir tekabül ilişkisi olarak gördüğü üzerinde durmaktadır.² Yazar bu tespitini detaylandırma sadedinde Fârâbî'nin ikinci akledilirler ile ilgili görüşleri üzerinde durmaktadır. Bizim buradaki okumamız açısından ise Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf* daki ikinci akledilirler

¹ Fârâbî, *İḥşâ'ü'l-'ulûm*, 108.

² Kuşlu, “Ebû Bîşr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?”, 10.

ile ilgili tasvirleri mantığın konusu ile ilgili olmakla birlikte aynı zamanda zihinde anlamın nasıl oluştuğu ile ilgilidir.¹ Bize göre ikinci akledilirler konusunun Fârâbî felsefesindeki yerinin tespiti onun yetkinleşme ve anlam teorilerinin birlikte ele alınması ile mümkündür. Aşağıdaki satırlarda konuyu bu şekilde çeşitli yönleriyle ele almaya çalışacağız.

Fârâbî'nin eserlerinde felsefede kullanılan merkezi kavramların nasıl incelendiğine bakılırsa Fârâbî'nin anlam teorisini tespit etmek kolaylaşır. Örneğin *Akl Risalesi*'nde aklın anlamıyla ilgili olarak yapılan ayrımların, *Kitâbü'l-Hurûf*'da cevher, araz, şey vb. kavramların analiziyle nasıl ortak bir zeminde yürüdüğü görüldüğünde Fârâbî'nin anlam teorisi de daha açık ve net ortaya çıkmaktadır.² Fârâbî'nin ilgili metinlerinden hareketle bu anlam teorisini aşağıdaki tabloya göre izah etmek ³mümkündür:



Tablo 1. Fârâbî'ye Göre Anlam Alanları

¹ Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme," *Nazariyat* 2/1 (2015), 37.

² Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 3-4; a.mlf., *Kitâbü'l-Hurûf*, 38; a.mlf., *Fuşûlün münteze'a*, 89.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 9.

Bu ayrımları oluşturan ana fikir, Fârâbî'ye göre, akılda anlamların bir izafet neticesinde meydana gelmesidir. *Kitâbü'l-Hurûf*'un özellikle ilk kısmındaki tasvirler akılda nutk seviyesinde anlamın nasıl oluştuğuna dairdir. İlk olarak insan zihninin Fârâbî'nin “müşâr ileyh” olarak kavramsallaştırdığı dış dünyadaki varlık alanıyla münasebeti gelir. Fârâbî bu süreci şu şekilde açıklar:

Metin 8

“Bir lafzın delalet ettiği ve işaret edilen bu şeylerden birinin nitelendiği her akli anlama kategori adını veriyoruz. (Kategorilerin bir kısmı) işaret edilen bu şeyin ne olduğunu (mahiyetini), bir kısmı niceliğini, bir kısmı niteliğini, bir kısmı ne zaman olduğunu veya geçmişte olduğunu ya da gelecekte olacağını (zaman), bir kısmı göreliliğini, bir kısmı onun konumlandırıldığını belirtir.”¹

Bu pasaj Fârâbî'nin eserin devamında inşa edeceği kategori düşüncesinin bir başlangıcıdır. Bu başlangıç pasajın ilk cümlesinde kendisini ihsas ettirir. Zira ilk cümlede üç temel unsur vardır: (i) Müşâr ileyh, (ii) Akledilirler (iii) Lafızlar.² Bu üç ayrı unsur *Kitâbü'l-Hurûf*'un başından ikinci bölümüne kadar ki tahlilleri şekillendiren ana unsurlardır. Bu ana unsurlar aynı zamanda akılda anlamın nasıl oluştuğunu ve hangi anlam alanlarının var olduğunu göstermektedir. Yukarıdaki tabloda üçlü bir ayırım yapılmış olsa da Fârâbî açısından bu alanlar birbirleriyle irtibat halindedir. Bu irtibatın bariz örneğini yine *Kitâbü'l-Hurûf*'un cevher kavramıyla ilgili tahlillerinde görmek mümkündür. *Akıl Risalesi*'nde akıl kavramının anlamlarıyla ilgili tahlillerinde olduğu gibi Fârâbî cevher kavramını da temelde üç alanda inceler.³ İlk olarak halk nezdindeki anlam dediği alanda, cevher kavramının salt işlevsel bir anlam verme çabasından hareketle değerli olan varlıklar hakkında söylendiğini ileri sürer ve bu çerçevede bir dizi antropolojik analiz de yapar.⁴

İkinci olarak ise Fârâbî kavramın felsefedeki anlamına geçer. Burada da o felsefede cevher kavramına yakın anlamlı olan ‘zât’, ‘müşâr ileyh’,

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 4.

² Fârâbî felsefesinde lafız, anlam ve söz arasındaki ilişkileri inceleyen bir çalışma için Fuad Said Haddad, *Alfarabi's Theory of Communication* (Beyrut: The American University of Beirut, 1989).

³ Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 4-5.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 38-46.

‘mahiyet’ vb. kavramların analizini yapar. Ayrıca cevher kavramının kullanımındaki yanlış felsefi anlamları da sıralar. Fârâbî’ye göre bu anlam alanları birbirinden ayrı değildir. Fârâbî bu anlam alanları arasındaki ilişkinin varlığını kabul eder ve bu irtibatı da çözümler. Zaten Fârâbî’nin anlam teorisinde üçüncü anlam alanı yani kavî alanının içeriği de bu şekilde meydana gelir. Felsefi anlam alanından, salt işlevsel anlam alanında geçişler her zaman tam manasıyla meydana gelmez. Dolayısıyla lafızlarda anlam karmaşaları ve çoklukları meydana gelir.

Bu da felsefi kavramların aktarıldıkları topluluklarda farklı anlamlara gelmeleri sonucunu doğurabilir.¹ Bu *Kitâbü’l-Ḥurûf*’un ilk kısmı ile ikinci kısmı arasındaki irtibatın kurulduğu temellerden bir tanesidir. Mamafih *Kitâbü’l-Ḥurûf* hakkındaki ikincil çalışmalarda Fârâbî’nin teorisindeki bu süreklilik göze çarpmamaktadır.² Hatta Menn, Fârâbî’nin bu eserini bir “bilmece” olarak tasnif etmekte ve kendi bakış açısını *Ḥurûf*’daki varlık kavramına dair analizlerin Aristoteles’in *Metafizik* eserinin ilgili kısımlarına dair bir yorum olduğu üzerine kurgulamaktadır. Yazar Fârâbî’nin cevher kavramıyla ilgili olarak yorumlarının bu kavramı ikinci akledilirler seviyesine çıkarma amacına matuf olduğunu söyleyerek Fârâbî’nin genel teorileriyle uyumlu bir sonuca varmaktadır. Fârâbî’nin birinci ve ikinci akledilirler arasında yaptığı ayrım sadece varlık kavramına yüklediği anlamla yahut bu kavram bağlamında geliştirdiği Aristoteles yorumu ile alakalı olarak değil aynı zamanda *Ḥurûf*’da çözümlenen birçok felsefe problemiyle de irtibatlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında akledilirler, lafız ve anlam konuları Fârâbî’nin *Ḥurûf*’daki değerlendirmelerinin ana unsurlarıdır.

Bu bağlamda açıklanması gereken nokta bu üç unsurun birbirleriyle nasıl bir münasebet içerisinde olduğudur. Fârâbî’ye göre anlamın nefste meydana gelebilmesi için öncelikle nefsin dış dünyadaki varlığın tikel akledilirlerini ardından da bunlara ilişkin eklentileri (*levâḥik*) elde etmesi gerekir.³ Ardından bu ilk akledilirlere nefste olmaları bakımından bazı özellikler

¹ Fârâbî, *Kitâbü’l-Ḥurûf*, 72-79

² Stephen Menn, “al-Fârâbî’s *Kitâb al-Ḥurûf* and His Analysis of the Senses of Being,” *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008), 60.

³ Fârâbî, *Kitâbü’l-Ḥurûf*, 5-6.

ilişir. Bu özellikler bütünüyle dış dünyadaki ilk suretlerden bağımsız değildirler fakat artık ‘akıl alanı’ olarak nitelendirilmesi mümkün olan bir alan meydana gelmiştir.

Fârâbî *Hurûf*’un ilerleyen kısımlarında daha net bir şekilde görülecek olan bir analogi kurar. Buna göre ikinci akledilirlerin durumu tıpkı nahivde kullanılan irap işaretleri gibidir.¹ Bu analogi aslında Fârâbî’nin anlam teorisinin mahiyetini de göstermektedir. İkinci akledilirler tıpkı irap lafızları gibi (*ref*’, *naşb* vb.) anlamın sınırlandırılması ve belirgin hale getirilmesini sağlarlar. Diğer taraftan bu benzetme Fârâbî’nin nahve atfettiği role dair de bir ima içermektedir. Fârâbî anlamın akli ve dilsel planda meydana geldiğini düşünür ve bunu da kategorilerle ilgili analizlerinde gösterir.

Akli ve dilsel olanın irtibatı Fârâbî’nin mantık teorisinin ana omurgasını teşkil eder. Zira lafız ve akledilir ilişkisini çeşitli yönlerden incelediği *Şerhu’l-‘İbâre*’de Fârâbî *Hurûf*’daki ayrımlarının benzerlerini yapar. Buradaki ayrımlar aynı zamanda Fârâbî’nin Aristoteles’in anlam teorisini de nasıl yorumladığını göstermektedir. Fârâbî’nin mantık kitaplarındaki yorumlarında Aristoteles’i çeşitli açılardan yorumladığı görülür. Örneğin, Fârâbî’ye göre Aristoteles’in *Kitâbü’l-‘İbâre*’deki temel maksatlarından bir tanesi düşünce ile lafız arasındaki ilişkiyi göstermek ve lafızları akledilirlerle delaleti açısından incelemektir. Bu yorumlamalar içerisinde Fârâbî’nin kendi yaklaşımı da belirgin hale gelir.² Fârâbî, gerek mantıkla ilgili gerekse mantığın kapsamının dışına çıkan diğer eserlerinde lafız ile akledilir arasındaki ilişkiye diğer konulara kıyasla daha fazla eğilir.

Bununla birlikte buradaki temel mesele, akıldaki anlamın birinci ve ikinci akledilirler aracılığıyla kurulmasının ardından lafızların bu kurulumda nasıl rol alacağı ile ilgilidir. İşte bu noktada yukarıda da temas edildiği üzere Fârâbî’nin kategorilerle ilgili yorumlamaları girmektedir. Kategoriler hem akli anlamın oluşmasını sağlayan temel unsurlardır hem de dilin oluşumunu sağlarlar. Fârâbî burada akli kategorilerin nasıl dilsel alandaki anlamın

¹ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 6; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 523-524.

² Fârâbî, “*Şerhu’l-‘İbâre*”, 2.

oluşmasını ve değişmesini sağladığını göstermektedir.¹ Örneğin izafet kategorisine dair yorumlamalarında Fârâbî, temel kategorinin izafet olduğunu ve diğer kategorilere dair durumların zihinde oluşabilmesinin izafet aracılığıyla mümkün olduğunu söyler.²

Bu iddiayı açıklama sadedinde Fârâbî, dildeki izafeti de devreye sokar ve aslında dildeki izafetin temelinin de mantıksal bir kategori olarak izafet olduğunu ileri sürer.³ Aslında ona göre bütün bir düşünme süreci, nesnelere ve akla ilişkin durumların (*levâhik*) ve izafetlerin incelenmesidir. Çünkü ister cevher ister araz kategorisinde olsun hiçbir varlık ilişkisellikten bağımsız olarak var olamaz. Bu nedenle de Fârâbî'ye göre cevher kategorisinin dışında diğer kategorilerin içerisinde temel olanlar nispet ve izafettir.⁴ Dolayısıyla anlam, kategorilerle birlikte meydana gelir fakat diğer taraftan da bu kategorilerin insanların ortak tecrübelerinin sonucunda meydana gelen diller içerisinde de bir karşılığı vardır. Dolayısıyla bu iki alan birbirine zıt değildir. Aksine nutk ve kavlı alanı birbirine geçişli alanlardır.⁵ Bu nedenle de Fârâbî felsefesinde dil ve mantık birbirini tamamlayan iki alandır.⁶ Kavramların anlamları da bu şekilde ortaya çıkar. Kullanım alanında ve belirli bir topluluk nazarında meydana gelen anlamlar ile salt felsefî anlam arasındaki ilişkiler sonucunda kavlı alanında da bir çeşitlilik ortaya çıkar.

Fârâbî'ye göre salt akli anlam alanı ile sözel alan arasındaki ilişki o kadar özeldir ki, o bu iki alan arasındaki ilişkiden hareketle dildeki türeme (*iştikâk*) konusuna dair bir açıklama getirir.⁷ Mastar tıpkı akılda bulunan ilk akledilire benzer ve henüz kategorik bir değişime uğramamış anlamı ifade

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 12; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 526.

² Akledilirler ve kategoriler arasındaki ilişkiye dair ayrıca Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 16.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 29-32.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 24-25. Burada Fârâbî izafet ve nispet kavramlarının nahivciler nazarındaki kullanımını göstermektedir.

⁵ Mantığın konusu problemiyle ilgili olmakla birlikte benzer bir sonuç için bk. Kuşlu, “Ebû Bişr Mettâ’dan İbn Sînâ’ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?”, 12.

⁶ Korkut konuyla ilgili çalışmasında dil ve mantık arasındaki ilişkiyi birbirini destekleyici olarak tasvir eder. Şenol Korkut, “Fârâbî’de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları,” *Kutadgubilig*, 28 (2015), 28.

⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 16-22. Makul ve lafız ilişkisi ile ilgili olarak ayrıca Fârâbî, “Şerhu'l-İbâre”, 11-15; a.mlf., *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 19. İştikâk konusunun mantık çerçevesinde ele alınışı ile ilgili olarak Fârâbî, “Kitâbü't-Tahlîl,” *el-Manţık 'inde'l Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l- Meşrik, 1987), 2/120.

eder. Herhangi bir lafzın çekimi Arapçada farklı kalıplara göre olsa da aslında arka planda bir lafzın dönüşümü kategorilere göre meydana gelir. Örneğin zaman, mekan, izafet vb. kategorilerin dilde de ortaya çıkan şekilleri vardır. Fârâbî açısından her dilde bu durumlar farklılık arz edebilir fakat dillerin akli alanla mutlaka bir tür ilişkisi vardır.

Anlamanın Fârâbî düşüncesinde nasıl kurulduğu ve işlediği açığa çıktığına göre anlamanın oluşumuyla ilgili teorilerin sonuçları üzerinde durabiliriz. Fârâbî'ye göre anlam, müşar ileyhten başlayarak izafet ve nispet kategorileri temelinde ilerleyen bir süreçte meydana gelmektedir. Fakat aynı zamanda da yetkinleşmenin epistemik temeli anlamanın oluşmasıyla mümkün olur. Zira Fârâbî mantık sanatını bir yöntem olarak ortaya koyarken¹ bütün ilimlerin aslında nâtık gücün yetkinleşmesine dönük olduğunu ifade eder.² Fârâbî'nin mantığı konumlandığı yer, akli yetkinleşmenin garantisi olmasıdır.

Diğer taraftan aklın yetkinleşmesi tek başına olup bitmez. Zira Fârâbî'ye göre akıl nefsin dönüşüm imkanını sağlayan bir parçasıdır. İşte Fârâbî'nin yetkinleşme temelli bakış açısının ilimlerle ilişkisi akledilir kavramı üzerinden yine *Hurûf*'da kurulur. Fârâbî'ye göre soyutlama teorisinin çıkmaz noktasını Antisthenes tarafından işaret edilen sonsuzluk problemi oluşturmaktadır. Bu problem çözülmediği takdirde bilginin imkanı ile ilgili ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Antisthenes'in itirazı şudur: eğer akılda anlam ve bilgi birleşme ve izafet yoluyla oluşuyorsa bu durumda bu birleşmeler, izafetler ve dolayısıyla tanımlar sonsuza dek gidecek ve bunlar arasında birbirine eklemlenme gibi bir durum olmayacaktır. Bunun sonucunda da bir tanımın tanım olarak ispatı mümkün olmayacaktır.

Fârâbî'nin bu problem karşısındaki çözümü, akıldaki bilgilerin tek bir cihet üzere idrak edilmesi üzerinden gerçekleşir. Buna göre akıl bilgileri ya da izafetleri farklı şekillerde oluştursa da bu izafetleri ve tanımları bilgi haline getiren bir cihet vardır. Dolayısıyla bir tanıma temellendirmek için sonsuza kadar gitmeden onun tanım olduğu anlaşılabilir.³

¹ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 57-59;

² Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 30.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 6.

Fârâbî'nin bu çözümlemenin ardından ilimlerin ilk konuları meselesine geçmesi tesadüfî değildir. Zira Fârâbî burada tanımın geçerliliğini ispat ederken aynı zamanda bilginin ispatını ve imkanını da kabul etmiş olmaktadır. İlk akledilirlerin oluşması için bu tarz bir birlik cihetine ihtiyaç vardır. Bu birlik ciheti ispat edildikten sonra artık ilimlerin ilk ilkeleri, kategoriler, kategorilerin dil alanı ile ilişkisi ispat edilir.

Fârâbî bu durumu şu şekilde açıklar:

Metin 9

“Bu akledilirler [ilimlerin ilkelerini oluşturan ilk bilinenler], söz konusu ikincilerin tamamına nispetle birincidirler. **(A)İlk lafızlar, evvela bunlara ve bunlardan bileşenlere delalet etmek üzere vazedilmiştir. Bunlar mantık sanatı, doğa ilmi, medenî ilim, matematik ve metafiziğin ilk konularıdır.**

Bu akledilirler, lafızlarla delalet ediliyor olmaları, tümel olmaları, yüklem ve konu olmaları, birbiriyle tarif edilmeleri, kendilerinden sorulması, kendileri hakkında sorulan sorulara cevap olmaları bakımından mantıkîdirler. **(B)Mantıkçı bunları alır, zikredilen bu durumların onlara ilişmesi bakımından onların birbiriyle bileşim sınıflarını ve bileşikten sonra onlardan oluşan bileşiklerin hallerini inceler.** Çünkü onlardan oluşan bileşikler, bu bileşikleri oluşturan tekiler söz konusu hallerde alındığında, akli, akledilirlerde doğruya yönelten araçlar haline gelir ve akli, hata yapmaktan emin olmadığı akledilirlerde, hatadan korur.

(C)Diğer ilimlerde ise, kendilerine delalet eden lafızlardan ve zihinde onlara ilişkin zikredilen arazlardan soyutlanmış olarak, zihin dışındaki şeylerin akledilirleri olmaları bakımından alınır. Fakat insan, o haller sayesinde bilinir hale gelmeleri için bunları o hallerle almaya mecbur kalır. Bunlar bilindiklerinde ise o hallerden soyutlanmış olarak alır. Bunları o hallerle almaya mecbur kalır ve bunlardan bilmeyi istedikleri, o haller sayesinde sonuçlar haline gelirler ki bunları öğrendiğinde o haller bunlardan soyutlanır... **(D)Kategorilerin içerdiği şeylerin bir kısmı, insan iradesiyle var olur ve bir kısmı da insan iradesinden bağımsız olarak var olur. Bunlar içinde insan iradesiyle var olanları medenî ilim inceler ve insan iradesinden bağımsız olarak var olanları ise doğa ilmi inceler.”¹**

Filozofun bu pasajdaki çözümlemeleri daha ayrıntılı ve farklı kavramlarla irtibatlı olacak şekilde *Tahşîlü's-sa'âde* ve *Fûşûl Müntezea'* eserlerinde görülebilir. Fârâbî'nin bu pasajdaki çözümlemelerinde öne çıkan unsurları numaralandırılmış cümlelerde bulmak mümkündür. **(A)**'da Fârâbî lafız ve ilk anlamlar arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu açıkça tasvir etmektedir. Buna göre zihinde bir bilgiyi yahut tanımı diğerinden ayırmayı mümkün

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 8-9.

kılan birlik ciheti sonucunda meydana gelen ilk bilgilerin ardından bu bilgiler ‘kavl’ (tabloda ikinci kısım) alanında yani nutkun konuşmaya tekabül eden yönünde lafızlar olarak dile getirilir. **(A)** cümlesinin bulunduğu pasajda Fârâbî’nin mantığa atfettiği rolün tekrarlandığı görülür. Bu vurgu da önemlidir çünkü Fârâbî’ye göre akli yetkinleşmenin temelini mantık oluşturur. Fakat bu iddia zorunlu olarak şu soruyu gündeme getirmektedir: mantık ve akıl arasındaki ilişki nasıl kurulmaktadır ki mantık yetkinleşmenin temelini oluşturmaktadır? Fârâbî bu soruya **(B)** cümlesinde cevap verir.

Buna göre ilimleri mümkün kılan ilk bilgilerin meydana gelmesi neticesinde ortaya çıkan ve ilimlerin söylem alanlarını teşkil eden lafızların ve akledilirlerin incelemesi mantık aracılığıyla yapılır. Fârâbî’nin yine *Hurûf*’ta birinci ve ikinci akledilirler arasında yaptığı ayrım burada devreye girmektedir. Akıl içeriğinin oluşumu dış dünyada akledilirlere ilişkin eklentilerin düzenlenmesi ve sıralanması ile meydana gelir. İşte mantık da bu düzenleme ve sıralamanın nasıl olması gerektiğini denetleyen araç olarak belirginleşir. Dolayısıyla ister amelî ister nazarî olsun her türlü yetkinleşmenin temelinde akli düzenlemeyi yöneten ve kontrol eden mantık ilmi bulunur.¹ Burada nutk fiilinin ve dolayısıyla yetkinleşmenin gerçekleşebilmesi için mantık ilminin ifa ettiği diğer rol, dış dünyadan eklenen hallerin dikkate alınması ve mümkün mertebe ortadan kaldırılmasıdır. Fârâbî’nin burada kastettiği ile ilgili şöyle bir örnek verilebilir: insan kavramını oluşturan fertler dış dünyada belirli hallerde bulunur. Soyutlama esnasında bu fertlerden hareketle alınan ilk suret akılda oluşur. Fakat bu ilk suret fertlerin taşıdığı özellikler ve eklentilerden bağımsız değildir. Dolayısıyla akılda kavramın yahut dış dünyadaki varlığın ne olduğuna dair farklı bir süreç daha başlar. İşte bu süreçte yine dış dünyadan alınmakla birlikte insan kavramından daha farklı suretler bulunur. Örneğin bir insan için ‘o erdemlidir’ sözünü düşünebiliriz. Erdem insan kavramından ayrı olarak bulunsa da insana ilişebilir. Bu ilişkiler ve birleşmeler *Kitâbu’l-‘İbâre*’nin konusudur fakat epistemolojik olarak bakılırsa mantığın akılda anlamın oluşumunda katkısını da gösterir.

¹ Fârâbî, *Tahşîlû’s-sa’âde*, 28; a.mlf., *Risâletü’t-tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, 230.

Yukarıdaki pasajda ilimlerin irtibatı ile ilgili olarak **(C)** cümlesinde Fârâbî mantık dışındaki diğer ilimlerin doğrudan dış dünyadaki varlıkla alakalı olduklarını söyler. Akıl burada mantık aracılığıyla da olsa farklı bir alanda işlevsel hale gelmektedir. Bu alan (dış dünya) kategorilere göre var olur. Fakat burada da temel fark, **(D)**'de aklın idrak ettiği alanın insan iradesi yahut insan iradesi dışında meydana gelmesidir. Fârâbî'nin bundan sonraki anlatısı *Aristoteles Felsefesi* isimli eserindeki aklın ilimlerde yükselişi ile ilgili anlatısını takip eder. Bu bağlamda yetkinleşme teorisi ile ilgili olarak birkaç sayfa devam eden bir argüman zincirinin son halkasını oluşturan aşağıdaki pasaj özellikle önemlidir. Fârâbî şöyle der:

Metin 10

“[Doğa ilmi ve doğa ilmi aracılığıyla akıl] mahiyetin parçalarından her birinin ne olduğunu vermeyi isteyip de onların mahiyetlerinde bulunması mümkün olan en uzak şeyi verdiğinde onun kategorilerin dışında kalan akli sebeplerine ve mahiyetinin parçaları arasında kategorilerin dışında kalanlara yönelir. Bu nedenle kategorilerin dışında kalan ve bununla birlikte kategorilerdeki şeylerin mahiyetlerinin parçaları olan şeylere yönelir.”¹

Fârâbî, bu pasajda, aklın bilimler arasındaki hareketini tasvir etmektedir. Doğa ilimlerinden başlayarak metafizik araştırmaya giden sürecin nasıl meydana geldiği bu pasajda açıklanır. Burada ilimler tasnifinin temeli ile ilgili açıklamalar yapılırken iki unsur Fârâbî tarafından öne çıkarılmaktadır. İlk olarak metne daha yakından bakıldığında ilimler arasında hiyerarşi fikri göze çarpar. Bu hiyerarşi fikri her ne kadar Plotinusçu bir kökene sahip olsa Fârâbî bunu epistemik yetkinleşmeye entegre etmektedir. Diğer taraftan soyutlama sürecinin yetkinleşmeye nasıl dönüştüğünün tasviri de bu pasajda görülür. Zira neden araştırması, Aristotelesçi sistemde dört nedene dairdir. Fakat Fârâbî burada aklın doğa ilimlerindeki neden araştırmasından metafizik neden araştırmasına nasıl yükseldiğini gösterir. Buna göre ilimleri elde etmeye başlayan ve artık ilimler aracılığıyla yetkinleşen akıl, doğa ilimlerinin gaye ve fail nedenleri üzerinde düşünmeye yöneldiği zaman metafiziğe doğru bir yükselme gerçekleşir.

Sonuç olarak Fârâbî'nin ilimler tasnifini oluşturan arka planın belirleyici unsuru onun anlam teorisidir. Zira akli herhangi bir anlam olmadan akli

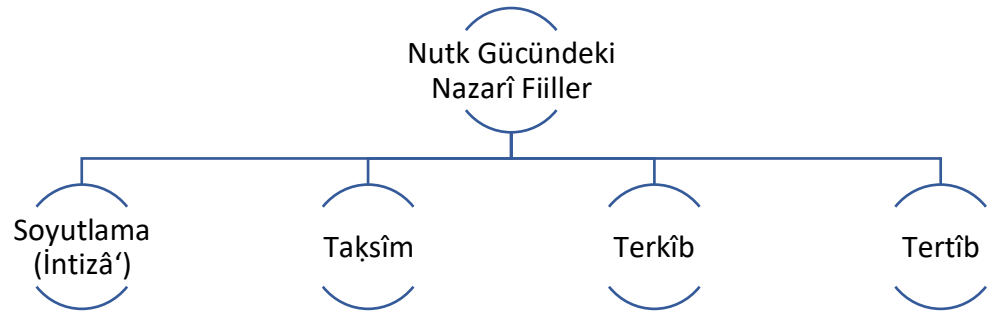
¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 10.

yetkinleşmenin meydana gelmesi mümkün değildir. Fakat anlam tek bir şekilde meydana gelmez. Söz ve anlam, dil ve düşünce, mantık ve nahiv arasında bir izomorfizm (eş biçimlilik) bulunur. Nahivdeki ve Arap dilindeki anlam değişimleri de kategoriler üzerinden izah edilir.

1.2.3. Aklın Yetkinleşme Mekanizması

1.2.3.1. Teorik Aklın Yetkinliği

Fârâbî'ye göre aklın bir varlık olarak meydana gelişinin anlam planında incelenmesi yapıldığına göre sorulması gereken soru şudur: akıl anlamlar üzerinde hangi farklı işlemleri yapmakta ve hangi fiillere sahip olmaktadır. Diğer bir deyişle nutk fiilinin daha spesifik olarak içerdiği kavramlar neler olabilir? Burada Fârâbî epistemolojisinin temel kavramlarını nutk teorisi çerçevesinde inceleyerek bu soruya cevap vermeye çalışacağım. Aşağıdaki tablo nutk fiili ile ilişkili diğer zihinsel fiilleri göstermektedir:



Tablo 2. Nutk Fiili ve Diğer Nazarî Zihinsel Fiiller.

Yukarıdaki tabloyu açıklamaya başlamadan önce, nutk gücünün ve dolayısıyla aklın fiillerinin irtibatını sağlayan kavram olarak gördüğümüz ‘zât’ kavramı üzerinde durmak gerekir. Akıl Fârâbî'ye göre, bütün diğer

tanımlamalar ve tasvirlerden önce “zât” kavramıyla açıklanır.¹ Bu kavramın Fârâbî’nin akıl tanımlamasındaki merkezi rolüne Davidson ve Vallat dikkat çekmektedirler.² Fakat bu kavramın Fârâbî’nin yetkinleşme teorisi içerisindeki yeri tespit edilmediği için kavramın Fârâbî’nin akıl teorisinde tam olarak nereye oturduğu açıklık kazanmamaktadır. Zât kavramının anlamını Fârâbî *Kitâbü’l-Hurûf* eserinde verir. Fârâbî’nin buradaki tasvirine göre zât kavramına en yakın anlamlı kavram, cevherdir. Fakat Fârâbî cevher ile zât arasındaki farkı şu şekilde kurar: zât cevherden daha geneldir ve dolayısıyla da ister maddi ister maddî olmayan olsun daha fazla nesne için kullanılabilir.³

Fârâbî’nin bu ayrımının ve aklın tanımlanması ile ilgili olarak zât kavramını kullanma tercihinin önemi, Kindî’nin *Akıl Risalesi*’nde ve *Tanımlar Kitabı*’ndaki akıl tasviri ile düşünüldüğünde daha doğru anlaşılabilir. Zira Kindî akli “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher” olarak tanımlamaktadır.⁴ Fârâbî aklın tanımlanması ile ilgili olarak basit cevher tanımını tercih etmez. Diğer bir deyişle Fârâbî’ye aidiyeti sahih olan eserlerde akli ‘basit cevher’ olarak tarif eden tanıma rastlanmaz. Bu durum, Fârâbî’nin nefis teorisi ve bu nefis teorisi üzerine inşa ettiği yetkinleşme (tecevhür) düşüncesiyle alakalıdır. Çünkü Fârâbî aklın başlangıcı itibarıyla maddi bir varlık olup olmadığı ile ilgili tartışmaya her ne kadar katılmamış olsa da bu konuda felsefî tutumu açıktır. Fârâbî aklın maddi bir boyuta sahip olduğunu bunun da aklın duyulardan aldığı suretlerde görünür hale geldiğini tespit eder. Diğer taraftan nefis hiyerarşisi içerisinde de akıl insanın maddi yönüyle irtibatlı olarak açıklanır.⁵

¹ Fârâbî, *Risâle fi’l-‘akl*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Matba‘atü’l-Katolikiyye, 1937), 12-13.

² Philippe Vallat, *Épître Sur L’intellect* (Paris: Les Belles Lettres, 2012), LXIV; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect* (Oxford University Press, 1992); Davidson, tarihsel yaklaşımını bu kavram ile ilgili analizlerinde de devam ettirerek Fârâbî’nin akli zât olarak tanımlamasını Themistiusçu pozisyona dönüş olarak tasvir eder. Davidson’a göre Fârâbî MF ve SM’de İskenderci bir tanımlama yaparak bilkuvve akli bir heyet olarak tanımlarken *Akıl Risalesi* eserinde Themistiusçu bir yaklaşım içerisinde. Halbuki Fârâbî bu kavramı aklın akledilirleri elde etme ve değişme potansiyelini açıklayacak şekilde kullanmaktadır.

³ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 45.

⁴ Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 187.

⁵ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 132-141.

Fârâbî'ye göre nutk gücünün insani yetkinleşmenin dinamosu olduğu tekraren ifade edilmişti. Fakat Fârâbî'nin felsefi teorisinin omurgasını teşkil eden bu kavramı açıklamak için Fârâbî hangi kavramları kullanmış ve hangi teorileri geliştirmiştir? Bu soru Fârâbî'nin akıl teorisini (noetics) incelemeyi gerekli kılar. Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* eserini bu yöntemle inceleyen Philippe Vallat'ya göre *Akıl Risalesi* tutarlı bir kavram ağına sahiptir. Her ne kadar henüz kemâle ermemiş olsa da Fârâbî burada akıl teorisinin (noetic) ilk unsurlarını insicamlı bir şekilde göstermektedir.¹

Fârâbî'nin akıl teorisinin ayrıntılı bir incelemesinin yapılabilmesi için bu konunun özünü oluşturan nutk ve nutkun alakalı olduğu diğer fiillerin inceleme konusu yapılması gerekir. Bu incelemenin de iki ayağı vardır: (i) Fârâbî'nin mantık ve mantığa giriş eserlerinin bu gözle incelenmesi, (ii) Fârâbî'nin kendi felsefesini inşa ettiği eserler ve bu eserlerindeki kurgunun Fârâbî'nin Aristoteles yorumu ile alakasının kurulması. Fârâbî'nin eserlerine bu gözle bakıldığında ilk olarak *Tahşîlü's-sa'âde* isimli eserinin başındaki ayırım dikkat çeker. Zira Fârâbî burada nazarî erdemlerden bahseder. Nazarî erdemler (*fezâil nazariyye*) ifadesi ahlak felsefesi ile alakalı olarak düşünülebilir fakat bu ilk bakışta akla gelen düşünce yanıltıcıdır.² Fârâbî'nin *Tahşîl*'in başındaki erdem tasnifi aslında yetkinleşme teorisinin başlangıcıdır. Zira Fârâbî nazarî erdemlerin insan zihnindeki ilk bilgiler ve bu ilk bilgiler aracılığıyla aklın diğer fiilleri (istinbât, fikir, araştırma) neticesinde elde edilen müktesep bilgiler ile meydana geleceğini söyler.³ Netice itibariyle de Fârâbî'ye göre, yetkinleşme ve akli gelişimin ancak ilimlerin elde edilmesini mümkün kılan akli faaliyetle meydana geldiği ortaya çıkar.

Fakat burada asıl soru şudur: ilimleri elde eden nutk gücü bu kazanımı nasıl sağlamaktadır? Nazarî ilimlerin temelini teşkil eden bu yükseliş ilk olarak varlıktaki her cinsten bulunan ilk durumları, zihindeki ilk bilgiler olarak elde etmeyi gerektirir. Sonrasında bu idrakin sonucunda zihinde meydana gelen akledilirlerin dış dünyadaki şekilleri ve dış dünyadaki şekillerin farklı

¹ Vallat, *Épître Sur L'intellect*, 68

² Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 43.

³ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 43.

durumları üzerinde düşünülür. Bu geçiş süreci mantıksal ve akli yöntemler sonucunda meydana gelir.¹

İşte Fârâbî'nin işaret ettiği yöntemler nutk gücünün gelişmesini ve gerçek özünü bulmasını sağlayan özelliklerdir. Fârâbî nazarî güç, nâtika gücü ve ilimler arasındaki geçişlik durumunu *Fuşûlün münteze*'a isimli eserinin konuyla ilgili pasajlarında açıklar. Buna göre nâtika gücünün nazarî ve amelî olmak üzere iki yetkinliği ve erdemi (*fazîlet*) vardır. Nazarî kısmın yetkinliği nazarî aklın yetkinliğidir. Diğer bir deyişle aklın bir zât olarak icra ettiği düşünme etkinliği nutk gücünün nazarî kısmının yetkinliğini oluşturur.²

Diğer taraftan Fârâbî nazarî aklın nâtika gücünün sonucunda meydana gelmesi nedeniyle bir kuvve olduğunu da belirtir. Nazarî bilgileri edinmeyi sağlayan nâtika gücü insanda doğuşundan itibaren tabii olarak bulunur. Bu gücün temelinde herhangi bir duysal idrake indirgenemeyen ve kıyas sonucu meydana gelmeyen bilgiler bulunur ki bunlar aynı zamanda ilimlerin de temelini oluşturmaktadır. Bilfiil akıl bilkuvve akıl ayrımı da insanda ilk bilgilerin hazır ve kullanılabilir olması üzerinden yapılır. Diğer bir deyişle akılda onun tabiatında var olan bilgiler aktif hale geldiğinde bilfiil aklın ortaya çıkışı başlamaktadır.³

Ayrıca nutk gücünün mantıkla olan münasebeti de Fârâbî tarafından tartışılır. Fârâbî mantığın aklın bilgiye ulaşma yöntemi olduğunu ve bu nedenle de “cevdetü't-temyiz” yani doğru-yanlış arasında ayrım yapabilmeyi mümkün kılan ilim olduğunu ifade eder. Doğru yanlış arasında ayrım yapabilme kabiliyeti nutk gücünün yetkinlik bağlamındaki vasıflarından bir tanesidir.⁴ Fârâbî'nin pratik akıl bağlamında da incelediği “cevdetü't-temyiz”, burada teorik yönüyle anlatılmaktadır. Fârâbî nutk gücünün bu özelliğini gerçeğe ulaşma olarak tasvir eder. Bu tasviri nihai bir açıklama olarak görmemek gerekir. Zira gerçeğin bilgisine ulaşma ideali

¹ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 78.

² Fârâbî, *Fuşûlün münteze*'a, 50.

³ Fârâbî, *Fuşûlün münteze*'a, 51.

⁴ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 226.

Fârâbî düşüncesi açısından bütün kognitif süreçlerin katıldığı dinamik ve çok boyutlu bir süreçtir.

Buna ek olarak Fârâbî, mantık ile zihnin ve nutk gücünün gelişmesi arasındaki ilişkiyi *Fuşûlün münteze'a* eserinin ilgili pasajlarında da kurar. Aynı şekilde *Siyâsetü'l-medeniyye* eserinde de nutk gücünün vasıfları incelenir. Buna göre sanatlar ve ilimler nutk gücü aracılığıyla elde edilir.¹ İlimler, nutk gücü ilişkisi ve nutk gücünün nazarî yetkinleşmenin temeli olduğu bu şekilde açığa çıkar. Fakat ilimlerin elde edilmesini sağlayan ve yine nutk gücünün özsel olarak farklılaşmasını sağlayan fiiller vardır. Bu fiillerin başında soyutlama gelmektedir.

Fârâbî'nin *Akıl Risalesi*'nde soyutlama sürecini anlatımı, iki yönden önemlidir. İlk olarak Fârâbî'nin bu anlatısının, Aristoteles ve şerh geleneği açısından şöyle kayda değer bir tarafı vardır: Fârâbî'den önce yazılan akıl meselesine hasredilmiş risalelere bakıldığında, soyutlama konusu Aristoteles'in *De Anima* eseri üzerinden incelenmektedir. Ayrıca soyutlamanın aklın mertebeleri arasındaki geçişi sağlayan bir fiil olması konusu Fârâbî'nin tasvirlerindeki kadar açık değildir.² Fârâbî *De Anima*'da şarihler tarafından tasnif edilen akıl kısımlarını soyutlama teorisi üzerinden aktarmaktadır. Fârâbî'nin Aristoteles'e dair yorumunun nasıl şekillendiği de burada kendisini gösterir. Nitekim Philippe Vallat, Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* eserinin *Aristoteles Felsefesi* ile okunması gerektiğini söyler.³ Bu genel hükme *Kitâbü'l-Hurûf*'un da eklenmesi gerekir. Zira zât kavramında görüldüğü gibi *Akıl Risalesi*'nde ayrıntılı olarak ele alınmayan bazı konuların *Kitâbü'l-Hurûf*'da incelendiği görülür.

Fârâbî'nin soyutlama teorisinde başlangıç itibariyle akıl, maddede bulunan sureti duyular vasıtasıyla kendisine alır. Duyusal idrakta meydana gelen soyutlama maddi arazlardan henüz ayrılmamıştır. Bu nedenle de aklın bilfiil hale gelişinin başlangıç aşamasını temsil etmektedir. Aklın bir seviyeden

¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 84-85.

² *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, çev. Frederic M. Schroeder; Robert B. Todd (Wetteren: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990), 46.

³ Vallat, *Épître Sur L'intellect*, 67.

diğerine intikalini yönlendiren ana etken soyutlamadır.¹ Ancak soyutlamaya sürekli olarak eşlik eden aklın bir zât olarak sahip olduğu ilk bilgiler vardır. Zaten Fârâbî'nin ifadeleri üzerine düşünüldüğünde akletme ve düşünme süreçlerinin insan zihninde çakılı olarak bulunan ilk bilgiler ile soyutlama arasında gidip geldiği görülür.²

Bu ilk ayırıştırma sonucunda akılda suretler meydana gelir. Suretlerin akılda maddi arazların soyutlanarak bulunması bir anda gerçekleşmez. Zira Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf* da ifade ettiği üzere akıl her ne kadar soyutlama yapmışsa da bir anda bütünüyle maddi arazlar ve eklentilerden ayrı bir şekilde akledilirleri kavrayamaz.³ Soyutlama aynı zamanda bir tür ayırıştırma. Fârâbî maddi suretlerin elde edilmesini takiben meydana gelen suretlerin nutk gücünde ikinci bir ayırıştırmaya tabi tutulduğunu ifade eder. Fârâbî bu ayırıştırmayı dış dünyada bulunan ve idrake konu olan varlığın ayırıştırılması olarak görür. Dış dünyadaki varlıkta bulunan ve duysal idrak aracılığıyla elde edilen verilerin ikinci ayırıştırma sonucunda tümel kavramlara dönüşmesi sağlanır. Burada beyazlık örnek verilebilir. Beyaz olma dış dünyadaki varlıklarda (müşâr ileyh) bulunan bir özellik olmakla birlikte nutk gücünde soyutlama sonucunda tümel bir kavram olarak var olur.⁴

Bu ayırıştırmanın diğer bir unsuru kategorilerdir. Yukarıda Fârâbî'nin soyutlama teorisini Aristoteles'in akıl konusundaki görüşlerini yorumlama bağlamında nasıl kullandığına değinilmişti. Fârâbî soyutlama vb. akli fiillerin nasıl gerçekleştiği ile ilgili olarak kategoriler konusunu tartışmaya dahil eder. Bu çerçevede Fârâbî mantığa giriş tarzında eserlerinde nutk kavramını tartışır.⁵ Zira özellikle maddi planda nutk, kategoriler üzerinden gerçekleşir. Soyutlama da akıldaki maddi suretin maddi eklentilerden ayrılması ile mümkün olur. Fârâbî bu süreci şu şekilde tasvir eder:

¹ Taylor, "Abstraction in al-Fârâbî", 155. Taylor bu çalışmasında Fârâbî'nin akılda meydana gelen geçişleri tasvir etmek için 'naql' kavramını kullandığına dikkat çekmektedir.

² Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 12-18.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 8.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 14.

⁵ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, 24.

Metin 11

“O akledendir sözümüz onda [akılda] [dış dünyadan alınan] suretlerin akıl için suretler haline gelmesinden başka bir şey değildir. [akıldaki] akledilirler [bu durumda] o suretler haline gelir. Bu durumda bilfiil olarak akleden akıl, bilfiil akıl ve bilfiil akledilir aynı anlama gelir. Bilkuvve olan akledilirler bilfiil olmadan önce maddede bulunan ve zihnin haricindeki suretlerdir. Bu akledilirler bilfiil hale geldikleri zaman varlıkları bakımından maddede bulunan suretler değildirler. Maddede bulunan akledilirlerin varlıkları onlara ilişkin şeylere tabidir. Bu ilişkin şeyler de bazen mekân, zaman, konum, nicelik, nitelik, fiil, infial gibi cismani keyfiyetlerdir. Akledilirler bilfiil hale geldikleri zaman bu [cismani keyfiyetlerden- dış dünyada bulunmaları bakımından kategorilerden] daha üst bir duruma geçerler [irtefa‘]. Bunun sonucunda da bu makullerin varlığı kategoriler alanının varlığından daha farklı bir varlık haline gelir. Dolayısıyla bu [cisimlerden soyutlanan] kategorilerin anlamları [dış dünyada] bulunmaları bakımından kategorilerin anlamlarından daha farklı bir şekilde [zihinde] oluşur. Buna örnek olarak mekân kategorisi verilebilir. [Zihinde bulunan] mekân kategorisi ile [dış dünyada bulunan] mekân kategorisini birlikte düşündüğünde zihindeki mekan kategorisinde [bir yerden sonra] dış dünyadakinden her hangi bir şey bulunmadığını görürsün. Ya da mekân isminden farklı şeyler anlaşıldığını görürsün.”¹

Bu pasajdan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Fârâbî kullandığı ‘yükselme’ ifadesi zihnin dış dünyadaki kategorilerden farklı olarak kendi içerisinde meydana getirdiği kategorileri ifade eder. Buna göre akılda kategoriler dış dünyaya bağımlı olarak oluşurken, ikinci soyutlama evresinde bu kategoriler bizatihi aklın kendi kategorileri haline gelir. Bu durum sonucunda da anlam akılda oluşur. Anlam akılda bir seviyeden sonra dış dünyadan bağımsız olarak oluşur. Mantık ilmi bütün bu sürecin denetleyicisi durumundadır. Nitekim Fârâbî’nin ikinci akledilirlerle ilgili teorisini de bu çerçevede anlamak gerekir. Zira ilk akledilirlerden farklı olarak ikinci akledirlerde yeni varlık belirgin hale gelir.

Bu pasajda Fârâbî inşa ettiği teorisinin izlerini *Kategoriler* ve *Kitâbü’l-Ḥurûf*’da görmek mümkündür. Fârâbî Aristoteles’ten farklı olarak kendi yazdığı *Kategoriler* eserine isimlendirme konusuyla değil, küllîler konusuyla başlar.² Fârâbî kategorileri küllîler konusuyla birlikte düşünür. Soyutlamanın temelinde tikelden tümele geçiş vardır. Fârâbî tikelden tümele geçiş sürecini hem *Kitâbü’l-Burhân*’da hem de *Ḥurûf*’da inceler.³ Fârâbî

¹ Fârâbî, *Risâle fi’l-‘aql*, 16-17.

² Aristotle, *Categories*, ed. Jonathan Barnes (Princeton/Bollingen Series: Princeton University Press, 1984), Cilt 1/ 3; Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, 17.

³ Fârâbî, *Kitâbü’l-Ḥurûf*, 8; a.mlf., *Kitâbü’l-Burhân*, 6.

müstefad akıl seviyesinin soyutlanmış suretlere dair bir idrak ile meydana geldiğini ifade eder.¹ İşte bu soyutlanmış suretler ikinci akledilirleri oluşturmaktadır.

Nutk gücü bir taraftan soyutlama aracılığıyla dış dünyadaki maddi suretleri zihinsel birer varlığa dönüştürürken diğer taraftan kendi içerisinde bölme ve terkip fiillerini gerçekleştirmektedir. Fârâbî yöntem konusunu da kapsayan bu iki kavramı açıklarken onları fiil olarak tasvir eder.² Burada fiil ifadesi nutk gücüyle ilgilidir. Zira Fârâbî felsefesinde mantığın nutk gücünün kullanılması olarak tasvir edildiği sabittir. Fârâbî bölme fiilini şu şekilde açıklar: “Ne zaman, bir tümel alınır ve ona bu tümele mutlak olmayan yüklemle yüklenen birtakım karşılıklı/şeyler bitştirilirse ve bunlardan ikisi arasına, ‘Hayvan ya yürüyendir ya da yürüyen değildir’ sözümüzde olduğu üzere ‘ya ... ya da’ harfî yerleştirilirse bu işlem bölme olarak adlandırılır.”³ Fârâbî terkip fiilini ise şu şekilde açıklar: “Karşılıklı ayrımların oluşturduğu en son türleri aldığımızda ve onların cinslerinden ve ayrımlarından oluşan bütünü, isimlerinin yerine ikame ettiğimizde, sonra da ayrımları düşürüp sadece cinsleri aldığımızda, bu işlem terkip olarak adlandırılır.”⁴ Bu açıklamaların Fârâbî felsefesi açısından ne anlama geldiğinin tespiti *Kitâbü'l-Hurûf*'da işlenen ‘müşâr ileyh’ kavramıyla ilgilidir. Zira terkip ve taksim fiilleri ile ilgili olarak sorulması gereken soru bu fiillerin neticesinde ne olacağı ve zihinde yani nâtika gücünde hangi değişimin yaşanacağıdır. Fârâbî'nin tahlillerinden anlaşılmaktadır ki aklın dış dünya ile ilişkisi bu fiiller aracılığıyla meydana gelmektedir. Fârâbî bu durumu *Kitâbü'l-Hurûf*'da şu şekilde açıklamaktadır:

¹ Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 13. Davidson, Fârâbî'nin müstefad akıl ile ilgili tasvirlerinin problemlili olduğunu söyler. Bu iddiasını kazanılmış akıl kavramının İskender ve Plotinus'ta Fârâbî'den farklı kullanıldığı düşüncesinden hareketle değerlendirir Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 50. Fârâbî'nin akli yetkinleşme teorisi açısından bakılırsa burada iki yönlü bir süreç var. İnsan akli bilimler ve bilgiler aracılığıyla yetkinleşirken aynı zamanda dışarıdan faal aklın etkisiyle bu yetkinleşme tamamlanmaktadır.

² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 58-59.

³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 56.

⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 56.

Metin 12

“Düşünen güç [*kuvve-i nâtika*], bu şeyleri [aklık ve ak gibi] birbirinden ayıştırdıktan sonra döner ve onları birbirleriyle çeşitli tarzlarda bileşime sokarak bu bileşim tarzlarıyla nefsin dışında bulunan bileşimi taklit etmeye çalışır. Böylece düşünen gücün bu şeylerden oluşturduğu bileşimlerin bir kısmı önermelerin bileşimi olur ve bu sayede olumlu önermeler ile olumsuz önermeler meydana gelir. Bir kısmı kayıtlama ve şart koşma bileşimi bir kısmı emir ve yasak gibi gerektirme bileşimi ve başka bileşim sınıflarından oluşur. Bu aşamada lafızlar oluşur ve bu lafızlar ölçülüp derinlemesine düşünülür, ıslah edilir ve onlarla akledilirlerin taklidi tamamlanır. Bu sayede lafızların sınıfları oluşur ve her bir sınıfla bir makul sınıfına delalet edilir...”¹

Fârâbî'nin burada üzerinde durduğu birleşim salt mantıksal terkip fiilini aşmakla birlikte onu da kapsamaktadır. Fakat burada nâtika gücünün nasıl dış dünyadaki anlamın zihinde bir kopyasını oluşturduğu ve ardından da bunun üzerinden söylem dünyasını inşa ettiği üzerinde durulmaktadır. Bu faaliyet akılda bilginin tasnifi, kıyasların ayrılması vb. süreçlerle yapılır. Bu nedenle de mantık ilmi içerisinde kıyasların burhani, cedelî, hatabî olarak ayrılması da nâtika gücünün fiiliyatı kapsamındadır. Diğer taraftan bu pasaj üzerinde durulduğunda önceki bölümlerde üzerinde durulduğu üzere nâtika gücünden başlayarak salt lafzi anlam alanına doğru inen sürecin de nasıl gerçekleştiği görülür. Zira akıl hem dış dünyadaki anlamı kendi içerisinde oluşturur hem de dış dünyaya kendi içerisinde oluşturduğu anlamı belirli bir formatta (herhangi bir topluluğun kullandığı dil) aktarır. Kıyas sanatları bu zihinsel süreçlerin neticesinde meydana gelir. Bu nedenle Fârâbî kıyas sanatlarını bütün sanatların temelinde görmektedir. Diğer bir deyişle mantığın bütün sanatların ortaklaşa kullandıkları yönlendirici ilkeleri oluşturabilmesi ancak nâtika gücünün bu şekilde yorumlanması ve nâtika gücü ile mantıksal metotların eşleşmesi ile mümkün olmuştur. Fârâbî'nin *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* eserinin ilerleyen kısımlarında zihnin bağlanması² (*inşiyâdü'z-zihn*) konusunu incelemesini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Zira burada zihin kavramıyla kastedilen nâtika

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 17.

² Bu kavramın farklı şekillerde çevirisi yapılabilir. Kavramın literal çevirisi “bağlanma” anlamına sahiptir. Aydınli kavramı “inanma” olarak çevirmektedir. Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 71. Fakat sürecin geneline bakıldığında Fârâbî'nin buradaki kastı zihinde meydana gelen epistemik değişimdir. Diğer bir deyişle mantık sanatları sıfır noktasındaki bir zihni farklı kesinlik seviyelerine doğru değişime tabi tutmaktadır. Eğer burhanî bir süreç işliyorsa bu durumda zihinlik kesin bir duruma kavuşmaktadır.

gücüdür. Fârâbî nâtika gücünde herhangi bir değişimin nasıl meydana geldiğini önce yöntemleri ve bu değişikliğe yol açması muhtemel fiilleri aktararak ardından da değişimin sınıflarını göstererek açıklamaktadır.¹ Zihni değiştirmeye yönelik bütün yöntemler aslında nutk gücünün ve dolayısıyla nefsin yetkinleşmesine yönelik olarak kurgulanmaktadır.

İşte bu nedenledir ki Fârâbî kıyasın aslında lafızla değil anlamla meydana gelen bir telif olduğunu ileri sürer. Burada kıyası telif eden nâtika gücüdür. Fârâbî'ye göre kıyasın tanımı bilgilerin bilinenden bilinmeyene ulaştıracak şekilde tertip edilmesidir.² Burada tertibi yani düzenlemeyi yapan yine nâtika gücüdür. Zaten sonuç itibarıyla de ister burhani olsun ister olmasın kıyasın amacı nâtika gücünde bir değişim veya bağlanma (*inḳiyâd*) meydana getirmektir. Diğer bir deyişle kıyas bilgilerin nâtika gücü tarafından kurallara uygun olarak tertip edilmesidir. *Birinci ve İkinci Analitikler* bu tertip kurallarını verirler. Fakat nihayetinde bu tertip nâtika gücü tarafından meydana getirilir.

Fârâbî mantığı bu şekilde kurgularken sadece netice bakımından değil aynı zamanda herhangi bir kıyasın oluşumu ve başlangıcı bakımından da nâtika gücü ile kıyasın oluşumu arasında bir irtibat kurmaktadır. Bu durumu en bariz bir şekilde Fârâbî'nin *Kitâbü't-Tahlîl*'in girişindeki şu cümlelerinde görmek mümkündür:

Metin 13

“[Önergelerin yahut kıyasların] yerleri bizde [zihnimizde] hazır hale geldiğinde içerisinde bulunduğu yer [ya da durum] dahilinde [ulaşılacak istenen] farzedilen sonucu iki zıt parçaya ayırırız. Bu iki zıddı kendi durumları içerisinde yüklemleme yaparız veya (i) bu yüklemlemenin kendisini sonuç verecek şekilde ispatı hedefleriz ya da (ii) karşıtını sonuç verecek şekilde iptalini hedefleriz. Sonra zihnimizde bunları karşı karşıya getiririz sonra bu yerlerden her birisini ona yüklediğimiz şeyleri buluncaya değin araştırırız. Bu farz edilen yüklemleme de yahut onun parçalarında bizde bulunan yüklemlemelerle [yüklemeleri ortaya çıkaran yerler] tasvir edilen bir şey varsa bu durumda ispat edeceğimiz yahut iptal edeceğimiz kıyası bulmuş oluruz. Burada taksim yoluyla elde edilmiş yüklemleme yerleri bulunmaktadır.”³

¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 70-72.

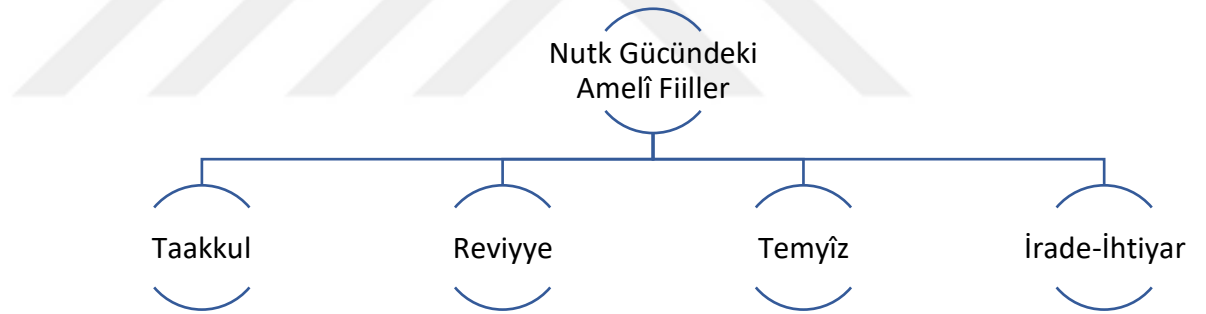
² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 73.

³ Fârâbî, “*Kitâbü't-Tahlîl*”, 95.

Dikkat edilirse bu pasajda Fârâbî, cedelî yöntemi de kapsayacak şekilde, bölme fiilinin kıyasın oluşumundaki rolünü incelemektedir. Zihinde ilk öncüller belirli bir doluluğun meydana gelmesiyle oluşur. Burada bölme soyutlamaya yakın bir anlamda ayrıştırma gibi de düşünülebilir. Zira bölme ve terkip nâtika gücünün asli fonksiyonlarını ve zihindeki kavramları işleyiş şekillerini göstermektedir.

Bu başlık altında teorik sanatlarda nâtika gücünün nasıl yetkinleştiği, bu yetkinleşme mekanizmasının nasıl çalıştığı incelenmiştir. Bir sonraki başlıkta nâtika gücünün ve aklın diğer kısmı olan pratik aklı ve fiillerini dikkate alarak yetkinleşme düşüncesi çerçevesinde incelemeye çalışacağım.

1.2.3.2. Pratik Aklın Yetkinliği



Tablo 3: Nutk Gücündeki Amelî Fiiller

Fârâbî'nin yetkinleşme kuramı iki ana unsura ayrılır. Bu iki unsur nâtika gücünün pratik ve teorik yetkinleşmesidir.¹ Bir önceki başlıkta teorik yetkinleşmenin Fârâbî düşüncesindeki konumu nâtika gücünün nazarî yetkinleşmesi ile alakalı fiilleri bağlamında konu edildi. Bu başlıkta ise nâtika gücünün pratik yetkinleşmesinin mekanizması incelenecektir.

¹ Fârâbî, *Fuṣûlün münteze'a*, 30-32; 50-55.

Konuyla ilgili olarak makalesinde Gutas da Fârâbî'nin hem epistemolojik hem de ahlaki olarak aklın teorik ve pratik yetkinleşmesi üzerinde durduğunu ifade eder.¹

Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* eserinde aklın anlamları ile alakalı olarak yaptığı sınıflandırmalardan bir tanesi de Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* isimli eserinin 6. Babı ile alakalıdır.² Fârâbî'nin buradaki ifadeleri onun pratik akıl ile ilgili düşüncelerini anlamak için önemlidir. Zira bu ifadelere bakıldığında Fârâbî'nin Aristoteles'in *NE*'nin 6. Babında işlediği aklın nefsin bir parçası ya da kuvvesi olduğu iddiasında bulunduğu görülür. Diğer taraftan Fârâbî buradaki tasvirinde pratik aklın gelişimsel özelliğini de ön plana çıkarır. Buna göre aklın Aristoteles tarafından *NE* 6. Bab'da ele alınan kısmı olaylarla birlikte gelişmekte ve tecrübe sonucunda yetkinleşmektedir. Dolayısıyla pratik aklın tecrübe sonucunda yetkinleşmesi ile akıl kişi, burhani seviyeye yükselecek bir bilgiye sahip olur.³ Netice itibarıyla de Fârâbî, aklın pratik yönü ile ilgili olarak yetkinleşme ve dinamik nefis teorisi içerisinde konumlandırabilecek bir yorum yapmaktadır.

Fârâbî'nin yaklaşımının temelinde bulunan ve *Akıl Risalesi* eserinde öne çıkan diğer bir kavram da taakkuldür. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda taakkul kavramının nasıl anlamlandıracağı ile ilgili bazı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Örneğin Özturan'a göre taakkul, Aristoteles'teki phronesis kavramının Fârâbî felsefesindeki karşılığıdır.⁴ Phronesis ise huy olarak tasvir edilir.⁵

Bu kavram ile ilgili temel soru şudur: taakkul pratik aklın bir eylemi midir yoksa insanda pratik akıl yürütme ve diğer karmaşık süreçlerin sonucunda oluşan fikri fazilet midir? Konuyla ilgili olarak Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* ve diğer eserlerindeki tasvirleri düşünüldüğünde şöyle bir sonuca varmak

¹ Dimitri Gutas, "The Meaning of Madanî in al-Fârâbî's 'Political' Philosophy," *Melanges de l'Université Saint Joseph* LVII (2004), 273.

² Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 9-10.

³ Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 10-11.

⁴ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 123.

⁵ Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 125.

mümkündür¹: taakkul nâtika gücünün iradi konularda ve insani eylemlerle alakalı olarak işlemesi, bu alanda fiil icra etmesidir. Diğer taraftan *Akıl Risalesi* eserinde Fârâbî'nin taakkul ile ilgili tasvirleri şunu da göstermektedir: bu kavram insan eylemlerinde menfaat ve fayda düşüncesinin yanında iyi ve kötü düşüncesinin bulunmasını mümkün kılan zihinsel süreci tasvir etmektedir. Fârâbî'nin anlam teorisi açısından taakkul kavramının salt pratik ve sözel alana tekabül eden bir yönü de vardır.² Fârâbî 'akıl sahibi kişi' vb. dilsel kullanımlarda aklın fayda zarar düşüncesi bağlamındaki etkinliğinin kastedildiğini ileri sürer.³

Fakat bununla birlikte fikr kavramı taakkul kavramını içerir. Zira Fârâbî'nin özellikle *Tahşîl* ve *Tenbîh*'teki ifadeleri yetkinleşme problemi bağlamında tikel eylemlerden bireysel ve toplumsal yetkinleşmeye geçişin dile getirilmesi olarak görülebilir. Fârâbî'ye göre bireysel planda bu süreç şu şekilde işler: fikrî güç aracılığıyla yapılan çıkarımlarda iki unsur bulunur: (i) faydalı ya da zararlı olmak (ii) bir amaca dönük olmak. Fikrî gücü kullanan önce sonucu zihninde canlandırır sonrasında ise bu sonucu elde etmeye yarayacak araçları araştırır.⁴ Fikir gücü, ayrıca irade, akıl ve eylem arasında da aracı bir rol üstlenir. Fârâbî bu aracı rolü nâtika gücü bağlamında şu şekilde anlatır: bir şeye yönelik istek gerçekleştiğinde öncelikli olarak bu şey nâtika gücü aracılığıyla idrak edilir fakat bu idrakin akabinde zuhur eden fiil nâtika gücündeki başka bir güç tarafından yapılır. Bu güç fikrî güçtür ve içerisinde düşünme (fikre), reviyeye, teemmül ve istinbat bulunur.⁵

Buradan anlaşılmaktadır ki reviyeye, teemmül vb. fiiller fikri güç altında konumlandırılmaktadır. Aslında Fârâbî fikrî güç derken nâtika gücünün nazari konularla da ilişkili olmakla birlikte daha çok amelî konularla ilgili

¹ Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 9-10; a.mlf., *Tahşîlü's-sa'âde*, 63; a.mlf., *Fuşûlün münteze'a*, 53-55.

² Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 5.

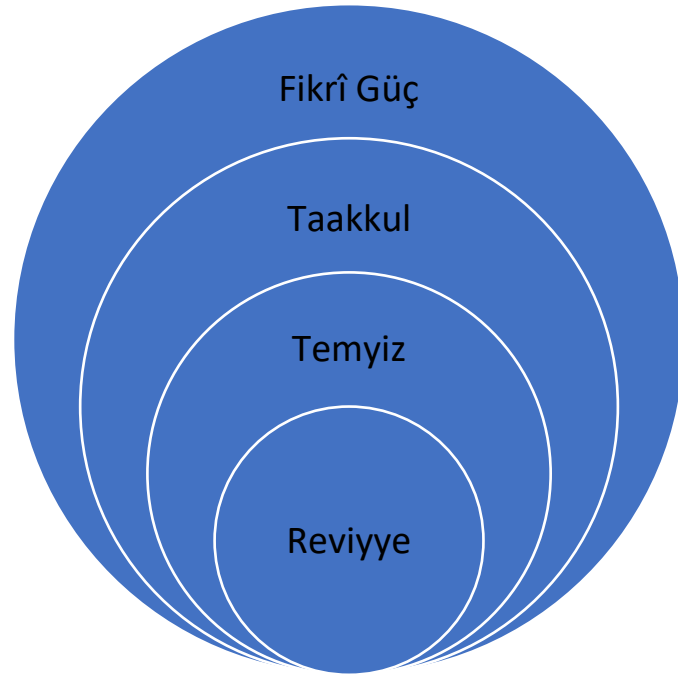
³ Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 5.

⁴ Fârâbî, *Tahşîlü's-Sa'âde*, 67-68.

⁵ Bu tasvir *Medînetü'l-fâzıla*'nın Elbir Nasrî Nâdir tarafından yapılan daha eski tarihli neşrinde bulunmaktadır. Aydın'ın çevirisinde bulunan metinde 'fikri güç' yerine 'mervi güç' ifadesi geçmektedir. Fakat Fârâbî'nin *Fuşûlün münteze'a* da ve *Tahşîl*'de fikrî güç ile ilgili ifadeleri, burada da mervî güç yerine fikrî güç okumasının daha doğru olduğunu düşündürmektedir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 167; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, thk. Elbir Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2002), 90.

olan kısmını kastetmektedir. Fârâbî bu gücü akıl teorisi üzerinden tasvir ettiğinde akli nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmaktadır. Fakat fikrî gücün nâtika gücü ile ilişkisi dışında Fârâbî'nin toplum ve ahlak teorisine de temel oluşturan bir boyutu vardır. Fârâbî fikrî gücü bireysel ve toplumsal fiilleri konu edinmesi bakımından ayrıma tabi tutar.¹

Buna göre fikri güç reviyeye ve temyiz fiillerini tikel ya da tümel bütün pratik konulara eşlik eden genel fiiller olarak kullanır. Buna ek olarak fikrî güç, *medenî*, *menzili*, *cihâdî*, *mişverî*, *mihenî* ve *sınâ'î* olmak üzere çeşitli fonksiyonlara ayrılır.² Fikri güç yetkinleşerek erdemleri elde ettiğinde tüm bu alanlarda iyi ve güzel olan fiilleri gerçekleştirir. Bu ayrımlar Fârâbî'nin nutk teorisi ile ahlak ve siyaset teorisi arasındaki geçişin kurulmasında önem arz eder. Zira 'erdemli şehir' düşüncesinde nâtika gücünün rolü 'erdem' kavramı üzerinde görülebilir. Bu kavramın (*fazilet*) açıklaması ve faziletin nasıl gerçekleşeceği ile ilgili problemlerin çözülmesi ise *Tahsîl*'de yapılır. Fârâbî'de aklın pratik yönünün en genel iki kavramı fikrî güç ve taakkuldür. Bu kavramlarla ilgili aşağıda incelenecek olan diğer kavramlar arasındaki ilişkiyi şu şekilde kurabiliriz:



¹ Fârâbî, *Fuṣûlün münteze'a*, 29-30.

² Fârâbî, *Fuṣûlün münteze'a*, 29-30; a.mlf., *Tahşîlü's-sa'ade*, 69; Özturan, *Akl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 124-125.

Tablo 4. Fikrî Güç ve Diğer Fiiller

Fârâbî fikrî gücün işlerliği bağlamında iki kavrama özel bir önem verir. Bunlar revîyye ve temyiz kavramlarıdır. Fârâbî düşüncesinde revîyye nâtika gücünün pratik akıl yürütme mekanizmasını açıklayan daha nötr bir kavramdır.¹ Revîyye, fikri gücün herhangi bir ahlaki yargı ile tavsif edilmeksizin amaçlar ve sonuçlar arasındaki dengeyi kurmasını mümkün kılan fiilidir. Diğer taraftan revîyye zihnin tümellerle ilgili kısmıyla nâtika gücünün pratik kısmındaki diğer fiillere kıyasla daha az alakalıdır. Çünkü revîyye fiilinde sürekli bir değişim alanı olarak faydalı ve zararlıyı hesap etme kabiliyeti söz konusudur. Bu bakımdan temyiz ile revîyye arasındaki fark da daha net görülebilir. Fârâbî *temyiz* kavramını nâtika gücünün bir fiili olarak *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde* eserinde açıklar.² Temyizin revîyyeden daha genel olarak değer yüklü ve normatif bir kavram olduğundan önce onun da revîyye gibi insan doğasından gelen bir yönü vardır. Fârâbî pratik akıldaki temyiz fiilinin diğer fikrî erdemleri öncelediğini *Fuṣûl Münteze'a* da fikrî gücü açıkladığı pasajda ifade eder.³

Saadetin elde edilmesinde temyiz gücü aktiftir. Temyiz, ilk olarak, iyi ile kötünün ayırt edilmesidir. İyi ile kötünün ayırt edilmesinin de iki boyutu vardır (i) var olan durumun idrak edilmesi, (ii) iyiye götürecek araçların idrak edilmesi. Temyiz gücü bu idraki iki kaynaktan beslenerek yapar.⁴ İlk etapta temyiz gücü fitrattaki kabiliyetten gelir. Bu yetenek vasıtasıyla yapılması ya da kaçınılması gereken durumlar belirlenir. İkinci olarak ise tecrübe devreye girer. Zira fitratta bulunan temyiz kabiliyetinin gelişebilmesi için tecrübenin ve yaşanmışlığın olması gerekir. Burada Fârâbî temyizini iktisâbî olarak gelişeceğini ileri sürer.⁵ Temyiz fiili ayrıca güzel ve iyi olanın tespit edilip yapılması ile gerçekleşir ve '*cevdetü't-temyîz*' haline gelir. Eğer kötü olan ya da iyi olduğu zannedilip de gerçekte kötü olan

¹ Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 5. Miriam Galston, *Politics and Excellence: Political Philosophy of Alfarabi* (Oxford: Princeton University Press, 1990), 77.

² Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 184-186.

³ Fârâbî, *Fuṣûlün münteze'a*, 29.

⁴ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 184.

⁵ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 186.

şeylere yönelirse bu durumda da ‘*redâetü’t-temyiz*’ yani temyiz fiilinin kötüye kullanılması söz konusu olur.¹

Fârâbî’nin bu tasvirlerini birlikte düşünürsek şöyle bir sonuç çıkar: insan davranışlarını yönlendiren ilkelerin tespit edilmesi nazarî bir eylemdir. Fârâbî bu sonuca *Tahşil*’de ulaşır ve fikrî erdemin dolayısıyla fikrî gücün nazarî erdeme ve güce tabi olması gerektiğini söyler.² Diğer taraftan şöyle bir problem de vardır: nazarî güç davranışa etki etmediği takdirde hikmet (sophia) erdeminden bahsetmek mümkün olmaz. Dolayısıyla nihayetinde temyiz gücü yani reviyeden daha geniş kapsamlı olarak fayda-zarar durumunu aşarak iyi-kötü idrakine yönelen pratik güç yetkinleşmenin en önemli ayağını oluşturmaktadır. İşte bu nedenle temyiz bütün sanatların temelini oluşturur.³ Fârâbî temyizi zihin kuvveti ile ilişkilendirir. Zira Fârâbî düşüncesi açısından iyi kötü idraki olmaksızın elde edilen ilimler de yetkinleşmeyi sağlayamaz. Burada yetkinleşme bireysel ve daha ziyade toplumsal vurgusuyla dikkate alınmalıdır. Çünkü Fârâbî açısından Aristoteles felsefesinden gelen bir zorunlulukla insanın toplumsal yapısını dikkate almayan bütün yaklaşımlar bir yönüyle eksiktir.

Taakkul ise hem nazarî hem de amelî bir yöne sahiptir ve sonuç itibarıyla insanı pratik akıl sahibi yapan sürece işaret eder. Tikel olaylarda faydalı ve zararlı olan reviyeye gücü ile tespit edildikten sonra, temyiz bu tespitin üzerine daha normatif bir yükleme yapar. Pratik alanda taakkul ise fayda zarar ve iyi kötü düşüncesinin daha genel olarak nazarî anlam ile birlikteliğini sağlar. Tüm bu sürece işaret eden diğer iki kavram ise fikrî güç ve amelî akıldır.

Fârâbî’nin yetkinleşme teorisinin pratik kısmı ile alakalı diğer önemli güçler ise irade ve ihtiyardır.⁴ Fârâbî’nin dinamik nefis teorisinin yetkinleşmeye nasıl zemin oluşturduğunu ilk başlıkta incelemiştik. Bu çerçevede irade ve ihtiyar iki yönlü bir rol ifa eder: (i) nâtıka gücünün istek gücüyle bağlantısını gerçekleştirmek, (ii) nâtıka gücünün fiil ve davranış ile

¹ Fârâbî, *Risâletü’t-tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, 220.

² Fârâbî, *Tahşîlü’s-sa’âde*, 73.

³ Fârâbî, *Risâletü’t-tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, 187.

⁴ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 125.

bağlantısını gerçekleştirmek. Fârâbî'ye göre bütün canlılarda irade vardır fakat nâtık olan canlıda yani insanda hem irade hem de ihtiyar vardır. İradeye giden süreç hem maddi hem de maddi olmayan yönleriyle organizmanın bütününe tekabül eder.¹

İrade bir yönüyle nefsin canlılık kısmına dahil olurken bir yönüyle de nâtika kısmına dahil olur. Nefsin canlılık kısmına dahil olması durumunda nuzû' gücü irade haline gelir. Diğer bir deyişle canlıda yaşamını ve biyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya dönük bir istek (arzu) doğar. Fakat Fârâbî bunu bütünüyle irrasyonel bir süreç olarak görmemektedir. Zira ona göre insan özelinde arzu ve isteğin ortaya çıkabilmesi için ilk akledilirlerin bulunması gerekir.² Burada ilk akledilirlerden kasıt bilginin bütün türlerinin temelini teşkil eden yaşamsal idraklerdir. Nâtika gücüne sahip insanın özelliği bu bilgilere sahip olduğunun farkında olmasıdır fakat diğer canlılarda böyle bir farkındalık mevcut değildir. İrade aracılığıyla nâtika gücünün nazarî ve soyut yapısı, nefsin diğer parçaları ile irtibata geçer ve pratik eylem alanının kognitif tasviri tamamlanır. Nâtika gücü iradeye aynı zamanda bir seçme rolü de yükler ve bunun da adı 'ihtiyar'dır. İhtiyar, zararlı-yararlı, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi davranışlara ilisebilecek özelliklerin ayrımını yapmayı sağlar ve bu ayrımın sonucunda da nefsi davranışa yöneltir.³

Sonuç olarak Fârâbî düşüncesinde nâtika gücünün pratik yetkinleşmesinin farklı fiiller üzerinden gerçekleştiği ve bu fiillerin bir birleriyle yakından ilişkili olduğu ortaya çıkmıştır. Genel olarak Fârâbî felsefesinin iç tutarlılığı taakkul, reviyeye ve temyiz gibi kavramlar üzerinden görülebilir. Her ne kadar kavramlar bazen bir birileri yerine kullanılsa da dikkatle bakıldığında ayırım yapmak mümkündür. Özellikle Fârâbî'nin yetkinleşme teorisi dikkate alındığında ve nefis teorisi ile ahlak ve siyaset kuramı arasındaki ilişkiler göz önünde bulundurularak okunduğunda bu durum daha açık hale gelmektedir.

Bu noktada Fârâbî'nin mutluluk (saadet) ile ilgili düşüncelerine de işaret etmek gerekir. Zira Fârâbî açısından yetkinleşme sürecinin son noktası mutluluktur. Yetkinleşme süreci, ilimlerin elde edilmesi, teorik ve pratik

¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164.

² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 163-164.

³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164.

yetkinleşme ile gerçekleşmekle birlikte sürecin en son noktasında mutluluk bulunur.¹

Fakat mutluluk Fârâbî açısından sürecin en son noktası ve gayesidir. Bu bakımdan Fârâbî'nin ilimleri birleştiren yaklaşımı mutluluk düşüncesi üzerinden değil yetkinleşme üzerinden gerçekleşmektedir. Mutluluk konusu ile ilgili olarak Fârâbî felsefesine dair çok sayıda çalışma yapılmakla birlikte konunun yetkinleşme sürecinin nasıl işlediğine ve hangi teorilerle ilişkili olduğuna dair çalışmalar son yıllarda ortaya çıkmaya başlamıştır. Çalışmamızda Fârâbî'nin mutluluk düşüncesi ayrı bir çalışmaya konu olacak derecede ayrıntılı bir konu olması ve ilimler tasnifi ve ilimler aracılığıyla gerçekleşen yükselme ve yetkinleşme konularıyla doğrudan bağlantılı olmaması nedeniyle dışarıda bırakılmış; gerekli yerlerde temas edilmiştir.

1.2.4. Fârâbî'nin İlk Bilgiler ile İlgili Görüşü ve Kelâmın Akıl Tanımına Eleştirisi

Fârâbî'nin yetkinleşme teorisi ve bu teori içerisinde akıl anlayışının yerini gösterdikten sonra Fârâbî'nin kelâmın akıl anlayışına eleştirisine geçebiliriz. Fârâbî'nin kelâmın akıl anlayışına yönelik *Akıl Risalesi* eserindeki eleştirisi çeşitli araştırmacılar tarafından incelenmiştir. Bu başlık altında konuyla ilgili yorumları da dikkate alarak Fârâbî'nin eleştirisinin Fârâbî felsefesi açısından bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu değerlendirme Fârâbî'nin eleştirisinin ilk bilgiler problemi ile ilgili olduğu düşüncesine dayanmaktadır.

Fârâbî'nin kelâmın akıl anlayışı ile ilgili tasvirleri *Akıl Risalesi* ve *Fuṣūl münteze'a* eserlerinde bulunmaktadır. Aşağıdaki pasajlarda Fârâbî kelâmın akıl anlayışını şu şekilde tasvir etmektedir:

Metin 14.

“Kelâmcıların dillerine dolayıp durdukları akıl [kavramına] gelince, onların [kastettikleri] bir şey hakkında akıl bunu zorunlu kılar yahut imkansız görür (yenfî) ya da kabul eder ya da kabul etmez dedikleri şeydir. Onlar bununla topluluk nazarında ilk görüşlerdeki meşhûru kastetmektedirler. Topluluk ya da çoğunluk nazarındaki ilk görüşleri akıl

¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 211 ve 214; a.mlf., *Tahşîlü's-sa'âde*, 49.

olarak isimlendirmektedirler. Onların hitaplarından meydana gelen sözlerini ya da kitaplarında yazdıklarını araştırırsan [akıl lafzını] bu şekilde kullandıklarını görürsün.”¹

Metin 15.

“Kelâmcılar kendi aralarında tekrarladıkları aklın [anlamının] Aristoteles’in *Kitâbü’l Burhân*’da bahsettiği akıl olduğunu zannederler ve bu doğrultuda inanırlar. Fakat onların ilk öncüller (*muḳaddimât uvel*) olarak kullandıkları şeylerin tümüne bakarsan istisnasız tümünün açık ortak görüşten alındığını görürsün. İşte bu nedenle onlar bir şeyi kabul edip başka bir şey kullanmaktadırlar.”²

Metin 16.

Cedelcilerin (Cedelîyyûn) ‘aklın zorunlu kıldığı yahut nefyettiği şeylerdendir’ dediklerinde kastettikleri ise topluluk nazarındaki açık görüş içerisinde meşhûr olandır. Onlar topluluk nazarında yahut çoğunluk nazarındaki açık görüşü akıl olarak isimlendirirler”.³

Fârâbî’nin buradaki tespitlerini iki kısma ayırarak değerlendirmek gerekir. İlk olarak Fârâbî kelâmcıların temel aldıkları ilk bilgilerin topluluk nazarındaki açık görüşlerden meydana gelen meşhûrlar olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili olarak J. Jolivet’ye göre Fârâbî kelâmı milleye yardımcı bir ilim olarak görür ve millenin de felsefi hakikatleri meşhûrât üzerinden topluma yaydığı kanaatindedir. Diğer bir deyişle Fârâbî felsefesinde mille, akıldaki ilk zaruri bilgilerden değil herkes ya da çoğunluk tarafından kabul edilen yaygın bilgilerden oluşur. Milleye dayanan kelâm ilmi de millenin sağladığı verileri öncül olarak alır ve kullanır. Jolivet’ye göre bu nedenle Fârâbî’nin buradaki eleştirisinin mille teorisi ile düşünülmesi gerekir.⁴ D. Mallet ise Fârâbî’nin buradaki eleştirisinin *Kitâbü’l-Burhân*’daki tanıklığı kesin bilgi olarak görenlere dair eleştirisi ile eşleştirilmesi gerektiğini ileri sürer.⁵

Deborah Black ise Fârâbî’nin buradaki eleştirisinin onun retorikteki tasvirleri dahilinde ele alınması gerektiği kanaatindedir. Zira Fârâbî topluluk nazarındaki açık görüş olarak meşhûrât konusunu retorikte ele almaktadır ve

¹ Fârâbî, *Risâle fi’l-‘akl*, 8.

² Fârâbî, *Risâle fi’l-‘akl*, 12.

³ Fârâbî, *Fuṣûlün münteze’a*, 89

⁴ Jean Jolivet, “L’intellect Selon al-Fârâbî: Quelques Remarques,” *Bulletin d’etudes Orientales* (1977), 258-259.

⁵ Mallet, “Kalâm et Dialectique: Dans Le Commentaire Des ‘Topiques’ D’Alfarabi”, 175.

ayrıca kelâmın metodunu hitabet, amacını da ikna olarak görmektedir. P. Vallat ise daha farklı bir yorumla Fârâbî'nin buradaki yaklaşımının onun genel olarak İslâm dinine yönelik eleştirel tutumu ile ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. Buna delil olarak da Fârâbî'nin *Şerhu'l-İbâre*'de millenin tek bir kişinin oluşturduğu görüşlerden oluştuğuna dair fikirlerini göstermektedir.¹

Bu yorumlar çerçevesinde yukarıdaki pasajlar gözden geçirildiğinde konunun Fârâbî'nin mille teorisi ve retorik kitabındaki analizleri ile alakalı olmakla birlikte esas itibariyle ilk bilgiler problemine dayandığı görülmektedir. Zira Fârâbî kelâmcıların akla, Aristoteles'in *Kitâbü'l-Burhan*'da kastettiği akıl ile aynı anlamı verdiklerini iddia ettiklerini ifade etmektedir. Fârâbî'nin anladığı şekliyle Aristoteles'in *İkinci Analitiklerde* kastettiği akıl ise ilk bilgiler manasına gelmektedir. Aşağıdaki pasajda Fârâbî K. Burhan'daki anlamıyla akıl kavramı ile kastedilen manayı şu şekilde açıklar:

Metin 17.

“Aristoteles *Kitâbü'l-Burhân*'da akıl kavramı ile insandaki küllî, doğru, zaruri olarak bilinen öncüllere dair kesinliği sağlayan **nefsin gücünü** kastetmektedir. Bu bilgiler kıyastan ya da herhangi bir fikirden meydana gelmez. Aksine bu bilgiler fitrat ve tabiattan ya da çocukluktan nasıl ve nereden hasıl oldukları hissedilmeksizin meydana gelirler. İşte nefsin bu gücü [nâtık güç] nefsin bir parçasıdır ve burada ilk bilgiler herhangi bir fikir ya da teemmül olmaksızın oluşurlar. [Aynı şekilde] bu güçte zikredilen özellikteki öncüllere dair kesinlik de oluşur. Bu öncüller nazarı ilimlerin ilkeleridir.”²

Fârâbî bu pasajda akılda bütün diğer bilgilere ve bilimlere temel oluşturan ilk bilgiler ile ilgili bir tasvir yapar. Fârâbî'ye göre Aristoteles'in ilk bilgiler ile kastettiği, “bütün parçasından büyüktür” gibi zaruri, tümel, apaçık, kesin bilgilerdir.³ Fârâbî bu bilgilerin veri olarak duyulardan geldiğini fakat sonrasında aklın tümelleştirme fonksiyonu neticesinde zaruri, tümel ve değişmez bilgiler olarak akılda kurulduklarını ifade etmektedir.⁴ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre *Kitâbü'l-Burhân*'daki ilk bilgiler hem duysal bir yapıya

¹ Vallat, *Épître Sur L'intellect*, 18.

² Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 9.

³ Fârâbî, *Fuṣûlün münteze'a*, 50.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, 6; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 163.

sahiptirler hem de aklın müdahalesi ve faal aklın feyzi ile tümel hale gelirler.¹ Netice itibarıyla Fârâbî, nazarî ilimlere ve bütün bilgilere temel oluşturan ilk bilgilerin üç unsur neticesinde meydana geldiğini düşünür: duylardan gerilen veriler, aklın ilk bilgileri tümel hale getiren fiilleri ve faal aklın feyzi.²

Fârâbî'ye göre kelâmın kullandığı ilk bilgiler ise topluluk nazarındaki ilk görüşe dayanan meşhur görüşlerdir. Burada Fârâbî'nin kastı şudur: kelâmın kullandığı ilk bilgiler “arkadaşa iyilik yapmak iyidir” ya da “kar en beyazdır” tarzındaki zorunlu kesinlik taşımayan bilgilerdir.³ Bu bakımdan D. Black'in de ifade ettiği gibi Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hatâbe* eserindeki analizleri açıklayıcıdır. Zira Fârâbî bu eserde topluluk nazarındaki açık görüşlerden oluşan meşhûrât ile ilgili ayrıntılı açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalar iki noktaya odaklanmaktadır: birincisi bu tarz bilgilerin doğruluk değil yaygınlık cihetinden değerlendirilmesidir. İkincisi ise bu bilgilerin Fârâbî'nin *Kesinliğin Şartları* eserinde konu edindiği zorunlu kesinlik seviyesine ulaşamamasıdır.⁴

Diğer taraftan Fârâbî dönemi kelâmcılarının ilk bilgiler ile ilgili görüşleri gözden geçirildiğinde akıl tanımlamalarının *Kitâbü'l-Burhân*'daki ilk, zaruri, değişmez ve kesin bilgiler ile örtüştüğü görülür. Zira Cübbâilerden başlayarak Cüveynî'ye kadar uzanan süreçte her ne kadar farklılıklar olsa da

¹ Therese Anne Druart, “al-Fârâbî, Ethics and First Intelligibles,” *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997), 422-423. Fârâbî'ye göre ilk bilgiler aklın fiili ve faal aklın feyzi ile bilfiil hale gelir. İlgili pasajlar için bk. a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 72; a.mlf., *Felsefetü Aristotâlis*, 127. Faal aklın feyzi ile ilk bilgilerin nasıl oluştuğuna dair Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 51.

² Fârâbî felsefesinde ilk bilgiler problemi ile alakalı olarak Fevzi Yiğit, “Fârâbî'de Akıl ve İlk Bilgilerin Mahiyeti: Akıl Bilkuvve Olur mu?” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32/2 (2021), 335-347. Yazar bu çalışmada zihin ve akıl arasında bir ayrım yaparak, ilk bilgilerin aklın kuruluşunu oluşturduğunu zihninin ise ilk bilgiler aracılığıyla aklın kurulmasından sonraki aşamaya işaret ettiği üzerinde durmaktadır. Davidson'a göre Fârâbî bu pasajda (Metin 17) bilinmeyen bir kaynağa dayanmakta ya da Aristoteles'in *İkinci Analitikler II*. 19'daki ifadelerini farklı bir şekilde okumaktadır. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 68-69. Davidson'a göre Fârâbî'nin buradaki analizinde çelişki vardır çünkü Fârâbî'ye göre ilk bilgiler, sadece, faal akıldan gelmektedir. Bize göre ilk bilgilerin oluşumunda üç faktör etkindir ve Fârâbî'nin bu konudaki görüşünün anlaşılabilmesi için bu üç faktörün de hesaba katılması gerekmektedir.

³ Fârâbî'nin meşhûrât ile ilgili değerlendirmeleri bir sonraki bölümün ilgili başlığında ele alınmaktadır. Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel,” *el-Manţık 'inde'l Fârâbî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986), 76.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hatâbe* (Mısır: Matba'tü'l-Dâru'l-Kitâb, 1976), 9.

kelâmcıların aklı “zaruri bilgilerin toplamı” olarak tanımladıkları ve bu tanımın kelâmi düşüncenin bir kabulü olduğu görülür.¹ Kelâmcılar zaruri bilgileri de tıpkı *Kitâbü'l-Burhân*'daki gibi değişmesi mümkün olmayan ve bütün diğer bilgilere temel oluşturan ilk bilgiler olarak görürler.² Kelâmcılar aklı, Fârâbî'nin aksine nefsin bir gücü olarak görmek yerine, zaruri bilgilerin toplamı olarak görürler. Bununla ilgili olarak getirilen delil insanda eğer bazı bilgilerin yokluğu söz konusu olursa ona akıl sahibi denilmesinin imkansız olmasıdır.

Onlara göre aklı meydana getiren şeyler, bazı zaruri bilgilerdir. Duyu bilgilerinin ilk bilgilerin bir kısmını oluşturmaları bakımından kelâmcılar ile Fârâbî arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Ancak kelâmcıların tanımında ilk bilgilerin oluşumunda nefsin bir gücü olarak aklın bir tesiri yoktur. Zira onların filozoflara benzer bir nefis teorisi yoktur.³ Fakat Fârâbî açısından akıldaki bütün bilgilere temel oluşturan ilk bilgiler duyu verilerinden ve faal aklın feyzinden gelmekle birlikte aklın tesiri ile zaruri, kesin ve değişmez bir hüviyet kazanırlar. Buradaki farklılık Fârâbî'nin yukarıda konu edilen akıl teorisine dayanmaktadır. Zira Fârâbî açısından akıl bir zâttır ve kendisine ait bir doğası vardır. Akıl faal aklın feyzi ve ilimlerin elde edilmesiyle cevherleşir (tecevhür). Fakat kelâmcıların kahir ekseriyeti açısından akıl teklif sürecinin temelindeki bilgilerden fazla bir şey değildir ve kendi başına ayrı bir varlığı yoktur. Diğer taraftan kelâmcıların ilk bilgiler ile ilgili görüşlerinde faal aklın etkisinden de bahsetmek mümkün değildir. Fârâbî'ye göre ilk bilgilerin oluşumunda faal

¹ Ebü'l Hasan el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l İslâmiyyîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 672; İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālât* (Kahire: Mektebetü'l Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 29; Cüveynî, *el-İrşâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016), 12; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd*, thk. Muhammed Ali Neccâr-Abdulhalim Neccâr (Dâru'l Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme) 11/375-378; Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 88; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/436-438; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhati'l Funûn* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1/1200.

² İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālât*, 29-30; Bakıllânî, *Temhîdü'l-evâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar (Lübnan: Muessesetü'l Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 26-27; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 26-28; Hüsnü Zeyne, *el-'Akl 'inde'l Mu'tezile* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1978), 31.

³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 273-275

aklın feyzinin etkisi varken; kelâmcılar açısından bu bilgiler duyu verilerinden, şüphe edilemeyen bilgilerden oluşurlar.¹

Bu noktada Fârâbî'nin eleştirisinin diğer kısmını dikkate almak gerekir. Fârâbî kelâmcıların akıl tanımında *Kitâbü'l-Burhân*'daki ilk bilgileri kastettiklerini fakat kullanım itibariyle topluluk nazarındaki ilk görüşlerden oluşan meşhûrâta dayandıklarını ifade etmektedir. Bu bağlamda da J. Jolivet'in yorumunun haklılık payı vardır. Zira Fârâbî kelâmın milleye yardımcı bir ilim olması nedeniyle milledeki kabullerden hareket ettiğini düşünür. Fakat bu durumun da tashih edilmesi gerekir. Çünkü Fârâbî açısından topluluk nazarındaki açık görüşlerden oluşan meşhûrâtın geniş bir anlam sahası vardır. Fârâbî'ye göre bu tarz bilgiler mantıkî, nazarî ve amelî konularda olabilirler.² Bu nedenle Fârâbî'nin kelâmın akıl anlayışına yönelik eleştirisini bütünüyle olumsuz bir eleştiri olarak ele almamak gerekir. Bu eleştiriye göre kelâmın kullandığı ilk öncüller, burhani kesinliğe sahip değildir. Ancak bu öncüller meşhûrâtın sahip olduğu bilgi değerine ulaşabilirler.

Netice itibariyle Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* eserindeki kelâmın akıl anlayışı ile ilgili tasvirleri iki farklı konuyla irtibatlıdır. Birincisi, Fârâbî'nin ilk bilgilerin akılda nasıl oluştuğu ve ilk bilgilerin mahiyeti ile ilgili görüşleridir. Buna göre akıldaki ilk bilgiler duyu verilerden alınmakla birlikte aklın tümelletmesi ve faal aklın feyzi neticesinde tümel, zaruri ve değişmez hale gelirler. Fakat kelâmcılar açısından aklın kendi başına bir doğası olmadığı için akıl, sadece bu zorunlu bilgilerin bir araya gelmesinden ibarettir. Fakat Fârâbî kelâmcıların bu tanımlamaları ile kullandıkları ilk bilgiler arasında bir uyumsuzluğun olduğunu düşünür. Ona göre kelâmcıların kullandıkları ilk bilgiler zaruri kesinlik barındırmaz fakat meşhûrâtın sahip olduğu epistemik değere sahip olabilir.

1.3. NETİCE

Bu bölümde Fârâbî felsefesinin tümüne etki eden bir teori olarak yetkinleşme (kemâl) konusu incelenmiştir. Yetkinleşme Fârâbî'nin nefis

¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlât*, 29; a.mlf., *el-Ḥudûd fi'l-uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l İslâmî, 1999), 77.

² Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 20

teorisinden başlayarak mantık ve bilimlerin elde edilmesi konularına kadar uzanan kapsayıcı ve çok yönlü bir teoridir. Bu sürece işaret eden en önemli kavram ise tecevhür (cevherleşme) kavramıdır. Bu bölümde yetkinleşme teorisinin alt başlıklarının bu teori dahilinde nasıl anlamlı hale geldiği üzerinde durulmuştur. Bu alt başlıklardan ilki nefis ve akıl konusudur. Fârâbî'ye göre akıl nefsin bir parçasıdır. İnsani nefis hem maddi hem de maddi olmayan saha ile ilgilidir. İnsani nefsin yetkinleşmesi de aklın ve nâtika gücünün yetkinleşmesi ile olur.

Fârâbî'ye göre aklın yetkinleşmesi ise mantık aracılığıyla sağlanır. Bu bakımdan Fârâbî mantığı aklın yetkinleşmesini sağlayan kurallar bütünü olarak görmektedir. Yukarıdaki satırlarda Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf*'daki analizlerinin bir kısmı bu çerçevede değerlendirilmektedir. Fârâbî'nin nutk kavramına dair açıklamaları ve *Kitâbu'l-Hurûf*, *Şerhü'l-İbâre*, *Elfâz*, *Tahşil*, *Tenbîh* eserlerinin birlikte değerlendirilmesi neticesinde anlamı felsefî ve sözel olmak üzere iki alanla irtibatlı olarak değerlendirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu ayrımın sadece Fârâbî'nin akıl ve anlam teorisine tekabül eden yönü bu bölümde incelenmiştir. Konunun mantık biliminin daha detay meselelerine tekabül eden yönü ikinci bölümde incelenmektedir.

Diğer taraftan, bu bölümde Fârâbî'nin yetkinleşme ve akıl teorisi çerçevesinde *Akıl Risalesi* eserinde kelâmın akıl anlayışına eleştirisi konu edilmiş ve konuyla ilgili alternatif yaklaşımlar göz önünde bulundurularak bu eleştirinin ilk bilgiler konusu ile irtibatlı olduğu gösterilmiştir. Bu çerçevede Fârâbî dönemi kelâmı gözden geçirildiğinde kelâmcıların ortak bir akıl tanımına sahip oldukları görülmüş ve bu tanım ile Fârâbî'nin tasviri arasındaki zıtlıklara işaret edilmiştir.

Bu bölümde incelenen yetkinleşme, akıl ve anlam konuları diğer bölümlerdeki değerlendirmelere de temel oluşturmaktadır. Örneğin ikinci bölümde anlamın akli-felsefî ve sözel yönlerinin Fârâbî mantığında nasıl incelendiği gösterilmiş ve felsefî ve sözel yönleri ile anlam teorisinin Fârâbî'nin kelâmcıların gâibin şâhide kıyası yöntemine dair açıklamalarının çerçevesini oluşturduğu gösterilmiştir. Üçüncü bölümde ise Fârâbî'nin metafizik anlayışının yetkinleşme teorisi bağlamında gerçekleştiği ve

kelâmın metafizik ile sadece bir konu birlikteliğine sahip olduğu üzerinde durulmuştur. Dördüncü bölümde ise Fârâbî'nin mille teorisinin yetkinleşme ve anlam teorisi ile ilişkisi konu edilmiş ve kelâmın mille dahilindeki konumu üzerinde durulmuştur.



İKİNCİ BÖLÜM: FÂRÂBÎ'NİN MANTIK VE BİLGİ TEORİSİ AÇISINDAN KELÂM

Bu bölümde Fârâbî'nin *Kıyâsü's- şağîr a'lâ tarîkatî'l-mütekellimîn* isimli eseri merkeze alınarak Fârâbî'nin yöntem teorisi ve kelâmi kıyaslara dair düşünceleri incelenmektedir. Bu bölümün birinci kısmında Fârâbî mantığının genel hususiyetleri ele alınmakta ve Fârâbî mantığının anlam ve söz arasındaki zıtlığı bu iki alanı birbirine yaklaştırarak nasıl çözümlediği örnekleriyle gösterilmektedir. Diğer taraftan Fârâbî'nin kıyas kavramının anlamını nasıl genişlettiği ve kelâmi kıyasları Aristotelesçi kıyas teorisi dahilinde nasıl incelediği üzerinde durulmaktadır. Akabinde Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili tasvirleri ile bu konuyla ilgili Fârâbî dönemi kelâmcılarının açıklamaları incelenmektedir. Fârâbî'nin kelâmi yöntemi kendi mantık kurgusu içerisinde ele alışı gösterildikten sonra Fârâbî'nin kelâmın kullandığı öncüllerin ve ilk bilgilerin meşhûrât seviyesinde olduğu iddiasının Fârâbî'nin meşhûrât kavramı ile ilgili görüşleri çerçevesinde değerlendirmesi yapılmaktadır.

2.1. Fârâbî Mantığına Dair İkincil Literatür ve Fârâbî Organonunda *Kitâbü'l-Kıyâsi's-şagîr*'in Yeri

Birinci bölümde Fârâbî'ye göre mantığın insani yetkinleşme ile ilişkisi üzerinde durulmuştu. Zira Fârâbî nâtika gücünün gelişiminin mantık kurallarına uygun düşünce ve ifadelerin oluşturulmasıyla mümkün olduğunu düşünür.¹ Bu nedenle Fârâbî'ye göre insani yetkinleşmenin dinamosunu mantık ve mantık kurallarının doğru bir şekilde uygulanması oluşturur. Bu durum Fârâbî'nin *Aristoteles Felsefesi* isimli eserinde açıkça görülür. Oradaki kurguya göre mantık disiplinleri kategorilerden başlayarak *İbâre*, *Cedel*, *Retorik* ve *Safsata* sanatlarına kadar bir düzen içerisinde meydana gelmiştir.² Fârâbî'nin *Aristoteles Felsefesi* eserindeki anlatısı bir Aristoteles özeti olmaktan ziyade Aristoteles'in felsefî araştırmalarının temel dinamiklerini açıklamaya yöneliktir. Zira Fârâbî Aristoteles'in hangi alanda

¹ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 228.

² Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 70-71. Bu bağlamda Fârâbî mantığında kıyas sanatlarının yerlerinin tespit edilmesi için *Aristoteles Felsefesi* ve *Kitâbü'l-Hurûf*'un ikinci kısmı birlikte düşünülebilir.

neden araştırma yaptığını ve araştırmalarında ulaştığı sonuçların nereye tekabül ettiğini incelemektedir. Buna göre Aristoteles iradi ve tabii ilimler alanındaki araştırmalarını tamamlayıcı şekilde kesin bilginin ne olduğuna dair bir araştırmaya girişmiştir. Bu araştırma sonucunda da kesin bilgi veren ya da kesin bilgiye yakın bilgi veren yollar ile ilgili bilgiler vermiştir.¹ Fârâbî buradaki anlatıda mantık ilminin kıyas sanatlarını incelemeye geçmeden önce Aristoteles'in epistemolojik bir yaklaşımla hareket ettiğini ifade eder.

Fârâbî mantığının genel özelliğine bakıldığında burhan ve kesin bilgiye göre kıyas sanatlarının tasnif edildiği görülür.² Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Burhân* ve *Şerâiṭu'l-yakîn* çalışmalarında felsefî olarak yaptığının bir yönü de budur. Fârâbî mantığının genel karakteristiği içerisinde kıyas sanatlarının her birisinin tekabül ettiği ayrı bir yer vardır. Fârâbî bunu mantık eserlerinde farklı bağlamlarda açıklamaktadır. Fârâbî'nin bütün kıyas sanatlarını birbirine bağlayan bir yapı oluşturduğu görülür. Bu çerçevede Fârâbî ile başlayarak İslâm felsefesinde retorik sanatının dönüşümü inceleyen Deborah Black, Fârâbî'nin retorik mantık içerisindeki yeri ile ilgili analizlerini yorumlar. Black'e göre Fârâbî kategoriler ve retorik gibi diğer kıyas sanatlarına kıyasla görece daha tikel konuları ele alan kıyas sanatlarını insanların çoğunluğu için kullanılan sanatlar olarak konumlandırmıştır.³

Fakat Black'in analizinde de yetkinleşme teorisine ve Fârâbî mantığının yetkinleşme bağlamındaki yerine değinilmekle birlikte bu konu merkezde değildir. Halbuki Fârâbî'nin anlatısı retorik genel bir kıyas sanatı haline getirirken ona burhani hakikatlerin öğretilmesi bağlamında tamamlayıcı bir rol yüklemektedir. Retorik burhan ve cedel gibi bir kıyas sanatı haline geldiğinde kendi epistemik sahasında işlev gören bir kıyas sanatı ve yöntemi haline gelmektedir.⁴ Bu nedenle de bütün sanatlarda kullanılan ve hatta bazı durumlarda küllî bilgiler veren bir sanat haline dönüşmektedir. Sonuç olarak Fârâbî mantığının genel yapısını onun yetkinleşme teorisi ve kıyas

¹ Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 70.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, 1-2; a.mlf., *Kitâbü'l-Hurûf*, 85-87.

³ Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 120-121 ve 125.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Haṭâbe*, 6.

sanatlarının bu teori içerisindeki yeri ile kıyas sanatlarına atfettiği epistemik fonksiyonu dikkate alarak çözümlemek daha doğru görünmektedir.

Fârâbî mantığının yetkinleşme teorisi bağlamındaki yerine ek olarak bu mantığın genel karakteristiğinin anlaşılması Fârâbî'nin mantık ilminde nasıl bir dönüşüm yaptığı ile ilgilidir. Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Kıftî (v. 1248) Fârâbî'nin Aristoteles'in mantık külliyatını işleyişini şu şekilde açıklar:

“Fârâbî mantık kitaplarını şerh etti, onların kapalı yönlerini açıkladı, gizli yönlerini açığa çıkardı ve içeriklerini yaklaştırdı [karrabe mutenâvileha] ve mantık sanatında ihtiyaç duyulan şeyleri yetkin bir üslupla [saḥîhatü'l 'ibâre] ve ince noktalara dikkat ederek [laṭîfetü'l-işâre] belirli bir yöntem çerçevesinde Kindî'nin ihmal ettiğinin aksine bir araya getirdi. [Fârâbî] beş mantık metoduna [beş sanat] dair sözü açıkladı ve onlardan istifade şekillerini gösterdi. Fârâbî [nin mantık eserleri] olmaksızın kategorilerin anlamı ve bütün ilimlerin ilk konularının nasıl meydana geldiği anlaşılamaz.”¹

Bu pasajda İbnü'l-Kıftî Fârâbî'nin mantık sanatında yaptığı değişimleri bazı başlıklar altında sınıflandırmaktadır. Buna göre Fârâbî'nin mantık sanatında yaptıkları şu şekilde özetlenebilir: (i) Fârâbî Aristoteles'in mantık metinlerinin şerh etmiş (ii) mantık sanatındaki problemlere dair yorumlar getirmiş (iii) beş sanatın nasıl kullanılacağına dair tespitler yapmıştır. Bu ana çerçeve Fârâbî'nin mantık eserlerinin hem içeriğinde hem de günümüze ulaşan mantık eserlerinin tasnifinde görülebilir. Diğer taraftan Fârâbî'nin mantığı bir yöntem olarak kurgulayışı mantığın içeriğinde yapılan bazı değişikliklerde de görülebilir. Fârâbî'nin Aristoteles mantığının formel yapısına dair eserleri (*Kitâbü'l-Kıyâs*, *Kitâbü't-Taḥlîl* ve *Kıyâs eş-şagîr*) gözden geçirildiğinde iki ana unsurun ön plana çıktığı görülür. (i) Fârâbî bu çalışmalarında kıyasın yapısı ile ilgili konuları bir sistematik içerisinde ele alır. (ii) Fârâbî kıyasın çeşitleri ve *istikrâ*, *temsîl* vb. yöntemleri ayrıntılı olarak inceler. Kıftî'nin yukarıdaki pasajda işaret ettiği hususların yansımaları Fârâbî'nin mantık eserlerine dair bir tasnif üzerinden görmek mümkündür. Aydınli Fârâbî'nin mantık eserlerine dair tasnifi şu şekilde yapmaktadır:

“Fârâbî'nin mantıkla ilgili çalışmalarını iki ana kategoriye ayırabiliriz. Bunlardan birincisi Aristoteles'in kaleme aldığı sekiz mantık kitabı

¹ *el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî*, 1/21 neşreden giriş; İbnü'l-Kıftî, *İḥbârü'l-'ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiye, 2005), 210.

ekseninde yapılmış şerh, özet, uyarılama ve yeniden değerlendirme tarzında çalışmalardır. İkincisi ise bunların dışında kalan çalışmalardır ki, bunlar da yine iki grup altında toplanabilir. İlki, mantık sanatının amacını, önemini, faydasını, konusunu, parçalarını, ilim tahsilindeki yerini ve bütün bilimler için gerekliliğini belirten ve bu alanın tanıtımını amaçlayan çalışmalardır. *İhşâ'ü'l-'ulûm*'un ikinci bölümü ile *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*'nin son kısmı bu doğrultuda yazılmış metinlerdir. *Felsefetü Aristotâlis* ve *Tahşîlü's-sa'âde*'nin mantıkla ilgili kısımları da buraya dahil edilebilir. İkinci grupta ise, mantık sanatına giriş veya mantık öğrenimine hazırlık sadedinde telif edilmiş olan *Tavtî'e/Mantiğa Hazırlık*, *el-Fuşûlü'l-ḥamse/Beş Fasil* ve *Kitâbu İsâgûcî ey el-Medḥal/Giriş* adlı eserler bulunmaktadır. *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* da bu grubun içindedir fakat onun bu eserler arasındaki yerini/sırasını tam olarak tespit etmek için henüz yeterli veriye sahip değiliz. Şimdi, şunu tespit edebiliriz ki, Fârâbî bu çalışmalarıyla, Porphyrios'un *Eisagoge* adlı eserini *Kategoriler*'e veya genel olarak mantığa giriş çalışması olarak gören geleneksel yaklaşıma yeni bir boyut kazandırmıştır. Buna göre, Fârâbî'nin mantığa ilişkin eğitim müfredatında sırasıyla *Tavtî'e*, *el-Fuşûlü'l-ḥamse* ve *İsâgûcî*'yi içine alan bir hazırlık aşaması söz konusudur ki, önceki dönemlerde bunun bildiğimiz bir örneği mevcut değildir.”¹

Fârâbî'nin mantık eserleri ile ilgili bütüncül bir bakış açısı vermesi ve bu konuyla ilgili güncel yorumları barındırması açısından Aydınlı'nın bu tespitleri önemli olmakla birlikte Fârâbî mantığının içerik ve yapısal bakımdan nasıl tasnif edilebileceği ile ilgili olarak bu tasnife bazı eklemelerin yapılması gerekir. İlk olarak Aydınlı'nın yukarıda işaret ettiği Fârâbî'nin mantık ilmine giriş formatında yazdığı eserler ile ilgili olarak bu eserleri mantık sanatına giriş veya mantık öğrenimine hazırlık sadedinde eserler olarak değerlendirmek doğru olmakla birlikte bu eserlerde Fârâbî'nin inşa ettiği yaklaşım sadece öğretici fonksiyonu olmaktan ziyade aynı zamanda mantığın bir metot ve yöntem olarak nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgilidir. Zira Fârâbî mantığa giriş formatında yazdığı eserlerinde sadece mantık sanatının öğretimi üzerinde durmaz. Aynı zamanda mantık ve dil arasındaki ilişkiye dair kendi araştırmalarında ulaştığı sonuçları da aktarır. Bu nedenle bu eserler *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* ve *Kitâbü'l-Hurûf* ile zirveye çıkan Fârâbî'nin mantık ve anlam projesinin temelini oluşturan metinlerdir.

Diğer taraftan filozofun *Tahşîlü's-sa'âde* ve *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde* eserlerinin mantık ilmi ile irtibatları da didaktik olmaktan ziyade Fârâbî'nin

¹ Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin ‘el-Fuşûlü'l-ḥamse’ Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 18.

yaklaşımını tamamlayıcı niteliktedir.¹ Zira bu iki eser gözden geçirildiğinde görülür ki Fârâbî mutluluğun kazanılmasını mantığın pratik ve gündelik alanda işler hale getirilmesiyle mümkün görmektedir. Fârâbî'ye göre pratik ve teorik alandaki yetkinleşme doğru ve mantıksal açıdan tutarlı bir bilgi olmaksızın mümkün değildir. Bu nedenle de *Tahşîl*'in özellikle başlangıç kısmı ve *et-Tenbîh*'in büyük bölümü bilginin yapısı ile ilgili analizlere ayrılmıştır.² Bu tespitlere ek olarak Aydınlı'nın tasnifinde *Kıyâsî 'ş-şagîr*'in³ nereye dahil edileceği ile ilgili olarak herhangi bir yorum yoktur.

Bu durum Fârâbî'nin mantık külliyatı içerisinde *Elfâzû 'l-müsta 'mele*'nin yerini tespit etmeye çalışan Muhsin Mehdi'nin değerlendirilmelerinde de görülür.⁴ Mehdi buradaki analizlerinde *Elfâz*'ın hangi kategoride değerlendirilebileceğine dair muhtemel senaryoları sıralar. Mahdi *Elfâz*'ı Fârâbî'nin mantığa giriş eserleri kapsamında değerlendirir. Yazar bu teori karşısında *Elfâz*'ın tek başına ayrı bir eser olup olamayacağı sorusunu da sorar. Farklı ihtimalleri inceleme sadedinde Fârâbî eserlerinin yazma eser koleksiyonları içerisindeki yerini sorgulayan Mehdi, sonuç olarak *Elfâz*'ın tamamı günümüze ulaşmamış bir koleksiyonun parçası olduğu yorumunu yapar.⁵ Yine Mehdi'ye göre KS de daha farklı ve kayıp bir koleksiyonun bir parçası olabilir. Yazara göre eserin ismindeki *şagîr* ifadesi Fârâbî'nin farklı büyüklükteki Aristoteles şerhlerine atıfta bulunmaktadır.⁶ Mehdi'nin bu yorumunun bir devamı Nicholas Rescher'e ait KS'nin İngilizce çevirisinde de görülmektedir. Rescher'e göre Fârâbî bu eserde Aristoteles'in *Birinci Analitikler* eserinin bir muhtasarını vermektedir. Rescher bu iddiasını Fârâbî'nin bu eserde tartıştığı konular ile Aristoteles'in ilgili eserindeki konular arasındaki benzerlik üzerinden temellendirmektedir.⁷ Rescher'in

¹ Bu konuyla ilgili olarak Muhsin Mehdi daha radikal bir yorum yaparak *Tahşîl*'i Fârâbî'nin mantık eserleri arasında sıralar. Fârâbî, *Elfâzû 'l-müsta 'mele fi 'l-mantık*, thk. Muhsin Mahdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968), neşreden giriş, 25.

² Fârâbî, *Tahşîlû 's-sa 'âde*, 24-32; a.mlf., *Risâletü 't-tenbîh 'alâ sebîli 's-sa 'âde*, 182, 220. Burada Fârâbî mutluluk ve doğru düşünme (temyiz) arasındaki ilişkiyi ele alır.

³ Buradan sonra yer yer KS olarak kısaltılacaktır.

⁴ Fârâbî, *Elfâzû 'l-müsta 'mele fi 'l-mantık*, neşreden giriş, 23.

⁵ Fârâbî, *Elfâzû 'l-müsta 'mele fi 'l-mantık*, neşreden giriş, 28.

⁶ Fârâbî, *Elfâzû 'l-müsta 'mele fi 'l-mantık*, neşreden giriş, 20-21.

⁷ Nicholas Rescher, *al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963), 37-38. Rescher'in bu çevirisi ile ilgili bir tenkit için A.I. Sabra, "al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics by Nicholas Rescher," *Journal of the American Oriental Society* 85/2 (1965), 241-243.

buradaki genel yaklaşımı KS eserini Aristoteles'in *Birinci Analitikler* eseri üzerine yaptıkları şerhler çerçevesinde ele almaktır. Tarihsel olarak benzerlikler üzerinden temellendirilmesi mümkün olan bu yaklaşımın en önemli eksiği ise şudur: eğer Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'i Rescher'in iddia ettiği gibi Aristoteles'in *Birinci Analitiklerinin* bir muhtasarı ise o zaman Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Ḳıyâs*, *Kitâbü't-Taḥlîl*'inin maksadı nedir? Şöyle bir argüman ileri sürülebilir: *Ḳıyâsü's-ş-şagîr* Mehdi'nin işaret ettiği Fârâbî'nin küçük Aristoteles şerhlerine *Kitâbü'l-Ḳıyâs*'da daha farklı boyuttaki Aristoteles şerhleri kısmına aittir.

Bu yorumda da eksik nokta Fârâbî'nin diğer mantık eserlerinin dikkate alınarak sınıflandırma yapılmamasıdır. Buradaki temel problem Fârâbî'nin Aristoteles mantığı üzerine yazması ya da Aristoteles'i temel almasından ziyade eserlerinin içeriği ile alakalıdır. İçerik açısından bakıldığında Fârâbî, formel olarak Rescher'in iddia ettiği gibi¹ İskenderiye ekolünün tasnifini esas alıyor olsa da mantık eserlerindeki görüş ve yorumları bir arada değerlendirildiğinde kendisine ait bir felsefî projesi olduğu görülür. Nitekim bazı araştırmacılar Fârâbî'nin felsefî projesini yansıtacak şekilde Fârâbî organonunun tek bir kitap olarak düzenlendiğini ifade etmektedirler.² Her ne kadar Hodges, bu tespitin doğru olmadığını düşünse de bu varsayım Fârâbî metinlerinden hareketle temellendirilebilir bir varsayım olarak gözükmektedir. Bu çalışmada Chatti ve Hodges, *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'in de Rescher'in yaklaşımını devam ettirecek şekilde Aristoteles'in *Birinci Analitikler* eserinin kısaltmasının (*Kitâbü'l-Ḳıyâs*) bir özeti olduğunu

Sabra bu tenkidinde Rescher'in çalışmasına verdiği başlığın Fârâbî'nin metninin maksadını gizlediği ifade etmektedir.

¹ Rescher, *al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 12. Rescher şöyle bir ilginç yorum yapmaktadır: "İlk Arap mantıkçıların Süryani hristiyan mantıkçıların mantıkla ilgili eserlerinin takipçileri olarak değerlendirilmeleri gerekir. Hatta bir dereceye kadar Arap yazarların Süryani öncüllerinin mirasını basit bir şekilde Arapçaya aktaran aktarıcılar olarak görülmesi gerekir. Bu durum Fârâbî'nin orijinallliğini ortadan kaldırmaktan ziyade, bu katı bir şekilde bağımsızlığın olmayışı [sıkı bağlılık] onun iddialarını Yunan öğretimine bağlayan ve ona muallim sâni ünvanını veren şeydir". a.mlf., *al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 20. Bu bakış açısı daha sonra yapılan çalışmalarda kısmen ortadan kalksa da yine de varlığını sürdürmüştür.

² al-Fârâbî, *Syllogism: An Abridgement of Aristotle's Prior Analytics*, ed. Wilfrid Hodges-Saloua Chatti (London- New York: Bloomsbury Academy, 2020), 16.

düşünmektedirler.¹ Chatti ve Hodges'in çalışmalarında da aşağıdaki tabloda gösterilen *Hurûf, Elfâz* ve mantığa giriş eserleri dikkate alınmamaktadır.

Diğer taraftan *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'in içeriği ile ilgili tartışmalar da bu çalışmanın tam maksadını yansıtmamaktadır. Mübahat Türker Küyel'in aktardığına göre Fârâbî'nin bu çalışması ile ilgili Nihat Keklik "mütekellimler nokta-i nazarından yazmışsa da o bir Aristocudur"² yorumunu yapar. M. Türker Küyel ise *Ḳıyâsü's-ş-şagîr* ile ilgili olarak Keklik'in bu hükmünü eleştirerek eserin didaktik bir çalışma olduğu üzerinde durur. Küyel'in bu tespiti de yine Fârâbî'nin genel mantık projesinin *Ḳıyâsü's-ş-şagîr* ile ilişki içerisinde düşünülmemesi ve Fârâbî organonu ile bu eser arasındaki münasebet üzerinde durulmamasından kaynaklanmaktadır.

Fârâbî'nin bilgi teorisi ile ilgili çalışmasında Galston, *KS* ile *Kitâbü'l-Ḳıyâs* arasındaki ilişkiyi inceler.³ Galston da Rescher ile aynı çizgide bu iki eserin birincisinin kısa şerh, ikincisinin ise orta şerh olduğunu düşünür. Bu varsayım üzerine Galston, birinci eserin daha çok yaygın örnekleri kullanan; ikincisinin ise daha teknik bir terminoloji kullanan eserler olduğu sonucuna varır.⁴ Galston'un yaklaşımında da *KS* ile *Kitâbü'l-Ḳıyâs* arasındaki konu benzerliğinden hareket edilmektedir. Fârâbî bu iki eserde de kıyasın bir yöntem olarak incelemesini yapmakta ve yöntem ile ilgili konuları ön plana çıkarmaktadır.

Fârâbî'nin *Kitâbü't-Taḥlîl* isimli eseri üzerine yapılan araştırmalarda bu çalışmanın Fârâbî mantığı içerisinde nasıl konumlandırılacağı belirginlik kazanmamıştır. Galston, *Kitâbü't-Taḥlîl* eserinin de kıyas kitabının bir bölümü olduğunu öne sürer.⁵ Lameer'e göre bu eser Aristoteles'in *Topica* isimli eserinin muhtevasını barındırmaktadır. Lameer bu nedenle Fârâbî'nin

¹ al-Fârâbî, *Syllogism: An Abridgement of Aristotle's Prior Analytics*, 22-27.

² Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958), 176.

³ Miriam Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy* (Chicago University, Doktora Tezi, 1973).

⁴ Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 298.

⁵ Fârâbî *Elfâz*'da "*taḥlîlât*" ifadesini "analutîkâ ulâ"nın çevirisi olarak tasvir eder. Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 79. Lameer ise bu eserin cedelin konuları ile ilgili olduğunu öne sürer. Joep Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, (Leiden: E.J.Brill, 1994), 19.

kıyas teorisini ele aldığı çalışmasında *Tahlîl* kitabına yer vermediğini ifade etmektedir.¹ Ulrich Rudolph da Lameer'in bu tespitini kabul ederek *Tahlîl*'i "cedelin konularını geniş bir şekilde inceleyen bir cedel özeti (epitome)"² olarak tasvir eder. Lameer ve Rudolph'un yaklaşımından farklı olarak ise Fârâbî'nin *Kitâbü't-Tahlîl* eseri hakkındaki araştırmasında Dominique Mallet ise bu eserin cedel ile alakalı olmakla birlikte bütünüyle klasik manada cedelin konularıyla ilgili olmadığını ileri sürer. Mallet'ye göre bu eser öncüllerin elde edilmesiyle alakalı Aristoteles'in *Birinci Analitikler* eserine ek olarak tasarlanmış bir çalışmadır.³ Fârâbî'nin bu eserdeki metoduyla ilgili olarak ise Kaya, Fârâbî'nin buradaki metodunun metafizik bir perspektif içerisinde geliştiğini ifade eder ve *Tahlîl*'in "mevâzî" (yerler) ile ilgili analizlerini Fârâbî'nin sebeplilik teorisiyle ilgili görüşlerini dikkate alarak inceler.⁴ Bizim tespitlerimize göre de *Kitâbü't-Tahlîl* eseri de kıyas ile ilgili olmakla birlikte Fârâbî'nin burada üzerinde durduğu husus kıyasın öncüllerinin nasıl kullanılacağı meselesidir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin kıyas teorisi ile ilgili metinlerin içerisinde *Kitâbü'l-Kıyâs* da Fârâbî üzerine yapılan araştırmalarda yeri tam olarak belirginleşmemiş metinlerdendir. Örneğin Lameer, *Kitâbü'l-Kıyâs* ismi yerine eserin adıyla alakalı bazı yazmalardaki farklılıklara dayanarak *Medhal ilâ kıyâs* ismini tercih etmektedir. Lameer, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Kıyâs* eserinin bir Aristoteles şerhi olmadığını kabul eder. Zira Fârâbî'nin *Şerhu'l-Kıyâs* isimli Aristoteles'in kıyas kitabına yazdığı bir şerh çalışması vardır. Lameer, *Kitâbü'l-Kıyâs*'ın Aristoteles'in kıyas kitabının bir özeti olduğunu ve *Kıyâsü's-ş-şagîr*'in *Kitâbü'l-Kıyâs*'ın değiştirilmiş bir versiyonu olduğunu ileri sürer. Galston ise *Kitâbü'l-Kıyâs*'ı Fârâbî'nin Aristoteles'in *Birinci Analitikler* eserinin orta şerhi olarak kabul eder.⁵ Bu iki metin

¹ Lameer, *al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 19.

² Ulrich Rudolf, "Abu Nasr al-Farabi," in *Philosophy in the Islamic World* (Leiden: Brill, 2017), 560.

³ Dominique Mallet, "Le Kitâb al-Tahlîl d'Alfarabi," *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994): 317–336.

⁴ Hacı Kaya, "Fârâbî'nin Bölme ve Sentez Teknikleriyle Kanık Kaynağı Yerler (Mevâzî) Analizinde Metafizik Perspektiften İnşa Ettiği Mantıksal İlkeler Kuramı," *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 40 (2019): 63–91.

⁵ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 39; Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 286.

arasındaki ilişki de diğer bir problem de Refik el-Acem neşri ile Mübahat Türker Küyel neşri arasındaki farklılıktır. Mübahat Türker Küyel neşrinde *Ḳıyâsü's-şagîr* metni kelâmcıların ve fakihlerin kıyaslarını içeriyorken bu kısımlar Refik el-Acem neşrinde *Kitâbü'l-Ḳıyâs*'a kaydırılmıştır.¹

Bu çalışmada uygulanan yöntem açısından ise bu iki metin birbirini tamamlayıcı karakterdedir. Zira gerek *Kitâbü'l-Ḳıyâs*'ta gerekse de *Ḳıyâsü's-şagîr*'de dört başlık ön plana çıkmaktadır. (i) Genel olarak kıyasın tanımı, yapısı ve unsurları. (ii) kıyasların ve öncüllerin en geçerli kıyas formlarına indirgenmesi. (iii) kıyasın dilsel unsurlarla ilişkisi. (iv) tümevarım ve benzerlik yöntemiyle kurulan kıyaslar. Bu içerikler farklı formatlarda iki eserde de incelenmektedir. Bu konular sadece Fârâbî'nin bu iki eserini değil cedel ve burhanı da kapsayan konulardır. Diğer taraftan Fârâbî'nin anlam ve söz ilişkisi çerçevesinde gelişen yöntemini sadece bu eserlerde değil *Kitâbü'l-Muğlaṭa* isimli safsataya dair eserinde de görmek mümkündür. Fârâbî bu eserin girişinde akıl yürütme ve kıyaslardaki yanıltmanın (i) anlam (ii) lafız ve söz planında olduğunu söyler.² Zira bu Fârâbî açısından mantığın iki ana damarını oluşturmaktadır. Kıyas ile ilgili konularda da bu yöntem geçerliliğini sürdürmektedir.

Kitâbü'l-Ḳıyâs, *Elfâz* ve *Ḳıyâsü's-şagîr* ile ilgili olarak yorumlarda gözden kaçan temel husus Fârâbî'nin mantık külliyyatının bütüncül bir şekilde, anlam ve içerik merkezli olarak ele alınmamasıdır. Halbuki Fârâbî'nin mantık külliyyatının amacı bu külliyyattan elimize ulaşan eserlerin bir arada düşünülmesiyle tespit edilebilir. Örneğin Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-şagîr* de dahil olmak üzere hemen hemen her müstakil çalışmasına dil ve mantık ilişkisini inceleyerek başlaması tesadüfi değildir. Fârâbî mantığa giriş eserlerinde bir taraftan mantığın ilimler içerisindeki yerini tespit ederken diğer taraftan da mantığın dil ile olan ilişkisini dilsel anlam alanı ile akli anlam alanını inceleyerek ele almaktadır. *Elfâz* eserini de bu genel çerçeve içerisinde değerlendirmek gerekir. Fârâbî *Elfâz*'ın girişinde bu eserindeki yöntemini açıklar. Fârâbî buradaki yönteminin dil ile mantık arasında ortak olan

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”; a.mlf., “Ḳıyâsü's-şagîr”, *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986) 2.

² Fârâbî, “Kitâbü'l-Emkineti'l-muğlaṭa,” *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*, thk. Refik El-Acem (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 2/131-132.

hususların mantık bakımından ele alınması olduğunu ifade eder.¹ Fârâbî'nin bu yaklaşımı da anlam alanı ile söz alanı arasındaki ayrım ve geçişliğin bir neticesidir. Zira mantık bu iki alan ile de ilişkilidir. Dil, felsefi anlam ile sadece söz alanının yapısını incelemesi ve belirli bir topluluk nazarındaki anlamın kurulumu bakımından ilişkili olmasına rağmen mantık bütün ilimlerin yöntemi olması bakımından dildeki anlamın oluşumuna dair kuralları da verir.

Bu genel çerçeveyi Fârâbî'nin anlam teorisi, akıl teorisi bağlamında birinci bölümde incelemiştik. Burada Fârâbî mantığının genel çerçevesini tespit etmek için Fârâbî'nin günümüze ulaşan mantık eserlerine dair aşağıdaki tablo verilebilir:

Aristoteles Şerhleri	Fârâbî'nin Kendi Organonuna Ait Eserler	Dil ve Mantık İlişkisinin Kurulduğu Müstakil Eserler	Mantiğa Giriş Eserleri	Yetkinleşme Teorisinin Geliştirildiği Mantıktan Felsefeye Geçiş Eserleri
Şerhu Kitâbî'l-Kıyâs	Kategoriler	Elfâzû'l-müsta'mele fi'l-mantık	Tavtî'e	Tahşîlû's-sa'ade
Şerhu'İbâre	Kitâbü'l-İbâre	Kitâbü'l-Hurûf	Fuşûlû'-hamse	Tenbîh 'alâ sebîlî's-Saa'de
	Kitâbü'l-Kıyâs			
	Kıyâsû's-sağîr			
	Kitâbü't-Tahlîl			
	Kitâbü'l-Burhân			
	Şerâitu'l-Yakîn			
	Kitâbü'l-Cedel			
	Kitâbü'l-Hatâbe			
	Kitâbü'l-Muğlaṭa			
			İsagûcî	

Tablo 5. Fârâbî'nin Mevcut Mantık Çalışmalarının Bir Tasnifi

Tabloda gösterildiği üzere eğer Fârâbî'nin mantık eserleri içerikleri açısından bir arada değerlendirilirse onun felsefi projesinin kapsamı hakkında bir fikir sahibi olmak mümkün olabilir. Aksi takdirde Fârâbî'nin eserlerini mevzi yorumlarla konumlandırmak gibi bir problemle karşı karşıya kalınmaktadır. Bu tasnif sadece Fârâbî'nin günümüze ulaşan eserleri üzerinden yapılmıştır. Konuyla ilgili olarak Fârâbî kaynakçaları gözden

¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 17; a.mlf., “Tavtî'e”, 60.

geçirildiğinde Fârâbî'nin felsefî projesinin farklı yönlerine dair ipuçlarına rastlamak mümkünse de eserler elimizde olmadığından kesin bir sonuca varmak mümkün değildir. Fakat bu Fârâbî'nin günümüze ulaşan eserlerinden hareketle bir felsefî projeye sahip olduğu sonucunun çıkarılmasına engel değildir.¹

Fârâbî'nin mantık külliyyatının mevzi bir şekilde yorumlanması ile ilgili örnek olarak verilebilecek başka çalışmalar da vardır. Bu çalışmalardan bir kısmı Fârâbî'nin mantık eserlerini doğru konumlandırma noktasında problemler barındırmakla birlikte bir kısmı da Fârâbî mantığına farklı teorik gözlüklerle yaklaştıkları için tam olarak bu mantığın hususiyetlerini aktaramamaktadırlar. Örneğin Fârâbî'nin *Şerhü'l-İbâre* eserine geniş bir giriş yazan ve eserdeki görüşleri Fârâbî öncesindeki teorilerle kıyaslayan Zimmermann da mesaisini çoğunlukla Fârâbî'nin *Şerhü'l-İbâre*'de ve diğer eserlerindeki görüşlerinde Fârâbî'nin doğrudan atıflarının olmadığı yerlerde dahi İskenderiye ekolü şarihleriyle kıyaslamaya ayırmıştır.²

Zimmermann'ın yöntemi Rescher'e kıyasla Fârâbî mantığını kendi iç dinamikleri içerisinde anlama konusuna önem atfetmekle birlikte Fârâbî mantığının dil ve mantık ilişkisi üzerinden kurduğu sentezin tarihsel kökenlerini araştırmaya yoğunlaşması nedeniyle Fârâbî mantığının mekanizmalarını tam olarak çözümleyememektedir.

Nitekim Zimmermann'a göre Fârâbî her ne kadar İskenderiye felsefe ekolünün mantık teorisini devam ettiriyor olsa da nihayetinde kendi mantık ekolünü kuran bir düşünürdür.³ Fakat Zimmermann da bazı yorumlarıyla bu tespitini nakzeden sonuçlara ulaşmaktadır. Örneğin Zimmermann Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf* ve *Kitâbü'l-İbâre*'de sıklıkla üzerinde durduğu “*mişâl*

¹ Örneğin Ahmet Ateş Fârâbî'ye ait *İhsâ el- kıyâsât kazâyâ ve'l-kıyâsât elletî tusta'melu fî cemî' şanâyî' el- kıyâsiyye* isimli bir çalışmadan bahseder. Bu çalışmanın başlığından hareketle Fârâbî'nin kıyas yöntemini bütün ilimleri kapsayan bir yöntem haline getirmeyi amaçlayan kurgusu ile uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Ahmet Ateş, “Fârâbî Eserlerinin Bibliyografyası,” *TTK Belleten* 15/57 (1951), 183. Sadık Türker, “The Arabico-Islamic Background of al-Fârâbî's Logic,” *History and Philosophy of Logic* 3/28 (2007), 183–255.

² Zimmermann, *al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, (New York: The British Academy by Oxford University Press, 1981), xxii.

³ Zimmermann, *al-Fârâbî's Commentary*, aynı yer.

evvel” kavramının Yunanca “prototip” kavramının Arapça’ya uyarlanmış şekli olduğunu ileri sürer. Zimmermann’a göre Fârâbî bu kavrama dair teorisini Dionysus Thrax’ın *Ars Grammatica*’sından almıştır.¹

Şerhü’l-‘İbâre’ye yazdığı geniş önsözde Zimmermann’ın bu yorumuna benzer yorumlarıyla sıkça karşılaşılır. Burada sadece felsefi açıdan değil aynı zamanda tarihsel olarak da problemli bir yaklaşım vardır. Zira Fârâbî’nin teorisi ile Fârâbî’nin metinlerinde atıf yapmadığı *Dionysus Thrax*’ın teorisi arasında benzerlikten hareketle bir tarihsel ilişki kurmak temellendirilmesi güç bir yaklaşımdır. Fârâbî metinlerinde tarihsel olarak kökenleri bulunamayan her teoriyi belirli bir tarihsel arka plana atfetmek bir varsayım olarak mümkündür. Fakat burada asıl yapılması gereken Fârâbî metinlerini kendi iç tutarlılığı ya da iç ilişkileri içerisinde anlamaktır. Zimmermann Fârâbî’nin *Şerhü’l-‘İbâresi* ile *Kitâbü’l-‘İbâre* arasında teoriler bağlamında bir mukayese yapar ve *Kitâbü’l-‘İbâre*’yi Fârâbî’nin kendi organonuna ait bir eser olarak tasvir eder.² Fakat *Kitâbü’l-‘İbâre*’de Fârâbî’nin teorilerine dair bakış açısı yazarın bu tespitini geçersiz kılmaktadır. Zira ona göre Fârâbî *Kitâbü’l-‘İbâre*’de Aristoteles’in *Yorum Üzerine* eserinden “özgür bir şekilde seçkiler yapar”.³ Halbuki Fârâbî gerek *Kitâbü’l-‘İbâre*’de gerekse de kendi organonuna dair diğer eserlerinde Aristoteles seçkisi değil bir Aristoteles yorumu yapmaktadır. Yani Aristoteles mantığını yeni bir çerçevede ve nahiv geleneğini de dikkate alarak yeniden yorumlamakta ve bazı teorileri ön plana çıkarmaktadır.

Rescher ve Zimmermann gibi araştırmacıların yaklaşımı kendi içerisinde farklılıklar barındırmasına rağmen Fârâbî’yi tarihsel bir tarzda okumaları bakımından ortaktırlar. Fârâbî hakkındaki ikincil literatürde bu ve benzeri yaklaşımların daha radikal formlarına rastlamak mümkündür.⁴ Bu ve benzeri çalışmalarda öne çıkan husus Fârâbî’nin mantık teorilerinin kendi mantık eserleri içerisinde incelenmemesi ve tarihsel olarak okunmasıdır.

¹ Zimmermann, *al-Fârâbî’s Commentary*, xxx-xxxi.

² Zimmermann, *al-Fârâbî’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*, xxiii.

³ Zimmermann, *al-Fârâbî’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*, aynı yer.

⁴ Fârâbî’nin *Aristoteles Felsefesi* eseri bağlamında benzer yorumların bir eleştirisi için Welnak, “Alfarabi’s Reestablishment of Philosophy in The Philosophy of Aristotle.”

Fârâbî mantığı ile ilgili olarak tarihsel bir yaklaşım benimsemeyen fakat *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'e temas etmeyen çalışmalara örnek olarak Fatma Dore'nin *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı* isimli çalışması da verilebilir. Yazar bu çalışmasında Fârâbî'nin klasik felsefede ilk defa bir anlam kuramı inşa eden filozof olduğunu ileri sürer¹ fakat *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'in Fârâbî'nin genel anlam projesi içerisindeki yerine temas etmez. Fârâbî'nin dil ve anlam kuramını dilin mantığı ve mantığın dili olarak anlam ve söz arasındaki geçişi irdeleyerek inceleyen Mirpenç Akşit'in çalışması da zikredilebilir. Bu çalışmada yazar söz ve anlam alanının geçişliğine temas etmekle birlikte bu geçişliğin yoruma dayalı bir yeniden inşasını yapar.² Netice itibariyle bize göre, *Ḳıyâsü's-ş-şagîr* ile birlikte ilk olarak düşünülmesi gereken metinler Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Ḳıyâs*, *Şerhu'l-Ḳıyâs*, *Kitâbü't-Tahlîl*, *Burhân* ve *Kitâbü'l-İbâre* metinleridir. Bu metinler birlikte değerlendirildiğinde Fârâbî'nin kıyas sanatları ile ilgili teorisinin kıyası bütün fikri sanatların bir yöntemi haline getirmek olduğu görülür.

Fârâbî'nin mantık çalışmaları ile ilgili olarak Kıfî'nin aktarımına dönecek olursak, netice itibariyle Fârâbî'nin felsefi projesi sadece Aristoteles'i açıklamaktan ziyade yeni bir Aristoteles yorumu yapmaya yöneliktir ve bu nedenle de diğer Aristoteles yorumcuları geleneğinde değerlendirilmesi mümkün olmakla birlikte Fârâbî'nin yorumunun kendi iç dinamikleri açısından ele alınması gerekmektedir. Aşağıdaki satırlarda bu çerçevede Fârâbî mantığını incelemeye çalışacağım.

2.2. Fârâbî Mantığının Genel Yapısı İçerisinde *Kitâbü'l-Ḳıyâsi's-ş-şagîr*

Fârâbî'ye göre ilmi ve fikri araştırmanın yöntemi mantıktır.³ Fârâbî Aristoteles'in peripatetik felsefede *organon* (alet) olarak¹ yorumlanan

¹ Fatma Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

² Mirpenç Akşit, *Fârâbî'de Mantığın Dili ve Dilin Mantığı Üzerine Bir Anlam Arayışı* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 106.

³ Fârâbî, “*Kitâbü'l-Ḳıyâs*,” *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî* (Beyrut, 1986) 2/11; a.mlf., “*Tavṭi'e*,” *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986) 1/56. Fârâbî'nin kıyas sanatları arasında kurduğu birleşimi geç antik dönemde geliştirilen ‘bağlam teorisine’ bağlayan bir çalışma için Kamran Karimullah, “Alfarabi on Conditionals,” *Arabic Sciences and Philosophy* 24 (2014), 214.

mantık eserleri üzerine ayrıntılı açıklamalar yazmıştır. Diğer taraftan Fârâbî peripatetik tasnifin dışına çıkan ve kendi mantık ve yöntem teorisini inşa ettiği eserler de yazmıştır. Bu iki türdeki eserler incelendiğinde görülür ki Fârâbî mantığı bir bütün olarak ele almakta ve hem kendi özgün eserlerinde hem de Aristoteles şerhlerindeki yorumlarını şekillendiren bir yöntem ortaya koymaktadır. İşte Fârâbî'nin mantığı bütün ilimlerin bir yöntemi haline getirmesi mantık ilmini kıyas sanatlarının yerlerini belirleyerek tutarlı bir bütün olarak incelemesi dahilinde gerçekleşmiştir.²

Fârâbî kıyas sanatlarının yerlerini belirlediği çalışmalarında kıyas sanatlarını en geçerli felsefi metot olarak gördüğü burhan metoduna izafetle ele alır.³ Burada Fârâbî'nin yaptığı cedelde ve retorikte kullanılan kıyaslardaki doğruluk ve yanlışlık durumlarının burhani kıyas şekillerine göre gözden geçirilmesidir. Dolayısıyla Fârâbî açısından bakıldığında mantıktaki geçerli yöntemin uygulandığı yer burhandır. Diğer kıyas sanatları genel kıyas şekillerini uygulamakla birlikte epistemik değerlendirme bakımından burhandaki kıyasların geçerlilik durumlarına göre ele alınırlar.

Fakat Fârâbî'nin mantık ve yöntem teorisinin diğer bir hususiyeti de burhan dışındaki kıyas sanatlarını geçersiz yöntemler olarak görmek yerine insan zihninin epistemik inşasında cedel, retorik ve safsata sanatlarına da önemli bir yer atfetmesidir. Bu durumun ispatı Fârâbî'nin cedel sanatını bir yöntem olarak tasvirinde görülür. Fârâbî'nin cedel tanımını şu şekilde özetlemek mümkündür: cedelde bir konu üzerinde tartışan iki kişi vardır. Bu iki kişiye X ve Y diyelim. Fârâbî'ye göre cedel örneğin X'in kabul ettiği bir yargıyı Y'nin kıyas formatında ele alarak X'in kıyasının büyük ve küçük öncüllerine yine X'in de kabul edebileceği bir karşıt öncül ya da kıyas ile

¹ Aristoteles'in mantık külliyyatının peripatetik yorumcularda ve Fârâbî'den başlayarak İslâm Felsefesindeki dönüşümü için Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: Brill, 1990), 1-13.

² Karimullah, "Alfarabi on Conditionals", 215.

³ Örnekler için Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958), 219-221; a.mlf., "Kitâbü't-Taḥlîl", 120-123. Fârâbî'nin burhan kitabının felsefedeki serüvenine dair ifadeleri için bk. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî ṭabaḳāti'l-eṭṭbbâ'*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat), 603-609 .

itiraz edebilmesidir.¹ Fârâbî bu tasvirinin ardından cedelin bir yöntem (*tarîk*) olduğunu ve bu yöntem aracılığıyla rasyonel bir düzlemde herhangi bir kıyasa karşı argüman getirilebileceğini öne sürer.

Fârâbî burada yöntem ifadesi ile ilgili de bir açıklamada bulunur. Yöntem insanın belirli bir amaca yönelik olarak fiillerini tertip edebilmesini sağlayan alışkanlıkla meydana gelen melekedir. Fârâbî burada bütün kıyas sanatlarını yöntem başlığı altına dahil ederek yöntem kavramının bütün kıyas sanatlarını kapsayan bir cins olduğunu ifade eder.² Fârâbî ayrıca kıyas sanatlarının psikolojik ve epistemolojik yönüne vurgu yapmaktadır. Zira cedel örneğinde görüldüğü üzere herhangi bir kıyas sanatı zihindeki tertip sonucunda oluşur. Burada Fârâbî'nin kastı belirli kanun ve ilkelere göre bilgilerin ve zihindeki suretlerin sıraya dizilmesi ve dizilimin sonucunda da dizilime uygun neticelerin meydana gelmesidir.

Fârâbî yöntem kavramına dair yukarıdaki tasvirinde *tarîk* kelimesinin açıklaması sadedinde *mezhep* kelimesini kullanır. *Mezhep* kavramı Fârâbî'nin kanun kavramına dair açıklamasında da kullanılan bir kavramdır. Aşağıdaki pasaj Fârâbî'de mantığın bir yöntem olarak kurgulanışı ile ilgilidir:

Metin 1

“Mantık sanatı kıyas sanatlarının tümünde onların her birine uygun olan özel kanunları verir. Ayrıca hükümlerin³ belirli bir sanattaki uygulamaya (*mezheb*) göre temyiz edilmesi ve denetlenmesini sağlayan kanunları verir. Bununla birlikte bu oluşturulan kıyasın, kıyasın yöntemiyle uyumlu olup olmadığı bilinir. Bunlar beş kitapta [beş sanat] verilen kanunlardır. Bütün kıyas sanatları için ortak olan kanunlar [bilgiler] ise diğer üç kitapta [*Kategoriler*, *İbâre* ve *Kıyas*] verilir.”⁴

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere mantığın fonksiyonlarından birisi, kıyas sanatlarına ait genel ilkeleri vermesi ve bu ilkelerin kıyas sanatlarında ne kadar uygulandığını denetlemesidir. Fârâbî'ye göre kıyas sanatlarını

¹ Fârâbî, “*Kitâbü'l-Cedel*”, 13. İlgili pasajın İngilizce çevirisi ve Fârâbî'nin cedel teorisi hakkında yorumlar için bk. David M. Dipasquale, *Alfarabi's Book of Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 11.

² Fârâbî, “*Kitâbü'l-Cedel*”, 14.

³ Fârâbî burada *vaz'* kavramını kullanmaktadır. *Vaz'* kavramı Fârâbî'nin mantık metinlerinde tam olarak ne anlama geldiği tespit edilmesi zor kavramlardan biridir. Fârâbî mantıkla ilgili çalışmalarının çeşitli yerlerinde bu kavramla ilgili açıklamalar yapmıştır. Konu ile ilgili gelecek başlıklarda bilgi verilecektir.

⁴ Fârâbî, “*Tavtî'e*”, 58.

kapsayacak şekilde mantığın fonksiyonlarından bir tanesi de zihindeki anlamın ve lafızların tertibinin kurallarını ve kanunlarını vermesidir. Bu nedenle de mantık aslında düşünmenin kanunlarını veren bir ilimdir. Fârâbî'nin kanun ve ilke kavramlarına dair açıklaması göz önünde bulundurulduğunda bir yöntem olarak mantığın rolü ve fonksiyonu daha net görülür. Fârâbî ilimlerdeki ilkeler manasında kanun kavramını şu şekilde tanımlar:

Metin 2

“Tek ve çok olan [akli] varlıklar kanunlar [genel ilkeler] kapsamına girdiklerinde sanat haline gelirler. Kanunlar da insan nefsinde belirli bir tertip üzere meydana gelir. Kitabî, tıp, çiftçilik, marangozluk ve ister nazârî ister amelî olsun [bütün] sanatlarda durum budur. Herhangi bir sanatta kanun olan bütün sözler (*kavl*), kanun [genel ilke] olmaları bakımından [yukarıda zikredilen] sanatların tümüne ya da bir kısmına yardımcı olurlar. İşte bu nedenle eskiler (*kudemâ*) bir cismin niteliği ve niceliği ile ilgili olarak duyuların yanılsama ihtimali olan durumları tespit edip düzenleyen bütün aletleri *kavânîn* [kuralları düzenleyen aletler] olarak isimlendirmişlerdir.”¹

Bu pasajda da genel ilkeler anlamında kanunların insan zihninde bulunuşu üzerinde durulmaktadır. Yukarıdaki pasajların birlikte düşünülmesinden çıkan sonuç ise şudur: Fârâbî'ye göre kıyas sanatlarının tümü belirli ilkelere göre insan zihninde değişimler meydana getirirler. Bu değişimlerin hangi kıyas sanatlarında nasıl oluştuğunun kanunlarına dair bilgi de mantık sanatını meydana getirir. Dolayısıyla bir bütün olarak ele alındığında mantık düşünmenin genel ilkelerini vermekle birlikte kıyas sanatları anlamında da düşünmenin nasıl gerçekleşeceğini yani yöntemi teşkil etmektedir. Bu da kıyasların ve öncüllerin zihinde bir tertip üzere oluşması neticesinde olur. Bu tertiplerin nasıl kurulduğu da yine kıyas sanatlarının konusudur. Aşağıdaki başlıklarda bir yöntem teorisi olarak Fârâbî mantığının ana unsurları incelenecektir.

2.2.1. Fârâbî Mantığının Hususiyetleri

¹ Fârâbî, *İhşâ 'ü'l- 'ulûm*, 45.

Fârâbî mantığının iki önemli yönü vardır. İlk olarak Fârâbî anlamın zihinde meydana gelişini inceler. İkinci olarak ise anlamın ifade edilmesi yani söze dönüşmesini inceler. Fârâbî mantığı bu iki alanın ilişkisinin tahlili üzerine kurulmuştur.¹ Bu bölümde anlam ile söz ilişkisinin yapısı Fârâbî mantığının genel hususiyetini oluşturması bakımından incelenecektir. Fârâbî mantığına genel bir yaklaşımla bakıldığında bazı konular ön plana çıkmaktadır. Birincisi yukarıda da değinilen Fârâbî mantığının bütün bilimlerin yöntemi haline getirilmesidir. Mantık Fârâbî açısından müstakil bir bilimdir. Daha doğrusu Fârâbî mantığı bütün fikri sanatların yöntemi olarak kurgulanmıştır. Fârâbî bu kurgusunu *Elfâz*'da mantığın diğer sanatlarla ilişkisi bağlamında şu şekilde yapar:

Metin 3

“Mantık sanatının nispetine [diğeri ilimlerle ilişkisine] gelince, bu sanatın felsefe sanatının bir parçası olduğuna dair fikirlere kapılmak mümkün olabilir. Zira bu sanatın kapsadığı şeyler de var olanlar arasındadır. Fakat bu [sanatın kapsadığı] şeyler, var olan şeylerden biri olsalar da mantık sanatı onları var olmaları bakımından incelemeyiz ve tarif etmeyiz. Mantık sanatı [mantığın konusunu oluşturan bu akli varlıkları] insanın mevcudatı bilme [çabasını] destekleyecek bir alet olarak inceler. Bu da tıpkı nahiv sanatının lafızları incelemesi gibidir. Nahiv sanatı lafızları kapsar. Lafızlar akledilen varlıklardan birisidir. Ancak nahiv sanatı lafızları akledilir varlıklar olmaları bakımından incelemeyiz. Eğer öyle olsaydı bu durumda nahiv sanatı ve bütünüyle dil ilmi (*ilmu 'l-luğa*) akledilir anlamları incelerdi ki durum böyle değildir. Zira nahiv sanatı lafızları akledilir anlamlar olmaları yönünden değil akledilir anlamlara delalet etmeleri yönünden inceler ve onları akledilirlerin haricinde ele alır. Zira nahiv lafızlara bu açıdan yaklaşmaz. İşte aynı şekilde mantık sanatı da her ne kadar incelediği şeyler var olan varlıklardan olsa da onları var olmaları bakımından incelemeyiz. Fakat mantık [akli varlıkları] mevcudatın bilgisine ulaştıran araçlar olarak inceler ve bu akli varlıkları varlığın haricindeymiş gibi ele alır. Bununla birlikte mantık varlıklarının bilgisinin aletidir. İşte tüm bu nedenlerden ötürü mantık sanatının felsefenin bir parçası olduğunu düşünmek doğru değildir. Mantık sanatı kendi kendine kaim bir sanattır ve diğer sanatların parçası ya da aleti değildir.”²

¹ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 53-54. Fârâbî *İhşâ'*daki anlatısında mantık ve dil arasındaki geçişi açıkça gösterir. Diğer taraftan söz ve anlam arasındaki ilişki ve bunun kıyas teorisine yansımaları da *İhşâ'*da görülür. Bu bölümde benimsediğimiz yöntem Fârâbî'nin *İhşâ'*daki genel ifadelerinin onun mantık eserleri bağlamında bir açıklaması olarak kurgulanmıştır. Fârâbî'nin *İhşâ'*da mantık sanatlarıyla ilgili analizleri için Muhsin Mahdi, “Science, Philosophy and Religion in Alfarabi's Enumeration of Sciences,” *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. John Emery vd. (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975), 121-122.

² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 80-81.

Fârâbî'nin mantığın diğer ilimlerle ilişkisine dair yorumları mantığın bir metot olarak kurgulanışı ile ilgilidir. Zira Fârâbî buradaki anlatıda mantığı bir hazırlık ilmi değildir. Fârâbî'ye göre mantık varlığın bilgisine ulaşmada bir araç yani bir yöntemdir. Diğer taraftan mantık, ona göre müstakil bir ilimdir. Ona göre mantık diğer eserlerinde de sıkça ve tekraren bahsettiği üzere nâtika gücünün çalışmasını sağlayan kurallar bütünüdür. Buna ek olarak yukarıdaki pasajda dikkat çeken hususlardan bir tanesi de Fârâbî'nin mantığın diğer sanatların bir parçası ya da aracı olmadığını delillendirme yöntemidir. Fârâbî burada yine diğer eserlerinde karşılaşılan bir benzerlik kurarak mantık ve nahiv benzerliğini gündeme getirir. Fakat Fârâbî burada mantık ve nahiv arasındaki benzerliği bir argümanın parçası olarak kurgular. Buna göre nasıl ki nahivde lafızlar akledilir anlamlara delâlet etmeleri bakımından inceleniyorsa mantıkta da mantığın konusu oluşturan öncüllerin durumları, kıyasın şekilleri, geçerli ya da geçersiz kıyaslar vb. akli konular varlığın bilinmesine matuf olarak incelenir. Fârâbî'nin bu argümanında öne çıkan hususlardan bir tanesi şudur: Fârâbî burada *Hurûf*'da sıklıkla üzerinde durduğu mantığın akledilirle ilişkisi konusunu gündeme getirir. Aslında Fârâbî'nin sonuç cümlesi yani “mantığın kendi başına bir ilim” olduğuna dair çıkarımına temel oluşturan asli unsur mantık ve akledilirler arasındaki ilişki de görülür. Burada Fârâbî mantığın zihnin çalışma yöntemi olduğuna dair düşüncesini temellendirmektedir. Çünkü eğer mantık içerdiği akli konuları akli olmaları ya da var olmaları bakımından değil de varlığın bilgisine iletmesi yönünden ele alıyorsa bu durumda mantık nâtika gücünün öncüllerden sonuçlara gitmesini sağlayan mekanizma haline gelmektedir.

Dolayısıyla Fârâbî'nin buradaki argümanında üzerinde durulması gereken husus mantık nahiv benzerliğinden ziyade mantığın akledilirlerle olan ilişkisidir. Fârâbî mantığın müstakil bir ilim olduğu düşüncesini mantığın düşünmenin yöntemi olduğu varsayımı üzerine temellendirmektedir. Diğer taraftan bu pasajda Fârâbî felsefe ile mantık arasında da kesin bir ayrım yapar. Mantık bir metot olarak görülmekle birlikte felsefe bütünüyle mantığın kullanımına indirgenmez. Fârâbî yine *Elfâz*'da akledilir ve mantık ilişkisi üzerinden kurduğu argümanın neticesi olarak mantık sanatının felsefe ve diğer ilimlere kıyasla konumunu şu şekilde açıklar:

Metin 4

“Bu sanatın diğer sanatlara kıyasla konumuna gelince, mantık sanatı felsefe sanatını oluşturan bütün sanatlardan önce gelir. **Ezcümle mantık sanatı söz (kavl) ile öğrenilen bütün sanatlar için [öncelikle öğrenilmesi gereken] sanattır.** Bir sanatın konumu ise kendisi ve diğer sanatlar arasındaki mukayese neticesinde ve o sanatı öğrenenlere kıyasla belirlenir. Mantık sanatı diğer sanatlara kıyasla fikir aracılığıyla iş gören bütün sanatları önceler. Öğrenenlere kıyasla [farklı] sanatların konumları neredeyse sınırsızmış gibi görünür. Bir sanat diğer bir sanatla kıyaslandığında birinin diğerinden öncelikli olması imkansız değildir. Öğrenene kıyasla incelendiğinde ise sonra gelen önce gelene nazaran öğrenen için daha kolaydır. Bu nedenle de bir grup mantık sanatının hangi konumda bulunduğu ve felsefenin kısımlarının konumları ile ilgili şüpheye düşmüştür. Onlar [mantık ve felsefenin] konumları ile ilgili olarak farklı düşünceler (zunûn) içerisindeyler. Onların düşünceleri mantık sanatının diğer felsefî sanatlarla ilişkisi içerisinde değil mantığın öğrenen kişilere kıyasla konumu açısından oluşturulmuştur. Bundan dolayı da onlardan bir grup felsefenin diğer kısımlarına kıyasla mantık sanatını daha sonra gelen bir sanat olarak görmüşlerdir. Bunun örneği geometriyi mantık sanatından önce görenlerdir.”¹

Fârâbî bu pasajda yine bazı argümanlar üzerinden sonuçlara varmaktadır. Fârâbî’nin bu yöntemi *Elfâz*’ın özellikle son kısmında sıkça görülen bir yöntemdir. İlk olarak Fârâbî burada mantığı fikri sanatların tümünün kullandığı bir yöntem olarak görürken ayrıca “söz ile öğrenilen sanatlar” şeklinde bir açıklama yapar. Kavl kavramının anlamı ile ilişkisi bağlamında düşünülmesi gereken bu cümlelerin manası Fârâbî’nin kavl kavramına dair ayrıntılı açıklamalarında bulunur. Şimdilik bu konuyu ilgili başlığa bırakarak Fârâbî’nin buradaki argümanının diğer hususiyetlerine dönelim. Fârâbî mantığın yöntem olması hasebiyle bütün fikri sanatlara öncelik kesbettiğini ifade ederken de aslında fikir ve mantık arasında açık bir irtibat ön görür. Bu irtibatın en bariz örneği Fârâbî’nin temyiz gücü ile mantık arasında kurduğu ilişkide görülür.²

Bu nokta birinci bölümde de üzerinde durulduğu üzere Fârâbî’nin mantık, felsefe, yetkinleşme ve netice olarak da mutluluk arasında kurduğu ilişkinin merkezindedir. Fakat burada Fârâbî mantığın fikir yetisi ile olan ilişkisini mantığın diğer ilimlere öncelikli olması tezini destekleyen bir argüman olarak kullanmaktadır. Fârâbî’nin buradaki yaklaşımı şudur: insanda nâtika gücü ve fikir yetisi olmaksızın herhangi bir düşüncenin oluşması mümkün

¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 82.

² Fârâbî, *Risâletü’t-tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, 186-187.

değildir. Özellikle kıyasa dayanan ilimler bu yetiye dayanırlar. Mantık fikir yetisinin yetkinleşmesini sağlayan kurallar bütünüdür. O halde mantık bütün kıyas sanatlarını kapsamak ve kıyas yöntemini kullanan bütün ilimleri öncelemek durumundadır. Bu noktanın daha sarıh bir şekilde anlaşılabilmesi için Fârâbî'nin kıyâsî ve kıyâsî olmayan sanatlar arasında yaptığı ayrım göz önüne alınabilir.

Fârâbî'ye göre sanatlar kıyâsî olan ve olmayan olarak ikiye ayrılırlar. Kıyâsî sanatlar belirli bilgilerden başka bilgileri çıkarsama yöntemiyle hareket eden ilimlerdir. Kıyâsî olmayan sanatlar ise içerisinde söz ile alakalı bir yön bulunmayan ilimlerdir. Fârâbî kıyâsî olmayan sanatlara tıp, çiftçilik, marangozluk gibi sadece fiile yönelik sanatları örnek verir.¹ Dolayısıyla kıyas sanatlarını kapsayan mantık sadece fiili amaçlayan ilimler dışındaki bütün ilimlerin yöntemidir. Fârâbî burada kıyas sanatlarını kullanmayan ilimlerde dahi kıyasın kısmen geçerli olabileceğini de ekler. Bu yöntem olma durumunun da iki yönü vardır. Birincisi kıyasın anlam aracılığıyla kurulumu ile ilgilidir. İkincisi ise Fârâbî'nin burada işaret ettiği kıyası kullanan ilimlerin söz aracılığıyla kurulması ile ilgilidir. Zira Fârâbî'ye göre kıyas telif edilmiş bir sözdür² ve bütün ilimler bir anlam meydana getirebilmek için söz ile iş görmek durumundadırlar. Dolayısıyla Fârâbî'nin buradaki argümanı da aslında söz ve anlam arasındaki farklı bir deyişle kavlı alanı ile nutk alanı arasındaki ayrıma dayanan bir argümandır.

Yukarıda *Elfâz*'dan yapılan alıntıda Fârâbî'nin mantığın bir yöntem oluşunu onun akledilirle ilişkisi üzerinden temellendirdiği görülmüştü. Bu konu Fârâbî'nin *Kategoriler* ve *Kitâbü'l-Hurûf*'da üzerinde durduğu konulardan birisidir. Bu teori Fârâbî'nin mantığın yapısı ve işleyişi ile ilgili teorilerine temel oluşturur. Zira Fârâbî, mantığı yukarıda da üzerinde durulduğu üzere hem lafızlarla hem de anlam ile ilgili bir disiplin olarak konumlandırır. Fakat nihayetinde mantık içerik bakımından akledilirlerle iş gören bir ilimdir. Bu nedenle de onun akledilirlerle ilişkisinin diğer ilimlerin

¹ Fârâbî, "Tavtî'e", 56; a.mlf., *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 60, 64 Fârâbî'nin buradaki ayrımı ile ilgili kelâm ilminin bu ayrım bakımından nereye tekabül edeceği meselesi de düşünülebilir. Zira Fârâbî'nin ilimler tasnifi açısından kelâm ilmi medenî ilimler altında sınıflandırılabilir da onun kıyâsî bir yönü de vardır. Bu problem Fârâbî açısından kelâmî yöntemi inceleyeceğimiz kısımda tartışılacaktır.

² Fârâbî, "Kitâbü'l-Kıyâs", 12.

akledilirlerle olan ilişkisinden ayrılması gerekir. Aşağıdaki pasajda Fârâbî kategoriler bağlamında mantığın, akledilirlerle ilişkisini şu şekilde açıklar:

Metin 5

“İşte bunlar [on kategori] bütün duyumsanan şeyleri kapsayan en genel cinslerdir. Onlar duyumsanan şeylerin en genel akledilirleridir. Bu cinsler [kategoriler] ve onların altındaki türler var olan mahsus şeylerin akledilirleri olarak ve var olan şeylerin nefsteki misalleri olarak alınırlar. Bu şekilde alındıklarında akledilir varlıklardır ve mantikî olmazlar. [Kategoriler] duyumsanan şeyleri tarif eden küllî akledilirler olarak ve lafızların onlara delalet etmesi bağlamında alındıklarında ise mantıksal olurlar ve kategoriler olarak isimlendirilirler. Bu durumda kategorilerin iki nispeti olur. Birincisi dış dünyadaki varlıklara nispetidir. Diğeri ise lafızlara nispetidir. Kategoriler bu iki nispet bakımından mantıksal olurlar. Aynı şekilde kategoriler hangisinin daha genel ya da hangisinin daha özel ya da yüklem ve konu ya da hangisinin tarif eden veya hangisinin tariflerin hangi kısımlarında yer aldıkları bakımından ele alındıklarında mantıksal olurlar. Bu tariflerden mücerret olarak var olan şeylerin akledilirleri olarak ele alındıklarında ise tabii ya da hendesî ilimlerin ya da diğeri nazari ilimlerin konusu olurlar ve kategoriler olarak isimlendirilmezler.”¹

Fârâbî’ye göre mantığın maddesini kategoriler; formunu ise kıyas oluşturur.² Bu nedenle mantığın bütün ilimler için en genel yapısı oluşturan kategorilerle ilişkisi onun aynı zamanda bir yöntem olarak diğer bütün ilimlerle ilişkisini de şekillendirmektedir. Fârâbî’nin bu konuyu *Kitâbü’l-Hurûf*’daki işleyişi kategorilerin akledilirlerle ilişkisini incelemesi bakımından benzer olmakla birlikte Fârâbî burada kategoriler üzerinden mantığın akledilirlerle ilişkisine geçmektedir.³ Yukarıdaki pasaj ve Fârâbî’nin *Hurûf*’taki tasvirleri birlikte düşünüldüğünde mantığın akledilirlerle ilişkisi ile ilgili bazı noktalar açığa çıkar.

İlk olarak Fârâbî mantığının anlam ve söz arasında yaptığı ayrıma uygun olacak şekilde mantık, akledilirleri akledilir olmaları bakımından ele almaz fakat onları lafızlara delalet etmesi bakımından ele alır. Zira Fârâbî’nin mantık tanımından hatırlanacağı üzere mantığın fonksiyonlarından bir tanesi lafızlardan kaynaklanan hataların önüne geçilmesidir.⁴ Bu bilgi göz önüne

¹ Fârâbî, “Kitâbü’l-Mağûlât,” *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî* (Beyrut: Dârü’l-Meşrık, 1985). 1/116. Lafız, varlık ve akledilir ilişkisi için bk. a.mlf., “Şerhu’l-‘İbâre” 2/10-13.

² Zimmermann, *al-Fârâbî’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*, xxxiv; Fârâbî, “Şerhu’l-‘İbâre”, 5. Zimmermann Fârâbî’nin mantığın maddesi ve formu arasında yaptığı ayrımın Fârâbî’nin *Şerhu’l-‘İbâre*’deki yönteminin arka planı olduğunu ileri sürer.

³ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 8.

⁴ Fârâbî, “İsâgûcî”, 1/75-76; , a.mlf., “Tavtı’e”, 55.

alındığında Fârâbî'nin mantık teorisi ile ilgili olarak şu netice çıkarılabilir: mantık lafızlardaki hataları lafızların akledilirler ile ilişkisini tespit ederek engellemektedir. Zira dikkat edilirse yukarıdaki pasajda mantık kategorilerin hem akli hem de lafzi alanla ilişkisini düzenlemektedir.

İkinci olarak ise Fârâbî mantığın kategorilerin ve lafızların kıyas ve söz içerisindeki yerini düzenlediğini ifade eder. Örneğin bir tekil lafız öncül olarak kullanıldığında konu ve yüklem içerisinde nasıl bulunmalıdır sorusuna mantık cevap verir. Bu bakımdan da akledilirlerin lafza dönüşümüne ve dildeki sıralanışına ve terkibine mantık karar verir.¹ Dolayısıyla mantık ilminde akledilirler dildeki formlarının doğru bir şekilde kurgulanması ve düşüncedeki sıralanışları bakımından incelenirler. Bu durum bütün ilimler için geçerlidir ve mantığın diğer bütün ilimlerin yöntemi oluşuyla alakalıdır. Dikkat edilirse Fârâbî mantık, akledilir ilişkisinde de söz ve anlam arasındaki geçişliği göz önünde bulundurmaktadır.

Kıyas sanatlarını kullanan ilimlerin Fârâbî mantığında söz aracılığıyla kurulması konusu ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira Fârâbî bu konuyu mantığa giriş eserlerinde ve özellikle burhan kitabının ikinci kısmında ayrıntılı olarak ele almaktadır. Hatta Fârâbî'nin kendi organonuna ait eserlerinde ve müstakil mantık eserlerinde söz aracılığıyla kurulan mantıksal söylem konusunun önemli bir yer işgal ettiği görülür. Aşağıdaki pasajda Fârâbî bütün kıyas sanatlarının söz aracılığıyla nasıl bir söylem meydana getirdiğini şu şekilde açıklar:

Metin 6

“Felsefi konuşma (muḥāṭaba) burhan olarak isimlendirilir ve onunla doğrunun öğretilmesi ve kesinliği sağlayan bilgiyi veren şeylerin açıklanması hedeflenir. Cedelî konuşma ile meşhur ve bilinen şeyler aracılığıyla muḥataba galip gelinmesi kastedilir. Safsata konuşması ile muḥatabın öyle olmadığı halde zahiren meşhur olarak görülen şeylerle zanni bir galibiyetle alt edilmesi amaçlanır. Bununla da muḥatap ve dinleyicinin kafasının karıştırılması amaçlanır. Safsata ile yanıltma ve aldatma ve karşıdaki kişide konuşanın öyle olmadığı halde hikmet ve ilim sahibi olduğu düşüncesi uyandırılır. Hatabî (retorik) söylem ise kesinlik olmaksızın kişiyi sükûn-i nefse ulaştıracak tarzda dinleyenini ikna edilmesi

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf*, 8.

amaçlanır. Şiirsel konuşmada ise benzerlik ve söz aracılığıyla tahyil amaçlanır.”¹

Fârâbî bu pasajda mantıktaki kıyas sanatlarının her birisinin bir söylem yönü olduğu üzerinde durmaktadır. İlk bakışta bu iddia Fârâbî mantığı açısından temellendirilmesi zor görünebilir. Fakat Fârâbî’nin mantık kurgusu yukarıdaki ifadeler ile birlikte düşünüldüğünde Fârâbî’nin bütün mantık sanatlarının bir yöntemsel bir de sözel tarafı olduğunu düşündüğü görülür. Burada retorik sanatı zaten kendisi bütünüyle bir söylemsel bir yapı arz etmesi nedeniyle bir istisna olarak görülebilir. Ancak Fârâbî’nin burhan ve cedel ile ilgili çalışmalarına bakılınca burhani ve cedelî söylemin öğretim ve anlamın iletilmesi ile ilgili kısımlarının ciddi bir yekün kapladığı görülür.² Bu durumun nedeni olarak Fârâbî’nin bu pasajdaki kurgusunu dikkate almak mümkündür. Diğer taraftan bu pasaj Fârâbî’nin mantığa giriş formatında yazılan eserlerinin sadece didaktik bir amaca matuf olmadığı aynı zamanda Fârâbî’nin elinde dönüşen mantık kurgusunun temellerinin atıldığı yerler olarak görülmesine de bir delil oluşturmaktadır.

Tekrardan yukarıdaki iki pasajın ilişkisine dönecek olursak, Fârâbî’nin mantığı akledilirler ile olan ilişkisi üzerinden ve fikri sanatların tümünü kapsayan bir yöntem olarak kurgulaması kıyas sanatlarının mantık içerisindeki yerlerinin de belirginleşmesine yol açmıştır. Zira mantık hüküm çıkarmanın ve hükümlerden çıkan sözlerin bir araya getirilmesinin yöntemi haline gelince bu durumda hükümlerdeki ve sözlerdeki farklılıkların araştırılması ve mantığın da buna göre tasnif edilmesi durumu söz konusu olmuştur.

Fârâbî mantığının genel yapısı içerisinde *Kitâbü’l-Burhân*’ın kurgusu dikkate alındığında bu çalışmanın iki kısma ayrıldığı görülür. Birinci kısım burhani bilginin elde edilmesi ve elde edilen bilginin uygun kıyas formlarında ifade edilmesini kapsar. İkinci kısım ise burhani bilginin aktarılması ile ilgilidir. Bu genel ayrım Fârâbî’nin mantık projesine işaret etmesi bakımından da ayrıca önem arz eder. Çünkü ilk bölümde üzerinde durulduğu vechiyle Fârâbî mantığı anlam ve söz ile ilgilenen bir disiplin

¹ Fârâbî, “Tavtî’e”, 56-57.

² Fârâbî, “Kitâbü’l-Burhân,” *el-Manţık ‘inde’l-Fârâbî*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987), 52-67; a.mlf., “Kitâbü’l-Cedel.”, 39-69

olarak kurgular. Fârâbî'ye göre insan zihninde meydana gelen her türlü değişim anlam planında olmakla birlikte anlam ve söz arasında tamamlayıcı bir ilişki vardır. Bu ilişkinin bir neticesi olarak Fârâbî en yüksek bilgiyi teşkil eden burhani bilginin nasıl burhani tarzda aktarılması gerektiğini *Kitâbü'l-Burhân*'ın ilgili fasıllarında incelemektedir.¹

Kitâbü'l-Burhân'ın ilgili fasılları bu yaklaşımla okunduğunda ilk göze çarpan husus Fârâbî'nin ilimlerin ilkeleri ile öncülleri birbirine eşitlemesidir. Fârâbî'ye göre ilimler problem (*mesâil*), konu (*mevzû*) ve ilkeler (*mebâdî*) ile meydana gelirler.² İlimlerin birbiriyle irtibatları ve ilişkileri de bu üç unsur üzerinden gerçekleşir. Bu üç unsurun içerisinde ilkeler kıyasın öncüllerine tekabül ederler. Diğer bir deyişle ilkeler öncül formatında meydana gelirler. Fârâbî'ye göre bütün ilimleri kapsayan genel ilkeler bulunmakla birlikte bu genel ilkelerin tikel olarak ilimlerde tezahürleri farklıdır. Filozofa göre burhani olarak kurulan ilimler aynı zamanda burhani olarak öğretilir ve aktarılır. Fârâbî bu aktarıma “*muḥâṭaba*” ismini verir.³ Burhani konuşma dört kısma ayrılır: (i) öğrenme ve öğretmeye yönelik konuşma, (ii) burhani itirazlar (‘*inâd*) konuşmaları, (iii) çıkarımdaki ortak durumlarla ilgili konuşma, (iii) ilmi imtihana dair konuşma.⁴ Fârâbî burhani konuşmanın tasnifini yaptıktan sonra onun burhani öğretimle olan ilişkisine geçer. Bu tasvirlerden anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî burhani eğitimi iki kısımda düşünmektedir: (i) burhani bilginin burhani bilgiye ulaşma seviyesinden olmayan bir kişiye aktarılması, (ii) burhani bilginin kesinlik kriterlerine uygun olarak burhani tasavvur ve tasdikini oluşturulması. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Burhan* eserinde burhani öğretim metotlarına ilişkin tasvirler geniş bir yer tutmaktadır.

¹ Deborah Black Fârâbî'nin retorik ve burhan arasında kurduğu benzerliği Fârâbî'de mantığın ikili karakterine bağlar. Bu ikili karakter, mantığın anlam ve söz ile olan ilişkisidir. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 104.

² Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, 59.

³ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, 77. “*muḥâṭaba*” kavramı *Kitâbü'l-Burhân*'ın Türkçe çevirisinde diyalog olarak çevrilmiştir a.mlf., *Kitabü'l-Burhân*, 52. Bu kavram diyalog anlamını içermekle birlikte burhani yöntemle elde edilen bilginin aktarılması ve buna uygun bir söylemin oluşturulması manasını da kapsamaktadır. Fakat en genel ve müphemel anlamıyla “konuşma” olarak çevrilebilir. Bu nedenle burada “konuşma” çevirisi kullanılmıştır.

⁴ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, 77.

Diğer taraftan Fârâbî ilimlere dair ayrımını da sözel anlamın ilimlerde kullanılması bağlamında genişletir. Fârâbî'ye göre ilimler nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu Fârâbî'nin genel tasviridir. Fakat Fârâbî *Kitâbü'l-Burhân*'ın ilgili kısmında ilimleri söz ile öğretilen ve söz ile öğretilmeyen olarak ikiye ayırır.¹ Bu da yine Fârâbî söz ve anlam ilişkisi bağlamında ilimlere yaklaştığına dair bir kanıttır.

Fârâbî burhanın sözel alana aktarılması bağlamında tasdik kavramına dair bazı açıklamalar da yapar. Tasdik burada anlamın oluşum ve aktarım süreci ile ilgili genel bir kavram olarak göze çarpar. Burhanın yukarıda işaret edilen iki yönlü fonksiyonu düşünüldüğünde Fârâbî tasdik yanına bir de “*ikâ'u't-taşdîk*” kavramını koyar. Tasdik iki yönlü bir kavramdır. İlk olarak tasdik bütün bir kıyas sürecinin neticesinde zihinde bir hükmün meydana gelmesidir. Diğer taraftan ise burhani bilginin başka bir kişiye aktarılması esnasında onun zihninde tasdik oluşturulması anlamında “*ikâ'u't-taşdîk*” kavramı kullanılmıştır.²

Fârâbî'nin buradaki anlatısında dikkat çeken hususlardan bir tanesi de burhani öğretimin nasıl yapılacağına dairdir. Fârâbî'ye göre burhani öğretimin temel ilkeleri şunlardır: (i) kesin bilgiler, (ii) tanımlar, (iii) oluşturulmuş asıllar (iv) müsâdere (itiraz).³ Burhani bilginin başka bir kişiye aktarılmasında sözlerin nasıl inceleneceği de bu tasnifte görülebilir. Öncelikli olarak kesin bilgilerin kesinliklerinin dinleyici ya da öğrenenin zihninde oluşturulması gerekir. Fârâbî bu noktada meşhûrâtın da kullanılabileceğini ifade etmektedir. Diğer taraftan hem burhani bilginin oluşumunda hem de söze dönüşünde önemli bir unsur olan tanımlamalar gelir. Tanımlamalarda burhani aktarım yapılan kişinin zihninin burhani tanıma yakınlaştırılması için burhani olmayan metotların kullanılması mümkündür. Üçüncü maddede asılların gösterilmesi aracılığıyla öğretim yapılır. Müsâdere ise burhani konuşmada öğreticiye yapılan itiraz ile ilgilidir. Fârâbî ayrıca burhani itiraz (*inâdü'l-burhânî*) konusuna da yer verir.

¹ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, 72.

² Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, 84.

³ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, 87.

Genel bir ifade ile söylenecek olursa, Fârâbî mantığının anlamın elde edilmesi ve anlamın aktarılması olmak üzere ikiye ayrılabilceğı görölür. Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan bir tanesi, Fârâbî mantığının yapısı itibariyle burhani bilgiyi bir ideal olarak görmesidir. Fârâbî'nin cedel eserinde de görüldüğü üzere burhana en yakın olan kıyas sanatı olarak tasnif edilen cedel dahi burhana bir hazırlık olarak incelenir. Cedelin birçok faydası ve fonksiyonu olmasına rağmen Fârâbî açısından asıl olan burhani bilginin sınanması ve savunulması bağlamında cedelin bir alışkanlık sağlamasıdır.¹ Genel bir yaklaşımla bakıldığında Fârâbî mantığının anlam alanında burhani metot ile iş gördüğü, burhani metodun akabinde de sözel alana giren cedel, retorik sanatlarıyla işlediğı görölür.

Fârâbî mantığının anlam ve söz merkezli yapısı mantığın konuları ile ilgili Fârâbî'nin tercihlerine nasıl sirayet etmiştir? Bu soru Fârâbî mantığının hususiyetlerinin tespit edilmesi noktasında önem arz eder. Zira yukarıdaki tabloda (Tablo 5) Fârâbî'nin kendi organonuna ait eserlerin bir Aristoteles kısaltması olmaktan ziyade bir Aristoteles yorumu olduğı üzerinde durulmuştu. Bu iddianın kanıtları Fârâbî'nin organonunu oluşturan eserler ile Fârâbî'ye ulaşan Aristoteles'in mantık eserleri arasında bir içerik mukayesesi yapıldığında bulunabilir.² Böyle bir mukayesede ilk göze çarpan konu Fârâbî'nin İbnü'l-Kıftî'nin belirttiğı gibi Aristoteles'in mantık eserlerini bazı konuları ön plana çıkararak yeniden düzenlemesidir. Bu düzenlemenin mahiyeti Fârâbî'nin mantık külliyyatının içeriğı düşünöldüğünde ortaya çıkar. Şöyle ki örneğın formel mantığın temel iki kitabı olarak *Kitâbü'l-Kıyâs*, *Kitâbü't-Taḥlîl* ve bu ikisine ek olarak *Kıyâsü'ş-şagîr* düşünöldüğünde Fârâbî'nin kıyasın unsurları ve yöntem konusunu ön plana çıkardığı görölür. Bu konular Aristoteles'in mantık külliyyatında da ele alınmaktadır. Fakat Fârâbî bu konuları bir tutarlılık ve bütün içerisinde sistematik bir tarzda incelemektedir. Bu sistematik inceleme neticesinde de mantığın konularının neler olduğı netleşmiştir. Fârâbî mantığının temel konularını şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Mantık – dil ilişkisi, (ii) geçerli kıyas formları, (iii) Tekâbü'l- Tenâkuz gibi

¹ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 37.

² Aristoteles'in mantık kitaplarının çevirisi ve içeriğı için bk. Abdurrahman Bedevi (thk.), *Mantıku Arisṭû* (Beyrut- Kuveyt: Vekalatü'l-Matbuât - Dâru'l-Kalem, 1980).

öncüllerin ve kıyasların birbiriyle ilişkisini kapsayan konular, (iv) İstikra, temsil, şartlı kıyaslar, hulfî kıyaslar gibi yöntem olarak kıyasın incelenmesi konuları, (v) Yükleme. Bu konular mantık kitaplarında kitapların konularına uygun şekilde incelenmiştir.

Bu konuların düzenlemesiyle birlikte sistematik bir tarzda ele alınan mantığa Fârâbî hangi maksadı yüklemektedir? Diğer bir deyişle Fârâbî açısından mantığın amacı nedir? Bu soru Fârâbî mantığının genel hususiyetlerinin anlaşılması için önem arz etmekle birlikte aynı zamanda mantığın fonksiyonunun da Fârâbî tarafından nasıl işlendiğini göstermektedir. Diğer taraftan kıyas sanatlarının bir arada ele alınması da yine Fârâbî'nin mantığın maksadına dair görüşleri ile irtibatlıdır.

Burada mantığın maksadı ile ilgili kastedilen mantığın epistemik maksadıdır. Zira bu maksadın mantığın zihni hatadan koruma ve doğru akıl yürütme kurallarını verme fonksiyonu ile karıştırılması mümkündür. Zihni koruma ve doğru akıl yürütme mantığın fonksiyonları olarak alınırsa “*inḳiyâdü'z-zihn*” (zihnin belirli bir hükme ikna olması) Fârâbî mantığının epistemik maksadını oluşturur.¹ Fârâbî bu konuyu *Elfâzû'l-müsta'mele fi'l-mantıḳ* eserinde ele alır. Buradaki anlatıya göre mantığın her kıyas sanatında incelenen zihni ikna farklıdır. Cedel, burhan ve safsatanın zihni sevk ettiği durumlar birbirinden farklı olmakla birlikte beş sanat sonucunda oluşanlar dışında bir epistemik durumdan söz etmek de mümkün değildir. Fârâbî burada açık bir şekilde “*inḳiyâdü'z-zihn*” kavramının beş sanatı birleştiren bir kavram olduğunu söyler.² Buna benzer analizler Fârâbî epistemolojisinin anlaşılması bakımından önem arz eder. Zira Fârâbî burada olduğu gibi diğer mantık çalışmalarında kesinlik, zan gibi en genel epistemik kavramların ontolojisini yapmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise “*inḳiyâdü'z-zihn*” kavramının beş sanatın burhan da dahil olmak üzere tümünü kapsamasıdır. Diğer bir deyişle bu kavramı Fârâbî beş sanatı birbirine entegre eden bir kavram olarak kullanmaktadır. Fârâbî sarih bir şekilde bu kavramın cins olduğunu ifade eder. Tıpkı canlı kavramının insan

¹ Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 76. Deborah Black bu kavramı kıyasın “subjektif” içeriği ile ilişkilendirir.

² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 71-72.

ve diğer alt türler için bir cins olması gibi bu kavram da kıyas sanatları için cinstir.¹ Örneğin şiirsel zihinsel ikna bu cinsin altındaki bir tür olarak tasvir edilir. Bu durum diğer kıyas sanatları için de geçerlidir. Her kıyas sanatı kendi zihni iknasına sahiptir. Bu bağlamda Fârâbî inkıyâdın zihninin genel bir durumu olduğunu söyler.

Fârâbî'ye göre zihin mutlaka bir iknaya yönelmek durumundadır. Zihni iknaya yönelten şey ise kıyaslardır.² Fârâbî her kıyas sanatının sahip olduğu kıyas çeşitlerinin farklı zihinsel iknaları meydana getirdiğini ileri sürer. Bu nokta Fârâbî'nin yöntem teorisi bakımından da önem arz etmektedir. Zira kıyas ve yöntem ilişkisinde iki nokta ön plana çıkar: (i) kıyasın öncüllerinin epistemik değeri. Bu kıyasın bilgi değerini oluşturan şeydir. Fârâbî mantık çalışmalarında bu konu üzerinde tekraren durur. Diğer taraftan kıyasın kurulum şekli de onun bilgi değerini ve zihinsel iknasını etkileyen bir unsurdur. Bir kıyas burhani, cedelî, hatabî ya da safsata formlarında kurulduğu takdirde öncüllerinin bilgi değeri de dikkate alınarak belirli bir zihni iknaya sahip olur.

Fârâbî *Elfâz*'da “*inkıyâdü'z-zihn*” bağlamında yukarıdaki tabloya (tablo 5) delil teşkil eden bir ilişki kurar. “*inkıyâdü'z-zihn*” ile irtibatlı olarak Fârâbî fikir gücü ile mantık arasındaki ilişkinin “*Elfâz*’dan önceki kitapta” ele alındığı söyler.³ Muhsin Mehdi'ye göre Fârâbî burada *Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde* eserine atıf yapmaktadır.⁴ Fârâbî'nin bu atfı ile ilgili olarak şöyle bir yorum yapmak mümkündür: *Tenbîh* ve ona ek olarak *Tahşîlü's-sa'âde* eserleri yukarıdaki tabloda da işaret edildiği üzere mantık sanatından felsefeye geçişin inşa edildiği metinlerdir. Bu metinlerde mantığın bir yöntem olmasından ziyade mantık, yetkinleşme ve mutluluk arasındaki ilişki değişik yönleriyle ele alınmaktadır.

Netice itibarıyla Fârâbî mantığının temel hususiyetlerini şu şekilde özetleyebiliriz: (i) Fârâbî Aristoteles şerhlerinin dışında kendi organonunu belirli bir yöntem dahilinde yazmıştır. (ii) Bu yöntem mantığı bütün nazarı

¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 71.

² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 72.

³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 73.

⁴ Fârâbî, *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*, neşreden giriş, 25.

ilimlerin yöntemi haline getirmektedir ve Fârâbî'nin kendi organonundaki eserlerin içeriğini mantığın yöntem olarak kurgulanması belirlemektedir. (iii) Fârâbî mantık akledilir ilişkisi üzerinden mantığın yöntem oluşunu kurgulamaktadır. (iv) Fârâbî mantığı *burhândan safsataya* kadar epistemolojik bir hiyerarşi üzerine kurgulanmaktadır ve Fârâbî “*inḳiyâdü’z-zihn*” kavramıyla kıyas sanatlarını tek çatı altında toplamaktadır.

2.2.2. Fârâbî Mantığında Dil ve Mantığın İşleyişi ve *Ḳıyâsü’s-ṣağîr*’de Uygulanan Yöntem

Birinci bölümde Fârâbî mantığı içerisinde nutk ve kavl ayrımının daha çok zihin teorisi ve aklın fiilleri bağlamında değerlendirilmesi yapılmıştı. Bu kısımda ise Fârâbî'nin öncelikli olarak zihin teorisi üzerinde inşa ettiği nutk ve kavl ayrımının Fârâbî'nin mantık literatürü içerisindeki konumu üzerinde durulmaktadır. Zira bu kısımdaki temel hipotezimiz Fârâbî'nin kelâmcıların yöntemlerini incelediği *Ḳıyâsü’s-ṣağîr* eserindeki yaklaşımının onun dil ve mantık arasında kurduğu ilişkinin, mantık sanatlarını bir arada değerlendiren yönteminin bir neticesi olduğudur. Bu hipotezin tam olarak delillendirilebilmesi için Fârâbî'nin bu projesinin Fârâbî mantığı içerisinde nasıl tezahür ettiğinin görülmesi gerekir.

Konuyla ilgili çalışmasında Abed, Fârâbî felsefesinde dil ve mantık arasındaki ilişkiyi inceleyen ikincil literatürdeki yaygın kanaati tekrarlayarak Fârâbî felsefesinde mantık ile dil arasındaki ilişkinin bir üst-üst ilişkisi olduğunu ileri sürer. Buna delil olarak da Fârâbî'nin anlamın akli, dilin ise uzlaşım sal olduğu düşüncesi üzerinde durur.¹ Fârâbî'nin eserleri özellikle *Aristoteles Felsefesi* incelendiğinde görülür ki yetkinleşme, bireysel, akli ve toplumsal bir durumdur. Fârâbî uzlaşım sal karakterde olan dil ile akli ve anlamsal karakterde olan felsefe arasında bir birliktelik ön görmektedir.

Mantık ve dil arasında nasıl bir ilişki olduğunun en bariz kanıtı Fârâbî'nin nutk kavramına dair analizlerinde görülür. Fârâbî'ye göre nutk, iç konuşma ve dış konuşma olarak ikiye ayrılır. İç konuşma yani akledilirler ve

¹ Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, xvii- xviii. Abed çalışmasında Fârâbî epistemolojisinin üç yönünden bahsetmektedir. (i) Müşar ileyh, (ii) akledilirler, (iii) kategoriler. Yazar kategorileri dil alanıyla sınırlandırmaktadır.

anlamlar alanı ile dış konuşma lafızlar ve ifadeler alanı her ikisi de nutk gücünün kapsamında olmaları bakımından birleşirler. Bu nedenle de mantık ve nahiv arasında bir zıtlık değil bir kesişme (müştâreke) durumu vardır.¹ İşte bu sebeple Fârâbî'nin *Elfâzû'l-müsta'mele fi'l-mantık*, *Kitâbü'l-Hurûf* ve *Şerhu'l-İbâre*'deki analizlerini dilsel alanın akli alanın bir yansıması olarak görülmesi şeklinde okumak daha doğru görünmektedir. Diğer taraftan Abed ve mantık ve dil arasındaki ilişkiyi bir ast-üst ilişkisi olarak gören yorumcuların dayandıkları noktalardan bir tanesi Fârâbî'nin *Şerhu'l-İbâre*'de yaptığı lafız ve anlam arasındaki ayırım olabilir.² Fârâbî burada lafız ve akledilir arasındaki ilişkinin doğasını açıklar. Lafızlar belirli bir topluma hastır, akledilirler ise evrenseldir. Fakat Fârâbî burada izomorfik yaklaşımına uygun bir şekilde lafızlar ve insan fiilleri ile alakalı kanunlar arasında bir benzerlik kurar. Hatta belirli bir toplumda kullanılan lafızları koyan kişilerin aynı zamanda o toplumun kanun koyucuları olduğunu ileri sürer.³ Devamında da akledilir ve lafız ilişkisini de lafızların akledilirlerin alametleri ve göstergeleri olduğu düşüncesi üzerine bina eder.

Fârâbî'nin bu tasvirlerini genel metodoloji içerisinde nasıl değerlendirmek gerekmektedir? İlk olarak Fârâbî burada mantık ve dil arasında bir ayırım yapmamaktadır. Genel olarak lafızlar ve akledilirler arasında bir ayırım yapmaktadır. Ayrıca Fârâbî lafız alanı ile akledilirler alanını yalıtarak ayırmamaktadır. Bilakis lafızların akledilirlerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Burada lafız ve akledilir ilişkisindeki ayırım noktası ise lafızların uzlaşım sal ve değişime açık olması ile alakalıdır. Fakat nihayetinde akledilir ile lafız birbirinden bütünüyle bağımsız değildir. Zira lafızlar Fârâbî'ye göre akledilirlere delalet ederler. Ayrıca burada Fârâbî kendi teorisini geliştirmekten ziyade Aristoteles'in ifadesini yorumlamaktadır. Fakat dikkat edilirse Aristoteles'in ifadesini yorumlama sadedinde de yine kendi metodolojisine uygun düşecek bir tasvir yapmaktadır.

¹ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 60.

² Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 11.

³ Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 11, 14. Fârâbî müfret lafızların müfret akledilirlere, mürekkep lafızların da mürekkep akledilirlere delalet ettiğini ifade eder.

Fârâbî mantığı yöntem ve aklın işleyiş şekli olarak görmesi nedeniyle felsefeden ayırır ve onu bağımsız bir ilim olarak görür. Diğer taraftan uzlaşım alanının da mantık çerçevesinde işlediğini fakat bunun zamandan zemine değişen bir karakterde olduğunu ileri sürer. Fârâbî'nin yaklaşımı şudur: her söylem, dilsel kurgu vs. akli olarak meydana gelir. Akli olanın yöntemi de mantıktır. Dolayısıyla toplumsal uzlaşıya dayalı olsa da dilsel ifadeler mantık dahilinde bir yere sahiptir.

Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'deki yöntemini de bu şekilde değerlendirmek gerekir. Zira Fârâbî bu eserin giriş kısmında mantık ve dil arasındaki ilişkiyi gösteren önerme ve cümle eşitlemesini ele alarak başlar. Ardından da kelâmi ve fıkhi söylemin ifadelerini kıyas formlarında inceler. Aslında Fârâbî'nin burada söylediği şey şudur: ilk bakışta akıl ve anlam alanına tekabül etmediği düşünülen yöntemler dahi akıl ve anlam alanı dahilinde incelenebilir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin Aristoteles mantığını kendi projesi bağlamında yorumlaması ile ilgili olarak gördüğü temel problem Aristoteles mantığında kullanılan lafızların ya da ifadelerin bir kısmının Arapçada karşılığının olmamasıdır. Bu konu Fârâbî'nin tekraren üzerinde durduğu bir konudur. Fakat burada asıl önemli olan Fârâbî'nin bu problemi nasıl çözdüğüdür. Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-ş-şagîr* eserinde mantığın Arapça formunda ifade edilmesi ile ilgili probleme dair çözümü şu şekildedir: her topluluğun kendi içerisinde kullandığı kavramlara ve farklı araştırmacıların (*nuzẓâr*) kullandıkları yöntemlere dair kanunlarının verilmesi neticesinde belirli bir dil ile Aristoteles'in aktardığı şekildeki mantık arasındaki problemler çözülebilir. Aksi takdirde Fârâbî'ye göre kör bir Aristoteles taklidi yapılmış olacaktır.¹ Fârâbî kelâmi ve fıkhi yöntemleri mantıktaki karşılıklarını ele alarak incelemektedir. İşte bu nokta *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'i Fârâbî'nin genel mantık projesine bağlayan noktalardan birisidir. Aşağıdaki satırlarda bu genel tutumun dil ve mantık ilişkisine yansımaları üzerinde durulacaktır. Zira bu sadece *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'de değil aynı zamanda Fârâbî'nin kendi

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 245.

organonunu oluşturan eserlerden biri olan *Kitâbü'l-İbâre*'de de üzerinde durulan bir konudur.

2.2.3. Fârâbî Mantığında Lafız ve Kavı (Söz) İlişkisi

Fârâbî mantığını temelde iki kategoriye ayırmak mümkündür. Birincisi Kategoriler, İbâre ve Kıyas kitaplarından oluşan mantığın formel kısmıdır. İkincisi ise mantığın burhandan safsataya kadar ki kıyas sanatlarıdır. Bu felsefe tarihinde yaygın olarak kullanılan tasniften bağımsız olarak Fârâbî mantığının içeriğine bakıldığında ise *Kitâbü'l-İbâre* ve *Şerhu'l-İbâre* eserlerinin kıyasların ve sözlerin nasıl telif edileceğini incelediği görülür. Fakat Fârâbî mantığı açısından *Kitâbü'l-İbâre* ve *Şerhu'l-İbâre*'nin içerik olarak *Elfâzü'l-müsta'mele* ve *Kitâbü'l-Hurûf* ile birlikte düşünülmesi gerekir. Bu gereklilik iki yönlüdür. İlk olarak birinci bölümde tartıştığımız anlam teorisi bakımından bu çalışmaların birlikte okunması gerekir. İkinci olarak ise burada üzerinde durulacak kavı teorisi bakımından bu çalışmalar bir bütünlük oluşturmaktadırlar.

Fârâbî kavı kavramını zihindeki ve dildeki terkip bağlamında değerlendirir. Fârâbî zihindeki tertip ile dildeki tertip arasında bir uyum görür ve bunu da gerek *Kitâbü'l-İbâre* gerekse de *Şerhu'l-İbâre*'de kavı ve isim konuları bağlamında açıklar.¹ Aşağıdaki pasajda Fârâbî zihindeki ve dildeki tertibin nasıl birbirinin yansıması olduğunu şu şekilde açıklar:

Metin 7

“Bazı insanlar mevsufu *müsned ileyh* sıfatı da *müsned* olarak isimlendirirler. Bazen de sıfatı *haber* mevsufu ise kendisinden haber verilen (*muḥber 'anhu*) olarak isimlendirirler. Zeyd sözümüz mevsuftur, müsned ileyhtir, *muḥber 'anhudur*. “Giden” (*zâhib*) giden sözümüz ise sıfattır, *muḥber* bihtir, müsnedir. Bu terkip bazen isim ve kelimedden [fiil] “zeyd yürüyor” örneğindeki gibi meydana gelir. Bütün bu sözler (*ekâvîl*) iki lafızdan terkip etmiştir. Bunların bir tanesi sıfat diğeri de mevsuftur. **Tıpkı bu lafızların dilde birbirine yaklaşması gibi onların manaları da nefste birbirine yaklaşır. Onların anlamlarının nefste yakınlaşmaları bu lafızların dilde yakınlaşmalarına benzer.** Tıpkı telif edilenin sözün (*kavı mü'telef*) iki parçadan oluşması gibi nefsteki anlam da iki parçadan oluşur. Bu anlamın bir parçası mevsufa diğeri parçası ise sıfata delalet eder. Bunun örneği “güneş doğuyor” sözümüzdür. Zira “doğan” sözümüzden anlaşılan mana nefste güneş sözümüzden oluşan manaya bitişir. Bunun

¹ Fârâbî, “Şerhu'l-İbâre”, 14. Ayrıca bu konu ile ilgili olarak a.mlf., *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 30-31.

sonucunda da birbirine bitişen iki parçadan meydana gelen bir anlam (*ma'nâ*) meydana gelir. Mevsûftan anlaşılan mana “*ma'nâ mevşûf*”, sıfattan anlaşılan mana da “sıfat olan mana, haber ya da maḥmûl” olarak isimlendirilir. Bunun örneği zeyd insandır sözümüzdür. Zira burada zeydden anlaşılan mana konudur (*mevzû*'), insandan anlaşılan mana ise yüklemidir (*maḥmûl*). Aynı şekilde at canlıdır; sokrat adildir; ömer beyazdır; karga siyahtır vb. sözlerinde de benzer bir durum vardır. Zira bunlar birisi konu diğeri yüklem olan iki anlamdan meydana gelirler.”¹

Fârâbî lafızlar ile anlamların benzerliği ilişkisini nasıl kurmaktadır? Bu benzerliği mümkün kılan Fârâbî'nin söz ve anlam alanlarını nâtıka gücünde birleştirmesi ve bu iki alanı kendi özgün karakterlerini barındırmakla birlikte nâtıka gücünün tezahürleri olarak görmesidir. Diğer taraftan Fârâbî bu pasajda mantık ve dil arasındaki ilişkiyi izomorfik (eş biçimli)² olarak ele alır. Mantık ve dil arasında bir ayrım yapılırsa da bu ayrım bir mübâyenet ya da hiyerarşi ayrımı değildir. Söz kapsayıcı bir kavram olması bakımından Fârâbî mantığında kıyas ile ilgili başlıkta gösterileceği üzere bütün fikri sanatları kapsar. Bu pasajda da Fârâbî söz ile anlamın eş zamanlı olarak meydana geldiğini söz alanı ile anlam alanının birbirine zıt değil birbirini tamamlayan alanlar olduğunu göstermektedir.³

Fârâbî *Şerḥu'l-İbâre*'nin girişinde sözün nasıl telif edilmesi gerektiğini ele alır.⁴ Burada özellikle söz (kavl) kavramına vurgu yapmak önemlidir. Çünkü sözün, isim, fiil ve diğer şekilleriyle birlikte analizi Fârâbî'nin *Şerḥu'l-İbâre*'de ve *Kitâbü'l-İbâre*'de yoğun mesai harcadığı konulardan bir tanesidir. Fârâbî'nin diğer eserleri de birlikte düşünüldüğünde sözün analizi bağlamında lafız ve kavl kavramlarının ön plana çıktığı görülür. Lafız, kavl kavramını kapsamaması bakımından incelenir. Ayrıca Fârâbî *Kategoriler* kitabında Aristoteles'in lafız ile ilgili çözümlemesini detaylandırır.⁵

Fârâbî lafızlardaki birleşimlerin her dilde var olduğunu ve Arapçada da bulunduğunu ifade eder. Heceler Fârâbî'ye göre bütün lafızların temelini teşkil ederler. Fârâbî Aristoteles'in kategorilerde muhtasar olarak yaptığı

¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 30.

² İzomorfizm kavramı ile ilgili olarak Paolo Crivelli, *Aristotle on Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 24.

³ Türker, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 2. Türker de Fârâbî mantığında nutk kavramının birleştirici rolüne değinmektedir.

⁴ Fârâbî, “*Şerḥu'l-İbâre*”, 1.

⁵ Fârâbî, “*Kitâbü'l-Maḥûlât*”, 93.

çözümlemeyi detaylandırır ve Arapça'yı da dahil ederek konuyu ele alır. Sonuç olarak ise Fârâbî'ye göre lafızlar hecelere, heceler harflere, harfler de seslere indirgenebilir ve lafızlar nicelik kategorisinde meydana gelen varlıklardır.

Fârâbî'ye göre bu şekilde çözümlemesi yapılan lafız, anlama delalet eder. Lafız Fârâbî mantığında anlama delalet etmesi, sözü oluşturmaları bakımından incelenir. Lafızlar sadece dilde değil aynı zamanda mantıkta da araştırma konusu yapılırlar. Mantıkta incelenmesi bakımından lafızlar iki şekilde araştırılır: (i) lafızların anlama açıklık ve kapalılık yönünden delalet etmeleri, bu lafızların aldatma ve yanıltma için kullanılıp kullanılmadığıyla alakalıdır ve safsata kitabının konusudur, (ii) lafızlar mantıkta akledilirlerle benzemeleri açısından (*muḥâkiyât*) incelenirler ki *İbâre* kitabının konusu da kısmen budur.¹

Bu durum Fârâbî'nin mantık teorisi açısından incelendiğinde görülür ki lafızlar sadece dilin ilgi alanına girmemektedir. Dil lafızları belirli bir topluluk nazarında kullanıma delalet etmesi cihetinden ele alırken mantıkta lafızlar zihni hataya düşmekten koruma ve anlam ile ilişkisi bağlamında incelenirler. Bu minvalde lafızların anlam ile ilişkisi de Fârâbî'nin üzerinde durduğu konulardan birisidir. Fârâbî lafzın anlama delaleti konusu ile ilgili olarak bazı farklı yaklaşımların olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşımlar şu şekilde sıralanabilir: (i) lafzın manaya delaleti “*muḥâkiyât*” (uzlaş) yoluyla. Bu yaklaşım Fârâbî ve Aristoteles çizgisinin de yaklaşımıdır. Fakat Fârâbî bu yaklaşımı benimseyenler içerisinde de bir ayrım yapar. Bu görüşü benimseyenler içerisinde bu görüşü şu şekilde tashih edenler de vardır: ilk lafızlar yani dildeki diğer türemiş kelimeleri meydana getiren ilk örnekler uzlaşım sal olarak meydana gelirler ancak akabinde bu ilk lafızlardan oluşan türemiş lafızlar eşya ile ilişkisi çerçevesinde meydana gelirler. (ii) lafzın manaya delaleti lafızların tabiatı itibariyledir. (iii) lafzın

¹ Fârâbî, “Şerḥu'l-İbâre”, 12-13.

anlama delaleti lafzın bir araç olması bakımındandır. Fârâbî bu yaklaşımları inceledikten sonra kendi bakış açısını verir.¹

Buna göre Fârâbî lafız ve anlam arasındaki ilişkide Aristoteles'in lafzın anlama delaletinin uzlaşımsal olduğu kanaatini taşısa da sözlerin terkinin eşyanın terkinine benzediğine dair görüşü de ikna edici bulur.² Bu tercihi ile ilgili olarak da Fârâbî mürekkep sözlerin lafızlardan hareketle dış dünyadaki durumlar dikkate alınarak oluşturulduğu düşüncesini dile getirir. Fârâbî'nin buradaki tercihi onun lafız ve anlam arasında kurduğu ilişkiye dair de ipucu vermektedir. Zira Fârâbî Aristoteles'in tezini açıklama sadedinde yukarıda üzerinde durduğumuz dil ve mantığın birbirini tamamlayan iki disiplin olarak bir araya getirilmesi düşüncesini devreye sokmakta ve izomorfik yaklaşımını devam ettirmektedir. Fârâbî'nin lafız teorisinin ana hatları ile incelenmesinin ardından dil mantık ilişkisinin temel unsurunu oluşturan kavrl kavramının incelemesine geçilebilir.

2.2.3.1. Kavl Kavramının Analizi

Bu kısma kadar kavlin cinsi olması bakımından lafız kavramı ve lafzın anlam ile olan münasebeti üzerinde duruldu. Bu başlık altında ise Fârâbî'nin kavl kavramı ile ilgili analizleri üzerinde durulmaktadır. Söz, kesin söz (kavl-i câzim), emir, rica, talep ve nida olmak üzere beş kısımda değerlendirilir.³ Burada mantık ve dil ilişkisi açısından kesin söz (kavl-i câzim) üzerinde durmak gerekir. Zira dil alanındaki ifadelerin mantıksal olarak değerlendirilmesini mümkün kılan kesin sözlerdir. Kesin sözler doğruluğu ile ilgili durum saklı kalmak koşuluyla dış dünyadaki bir olgu ya da olaydan haber verir. Fârâbî genel yöntemi ile uyum içerisinde tanım ve bağlayıcı söz arasında bir irtibat kurar. Buna göre kavl alanı ile ilişkisi içerisinde tanım, kesin söz formatında meydana gelir.⁴

¹ Fârâbî, “Şerhu'l-İbâre”, 41-42; Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, 46. Dore Fârâbî'nin yorumunu Aristoteles ile zıtlık içerisinde ele almakta ve Aristoteles'in kavlin de uzlaşımsal olabileceği düşüncesini benimsediğini ifade etmektedir. Yazar takip eden satırlarda ise Fârâbî'nin Aristoteles yorumu bağlamında aktardığı farklı görüşleri Fârâbî'ye mal etmektedir. Fârâbî *Şerhü'l-İbâre*'nin bu kısmında kendi görüşüne kısmen değinmektedir.

² Fârâbî, “Şerhu'l-İbâre”, 42.

³ Fârâbî, “Kitâbü'l-İbâre,” *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 139.

⁴ Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 45.

Söz ile ilgili Fârâbî açıklayıcı söz (kavl-i şârih) terminolojisinde kavramı da öne çıkar. Fârâbî açıklayıcı sözü *Kitâbü'l-Burhân*'ın tanımlarla ilgili bölümünde ele alır. Fârâbî'nin buradaki tasviri, burhani söylemin oluşumu ile ilgilidir. Fârâbî burada henüz kanıtlanmamış fakat nesneye ya da olguya dair açıklayıcı sözün burhani bir metotla nasıl kanıtlanacağını tespit etmektedir.¹ Fârâbî'nin buradaki yaklaşımı da bir metot olarak burhan ile söz alanının ilişkisini yansıtan örneklerden bir tanesidir.

Diğer ifadeler (emir, talep, rica) ise ne doğru ne de yanlış olmak bakımından değerlendirilmezler. Fârâbî emir, rica ve talep ifadelerinin Arapçada tek bir şekile sahip olduğunu söyler. Kesin söz dışındaki kısımlar söyleyen ve söylenene göre isimlendirilir. Eğer bir istek yöneticiden yönetilene doğru olursa bu durumda emir olur. Eğer yönetilenden yönete doğru olursa bu durumda rica (tažarru') olur. Eğer söz eşit konumdakiler arasında bir istek ihtiva ederse bu durumda talep olur. Kesin söz haricindeki sözün diğer kısımları, bir isim ve fiilden (kelime) meydana gelir. Kesin söz icap ve selb (olumlama ve olumsuzlama) olmak üzere ikiye ayrılır. Emir formatındaki söz ise emir ve nehiy olmak üzere ikiye ayrılır.² Fârâbî buradaki analizlerinde Arap dilinin hususiyetleri üzerinde durur. Fârâbî'nin aktardığına göre Arapçada emir ve nehyi birleştiren bir cins ifade yoktur bu nedenle her ikisi için de emir kavramı kullanılmaktadır.

Diğer taraftan Fârâbî kavl kavramını içerik bakımından da bir analize tabi tutar. Kesin söz dışındaki diğer kısımlar Fârâbî'ye göre eksik sözlerdir. Fârâbî eksik sözlerde kesinlik ya da doğruluk bulunmayacağını söyler. Bu sözlerde doğruluk ya da yanlışlık bulunduğunu ileri sürenler şöyle düşünmektedirler: eğer emredilen şey yapılması mümkün bir şeyse bu durumda emirde doğruluk veya yanlışlık bulunabilir. Fârâbî bu düşüncüyü kabul etmez fakat ona göre bazı durumlarda sözdeki ifade değişik formatta aktarılır. Bu durumda emir formatında gelmemesine rağmen anlam olarak emir anlamı içerebilir ve doğruluk ve yanlışlığa muhtemel görünebilir. Fârâbî bu duruma “Ey Zeyd! Senin kabul etmen gerekir!” cümlesini örnek verir. Bu Fârâbî'nin kategorizasyonuna göre bu ifade eksik bir söz olmakla

¹ Fârâbî, “*Kitâbü'l-Burhân*”, 47.

² Fârâbî, “*Kitâbü'l-İbâre*”, 139.

birlikte tam ve kesin söz formatının yerini tutacak şekilde yapılmış bir ifadedir. Netice itibariyle bu söz bir emirdir ve Fârâbî'ye göre yapısı bakımından kesin bir söz gibi görünmesine rağmen bu söz bilkuvve ve arazî olarak doğruluğa ve yanlışlığa konu olur. Kesin söz ise zâtî olarak doğruluğa ve yanlışlığa konu olur.¹

Fârâbî'nin bu tasvir ve analizleri yine onun genel yöntemi bağlamında anlamlıdır. Zira Fârâbî'nin *Elfâz*, *Hurûf*, *Mantığa Giriş* ve *Kitâbü'l-İbâre* eserlerinde görülen yöntem iki yönlüdür. Fârâbî bazen mantıksal konuları dil üzerinden anlatırken bazen de dilsel konu ve problemleri mantık üzerinden anlatmaktadır. Burada da o, dildeki bir problemi mantıksal açıdan değerlendirmektedir. Fakat Fârâbî'nin mantık teorisi açısından asıl önemli nokta filozofun buradaki analizine zemin hazırlayan arka plandır. Fârâbî'nin burada ulaştığı bazı emir formatında olmayan cümlelerin arazî olarak doğruluk ve yanlışlığa konu olabileceği tarzındaki sonuç anlam alanı ile söz alanı arasındaki geçişliğin bir neticesidir. Bu durumun örneklerini kavl kavramı ile ilgili Fârâbî'nin analizlerinde de görmek mümkündür. Zira kavl alanı Fârâbî mantığı açısından anlam alanından bağımsız değildir fakat bu iki alan arasında Fârâbî mantığının gerilim hattını oluşturan bir irtibat söz konusudur.

Diğer taraftan Fârâbî *Elfâz*'da lafız ve kavl ilişkisine temas eder. Fârâbî'nin buradaki yaklaşımında lafızlar genel anlatısına uygun olarak müfret ve mürekkep olarak ayrılır. Müfret lafızlar, isim, kelime ve harflerdir. Mürekkep lafızlar ise -Fârâbî'nin buradaki tasvirinde- isim, fiil veya kelimelerin bir araya gelmesidir. Fârâbî burada mürekkep lafız ile kavl kavramı arasında bir eşitlik kurar.² Bu eşitleme şu şekilde yorumlanabilir: kavl üç unsurdan meydana gelir: (i) konu halindeki lafız, (ii) yüklem halindeki lafız. Burada isim konu ya da yüklem formatında gelebilir. Diğer unsur ise (iii) bu iki lafız arasında bir cümle meydana gelmesini mümkün kılacak bağlantıdır (ravâbit). Zira Aristoteles'in tanımında görüldüğü üzere kavl, parçaları bir anlama delalet eden lafızdır.³ Kavl'in nasıl olup da

¹ Fârâbî, "Kitâbü'l-İbâre", 140.

² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 30.

³ Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 39.

zihinde bir hüküm meydana getirecek şekilde bir araya geldiği ise *Şerhu'l-İbâre*'de tartışılmaktadır.

Fârâbî'nin *Şerhu'l-İbâre*'de bu eserin ana konularında bir tanesini oluşturması bakımından farklı bağlamlarda kavî konusuna değindiği görülmektedir. Fakat burada Fârâbî daha çok bir hükme konu olan söz üzerinde durmaktadır. Söz hükmü meydana getirmesi bakımından hem dilin hem de mantığın konusudur. Mantık dahilinde söz *İbâre*'de incelenir. Bu durum Fârâbî'nin dil ile mantık arasındaki münasebeti teoriler üzerinden neden *Kitâbü'l-İbâre*'de kurduğunun bir delilidir.

Bu bağlamda Fârâbî *Şerhu'l-İbâre* kavlin nasıl anlama dönüşeceği konusunu inceler. Zira Fârâbî kavlin sadece müfret parçaların bir araya gelmesi ile oluşacağını ve bu parçaları birleştiren bir ek olmaksızın meydana gelemeyeceğini açıklar. Burada Fârâbî kavli meydana getiren hükmün nasıl kurulduğunu araştırmaktadır. Aşağıdaki pasaj bu konuyla ilgili Fârâbî'nin yorumlarını içermektedir.

Metin 8

“Bilinmesi gerekir ki sözler (*eḫâvîl*) farklı şekillerde birleşirler. (i) Sözlerin kısımlarının birbirini takip etmesi zaman bakımından birbirlerine mükârin olmalarıdır. Bu şekilde birleşen sözlere tek söz denir. Buna örnek “akan buğday” ifadesi ya da birbirini takip eden parçaların tek bir şey gibi söylenmesidir. Buradaki birleşimin nedeni yakınlığın zamanda, cisimde, mekânda ya da sözde olmasıdır. (ii) Sözlerin birbiriyle Arapçada atıf ya da nesak Yunanca'da “revâbit” [bağlaç] harfleri olarak isimlendirilen harflerle birleştirilmesidir. Bu harfler Arapçada vav ve elif gibi diğer dillerde de onların yerlerine geçen harflerdir. (iii) Sözlerin tek bir amaca dönük olarak bir olmasıdır. Örneğin, bedir savaşı ile ilgili sayfalar dolusu rivayet olsa da aktarılan tek bir haberdur. Zira burada amaç tektir. (iv) Birçok sözün yüklemli olarak bağlanmasıdır. Zira onların birbirine bağlanması (*iktiran*) onları tek bir söz haline getirir. (v) Tek bir neticeyi verecek şekilde sözün bir araya gelmesidir. (vi) Parçaları çok sayıda olmasına rağmen sözün delalet bakımından tek bir isim ya da lafız niteliğinde olmasıdır. Tek bir tanım ya da tek bir resm buna örnek verilebilir. (vii) Bağlayıcı sözün çok sayıda olması fakat ona parçaları birbirine bağlayan bir şart edatının bitişmesi. Bunun neticesinde muttasıl ya da munfasıl olmak üzere şartlı sözler meydana gelir. Zira [bu sözler] birden fazla sözü birbirine bağlayan şart neticesinde tek bir söz hüviyyetini kazanır. “Güneş doğarsa, gündür” sözümüz buna örnek olarak verilebilir. (viii) özne ve yüklem birleşmesi formatında sözün birliğidir. Özne ve yüklem her birisi için bir lafız vardır ve onlardan anlaşılan anlam tektir. Ya da söz olumlama ya da olumsuzlama

olur fakat olumlama daha basit olması nedeniyle birleştiren olmaya daha yakındır.”¹

Fârâbî bu pasajda sözün nasıl bir araya geldiğini anlatmaktadır. Bu pasaj aynı zamanda sözel sahada anlamın nasıl oluştuğunu da göstermektedir. Zira Fârâbî açısından anlam alanı ile söz alanı arasında bir geçişlik vardır. Bu geçişin unsurlarından bir tanesi de sözün anlamı içerecek şekilde lafızların birbirine bağlanması neticesinde oluşmasıdır. Bağlantı konusu Fârâbî’nin *Elfâz*’da da üzerinde durduğu konulardan bir tanesidir. Orada da harfleri sözün bağlayıcıları olarak inceler.² Bu konu Fârâbî mantığı açısından önemlidir. Zira Fârâbî mantığının genel projesi söz ile anlamın nasıl interaktif bir şekilde işlediğini göstermek üzerine kuruludur. Diğer taraftan Fârâbî yukarıdaki pasajda yine onun söz ve anlam arasındaki ilişkiye dair düşüncesini tespit etmeye imkan veren bir yorumda bulunur. Fârâbî sözün kapsamını şartlı kıyasları da içine alacak şekilde genişletir. Bu ve benzeri yorumlar Fârâbî’nin başvurduğu operasyonlar olarak Fârâbî’nin mantık çalışmalarında sıkça görülmektedir. Ayrıca Fârâbî’nin bedir savaşı ile ilgili verdiği örnek üzerinden yaptığı yorum da anlam ve söz arasındaki genel teorisi bağlamında değerlendirilebilir. Zira Fârâbî’nin buradaki tespiti anlamın sözü kapsaması ile ilgilidir. Bedir savaşına dair rivayetleri birleştiren onların tek bir konu yani tek bir anlam üzerine olmasıdır.

2.2.4. Kavı Olarak Önerme ve Kıyas: Kıyasın Yapısı ve Unsurları

Yukarıdaki başlıklarda Fârâbî’nin söz ve anlam arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu üzerinde duruldu. Fârâbî mantığının genel yapısı ve bu genel yapı içerisinde *Kıyâsü’ş-şagîr* eserindeki görüşleri kıyas konusu ile bağlantılıdır. Bu başlıkta Fârâbî’nin kıyas teorisini genel hatlarıyla incelenmektedir.

Fârâbî kıyasın tanımını ile ilgili olarak Aristotelesçi teoriyi devam ettirerek kıyası telif edilmiş bir söz olarak görür. Fârâbî *Kitâbü’l-Kıyâs* eserinde kıyası şu şekilde tanımlar: “Kıyas birden fazla şeyin bir araya gelmesiyle meydana gelen bir sözdür. [Bu söz] telif edildiğinde onun dışında başka bir şey bizzat ve zaruri olarak meydana gelir”.³ Fârâbî’nin bu tasviri bütün

¹ Fârâbî, “Şerhu’l-‘İbâre”, 47. Zimmermann, *al-Fârâbî’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*, 46-47.

² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 19-30.

³ Fârâbî, “Kitâbü’l-Kıyâs”, 19; a.mlf., “Küçük Kıyas Kitabı”, 250.

kıyas sanatlarını kapsar. Bu tasvirde de görüldüğü üzere kıyas söylenmesi ve dil ile ifade edilmesi bakımından bir sözdür. Bu nedenle de hem anlam hem de söz alanına dahildir. Bunun en bariz örneğini Fârâbî'nin *İhşâ'ü'l-'ulûm*'daki tasvirlerinde görmek mümkündür. Fârâbî buradaki anlatısında “kıyasî sözler” (*ekâvîl kıyâsiyye*) ibaresini kullanır ve burhan ve diğer kıyas sanatlarını söz olmak bakımından birleştirir.¹

Fârâbî *Elfâz*'da kıyas teorisinin anlaşılması için bir analogi kurar. Buna göre kıyas bir eve benzetilebilir. Evin parçaları ve bu parçaların da parçaları olması gibi kıyasın da parçaları vardır. Buna göre kıyasın en büyük parçası öncüdür (*mukaddime*). Bu öncüllerin parçaları ise müfret akledilirlerdir. Kıyasta müfret akledilirler müfret lafızlar delalet eder. Bunlar kıyasın küçük parçalarıdır. Bu küçük parçaların bir araya gelmesiyle öncüller yani mürekkep akledilirler meydana gelir. Mürekkep akledilirler de mürekkep lafızlar delalet eder.² Burada müfret lafızlarla kastedilen isimlerdir. Zira kıyasın temel yapı taşı olan önermeyi formel olarak meydana getiren asıl unsur isimlerdir.³ Önermedeki konu ve yüklem isimler aracılığıyla doldurulur. Burada önerme ve öncül arasında da bir ayrım yapmak gerekir. Zira genelden özele ve kavlı alanından anlam alanına doğru gidişte en genel kavram önermedir. Önerme dilsel ifadeleri de kapsamaktadır fakat önerme kıyasın bir unsuru haline geldiğinde öncül ismini almakta ve daha teknik bir duruma işaret etmektedir. Fârâbî *Kıyâsü's-şagîr*'de önerme ve öncül münasebetini yine kavlı kavramı üzerinden şu şekilde kurar:

Metin 9

“Öncül ve önerme bir şeyin başka bir şeye [yüklenerek] hüküm meydana getirdiği bir sözdür. Buna örnek olarak “Zeyd gidendir; Amr ayrılandır; insan yürür” gibi ifadeler verilebilir. Zira burada Zeyd hakkında gitme hükmü verilmiş ve Zeyd kendisine yüklenen ‘gitme’ ifadesi ile betimlenmiştir. Burada ‘gitme’ Zeyd’e yüklenen hükümdür. Sıfat ‘Zeyd insandır’ gibi bazı durumlarda isim; ‘Zeyd yürür’ gibi bazı durumlarda ise fiil olur... Sıfatı [konusu] isim olan öncülü üç zamandan herhangi birisine uygulamak istersek bu durumda öncüle ‘Kâne’ veya ‘Yekûnu’ [vücûdî fiillerini] ya da bu fiillerin hükmünü icra eden fiilleri eklememiz ve ‘Zeyd

¹ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 63-64.

² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 76.

³ Fârâbî, “*Kitâbü'l-'İbâre*”, 147-149. Fârâbî burada önerme ile isim arasındaki ilişkiyi ayrıntılı olarak ele alır.

gidendi: kâne Zeydun zâhiben' vb. ifadeleri oluşturmamız gerekir. Bir grup bu tarz ifadeleri 'üçlü önerme' olarak isimlendirmiştir."¹

Fârâbî'nin bu pasajdaki ifadeleri, önerme ile öncül arasındaki geçişi yansıtmaktadır. Dikkat edilirse önerme ve öncül her ikisi de söz olmaları bakımından birleşmektedirler. Söz burada önerme ve öncülü kapsayan bir cins işlevi görmektedir ki bu durum Fârâbî'nin yukarıdaki başlıkta üzerinde durulan *Kitâbü'l-İbâre*'deki analizleri ile de uyum içerisindedir. Zira daha önce de üzerinde durulduğu gibi fiilin önerme içerisinde yer alması ve öncüle dönüşerek kıyasın parçası olması ile isimlerin kıyasın parçası olması arasında fark bulunmaktadır. Zira fiilin anlama delaleti zamanı içermektedir. Bu nedenle de zamanın içerisinde fiil barındıran önermede nasıl meydana geldiğine dair bir ek yapılması gerekir ki bunlar da vücûdî fiiller aracılığıyla yapılır. Fârâbî bu pasajın devamında ise dilsel ve anlamsal kategorilerin geçişine dair analizini şu şekilde genişletir:

Metin 10

“Şimdi sıfatı konu; mevsûfu ise yüklem olarak isimlendirelim. Şunun bilinmesi gerekir ki isimler ve fiiller değil; isimler ve fiillerin anlamları konu ve yüklem olurlar. Fakat ilk bakışta onların yerlerine ikame edildiği lafızların anlamları olarak algılanması zor olabilir. Bu durumda da sanki isimler ya da fiillerin kendileri konu ya da yüklemmiş gibi ele alınabilir. [Netice itibariyle] her öncülde ya bir şey ispat edilir ya da bir şey nefy edilir.”²

Fârâbî'nin sıfatı konu; mevsûfu ise yüklem olarak nitelendirmesi dilsel ve anlamsal kategoriler arasındaki geçişe bir başka örnektir. Diğer taraftan Fârâbî açısından kıyas oluşumu bakımından anlamlarla meydana gelir fakat ifade edilmesi bakımından bir sözdür. Bu nedenle de sözlerin kıyas olarak analiz edilmesi iki yönlü olarak düşünülebilir: (i) sözün tekabül ettiği anlamın gösterilmesi ve anlama delaletinin bulunması, (ii) sözün kıyas formlarında yeniden ifade edilmesi. Öncül ve önerme söz olmaları bakımından sözel alana dahil olurken; arkalarındaki anlam nedeniyle anlam alanına dahil olmaktadır. Fakat Fârâbî'nin yukarıdaki analizlerinde de

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 246. Fârâbî'nin mantıkta öncül kavramına dair genel tanımı için bk. a.mlf., “Kitâbü'l-Cedel”, 63. Lameer, Fârâbî'nin öncül ve önerme arasında yaptığı ayrımın Peripatetik gelenekteki kökenlerine işaret eder. Fakat Fârâbî'nin yaklaşımı incelendiğinde burada dildeki ifade ile mantıksal olarak kıyasın kurulumu arasındaki irtibat üzerinde durduğu görülmektedir. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 78.

² Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 246.

görüldüğü üzere sözel kategorilerle anlamsal kategoriler arasında bir geçiş vardır. İşte Fârâbî'nin yukarıda incelenen diğer mantık eserlerinde kurduğu ve *Kıyâsü's-ş-şagîr*'de de neticelerini veren yaklaşımı bu geçişi analiz etmektedir. Bu yaklaşımın diğer ayağını ise (i) kelâmi ve fıkhi kıyasların diğer bir deyişle kelâmi ve fıkhi söz alanlarının mantıksal formlar içerisinde ifade edilmesi ve (iii) kelâmi ve fıkhi yöntemin felsefî yöntemler karşısında analiz edilmesi oluşturmaktadır. Bu yaklaşım *Kıyâsü's-ş-şagîr*'i Fârâbî'nin diğer mantık eserlerine dahil etmeyi mümkün kılan çatıdır. Aşağıdaki başlıkta bu bağlamda Fârâbî'nin kıyasın çeşitleri ile ilgili görüşleri incelenmektedir.

2.2.5. Fârâbî'nin Kıyas Teorisi Açısından *Kıyâsü's-ş-şagîr*'in İncelenmesi

2.2.5.1. Kuruluşu Açısından Kıyas

Yukarıda *Kıyâsü's-ş-şagîr*'de kelâmcıların yöntemlerinin incelenmesine geçmeden önceki kısımda Fârâbî'nin diğer mantık eserlerinde kurduğu dil ve anlam arasındaki geçişlik ile ilgili düşüncelerinin nasıl bu esere yansıdığı gösterildi. Bu çerçevede bu eserin kelâmcılar ve fakîhlerin yöntemlerinin incelendiği diğer kısmının da Fârâbî mantığı ve kıyas teorisi bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Biz burada sadece Fârâbî'nin kelâm yöntemine dair analizlerinin genel çerçevesini irdelleyerek onun bu yöneme dair ifadelerini bu genel çerçeve içerisinde konumlandıracağız.

Genel olarak bakıldığında Fârâbî'nin mantık teorisinde iki çeşit kıyas vardır: (i) Yüklemlî kıyaslar, (ii) Şartlı kıyaslar. Bunların içerisinde daha farklı bir mahiyet arz eden kıyas türü hulfî kıyastır. Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi Fârâbî'nin kıyas teorisinin onun genel mantık projesi dahilinde anlaşılabilmesi için kıyasın lafızlar değil anlamlar aracılığıyla bir araya geldiğini ve söz ile ifade edildiğini akılda tutmak gerekir. Örneğin hulfî kıyas şartlı ve yüklemlî kıyasa nazaran iki yönlü bir anlama sahiptir: (i) Hulfî kıyas bir doğrulama yöntemidir, (ii) hulfî kıyas öncüllerden sonuçlara varmayı sağlayan bir yöntemdir. Yüklemlî, şartlı ve hulfî kıyasların benzerlik ve farklarının anlaşılabilmesi için ilk olarak öncüller konusuna bakılabilir. Zira yukarıda da üzerinde durulduğu gibi kıyasın söz ve anlam arasındaki bağlayıcı unsuru öncüdür. Söz kıyasta yer aldığı ya büyük ya

da küçük öncül şeklinde yer alır. Esas itibariyle kıyastaki netice de bir öncüdür. Fakat neticenin bir öncül olabilmesi için başka bir kıyas içerisinde kullanılması gerekir. Öncül haline gelmiş sözün parçaları ise konu ve yüklemidir. Fârâbî kıyas sanatları ile ilgili çalışmalarında öncüllerin içerisinde yer aldıkları kıyas sanatlarındaki farklılıklarını inceler. Bu çerçevede Fârâbî *Kitâbü't-Taḥlîl*'de öncüller konusuna ayrı bir yer ayırır.

Kitâbü't-Taḥlîl eseri Fârâbî'nin diğer eserleriyle birlikte düşünüldüğü zaman şöyle bir yorum yapmak mümkündür: *Taḥlîl*'in konularına bakıldığında Fârâbî bu eserin bir bölümünde yöntem ve kıyasın oluşumu problemlerini incelemektedir. *Mevâzî* ' ifadesini kıyasın oluşumuyla ilgili olarak anlamak daha tutarlı görünmektedir. Aşağıdaki pasajda Fârâbî *vaz* ' kavramını şu şekilde açıklar:

Metin 11

“*Vaz* ' farklı şekillerde söylenen bir müşterek isimdir. (i) İlk olarak konum kategorisi anlamına gelir. (ii) Tahdîd (tanımlama) da *vaz* ' anlamında kullanılır. (iii) Bir şeyin burhan veya delil olmaksızın elde edilmesi [bilinmesi] anlamına gelir. Bu da öncül olarak kullanılacak burhan veya delile ihtiyaç duyan bir şeyin *vaz* ' olarak isimlendirilmesidir. (iv) Bir şeyin kazandığı tabii olmayan ıstılâhî anlam da *vaz* ' olarak isimlendirilir. (v) Şartlı öncül de *vaz* ' olarak isimlendirilir. (vi) Muhataba ‘eğer bir şey böyle ise diğer şeyler de aynı durumdadır’ tarzında şart koşularak ifade edilen söz (*kavl*) *vaz* ' kıyası olarak isimlendirilir. Kıyası talep edilen bütün farz edilmiş şeyler için de *vaz* ' ismi kullanılır. (vii) Cedelî soruların tümü *vaz* ' ismiyle isimlendirilir. (viii) Meşhur görüşe zıt olan fakat güzel (bedî') bir görüş de *vaz* ' olarak isimlendirilir. Bu sonuncu anlam *vaz* ' kavramının cedeldeki en sınırlı anlamıdır.”¹

Fârâbî'nin yukarıda *vaz* ' kavramına verdiği anlam farklı açılardan önemlidir. Fârâbî'nin yukarıdaki pasajdaki analizleri dahilinde *Taḥlîl*'de *vaz* ' kavramıyla ifade edilen incelemelerin *vaz* ' kavramının üçüncü anlamıyla ilişkili olduğu görülür. Bu nedenle de Fârâbî'nin *Taḥlîl*'de yaptığı kıyasın öncüllerinin nasıl meydana geldiğini araştırmak ve kıyasın kuruluşunun farklı şekillerinin geçerlikleri üzerinde durmaktır.

Nitekim Fârâbî'nin *Taḥlîl*'deki incelemelerine bakıldığında öncüllerin matlubun parçalarına bölünmesiyle elde edildiği görülür. Araştırılan problemin konu ve yüklem formatındaki ilişkisine göre kıyas oluşturulur.

¹ Fârâbî, “*Kitâbü'l-Cedel*”, 73.

Örneğin bir problemin araştırılmasında yüklem konunun bütün fertlerinde kapsanıyorsa bu durumda kıyas istikrâ şeklinde ya da şartlı kıyas şeklinde ifade edilebilir.¹ Fârâbî'nin bu analizinde de görüldüğü üzere öncüllerin kurulumunda (i) öncülün nasıl meydana geldiği (ii) ifade edilme formatı olmak üzere iki konu ön plana çıkar. Fârâbî *Taḥlîl*'de cedelî öncüllerin kurulumu ile ilgili bilgiler de verir. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Burhân*'daki analizlerinde öncülün burhani olup olmaması ile ilgili tespitler yapılır. Fârâbî'nin *Burhân*'daki ifadelerine göre öncüller zaruri olan ve zaruri olmayan olarak iki kısımda değerlendirilebilir. Zaruri öncüller de şartlı ve yüklemli olmak üzere ikiye ayrılır.² Netice itibariyle Fârâbî kıyas konusunu öncüllerin elde edilişinden, dil planında kuruluşuna kadar incelemektedir. Bu incelemede *Taḥlîl*'de de sıkça karşılaşılan öncüllerin ya da kıyasların parçalarına ayrılarak analizi konusu Fârâbî mantığında üzerinde durulan konulardandır.

Nitekim Fârâbî'nin *Kıyâsü's-şagîr*'de kelâmi kıyasları burhani kıyas formlarına indirgeyerek incelemesi de genel olarak Fârâbî'nin mantıksal yöntemi ile uyum içerisindedir. Fârâbî bu eserinde kelâmi mantığı kıyas problemi bağlamında iki açıdan inceler: (i) kelâmi kıyasların ya da kelâmi söz alanının hangi yüklemli kıyaslara tekabül ettiği, (ii) kelâmi söz alanının şartlı kıyaslarla nasıl ifade edilebileceği. Fârâbî dil ve anlam, dil ve mantık arasındaki tamamlayıcılık dahilinde bu sefer daha farklı bir konuyu inceler. Bu konu kelâmi dilin kıyas formlarında ifadesidir. Nitekim Fârâbî yüklemli kıyasın on dört farklı formunu kelâmi hudûs delilini kullanarak anlatır.³ Çalışmasının ilgili bölümünde Lameer, Fârâbî'nin buradaki aktarımlarını Bakıllânî'nin hudûs delili ile ilgili görüşleriyle kıyaslar. Bu kıyaslama neticesinde de Bakıllânî'nin hudûs deliline dair görüşlerinin bir petitio principii (devr) olduğunu ileri sürer. Lameer'in yaklaşımından bağımsız

¹ Fârâbî, "Kitâbü't-Taḥlîl", 96.

² Fârâbî, "Kitâbü'l-Burhân", 27. Galston Fârâbî'nin burhan teorisinin burhanın bilimsel bilgedeki rolünü azalttığını fakat mantık teorisinin mantığı bilimlerin yöntemi haline getirdiği üzerinde durur. Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 282.

³ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 251; Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 214. Lameer Fârâbî'nin şartlı kıyasları yüklemli ve şartlı olarak ayırmasının meşşai gelenekteki kökenlerinin net olmadığını ifade eder. Lameer'in Fârâbî'de şartlı kıyaslar ile ilgili görüşleri için bk. a.mlf., *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 45-47.

olarak ve Fârâbî felsefesinin mantık projesinin tümü açısından bakıldığında ise şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır:

Fârâbî cedel ve retorikte örneklerini gördüğümüz şekliyle burhani olmayan kıyasların burhani formlara nasıl irca edileceğini tartışır. *Kıyâsü's-şagîr*'de kelâmi ve fıkhi kıyasların hangi geçerli kıyas formlarına irca edilebilecekleri de bu amaca matuftur. Diğer bir deyişle Fârâbî *Kıyâsü's-şagîr*'de kelâmi kıyasları geçerli kıyas formlarına indirgerken aslında yukarıda üzerinde durulan genel mantık projesinin bir uygulamasını yapmakta ve kelâmi söz alanını burhani bilgi idealine ve yöntemine izafetle ele almaktadır. *Kıyâsü's-şagîr*'de mantığın formel olarak kelâmi kıyaslarla ilişkisinin gösterilmesinin birinci yönü budur. İkinci yön ise şartlı kıyaslarla alakalıdır. Zira genel olarak mantığın ve Fârâbî mantığının yüklemli kıyaslardan sonra üzerinde durduğu ve *Kıyâsü's-şagîr*'de de incelenen konu şartlı kıyaslar konusudur.

Fârâbî neden şartlı kıyas konusu üzerinde durmaktadır? Bu konuyla ilgili farklı yorumlar yapılmış olmakla birlikte bizim buradaki temel sorumuz Fârâbî'nin neden kelâmi kıyasları ifade sadedinde şartlı kıyaslara da yer verdiği sorusudur. Bu soruya cevap verebilmek için Fârâbî'nin şartlı kıyaslar konusunu nasıl mantıksal kıyaslar konusuna dahil ettiği üzerinde durmak gerekir. Anlam ve söz arasındaki interaktif ilişki açısından bakılırsa şöyle bir durum ortaya çıkar: Fârâbî şartlı kıyaslar konusu üzerinde kıyas ve söz arasında kurduğu birbirini tamamlayan irtibat nedeniyle durmaktadır.¹ Çünkü şart cümlesi dilde genel olarak sözlerin oluşumunda haber, mübtedâ şeklinde yapılan düz cümleden sonra gelen ikinci yapıdır. Bu nedenle Fârâbî dil ve anlam arasında kurduğu irtibatın bir neticesi olarak şartlı kıyasları hem burhandan cedele kadar kıyasların oluşumunda hem de kıyasların anlamlarının ifade edilmesi sürecinde kullanmaktadır. Nitekim Fârâbî şartlı kıyasların oluşumu ile ilgili olarak harflerin bu kıyasların oluşturulmasındaki fonksiyonlarını da inceler.² Bu durumu Fârâbî'nin söz ve anlam arasındaki ilişkiyi dikkate alan mantık projesi çerçevesinde düşünmek mümkündür. Zira *Kitâbü'l-Hurûf* örneğinde görüldüğü üzere

¹ Fârâbî şartlı kıyaslarla ilgili *Şerhu'l-İbâre*'de bu kıyas türünün Aristoteles tarafından kısaca ele alındığını, Stoacılar tarafından da fazla uzunca ele alındığı ifade eder. Fârâbî, “Şerhu'l-İbâre”, 45.

² Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 46.

harfler, anlamın ifade edilışinde ve sözün anlama delâletinin tespitinde rol alırlar.¹ Nitekim bu durum Fârâbî'nin kategoriler ile ilgili anlatısında da görölür.²

Diğer taraftan *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'de ve *Kitâbü'l-Cedel*'de Fârâbî şartlı kıyasların öncüllerinin farklı bir yapı arz ettiğı üzerinde durur. Fârâbî'ye göre öncüller bilgisine sahip olunan ve olunmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Fârâbî KS'de bilgisine sahip olunmayan öncüllerle ilgili bir bilgi vermez.³ Ancak bu öncüllerin şartlı kıyasların öncüllerine atıf yaptığını söylemek mümkündür. Zira şartlı kıyasların öncülleri yüklemli kıyaslardan farklı olarak hipotetik (varsayımsal) olarak kurulur ve varsayımsal olması itibariyle de şartlı kıyasların öncülleri tek başlarına bir bilgi değerine sahip değillerdir. Fârâbî şartlı kıyasların bağlayıcılığını öncüllerin bilgi vermesi üzerinden değil öncül ve sonuç arasındaki ilişkinin yapısı bakımından kurar.⁴ Fârâbî kelâmi söz alanını yüklemli ve şartlı kıyasları kullanarak gösterir.

Sonuç olarak Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'deki kıyasın formlarıyla ilgili ifadeleri, onun genel kıyas ve mantık teorisi bağlamında şekillenmiştir. Zira Fârâbî kıyası bütün fikri sanatların bir yöntemi haline getirmektedir. Kıyas anlamın kuruluşu ve ifade edilmesindeki temel unsurdur. Bu nedenle de burhani olmayan kıyas ve sözlerin geçerli kıyas formlarında ifadesi de Fârâbî tarafından incelenmiştir. Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'deki formel mantıkla ilgili analizlerini bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu eserde yine Fârâbî mantığının ikinci önemli ayağını oluşturan yöntem konusuyla ilgili de Fârâbî'nin tespitleri bulunmaktadır. Aşağıdaki başlıkta kelâmi yöntemin Fârâbî'nin yöntem teorisi açısından *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'de nasıl değerlendirildiğı üzerinde durulmaktadır.

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 96-101.

² Fârâbî, “*Kitâbü'l-Maḳûlât*”, 99-10.

³ Fârâbî, “*Küçük Kıyas Kitabı*”, 249; a.mlf., “*Kitâbü'l-Cedel*” 63-71.

⁴ Fârâbî, “*Kitâbü'l-Cedel*”, 103; Karimullah, “*Alfarabi on Conditionals*”, 211.

2.2.5.2. Yöntem Açısından Kıyas ve Fârâbî'ye Göre Gâibin Şâhide Kıyası Yöntemi

Bu başlıkta Fârâbî'nin mantık ve yöntem ile ilgili düşüncelerini temel alarak onun gâibin şâhide kıyası ile ilgili tasvirlerinin bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu bölümde buraya kadar Fârâbî mantığının söz ve anlam arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu ve *Kıyâsü's-şagîr* eserinin bu genel çerçeveye nasıl oturduğu üzerinde duruldu. Bu başlıkta ise Fârâbî'nin ilgili eserinin içeriğine daha yakından bakılmaktadır. Bu eserin Fârâbî felsefesi içerisindeki konumu ve Fârâbî'nin bu eserdeki tasvirleri ile ilgili çalışmalarda farklı yorumlar ön plana çıkmaktadır. Bu yorumlar dikkate alındığında Fârâbî'nin kelâmın yöntemini nasıl incelediği tam olarak vuzuha kavuşmamaktadır.

2.2.5.2.1. Analoji (*Temşîl*) ve Tümevarım (*İstikrâ*) Arasında Fârâbî'ye Göre Gâibin Şâhide Kıyası

Bu başlıkta çalışmamızın geneli açısından üzerinde durulan husus, Fârâbî'nin söz ve anlam arasında kurduğu interaktif ilişkinin¹ onun kelâmın yöntemine dair incelemesinin arka planını oluşturduğudur. Fârâbî'nin kelâmın yöntemi ile ilgili tasvirleri gözden geçirildiği zaman Fârâbî'ye göre kelâmın analoji (*temşîl*) ve entimem (*zamîr*) kıyaslarını kullanan ve hitabet seviyesinde iş gören bir disiplin olduğu göze çarpar.² Fârâbî'nin bu tasviri ele alındığında sorulması gereken soru, Fârâbî'nin temsil ve entimem tarzında kıyasları nasıl incelediğidir. Diğer taraftan Fârâbî'nin *Kıyâsü's-şagîr*'deki ifadeleri ile *Hurûf*'daki tasvirlerinin nasıl uzlaştırılacağı da bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu başlıkta Fârâbî'nin mantık anlayışı bağlamında temsil, gâibin şâhide kıyası, istikrâ kavramlarının analizi yapılmaktadır. Bu çerçevede *Kıyâsü's-şagîr* temel alınarak gâibin şâhide kıyası ile alakalı temsil ve istikrâ

¹ Bu interaktif ilişki ile ilgili olarak bazı yorumcular farklı tabirler kullanmaktadırlar. Örneğin, Fârâbî mantığının anlam ve söz arasında kurduğu irtibatı kıyas sanatları üzerinden tasvir eden M. Galston bu süreci karşılıklı örülmüş (interwoven) olarak tasvir etmektedir. Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, vi.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71; a.mlf., *İlşâ'ü'l-ulûm*, 107; Aydın, "Fârâbî'de İlmi Kelâm ve Fıkıh", 31; Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 192.

teorilerinin bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu başlık altındaki anlatının temel argümanı Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası yöntemini istikrâ ve temsil kıyasları ile ilişkilendirerek incelediğidir. Bu bakımdan Fârâbî gâibin şâhide kıyasını içerisinde temsil ve istikrâ unsurlarını barındıran karma bir yöntem olarak analiz etmektedir. Bu argümanı destekleyecek şekilde öncelikle Fârâbî'nin tümevarım yöntemi ile ilgili tasvirleri ardından da temsil metodunun Fârâbî mantığında nasıl irdelendiği konuyla ilgili literatür dikkate alınarak aşağıdaki başlıklarda konu edilmektedir.

2.2.5.2.2. Fârâbî'de Tümevarım

Fârâbî'nin *Kıyâsü's-ş-şagîr* eserinin Fârâbî'nin mantık külliyatı içerisinde nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorusu yukarıdaki başlıklarda incelenmişti. Fârâbî bu eserde Aristoteles'in kıyas teorisi içerisinde kelâmi ve fıkhi kıyasların nereye tekabül ettiğini incelemektedir. Fârâbî eserin girişinde Aristoteles'in kıyas teorisi ile ilgili olarak genel kaideleri içerisinde yaşadığı dönemdeki araştırmacıların örnekleriyle aktaracağını ifade eder.¹ Fârâbî'nin bu yaklaşımı *Hurûf* ve *Elfâz* eserlerinde de gözlemlenen bir yaklaşımdır. Şöyle ki Fârâbî mantıktaki genel kaide ve kavramların dilsel plandaki karşılıklarını doğru tespit etme konusunda ayrıntılı analizler yapmaktadır. Bu çerçevede Fârâbî'nin *Kıyâsü's-ş-şagîr* eserinin diğer mantık eserleriyle de bir uzlaşısı içerisinde olduğu görülmektedir.² Örneğin Fârâbî istikrâ ve temsil metotları ile ilgili *Elfâz*'daki tasvirinde bu metotları “*ikâü't-taşdîk*” (zihinde tasdikini gerçekleştirilmesi) kavramına bağlar. Fârâbî'ye göre istikrâ ve temsilin iki kullanımı vardır. Birincisi tikellerin araştırılması (*taşaffuh*), ikincisi ise tümellerin öğretilmesidir. Bu bakımdan bu iki metot

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 245.

² Fârâbî'nin kıyas teorisini çalışmasına konu edinen Lameer, Fârâbî'nin bütün fikir ve görüşlerini Aristoteles ve şarihleri merkeze alarak açıklama çabasıdadır. Fârâbî mantığı Aristoteles mantığı üzerine bina edilmiştir. Fakat diğer felsefi teorilerde de olduğu gibi Fârâbî Aristoteles'te var olan unsurları farklı yönlerini ön plana çıkararak yeniden kurgulamaktadır. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 292-293. Fârâbî'nin tümevarım ile ilgili düşüncelerinin özgünlüğü ve Aristotelesçi tümevarımdan farkı için Yunus Emre Akbay, “Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme,” *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 1/6 (2023), 13–25.

Fârâbî mantığının anlamın inşası ve ifadesi ile ilgili genel yaklaşımı dahilinde irdelenmektedir.¹

Qıyâsü 'ş-şagîr'in konuları incelendiğinde Fârâbî'nin Aristoteles'in kıyas teorisini en belirgin hatlarıyla özetlediği fakat bu özetlemeyi yaparken kelâmcıların hudûs delilini kullandığı görülmektedir. Fârâbî bir taraftan yüklemli, şartlı, hulfî kıyasları tasvir ederken diğer taraftan da kelâmın ana delilini oluşturan hudûs delilinin bu kıyas formları içerisinde nasıl irdelenebileceğini göstermektedir.² Fârâbî burada hudûs delilinin yüklemli kıyaslarda nasıl ifade edilebileceğini tasvir eder. Buna göre geçerli kıyas şekillerindeki on dört ayrı formda hudûs delilleri tasvir edilir. Ardından Fârâbî şartlı ve hulfî kıyasları hudûs delili örneğini kullanarak açıklar.³

Fârâbî bu tasvirlerinin ardından istikrâ yöntemine dair bilgiler verir. Fârâbî istikrâ konusunu gâibin şâhide kıyasını incelemeyi önce ele almaktadır. Muhtemelen bu nedenle bazı yorumcular Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını bir tümevarım kıyası olarak gördüğü neticesine varmaktadırlar.⁴ Bu yorum Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili görüşlerinin istikrâ konusuyla bağlantılı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Fakat bu durumda Fârâbî'nin kelâmi kıyasları aynı zamanda temsil kıyasları olarak nitelendirmesi karşımıza bir problem çıkarmaktadır.

Bu problemin çözümü Fârâbî'nin istikrâ yöntemi ile ilgili diğer tasvirleri de dikkate alınarak yapılabilir. Zira konuyla ilgili çalışmada Lameer'in de işaret ettiği üzere Fârâbî'nin istikrâ kavramının tanımıyla ilgili görüşleri Aristoteles'in konuyla ilgili görüşlerinden farklıdır. Aristoteles tümevarımı (*epagoge*) tikellerin incelenmesinden külli bir yargıya varmak olarak tasvir ederken Fârâbî istikrâyâ tikellerin incelenmesi ve genel hükmün doğrulanması ile ilgili bir rol atfetmektedir.⁵

¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 31-33. Özellikle Fârâbî'nin *Elfâz* eserinde anlamın (*ma'nâ- ma'nâ ma'kûl*) nasıl oluştuğu ve ifade edildiği ile ilgili analizleri ciddi bir yekûn tutmaktadır.

² Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 245-263.

³ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 246-263.

⁴ Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 125.

⁵ Lameer bu farklılığın nereden kaynaklandığı ile ilgili olarak tarihsel bir varsayım ortaya atar. Bu varsayımına göre Kıyas kitabının çevirisinde kullanılan "iltikât" kavramı ve istikrâ kelimesinin araştırma anlamı nedeniyle Fârâbî Aristoteles'ten farklılaşan bir

Burada ilk olarak işaret edilmesi gereken Fârâbî'nin istikrâyı nasıl tanımladığıdır. Fârâbî'nin bu kavram ile ilgili analizlerini barındıran eserleri, *Kitâbü'l-Kıyâs*, *Şerhu Kitâbi'l-Kıyâs*, *Kıyâsü's-ş-şagîr*, *Kitâbü'l-Burhân* ve *Kitâbü'l-Cedel* eserleridir.¹ Fârâbî'nin bu eserlerindeki tasvirleri gözden geçirildiğinde istikrâ kavramını iki farklı kavramla araştırma (*taşaffuh*) ve doğrulama (*taşhîh*) kavramlarıyla karşılaştığı görülmektedir. Buna göre tümevarım bir hükmün altına giren fertlerin o hüküm ile ilişkisinin araştırılmasıdır. Örneğin, “hareket zamanda meydana gelir” önermesini doğrulamak için hareketin türleri araştırılır. Hareketin türleri, yüzme, uçma, koşma vb. zamanda gerçekleşen fiillerdir. Eğer hareketin altında bulunan bu türlerin hepsinin zamanda geçtiği ispatlanırsa bu durumda istikrâ birinci şekil birinci modda (BARBARA) geçerli sonuç verir.² Bu tasvir ile Fârâbî istikrânın hem kıyasın büyük öncülünü doğrulamaya yaradığını hem de herhangi bir konunun altına giren tikelleri inceleme imkanı verdiğini tespit eder.

Mamafih Fârâbî'nin bu tasvirleri tek başına ele alındığında Fârâbî'nin istikrâ sonucunda elde edilen bilgiyi burhani statüde bir bilgi olarak tasvir ettiği neticesine varmak mümkün olabilir. Ancak bu ilk bakışta görülen hüküm yanıltıcıdır. Zira Fârâbî bu konuya *Kitâbü'l-Burhân*'da değinir ve istikrânın burhani öncüllerde görülen kesinlik değerine ulaşmadığını ifade eder.³ Burada Fârâbî'nin ilk bilgiler ile ilgili yaklaşımı belirleyici rol oynamaktadır. Fârâbî'ye göre duyusal veriler kendi sahalarında bir kesinlik sağlar. Fakat bu kesinlik hem duyusal hem de akli kesinlik mertebesinde değildir. Diğer bir deyişle duyusal verilerin kesinliği zaruri bir kesinlik değildir.⁴ Fârâbî tecrübe ve istikrânın birbirlerine yakın olmakla birlikte

yorumu yönelmiştir. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 144 ve 173. Galston bu konuyla ilgili olarak daha farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre Aristoteles, tümevarımı küçük öncül aracılığıyla orta terimi büyük terimde gösterme olarak anlamaktadır ve bu anlayış Fârâbî'nin tümevarımı birinci şekilden kıyaslarla ilişkilendiren yaklaşımından farklıdır. Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 76.

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 264-266; a.mlf., “Kitâbü'l-Cedel”, 3/97-98, 102; a.mlf., “Kitâbü'l-Kıyâs”, 142; a.mlf., “Kitâbü'l-Burhân”, 4/24-25 ve 88-89; a.mlf., “Şerhu Kitâbi'l-Kıyâs,” *el-Manţikiyyât li'l-Fârâbî*, thk. M. Tâki Dânişpezûh, 2/515.

² Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 264.

³ Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 24-25.

⁴ Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 24.

tecrübenin akli bir hüküm neticesinde kesinlik barındırdığını fakat istikrânın bu kesinlik seviyesine ulaşamadığını ifade eder.¹

Fârâbî istikrânın hüküm ve konu arasındaki tikeller üzerinden kurulan münasebette gerçekleştiğini ve nihayetinde istikrânın bir araştırma olduğunu düşünür. Aynı zamanda istikrânın tam ve eksik olmak üzere iki kısmı vardır. Lameer, Fârâbî'nin eksik ve tam istikrâ arasındaki ayrımını *Ḳıyâsü's-şagîr*'deki kesinlik ifade etmeyen verilerin müsamaha ile incelenmesi gerektiğine dair düşüncesi ile alakalı görür.²

Fârâbî'nin eksik ve tam istikrâ arasındaki ayrımı istikrâ tanımındaki araştırma ile ilgilidir. Eğer istikrâda bütün fertler kapsamaz ise bu durumda istikrâ eksik bir istikrâ olur. Diğer bir deyişle eğer hareketin altındaki bütün türler incelenmeyip bazı türler incelenerek hareketin zamanda olduğu neticesine varılırsa bu durumda eksik istikrâ yapılmış olur.³

Diğer taraftan Fârâbî'nin analizlerinde istikrânın diğer kıyas türlerinde olduğu gibi söz (kavl) kavramıyla da ilişkili olduğu görülür. Fârâbî bu durumu *Kitâbü'l-Ḳıyâs*'da istikrâî söz kavramıyla açıklar. Buna göre istikrâ ve temsil yöntemleri kıyas formatında ifade edildiğinde bu yöntemlere dayanan sözler meydana gelir.⁴ Fârâbî istikrâî ve temsili sözlerin ilimlerde nasıl kullanıldığına dair açıklamaları ise *Şerhu Kitâbi'l-Ḳıyâs*'da ve *Kitâbü'l-Cedel*'de yapar. Buna göre istikrâ ilimlerde öncüllerin doğrulanması ve tikellerin araştırılması için kullanılmaktadır. Bu iki faaliyetin neticesinde oluşturulan sözlere ise istikrâî söz ismi verilmektedir.⁵

Burada şu noktayı belirtelim ki, Fârâbî istikrâyı sadece cedelde yahut burhanda kullanılan bir yöntem olarak görmez. Ona göre istikrâ tanımı gereği bir doğrulama ve araştırma yöntemidir.⁶ Eğer istikrâ konunun altına giren bütün fertleri kapsayacak şekilde yapılırsa tam istikrâ olur ve

¹ Lameer, Fârâbî'nin tecrübe kavramına yüklediği anlamın Aristoteles'ten farklı olduğuna işaret eder. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 172. Fakat Lameer, bu farklılığın nedenine dair bir açıklama sunmaz. Bize göre Fârâbî'nin ilk bilgilerle ilgili olarak hem duyu verilerini hem de akli fiilleri birlikte incelemesi Fârâbî'nin tecrübeyi farklı bir şekilde tasvir etmesine neden olmuştur.

² Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 149.

³ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 265.

⁴ Fârâbî, "Kitâbü'l-Ḳıyâs", 142.

⁵ Fârâbî, "Şerhu Kitâbi'l-Ḳıyâs", 515; a.mlf., "Kitâbü'l-Cedel", 97-98.

⁶ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 66-67.

tecrübeye yaklaşır aksi takdirde eksik istikrâ olur ve sadece sınırlı bir bilgi değerine sahip olabilir. Bu bakımdan Fârâbî'nin *Cedel*'deki analizlerinde istikrâyı ilmi ve cedelî olmak üzere ikiye ayırdığı görülür. Fârâbî istikrânın herkes için ortak olan ilk bilgilerin tashih edilmesinde veya herhangi bir yargının tashih edilmesinde kullanıldığını ifade eder. Bu bakımdan cedel yoğun olarak istikrâ yöntemini kullanır. Çünkü cedeldeki maksat, bir önermenin karşıtını getirmek ya da ona itiraz etmektir ('*inâd*').¹

Diğer taraftan Fârâbî'nin *Cedel* eserinde istikrâ ile ilgili analizleri, *Kıyâsü's-şagîr*'deki istikrâ, gâibin şâhide kıyası ve temsil konularına dair tasvirlerinin anlaşılması için önem arz etmektedir. Zira Fârâbî buradaki tasvirlerinde istikrâ ile temsil arasındaki benzerliğe işaret eder.² Bu benzerlik, istikrâ ve temsilde tikellerin incelenmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat Fârâbî burada da istikrânın bir araştırma yöntemi olduğuna dair vurgusunu tekrarlar ve temsilin benzerlikten hareket ettiği üzerinde durur. Fârâbî buradaki analizlerinde de benzerlik üzerinden kurulan temsil ve tikellerin araştırmasına dayanan istikrânın birinci şekilde kıyasların kurulmasını sağlayabileceğini tespit eder.³ Diğer bir deyişle Fârâbî'ye göre istikrâ ve temsil arasındaki temel fark, birincisinde tikellerin incelenmesinden hareketle araştırma ve doğrulama yapılması iken ikincisinde benzerliklerden hareketle göreceli bir tümelliğin oluşturulması ve cüz'îden cüz'îye ya da cüz'îden küllîye bir geçişin yapılmasıdır.⁴

2.2.5.2.3. Fârâbî'de Temsil

Fârâbî'nin temsil ve örtük kıyas (*zamîr-entimem*) tarzındaki kıyaslarla ilgili görüşleri Fârâbî felsefesinde kelâmın yönteminin nereye tekabül ettiği bakımından önemlidir.⁵ Diğer taraftan gâibin şâhide kıyasının da temelde bir aktarım (*nukle*) olarak tanımlanması ve temsil kıyasının da aktarım olarak tanımlanması nedeniyle Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinin onun düşüncesinde tam olarak nereye tekabül ettiğinin tespit edilebilmesi için Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ve temsil kıyası ile ilgili

¹ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 102.

² Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 97-99.

³ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 98.

⁴ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 102.

⁵ Kelâm ilminin temsil ve örtük kıyas aracılığıyla iknayı amaçladığına dair bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71; a.mlf., *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 107.

görüşlerinin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Diğer bir deyişle buradaki temel problem Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını temsil kıyası olarak görüp görmediği ile alakalıdır.

Bu noktada konu ile ilgili ikincil literatürdeki yorumlardan başlanırsa, Fârâbî'nin temsil kıyası ile ilgili düşüncelerini inceleyen iki önemli çalışma vardır. İlk olarak çalışmamızın başka yerlerinde de atıfta bulunduğumuz D. Black'in İslâm felsefesindeki retorik teorileri ile ilgili çalışmasında bu konuya yer ayrılmaktadır.¹ Diğer taraftan Lameer de Fârâbî'nin kıyas teorisi ile ilgili çalışmasında temsili kıyasları incelemektedir.² Bu iki çalışmada da üzerinde ittifak edilen nokta Fârâbî'nin Aristoteles'in temsil kıyasları ile ilgili yapısından belirli oranda farklılaştığıdır. Bu farklılaşma ile ilgili olarak Lameer, Fârâbî'nin genişlemeci yüklemli kıyaslar teorisine sahip olduğunu ifade eder.³ Black ise Fârâbî'nin hitabet düşüncesinde temsil ile ilgili yaklaşımının burhani olmayan söylemin rasyonel bir tarzda ifadesi olduğunu düşünür ve bu yaklaşımı bağlam teorisi (*context theory*) olarak isimlendirir.⁴

Her iki yazarın da farklı bağlamlarda ifade ettikleri husus aslında şudur: Fârâbî'nin temsil ve örtük kıyasları analiz yöntemi onun mantık çalışmaları bir bütün olarak ele alınıp incelenirse felsefi anlam ile sözel anlam arasındaki ayrım üzerine kurulduğu görülür. Şöyle ki, Fârâbî'ye göre sözel saha, cedelden başlayarak şiire kadar giden burhan dışındaki kıyas sanatlarından meydana gelir. Fakat burhanın da ilgili kısımda işaret ettiğimiz üzere sözel bir yönü vardır. Bu bakımdan -kıyasın Aristotelesçi tanımı gereği- bütün kıyas sanatları söz olmak bakımından birleşirler. Fakat Fârâbî bu noktada burhan dışındaki bütün kıyas sanatlarındaki istikrâ,

¹ Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 157-172.

² Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 176-203.

³ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 176. Lameer Fârâbî'nin kıyas teorisini "extension of assertoric syllogism" (genişlemeci kıyas teorisi) olarak nitelendirmektedir. Lameer'in kastı eğer Fârâbî'nin Aristotelesçi kıyas teorisini burhan dışındaki diğer kıyas sanatlarını da kapsayacak şekilde genişlettiği ise bu tespit Fârâbî açısından onaylanabilir.

⁴ Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 157. Ayrıca Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 110.

temsil, örtük kıyas, gâibin şâhide kıyası gibi farklı yöntemleri madde ve suret açısından burhan kıyaslarına göre ele alır.

Bu yargıdan Fârâbî'nin bu akıl yürütme şekillerini burhani bilgi statüsüne yükselttiği sonuca varmak Fârâbî düşüncesi açısından mümkün değildir. Fakat genel olarak değerlendirildiğinde Fârâbî'nin söylediği şudur: her ne kadar bu kıyas türleri burhani bilgi vermeseler de birer yöntemdirler ve kendi sahalarında geçerli bir görüş sağlamaktadırlar. Bunların geçerliliği onları burhana göre değerlendirmekle mümkün olabilir. İşte Fârâbî'nin hitabette kullanılan temsil, örtük kıyaslar (zamîr) ve genel bir yöntem olarak gâibin şâhide kıyası ile ilgili düşüncelerini şekillerinden ana çerçeve budur.

Fârâbî hatabî kıyasları, sözel anlam sahasının temel akıl yürütme şekilleri olarak görür. Böyle bir hükme varmamızın nedeni şudur: Fârâbî, temsil kıyasları ve örtük kıyaslar ile ilgili tasvirlerinde, temsil kıyasını istikrâya, örtük kıyası ise burhana benzetir.¹ Bu benzetimin ne anlama geldiği Fârâbî'nin bütün kıyas şekillerini söz olmaları bakımından birlikte değerlendirmesi ile daha net anlaşılır.² Zira Fârâbî her kıyas sanatının belirli bir epistemik çerçevede fonksiyon icra ettiğini düşünür. Buna ek olarak Fârâbî zannı amaçlayan sanatlar (*şînâ 'ât zunûniyye*) kavramını kullanır.³

Bu arka plan bağlamında düşünüldüğünde Fârâbî'nin temsil ile ilgili tanımında öne çıkan husus, temsilin benzerlik; örtük kıyas tarzındaki kıyasların ise öncülün gizlenmesi üzerinden gerçekleşmesidir.⁴ Fârâbî temsil kıyaslarını ve bu tip kıyasların işleyiş mekanizmasını aşağıdaki pasajda ayrıntılı olarak şu şekilde açıklar:

Metin 12

“Temsil, insanı bir varlık hakkında bu varlığın bir şeyde ona benzeyen başka bir şeyde bulunması nedeniyle bulunduğu ikna etmektir. Bu da ancak [iknası amaçlanan şeyin] benzerdeki varlığının diğer konudaki varlığından daha açık olmasıyla mümkün olur. Şu açıktır ki, benzer (*şebîh*), bütün herkes için müşterek olan yaygın açık görüşte benzer

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Haîâbe*, 31.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Haîâbe*, 39.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Haîâbe*, 27. Ayrıca “*kavl-i mişâli*” kavramı için bk. Fârâbî, “*Kitâbü'l-Kıyâs*”, 143.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Haîâbe*, 27. Fârâbî'nin temsil ile ilgili tanımları için bk. a.mlf., “*Kitâbü'l-Kıyâs*”, 142; a.mlf., “*Şerhu Kitâbü'l-Kıyâs*”, 524-529.

olmalıdır. Aynı şekilde yine benzer benzer olan bir şey ile açıklanmalıdır... Benzerlik lafızda ya da manada olur. Anlamdaki benzerlik iki şeyin bir araz ya da başka bir şey olmak üzere ortak bir anlamda birleşmesidir. Ya da iki şeyin nispet edildikleri iki şeydeki nispetlerinin bir olması ya da benzer iki nispet olmasıdır. Bu da bu iki şeyin tek bir şeye nispetinin tek bir nispet olması ya da bunlardan herhangi birisinin başka bir şeye nispetinin diğer şeyin başka bir şeye nispeti ile benzer olmasıdır. Bunlardan her ikisi de ya yakın ya da uzak olur. Örneğin, Zeyd ve Amr, canlılık, cisimlik ve insanlıkta birbirlerine benzerler. [Temsilin en kuvvetli olanı] benzeşmeyi sağlayan şeyin benzerde ve benzerlik kurulanda aynı cihetten bulunmasıdır. Bu durumun anlaşılması (*i'tibâr*) ise benzerliğe konu olan şeyin benzerlik anlamında bulunmasıdır. Bu [ilişki] ya bütünüyle (*küll*) ya da birçok durumda (*ekşer*) olur. İşte temsil kıyası bu durumda olduğunda temsil olmaktan çıkar ve örtük kıyas olur ya da [geçerli] bir kıyas olur. Temsil kıyasının telifine gelince ise, bu kıyas öncelikli olarak yüklemli bir şekilde telif edilir. Bu konu *Kıyas Kitabı*'nda açıklanmıştır.”¹

Hemen şunu belirtelim ki Fârâbî buradaki tanımında temsilin ikna boyutunu ön plana çıkarmaktadır. Fakat *Kitâbü'l-Kıyâs* ve *Kitâbü'l-Hağâbe*'nin farklı kısımlarında temsilin benzerliğe dayalı bilginin elde edilmesini sağladığı ve aynı zamanda da bir doğrulama yöntemi olduğu üzerinde durulmaktadır.²

Yukarıdaki pasajda Fârâbî temsilin benzerlik üzerinden kurulduğunu fakat benzerliğin lafızda ya da manada olduğunu ifade eder. Fârâbî buradaki tasvirinde lafızdaki benzerlik üzerinden kurulan kıyasa girmez. Çünkü lafızdaki benzerlik üzerinden kurulan kıyaslar, sofistik kıyaslardır. Diğer taraftan Fârâbî benzerliğin benzer ile benzetilen arasındaki irtibat bakımından farklı bilgi seviyelerine göndermede bulunduğunu ifade eder. Fârâbî'nin buradaki kastı, benzerlik ilişkisinin bazı durumlarda temsil kıyasını hatabî mertebeden daha yüksek bir epistemik seviyeye çıkarmasının mümkün olduğudur. Fârâbî burada konunun *Kıyas Kitabı*nda incelendiğini ifade eder. Eğer Fârâbî'nin işaret ettiği *Kıyas Kitabı*nın *Kıyâsü's-ş-şagîr* olduğu kabul edilirse Fârâbî'nin pasajın sonundaki görece kapalı tasvirleri daha açık bir hal alır.

Fârâbî *Kıyâsü's-ş-şagîr*'de temsili kıyasları incelediği bölümde anlamsal olarak tümel olmayan sözlerin nasıl göreceli bir tümellik içerisinde

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hağâbe*, 59-60.

² Fârâbî, “*Kitâbü'l-Kıyâs*”, 142; a.mlf., *Kitâbü'l-Hağâbe*, 27.

bulunabileceğini ifade etmektedir.¹ Fârâbî'nin buradaki analizleri Fârâbî araştırmacılarından özellikle Lameer'i oldukça meşgul etmiştir.² Lameer'e göre Fârâbî'nin temsil kıyaslarının küllî bir sonuç verebileceği ile ilgili görüşleri, ilk olarak bütünüyle Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* eserindeki kesin olmayan sanatlara bir müsamaha tanınması ile ilgili görüşlerine dayanır. İkinci olarak ise Fârâbî'nin yüklemli kıyasları genişletme teorisinin bir neticesidir.³

Fakat konuyla ilgili olarak *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'deki pasajları ve yukardaki pasajı birlikte ele aldığımız zaman farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Fârâbî, temsil kıyaslarının benzerlikten hareket ettiğini tespit ettikten sonra bu tip kıyasların benzerliğin kuruluş ciheti bakımından epistemik seviyelerinin yükselebileceğini ifade etmektedir. Fârâbî'nin bu yaklaşımı Deborah Black tarafından da gözlemlenmiştir ve Black, Fârâbî'nin temsil ve entimem tarzındaki kıyaslarla ilgili ifadelerinde bu kıyasların nasıl tümel bilgi veren kıyaslar haline dönüştüğü konusunun öne çıktığını dile getirir.⁴

Bu noktada Fârâbî *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'deki pasajlarında gâibin şâhide kıyası haricindeki fıkhi kıyaslarda belirli bir tümellik durumunun bulunduğunu ve durumun dilsel olarak ifade edildiği zaman el takısının kullanımıyla gösterildiğini söylemektedir. Fârâbî temsildeki öncüllerin küllilik durumunu ve lafız anlam ilişkisini şu şekilde açıklar: [Fıkhi kıyasın dayandığı] öncüller dörttür. 1- Küllî farzedilip küllî olarak alınan, 2- Kastedilen cüz'înin yerine geçen küllî, 3- kastedilen küllînin yerine geçen cüz'î, 4- Örnek (misâl).⁵

Fârâbî burada temsil kıyasına temel oluşturan öncüllerin nasıl kurulduğunu incelemektedir. Yukarıdaki tasvirlerden de hatırlanacağı üzere temsil kıyasının temelini oluşturan şey, Fârâbî'ye göre, benzerliktir. Fârâbî benzerliğin kurulmasında öncüllerdeki ifadelerin nasıl anlama tekabül ettiği ve bu tekabül aracılığıyla da temsil kıyaslarında göreceli bir külliliğin

¹ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 276-286.

² Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 188-189.

³ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 189.

⁴ Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 173.

⁵ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 276.

oluşturduğunu ifade etmektedir.¹ Zira Fârâbî devamındaki analizlerinde makbûlât tarzında kurulan öncüllerdeki lafızların nasıl belirli bir tümellik vereceğini anlatmaktadır. Fârâbî'nin buradaki analizlerinden anlaşılan, eğer bir öncül belirli bir topluluk nazarında doğru kabul edilirse bu öncüllerden hareketle oluşturulan kıyaslarda da sınırlı bir tümellik durumunun oluşacağıdır. Dolayısıyla Fârâbî'nin temsil ile ilgili analizleri iki noktaya odaklanmaktadır. Birincisi temsilde benzerlik kurulan iki şey arasındaki ilişki (nispet) ve ikincisi ise bu nispetin tümelliği ile ilgili durumdur.

Diğer taraftan Fârâbî temsilin istikrâ ile de bir yakınlık içerisinde olduğunu fakat bazı temel yönlerden istikrâdan ayrıldığını ifade etmektedir. Fârâbî'ye göre istikrâ, bir doğrulama yöntemidir. Temsil ise doğrulama yöntemi olarak kullanılabilmeyle birlikte tikellerdeki benzerliğin başka bir tikele aktarılmasıdır. Bu aktarım aradaki ilişkinin yapısına göre kısmi bir küllîlik gösterebilir. Bu çerçevede Fârâbî temsilin istikrâ ile tikellerin araştırılması bağlamında bir ortak noktaya sahip olduğunu ifade eder.² Fakat nihayetinde istikrâ ve temsil yöntemlerinin her ikisinde de sözel bir yapının kurulması amaçlanır. Bu duruma Fârâbî istikrâ söz ve temsili söz kavramlarıyla dikkat çeker.³

Netice itibarıyla Fârâbî'nin temsil ve istikrâ ile ilgili analizlerinde öne çıkan nokta, bu yöntemler neticesinde oluşturulan kıyasların yüklemli kıyaslara indirgenebileceğidir. Zira Fârâbî temsil ve istikrâ ile oluşturulan kıyasların nasıl birinci şekildeki kıyasların gücüne ulaşabileceğini hem *Kitâbü'l-Haṭâbe*'de hem de genel olarak kıyas konusunu ele aldığı diğer eserlerinde incelemektedir. Zira Fârâbî'ye göre bütün söz alanları kıyas formatında ifade edilebilir. Çünkü kıyas bütün fıkri faaliyetleri kapsar.⁴ İşte Fârâbî'nin *Kıyâsü's-şagîr*'deki gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri de bu çerçeve içerisinde anlam kazanmaktadır.

¹ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 276-278. Fârâbî buradaki analizlerinde ayet ve hadislerden de yararlanarak fikhî düşünme şeklinin nasıl kıyas formatında ifade edileceğini göstermektedir.

² Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 98-99.

³ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 102.

⁴ Fârâbî, *İḥşâ'ü'l-'ulûm*, 64.

2.2.5.2.3.1. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Haṭâbe*'de Kelâm ve Temsil Yöntemi ile İlgili Tasviri

Bu başlığı sonlandırmadan önce konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da üzerinde durulan fakat Fârâbî'nin mantık teorisi açısından nereye tekabül ettiği tam olarak belirginlik kazanmayan *Kitâbü'l-Haṭâbe*'deki bazı açıklamalar üzerinde durmak gerekir. Fârâbî bu eserinde temsil yönteminin kelâmcı ve fakihlerin kıyas kavramına yükledikleri anlamı kapsadığını aşağıdaki pasajda şu şekilde ifade eder:

Metin 13

“Günümüzde fıkıh ve kelâm ehlinde kıyası iptal edenler olarak bilinenler sadece temsil kıyasını iptal etmektedirler. Zira onlar kıyas ismiyle temsilleri kastetmektedirler. Onlar [kıyas ve temsil arasında] bu ikisinin anlamsal benzerliği nedeniyle [bu şekilde bir eşitleme yapmaktadırlar]. Zira cumhur nazarında kıyas, ilk olarak iki miktar arasındaki mukayeseye, bu mukayesede bu ikisinin eşit olup olmadığına, birbirinden fazla olup olmadığını ya da bu miktarlardan birinin diğerinden büyük olup olmadığını anlamak [olarak görülmesi] nedeniyle, delalet eder. Ardından da [onlar nazarında kıyas] iki şey arasında hangisinin daha faziletli ve iyi (ecved) ya da daha şiddetli ya da çok olup olmadığına delalet eder. Ya da [onlar nazarında kıyas] iki şey arasında bir üstünlük durumunu göstermeyi mümkün kılacak bir şey hakkındadır. İşte bu nedenle [mukayese edilen] bu iki şey arasında bir benzerlik iki miktar arasındaki mukayese benzer olduğunda kıyas ismine daha yakın olur. Fakat mantıkçılar (*aşhâbü'l-manṭık*) bu ismi, istikrâ ve temsil dışında yüklemli, şartlı, hulfî olsun zarurî olarak sonuç veren birbiriyle ilişkili öncüller için kullanırlar. Mantıkçılar nazarında örtük kıyaslar temsillere oranla kıyas ismini kazanmaya daha layıktırlar. Bu durum ilk olarak cumhur nazarında sonra da kelâmcılardaki anlayışın tersinedir. Sonrasında mantıkçılar sofistik kıyasları da kıyas olarak isimlendirirler ancak bu tip kıyasları mutlak olarak kıyas olarak isimlendirmezler. Bilakis onları sofistik sözler olarak isimlendirirler. Örtük kıyasları ise hatabî kıyas olarak isimlendirirler. Fakat mantıkçılar mutlak manasıyla kıyası, zorunlu olarak netice veren söz olarak isimlendirirler.”¹

Deborah Black'e göre Fârâbî bu pasajda filozofların kelâmi ve fıkhi kıyaslarla ilgili genel anlayışını yansıtmaktadır.² Lameer de Fârâbî'nin bu pasajda doğru bir şekilde kelâmcıların kıyaslarını temsil ile ilişkilendirdiğini ifade eder.³ Fârâbî'nin bu pasajdaki tasvirlerinin yine Fârâbî'nin genel yaklaşımı içerisinde nereye tekabül ettiği düşünüldüğünde ise pasajın daha yakından incelenmesi gerekmektedir. Fârâbî burada kıyasın felsefî ve sözel

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Haṭâbe*, 43.

² Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 171-92. Dipnot.

³ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 230.

sahadaki anlamı ile ilgili bir analiz yapmaktadır. Bu konu Fârâbî'nin sıklıkla üzerinde durduğu ve bu çalışmada da işaret ettiğimiz bir konudur.¹ Fârâbî, bu pasajda kendi kıyas anlayışını aktarmamaktadır. Bilakis burada bir probleme dikkat çekmektedir. Bu problem, kıyas kavramının cumhur nazarında ve felsefe sahasındaki anlamı ile ilgilidir.

Pasaj dikkatli bir şekilde okunduğunda Fârâbî'nin kelâmcılar ve fakihlerin bir kısmının kıyası reddettiklerini söylediği görülür. Fakat Fârâbî'ye göre onlar kıyası reddederken kıyasın felsefi anlam sahasındaki kullanımına değil gündelik sahadaki kullanımına işaret etmektedirler. Diğer taraftan Fârâbî mantıkçıların da temsil ve istikrânın kıyas ile nasıl ilişkili olduğunu tespit edemediklerini ima etmektedir. Dolayısıyla burada Fârâbî kavramların sözel ve felsefi sahadaki karşılıklarının bazı durumlarda karışabildiği konusuna işaret eder.

Yine de bu pasajda Fârâbî, mantıkçıların temsil, örtük kıyas ve istikrâ gibi farklı yöntemleri ve kıyas şekillerini bütünüyle kıyasın dışında tutmadıklarını ifade eder. Hatta Fârâbî mantıkçıların sofistlik akıl yürütmeleri de sofistlik sözler başlığı altında mutlak manada zaruri olmasalar da söz olmaları bakımından kıyasla irtibatlı gördüklerine değinir. Fârâbî'nin kıyasın halk (cumhur) nazarındaki anlamıyla ilgili söylediklerine bakılırsa, akıl, cevher vb. kavramlarda olduğu gibi kıyas kavramı ile ilgili olarak da cumhur nazarındaki anlamın yaşanan pratikten hareket ettiği görülür. Zira Fârâbî'ye göre halk nazarında kıyas, iki şey arasındaki benzerlikten kaynaklanan irtibata dayalı olarak bir mukayese yapmaktır. Fakat kıyas kavramının mantıkçılar nazarında terminolojik bir anlamı vardır ve bu terminolojik anlam ile pratikteki anlam arasında bir zıtlık ya da iç içe geçme durumu söz konusu olmaktadır.

Diğer taraftan Fârâbî'nin kıyas tanımı ile onun burada mantıkçılara atfettiği kıyas anlayışı arasında şöyle bir fark vardır: Fârâbî buradaki tasvirine uygun olarak kıyasın birbiriyle ilişkili zaruri öncüllere dayalı söz olduğunu kabul eder.² Fakat Fârâbî, temsil, istikrâ vb. yöntemlerin de kıyas formatında

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 66-79; a.mlf., *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 16.

² Fârâbî, "Kitâbü'l-Kıyâs", 19; a.mlf., "Küçük Kıyas Kitabı", 250.

kurulacağını ve kıyasın bu yöntemleri de kapsayan bir süreç olduğunu mantık ile ilgili eserlerinde göstermektedir.

2.2.5.2.4. Fârâbî'ye Göre Gâibin Şâhide Kıyası

Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili *Kıyâsü's-ş-şagîr*'deki analizleri birçok çalışmada konu edilmiştir.¹ Bu çalışmalar genel bir bakışla değerlendirildiğinde karşımıza 4 farklı görüş çıkmaktadır. İlk olarak bazı araştırmacılar Fârâbî'nin kelâmî yöntemi ve gâibin şâhide kıyasını bütünüyle bir temsil kıyası olarak gördüğü üzerinde durmaktadır. Diğer araştırmacılar ise Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını tümevarım ile ilişkilendirmesinden yola çıkarak bu yöntemin Fârâbî'ye göre tümevarım ile irtibatlı olduğunu ileri sürerken, bazı araştırmacılar bu yöntemin Fârâbî tarafından tümdengelim şeklindeki burhani kıyasa izafetle ele alındığı üzerinde durmaktadırlar. Diğer taraftan Miriam Galston ve C. Colmo ise daha radikal bir yorumla Fârâbî'nin *Kıyâsü's-ş-şagîr*'de Aristoteles'in burhan teorisine bir eleştiri getirdiği üzerinde durmaktadırlar.²

Bu yaklaşımlarının her birisinin kendi içerisinde haklılık payı bulunmakla birlikte Fârâbî'nin mantık ve yöntem anlayışı bakımından gâibin şâhide kıyasının nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusu tam olarak belirginlik kazanmamıştır. Bu yaklaşımlar içerisinde bizim çalışmamızdaki bulgularımız açısından Galston ve Colmo'nun yaklaşımı farklı bir öneme sahiptir. Zira daha sonraki araştırmacılar tarafından bir yeniden inşa olarak

¹ Bu çalışmalar şu şekilde sıralanabilir: Rescher, *al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 36-39; Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 289-298; Kwame Gyekye, "al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians," *Journal of History of Philosophy* 27 (1989); Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 204-233; Christopher Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder* (Oxford: Lexington Books, 2005), 37-41; Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi"; Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sunni Kelâm Örneği*, 238-252; Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, 194-196; Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).

² Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, 36-38. Bu tartışmaya atıf için Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 123. Bu bağlamda Galston ve Colmo'nun yorumları ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken noktalardan bir tanesi Colmo'nun Lameer'in Fârâbî mantığını yorumlama biçimine şiddetli bir şekilde karşı çıkmasıdır. Colmo'nun eleştirisi temelde Lameer'in Fârâbî'yi özgün bir filozof olarak görmeyen yaklaşımına yöneliktir. Colmo Lameer'in Fârâbî'nin Aristoteles'ten farklılaştığı yerlerde çoğunlukla Fârâbî'nin Aristoteles'i yanlış anladığını iddia ettiğini söyler.

isimlendirilen Fârâbî'nin yöntemini bu araştırmacılar bütünüyle Aristoteles'e karşıt bir şekilde okumaktadırlar.¹ Fakat bütün bu araştırmalarda gözden kaçan husus Fârâbî'nin mantık eserleri içerisinde bu eserin hangi konumda bulunduğu ve Fârâbî'nin kıyas teorisi dahilinde bu eserin nasıl konumlandırılması gerektiğidir. Diğer taraftan eserin en hararetli tartışmalara konu olan gâibin şâhide kıyası ile ilgili kısmının eserin tümünün Fârâbî mantığı içerisindeki yeri tespit edilmeden anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bu nedenle bu başlık altında Fârâbî'nin temsil ve tümevarım ile ilgili teorileri çerçevesinde bu yöneme dair analizlerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili bazı öneriler sunulmaktadır.

Fârâbî'nin felsefi ve sözel anlam arasında kurduğu interaktif ilişkinin neticeleri, *Kıyâsü's-ş-şagîr*'de de görülmektedir. Fârâbî'nin bu eserde gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri de bu genel durum içerisinde anlamlı hale gelmektedir. Çünkü yukarıdaki başlıkta üzerinde durulduğu veçhi ile Fârâbî esasında retorik kıyaslar olan temsil ve örtük kıyasların belirli koşullarda epistemik değerini arttırarak birinci şekilde kıyaslar seviyesine yükselebileceğini ifade etmekteydi. Bu durum Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili ifadelerinde de görülmektedir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili tespitleri Gyekye'nin de haklı olarak ifade ettiği üzere bu metodun nasıl doğrulanacağı (verification) ile ilgilidir.² Fârâbî bu metot ile ilgili olarak *Kıyâsü's-ş-şagîr*'deki tasvirlerinde doğrudan temsil ifadesini kullanmaz. Fakat Fârâbî bu yöntemi bir “*nukle*” olarak tanımlar.³ Aşağıdaki pasajda Fârâbî bu yöntemi şu şekilde tanımlamaktadır:

¹ Janos, “al-Fârâbî.”

² Gyekye, “al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians”, 135-137. Gâibin şâhide kıyası ile ilgili olarak Fârâbî'nin yaklaşımının İbn Sînâ ile birlikte irdelenmesi için bk. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 38-44.

³ Gyekye, “al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians”, 141. Gyekye nukle kavramını Sextus Empiricus'a dayandırmaktadır. Lameer ise bu karşılaştırmanın kavramın anlamının açığa çıkmasına katkı sağlamadığını ileri sürmektedir. Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 207.

Metin 14

“A)Şimdi [istikrâdan sonra] nuķle hakkında konuşmamız gerekir. Nuķle, duyusal bir şekilde ya da başka bir şekilde bilinen bir şeydeki hükmü, hükmü duyusal olarak bilinmeyen ve birinci şeyin altına girmeyen başka bir şeye aktarmaktır. Zamanımız insanları buna gâibin şâhid ile istidlali ismini verirler. Bu geçirilişin B) ciheti (tarzı) şudur: [ilk olarak] bir varlığın duyu yoluyla bir durum içerisinde (hal) olduğu ve bu varlıkta bir şeyin bulunduğu bilmesidir. Ardından zihin bu durumu (hal) ya da şeyi o varlığa benzeyen başka bir şeye aktarır. Bunun örneği şudur: örneğin C) hayvan ve bitki gibi bazı cisimleri muhdes olarak duyumsarsın. Ardından zihin hayvan ve bitkideki sonradan olmayı (hüdûs) hayvan ve semâ arasında bir benzerlik olduğunda (teşâbüh) semâyâ aktarır.”¹

Görüldüğü üzere Fârâbî bu pasajda gâibin şâhide kıyasını açıkça bir temsil olarak tanımlamamaktadır. Fakat Fârâbî’nin temsil ile ilgili tanımına bakılırsa gâibin şâhide kıyası ile temsil arasında da bir anlam yakınlığı bulunduğu görülür. Çünkü Fârâbî’ye göre temsil, tikellerdeki benzerlikten hareketle hükmün başka bir tikele aktarılmasıdır.² Fârâbî felsefesinde aktarım kavramı üzerine çalışmasında D’arcy, bu kavramın metafizik, mantıksal ve tabiat ile ilgili bir kavram olduğu üzerinde durur.³ D’arcy, aktarım (nuķle) kavramının Fârâbî mantığı açısından temsil ve istikrâ yöntemlerini kapsayan genel bir kavram olduğu ifade der.⁴ Aktarım kavramının temsilden daha genel bir sürece işaret ettiği Fârâbî’nin tasvirlerinden hareketle söylenebilir fakat her ne kadar Mallet’in de vurguladığı üzere istikrâ ile temsil arasında bir yakınlık olsa da Fârâbî istikrâ yöntemini aktarım olarak tasvir etmez.

Diğer taraftan Fârâbî’nin temsilin istikrâ ile arasındaki farkı tikellik üzerinden kurmasını da dikkate almak gerekir. Her ne kadar Fârâbî temsilin görece bir küllîliğe yükselebileceğini ifade etse de nihayetinde temsil tanımı itibariyle cüz’iler üzerinden gerçekleşen bir yöntemdir. Fakat Fârâbî gâibin şâhide kıyası ile ilgili tanımında cüz’ilik meselesine yer vermemektedir. Bu

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 266.

² Fârâbî, “Kitâbü’l-Cedel”, 99-100; a.mlf., “Kitâbü’l-Kıyâs”, 142.

³ Guillaume De Vault D’Arcy, “La Naqla, Étude Du Concept de Transfert Dans l’œuvre d’Al-Fârâbi,” *Arabic Sciences and Philosophy* 20/1 (2010), 126-127.

⁴ D’Arcy, “La Naqla, Étude Du Concept de Transfert Dans l’œuvre d’Al-Fârâbi”, 152.

nedenle de gâibin şâhide kıyasını basit bir temsilden daha farklı bir yöntem olarak gördüğü sonucuna varmak gerekir.

Diğer taraftan yukarıdaki pasajda C cümlesinde Fârâbî gâibin şâhide kıyasının da tıpkı temsil gibi benzerlikten hareket ettiği üzerinde durur. Fakat devamında bu benzerliğin herhangi bir benzerlik olmadığını ifade eder. Yine Fârâbî bu pasajda gâibin şâhide kıyasının duyulur (maḥsûs) ile alakalı olduğunu defaatle vurgular. Her ne kadar maḥsûsât incelemesi temsilde de yapılıyor olsa da Fârâbî gâibin şâhide kıyası yönteminde maḥsûsât incelemesini öne çıkarmaktadır.

Bu pasajla ilgili olarak Lameer, hüküm ve hal kavramlarına özel bir önem atfetmiştir.¹ Lameer'e göre Fârâbî'nin burada kullandığı hüküm kavramı İslâm fıkhrındaki hüküm kavramıyla ilişkili değerlendirilebilir. Diğer taraftan Lameer, hal kavramını da Ebû Alî Cübbâî'nin ahvâl teorisi ile ilişkili olarak incelemektedir. Lameer, Fârâbî'nin buradaki hal kavramını kullanımının Ebû Alî Cübbâî'nin ahvâl teorisine uygun olduğunu ifade etmektedir.² Lameer'in bu yorumunun Fârâbî'nin bu pasajdaki açıklamaları bağlamında tashih edilmesi gerekir. Çünkü Fârâbî hüküm ve hal kavramlarına burada özel bir anlam vermektedir.

Fârâbî'nin burada hüküm ile kastettiği, mantıksal manasıyla hükümdür. Yani hüküm, ister arazî ister zâti olarak ona bitişmiş olsun netice itibarıyla meydana gelen duruma dair yargıdır. Fârâbî burada yargı (hüküm) ve durum (hal) arasında da bir irtibat kurar. Bu irtibatın önemi Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası yönteminin doğrulanması ile ilgili düşüncelerinde daha aşikar hale gelmektedir. Fârâbî'nin kullandığı manada hal kavramı ile Cübbâî'nin ahvâl teorisi arasında bir irtibat kurmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Fârâbî burada Cübbâî'nin yaptığı gibi zât ve sıfat arasındaki bir ilişkiden değil, konu ile hüküm arasındaki bir ilişkiden bahsetmektedir.³ Ayrıca Fârâbî'nin örneğinde hal Tanrı'ya ait bir durum değil cisimsel varlıklara ait bir durumdur. Fârâbî'nin yukarıdaki pasajda C cümlesinde kastettiği

¹ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 205.

² Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 205, 208.

³ Orhan Ş. Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/16 (2007), 195–214.

benzerliğin ne olduğu ile ilgili açıklamalarına devam edersek, Fârâbî yukarıdaki pasajın devamında bu benzerliği şu şekilde açıklar:

Metin 15

“Bu herhangi bir benzerlik değildir. Aksine bu hayvanın muhdes olarak vasıflanması cihetinden bir benzerliktir. Bu da şu şekilde olur: hayvan ve semâ öyle bir durumda ortaklaşırlar ki bu durumda bulunan şeylerin tamamı ile ilgili olarak sonradan olma (*hudûs*) hükmü uygulanabilir. Bunun örneği, sonradan olan şeylere bitişik olmaktır (*muḳârenetü'l-havâdîs*). Zira hayvanın duyumsama yoluyla muhdes olduğu bilinir ve sonradan olan şeylere yakın olması konusunda da semâyâ benzediği bilinirse ve [buna ek olarak da] sonradan olma hükmünün bütün sonradan olanlara bitişik (*muḳârin*) olanlara bitiştiği bilinirse bu durumda hükmün hayvandan semâyâ aktarılması mümkün olur.”¹

Bu pasajda Fârâbî gâibin şâhide kıyasını oluşturan benzerlik durumunun nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili açıklama yapmaktadır. Aktarılan hükmün tahakkuk etmesini sağlayan durum, sonradan olan varlıklara yakın olmaktır. Fakat tek başına sonradan olanlara yakın olmak hükmün aktarılması için yeterli olmamaktadır. Fârâbî sonradan olma hükmü ile sonradan olanlara bitişik olmanın aynı anda ve şekilde meydana geldiğinin bilinmesi gerektiğini ifade eder. İşte bu durumda hüküm ile hükme konu olan şey arasındaki benzerlik açık bir hale gelir ve buradaki benzerlik temsildeki benzerlikten daha farklı bir epistemik statüye yükselir. Lameer, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını temsil olarak gördüğünü ifade etmesine rağmen benzerlik konusunun buradaki ve temsildeki işleyişini incelememiştir.² Gyekye ise Fârâbî'nin buradaki benzerliğin sıradan bir benzerlik olmadığı ile görüşü ile gâibin şâhide kıyasını cedelî bir seviyeye yükselttiği üzerinde durmuştur.³

Diğer taraftan Türker ise Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinde bu yöntemin basit bir temsil kıyasından çıkarak farklı bir epistemik seviyeye yükselebileceği ile ilgili yaklaşımının bu kıyasın sadece formel geçerliliği ile ilgili olduğu üzerinde durmaktadır.⁴ Demir ise

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 267.

² Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 210-213.

³ Gyekye, “al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians”, 135-137.

⁴ Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, 194.

Fârâbî'nin tanımında gâibin şâhide kıyasının nasıl tûmdengeline dönüşeceği üzerinde durduğunu ileri sürmektedir.¹

Fârâbî'nin yukarıdaki tanımlamalarına bakıldığında gâibin şâhide kıyası temsildeki benzerlik unsurunu barındırmakla birlikte tikellerde ortaya çıkan benzerliğin bizatihi eşyanın bir özelliği haline gelmesi neticesinde bu kıyastaki benzerlik tikel bir benzerlik olmaktan çıkarak hükmün genelleştirilmesini sağlayan bir mahiyet kazanmaktadır. Bu durum Fârâbî'nin sözel sahaya atfettiği kısmi ve göreceli küllîlik ile birlikte düşünüldüğü zaman anlamlı hale gelmektedir. Bu yargı gâibin şâhide kıyası ile ilgili Fârâbî'nin ayrımları daha yakından incelendiğinde görünür hale gelmektedir.

Lameer çalışmasında Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasının epistemik olarak incelenmesiyle ilgili yaklaşımını dokuz metoda ayırarak ele almaktadır.² Literatürde bu konuyla ilgili en geniş incelemeyi barındırması nedeniyle buradaki tasvirlerde Lameer'in görüşlerini dikkate alarak ilerlemeye gayret edeceğiz. Bize göre, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri temelde iki kısma ayrılmaktadır. İlk olarak Fârâbî bu metodun hangi durumlarda nasıl geçerli olacağını ve epistemik seviyesinin nasıl birinci şekilde kıyaslar seviyesine yükseleceğini anlatır. İkinci olarak da Fârâbî hangi durumlarda bu kıyasın geçerli bilgi vermeyeceğini inceler. Aşağıdaki satırlarda bu genel çerçeve içerisinde Fârâbî'nin analizleri beşe ayrılarak (A ve E harfleri ile ifade edilmektedir) incelenmektedir.

A1. Birinci Geçersizlik Durumu: Burada Fârâbî hudûs delilini kullanarak gâibin şâhide kıyası yönteminin nasıl geçersiz olacağını tasvir etmektedir. Buna göre eğer canlının hâdis varlıklara yakınlığı ile semânın hâdis varlıklara yakınlığı aynı tarzda meydana gelmiyorsa bu durumda geçiş (*nuḳle*) mümkün olmaz.³ Lameer, Fârâbî'nin bu tasvirinden hareketle gâibin şâhide kıyasının temelinde istikrâi bir sürecin bulunmadığını ifade eder. Fakat Korkut, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası yöntemini istikrâ yönteminin

¹ Demir, *Delil ve İstidlalin Mantığı Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*, 240.

² Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 218-219.

³ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 267.

bir parçası olarak kurguladığını düşünür.¹ Eğer Lameer'in yaklaşımı benimsenirse bu durumda gâibin şâhide kıyasının nasıl doğrulanacağı ile ilgili bir problem ortaya çıkar. Fârâbî açısından temsil ile istikrâ arasında bir ilişki vardır. Bu iki yöntem de temelde tikellerin gözlemlenmesi ve araştırılmasına dayanmaktadır. Bu nedenle gâibin şâhide kıyası yönteminin temelinde istikrâ bir sürecin bulunması ve bu yöntemin tümevarım aracılığıyla doğrulanması onu tamamen temsil kategorisinden çıkarmaz. Bu durum Fârâbî açısından bu yöntemin tümevarım ile temsil arasında bir noktada bulunduğunu gösterir.

A2. İkinci Geçersizlik Durumu: Fârâbî burada gâibin şâhide kıyasının sonuç vermeyeceği durumlarla ilgili olarak farklı bir nokta üzerinde durur. Buna göre mahsûstaki hükümden mahsûs olmayandaki varlığa dair hükme geçiş esnasında esasında geçiş olmayan fakat zihnî intikal ettiği izlenimi uyandıran bir süreç söz konusu olabilir. Fârâbî herhangi bir şekilde kayıtlı olmayan unsurlardan oluşan öncüllerin bu tarzda bir geçişe izin verebileceğini ifade eder. Fakat bu geçiş izlenimi veren bir durumdur. Bizatihi kendisi geçerli bir intikal sağlamaz.² Fârâbî burada gâibin şâhide kıyasının sözel sahadaki ifadesinin bazı durumlarda doğrulanmamış neticeler verebileceği üzerinde durmaktadır.

Konuyla ilgili araştırmacıları meşgul eden diğer bir konu da Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını tahlil ve terkip olmak üzere iki kısma ayırarak incelemesidir.³ Fârâbî, gâibin şâhide kıyasını başlangıç bakımından bir ayrıma tabi tutar. Fârâbî'ye göre, eğer başlangıç noktası mahsûs olan varlıktaki hükümden alınıyorsa buna gâibin şâhide kıyasının terkip yöntemiyle kurulması; gâipte ispat edilmesi amaçlanan hüküm temel alınıyorsa buna da gâibin şâhide kıyasının tahlil yöntemiyle kurulması denir.⁴

¹ Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 125.

² Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 267-268.

³ Kwame Gyekye, "al-Fârâbî on Analysis and Synthesis," *Apeiron* 6/1 (1972), 33-38. Gyekye burada Fârâbî'nin kullanımını Pappius of Alexandria'nın kullanımıyla benzerlik içerisinde ele alır.

⁴ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 267-268.

Lameer Fârâbî'nin bu ayrımının yapay bir ayrım olduğunu ve gerçek bir farklılığa işaret etmediğini düşünürken¹; Demir ise, Fârâbî'nin buradaki kastının “burhân-ı innî” ve “burhân-ı limmî” olduğu üzerinde durur.² Fârâbî mantığı çerçevesinde düşünüldüğünde şöyle bir neticeye varılabilir: Fârâbî burada gâibin şâhide kıyasını genel bir yöntem olarak ve burhani yöntemin bir izdüşümü ve kopyası tarzında ele almaktadır. Bu yöntemin sözel sahada ortaya çıkması onun burhani yöntemin bir alt versiyonu olduğu şeklinde okunabilir. Nitekim bize göre Fârâbî'nin tahlil ve terkip yöntemi ile ne kastettiği onun diğer eserlerinde bu kavrama yüklediği anlam ile netlik kazanabilir. Örneğin Fârâbî terkipin mantıksal bir yöntem olduğunu *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* eserinde açıklar.³ Bu açıklama göz önünde bulundurulursa gâibin şâhide kıyasının da bir mantıksal yöntem olarak ayrıma tabi tutulduğu görülür.

Lameer, bu konuyla ilgili olarak Fârâbî'nin kelâmdaki illet ile mantıktaki orta terimi birbirine benzer olarak ele alması üzerinde durur. Lameer Fârâbî'nin illet ile orta terim arasında kurduğu ilişkinin yanlış olduğu söyler. Lameer'e göre kelâmcıların illetten anladığı da esasında Aristotelesçi nedensellik düşüncesine dayanmaktadır.⁴ Fârâbî'nin illet ve orta terim arasında kurduğu ilişki, her ikisinin de eşyanın araştırması neticesinde kurulan kıyasın temelini oluşturması ile alakalıdır. Zira Fârâbî açısından bir yöntemin kıyas formunda ifadesi ancak genel kıyas kuralları içerisinde gerçekleşir. Bu bakımdan gâibin şâhide kıyası yöntemindeki illet de geçerli olduğu durumlarda mantıksal kıyastaki orta terimin yerini alır. Fârâbî'nin bu analizi de yine sözel ve felsefî saha arasındaki geçişliğin bir örneğidir. Fârâbî burada kelâmcıların kullandığı gâibin şâhide kıyası yönteminin nasıl Aristotelesçi mantığın temel kategorileri içerisinde anlamlı olduğunu tasvir etmektedir.

¹ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 216-217.

² Demir, *Delil ve İstidlalin Mantığı Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*, 240.

³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 58-60. Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l- hakîmeyn*, thk. Elbir Nasrî Nâdir (Beyrut: el-Mektebetü'l-Şarkıyye, 1986), 87-88; Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, 78. Mahdi de bu kavramları burhan dışındaki disiplinlerin burhan ile ilişkisi bağlamında irdeler.

⁴ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 222-223.

Yukarıda A1 ve A2 maddeleri ile gâibin şâhide kıyasının geçersiz olduğu durumlar üzerinde durulmuştu. Fârâbî bu yöntemin nasıl tashih edilebileceği üzerinde de durur. Bununla ilgili olarak da çeşitli durumları ayrıştırır. B1. Fârâbî gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinde bu yöntemle kurulan hükümlerin nasıl tashih edileceği üzerinde durmaktadır. Tashih konusunda da tümevarımın rolü bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyası aracılığıyla aktarılan hükmün geçerli bir şekilde aktarıldığının bilinmesi ilk bilgilerin bilinmesine benzer bir şekilde bilinir. Fârâbî gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasında benzerlik cihetinin duyulurda (*maḥsûsât*) bulunması ve doğrudan kurulması durumunda ilk bilgilerin bilinmesine benzer bir durumda idrak edileceğini söyler.¹ Bu açıklama da Fârâbî'nin bu yöntemi sözel saha ile felsefi saha arasında bir noktada konumlandığına bir delilidir. Çünkü Fârâbî gâibin şâhide kıyasındaki benzerliğin duyulurlara dayanmakla birlikte doğrudan idrak edilebileceğini düşünmekte ve bu yöntemi başlangıcı itibariyle burhan ve temsil arasında noktaya yerleştirmektedir.

B2.1. Fârâbî ardından gâibin şâhide kıyasındaki doğrulamanın kıyas aracılığıyla nasıl yapılacağı konusuna geçiş yapar. Bu noktada Lameer, Fârâbî'nin illet- malül ilişkisine dair bir açıklama yaptığı üzerinde durur ve gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasının illet-malül ilişkisinin araştırılması olduğunu öne sürer.² Lameer Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasında hükmün tashihinde istikrânın herhangi bir rolü olmadığını ifade eder. Halbuki Fârâbî'nin doğrulama (*tashih*) konusuna dair analizlerindeki kavramları açıktır. Fârâbî gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasının bir tikelleri araştırma (*taṣaffuḥ*) olduğu üzerinde durur. Hatırlanacağı üzere Fârâbî istikrânın tikelleri araştırma olarak tanımlanması gerektiğini ve bu yöntemin en temel fonksiyonunun da kıyasların doğrulanmasını olduğunu ifade etmişti. Fârâbî'nin istikrâya yüklediği bu anlamlar onun gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinde de görülmektedir.

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 268-269.

² Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 217-218.

B2.2. Eğer gâibin şâhîde kıyasındaki geçişin temelindeki hüküm hükmün konusunun altındaki bütün varlıklarda gerçekleşiyorsa bu durum tikellerin araştırılması ile tespit edilir ve geçiş geçerli olur. Bu şekildeki geçiş birinci şekilde kıyas formunda (BARBARA) sonuç verir.¹ Eğer bu durumun tersi olursa yani tikellerin hiçbirinde hüküm bulunmazsa bu durumda geçiş ve intikal geçersiz olur. Eğer bir kısmında bulunur bir kısmında bulunmazsa bu durumda da cüz'î bir geçiş olur. Bu durum eksik istikrâ ile benzer olarak düşünülebilir.² B2.3. Fârâbî gâibin şâhîde kıyasındaki hükmün tard yoluyla araştırılması ile ilgili olarak da analizlere yer verir. Fârâbî tard kavramını farz edilen illetin hükmünün malûllerde icra edilmesi olarak tasvir eder.³ Örneğin semânın sonradan olduğunu ispatlamak amaçlanırken duvarın sonradan olduğu delil getirilir ve duvarın cisim olduğu ve cisim olması nedeniyle de muhdes olması gerektiği ispatlanırsa bu durum semânın sonradan olduğunu ispatlamak için yeterli değildir.⁴ Çünkü hükmün geçerli olabilmesi için semânın cisimlik durumunun duvar ile aynı olduğunun araştırılması gerekir. Görüldüğü üzere Fârâbî'ye göre gâibin şâhîde kıyasının tard yoluyla kurulmasının temelinde de istikrânın bulunması gerekir.

Buna karşın Fârâbî tard yoluyla geçerli bir iptal yapılabileceğini ifade eder. Örneğin, bir kişinin bütün değişimlerin bir şeyden başka bir şeye doğru olduğunu kabul ettiğini varsayalım. Bu durumda değişimlerin türleri araştırılır (*taşaffuh*). Bu araştırma neticesinde oluşun (kevn) bir şey olmayandan bir şey olana doğru olduğu ortaya çıkar. Bozulma (fesâd) ise bir şeyden bir şey olmayana doğru bir değişimdir. Bu araştırma neticesinde bütün değişimlerin bir şeyden başka bir şeye doğru olduğu varsayımı iptal edilmiş olur. Bu iptal neticesinde de üçüncü şekilden bir geçerli kıyas kurulur. Bütün oluşlar (kevn) değişimdir. Hiçbir oluş bir şeyden bir şeye doğru değildir. Bu durumda bütün değişimler bir şeyden bir şeye doğru

¹ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 269.

² Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 269-271.

³ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 269. Lameer, bu kavramı genişleme (extension) olarak tercüme etmektedir. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 218.

⁴ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 270.

değildir.¹ Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasının tard yöntemi ile doğrulanması ile ilgili anlatımında da Lameer'in söylediğinin aksine temelde istikrâya dayanan bir araştırma bulunmaktadır.

B2.4. Fârâbî gâibin şâhide kıyasında aktarılan hükmün doğrulanmasında duyulurların araştırılması ve hükmün tek bir duyulurda bulunması üzerinde de durur. Fârâbî bu noktada bir hükmün herhangi bir duyulurda bulunmasının o hükmü ne derece genel ve aktarılabilir bir hüküm yapacağını araştırır. Fârâbî'ye göre eğer sınırlı bir araştırma neticesinde sadece tikel olarak bazı duyulurlarda hüküm görünüyorsa bu durumda cüz'î sonuç veren bir kıyasın kurulması mümkün olur.² Bu noktada Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasında eksik bir istikrâ yapıldığında bu yöntem cüz'î bir netice verir.

C. İrtifâ' yoluyla tashihte ise Fârâbî, illet kaldırıldığında hükmün de ortadan kaldırılması üzerinden bir tashih yapıldığını ifade eder.³ Buna göre illet kaldırıldığında hükmün de kaldırılması aracılığıyla varlık ispat edilemez; yokluk ispat edilebilir. Örneğin canlının kaldırılması ile insanın da kalkacağı doğru olur fakat insanın kalkması ile canlının da ortadan kalkacağı doğru olmaz. Burada da Fârâbî hüküm ile konu arasındaki ilişkinin kapsayıcılığı üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır.⁴

Lameer, Fârâbî'nin irtifâ' yoluyla tashih ile ilgili tasvirlerinin onun genişlemeci (*extensionalist*) kıyas teorisi ile alakalı olduğunu ifade eder.⁵ Lameer'in buradaki kastı Fârâbî'nin kıyasın unsurları arasındaki ilişkiyi Aristoteles'e nazaran daha kapsayıcı bir manada ele almasıdır. Örneğin Aristoteles'te geçerli kıyas küllîden cüz'îye doğru bir gidiş olarak tasvir edilirken Fârâbî cüzîden küllîye gidişe de yer vermektedir.⁶ Bizim okumamıza göre ise Fârâbî'nin bu ve benzeri analizleri kıyasın hem anlam hem de söz sahasında işlevsel olduğu düşüncesi ile birlikte ele alınmalıdır.

¹ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 270.

² Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 270-271.

³ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 271-272; Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 219.

⁴ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 271.

⁵ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 222.

⁶ Extensionalist teoriye dair açıklamalar için bk. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 126-127.

Zira Fârâbî'nin yaklaşımında kıyas oluşumu ve ifadesi bakımından birlikte ele alınır. Gâibin şâhide kıyasının doğrulanması ile ilgili analizlerde de bu yöntemin hangi araştırma yöntemlerine dayandığı ve ne dereceye kadar bilgi değeri ifade edeceği üzerinde durulmaktadır. D. İrtifâ' ve vücûd yoluyla tashih ile ilgili olarak ise Fârâbî gâibin şâhide kıyası yönteminin doğrulanmasında irtifâ' ve vücûdun birlikte kullanılmasına gerek olmadığını ifade eder. Zira irtifâ' ispat sonucu vermez. Vücûd durumunda ise zaten öncülde döndürme yapmak mümkündür. Örneğin, kişneyenin bulunması durumunda atın zaruri olarak var olması gibi. Eğer kişneyen kalktığında at da zaruri olarak ortadan kalkıyorsa bu durumda kişneyen bulunduğu atın da bulunması gerekir.¹

E. Fârâbî gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinde son olarak hükmün duyulurda bulunması üzerinde durur. Buradaki analizlerinde Fârâbî'nin odağı belirli bir duyulura dayanarak oluşturulan hükmün genellik durumunun ne olduğudur. Fârâbî bu durumdaki bir öncülün göreceli bir küllîlik ifade edeceğini düşünür. Buna göre bu hükmün külliliği duyulurdaki hükmün istikrâ yoluyla tashih edilmesi ve orta terim olarak kullanılması aracılığıyla doğrulanır. Fârâbî duyulurlar aracılığıyla temellendirilebilen öncüllerin mühmel olarak ya da el takısıyla ifade edilerek sınırlı bir külliliğe sahip olabileceği üzerinde durur.²

Fârâbî'nin burada el takısının öncülde sınırlı bir küllîlik ifade etmesi ile ilgili görüşleri araştırmacıların dikkatini çekmiştir. İlk olarak Rescher, Fârâbî'nin bu yaklaşımının kıyas teorisindeki esnek bakış açısı neticesinde gerçekleştiğini ileri sürerken³; Lameer Fârâbî'nin bu meseleyi temsil kıyası ile ilişkili olarak incelediğine dikkat çeker.⁴ Fakat Fârâbî hem gâibin şâhide kıyası hem de fıkhi kıyaslarda el takısı aracılığıyla oluşturulan göreceli küllîlik durumuna temas eder. Rescher ve Lameer, Fârâbî'nin bu

¹ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 272.

² Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 274.

³ Rescher, *al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 44.

⁴ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 185-193.

yaklaşımının kelâm ve fıkhi kesinlik ifade etmeyen ve müsamaha gösterilmesi gereken ilimler olarak görmesi ile ilişkilendirir.¹

Fakat bize göre, bu durum Fârâbî'nin anlam ve söz arasında kurduğu interaktif ilişkinin bir neticesidir. Şöyle ki Fârâbî'ye göre bazı öncüller duyulurların bir kısmını kapsaması nedeniyle belirli sahada bir küllîliğe sahiptirler. Bu küllîlik durumu felsefi anlam sahasındaki nihai manadaki küllîlikten farklıdır ve sözel seviyede el takısının kullanımı ile ifade edilir.

Lameer, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili değerlendirmelerinde bu kıyasın ancak kabul edilebilir bir bilgi verebileceği sonucuna ulaştığını ileri sürer.² Fakat Fârâbî'nin ifadeleri gözden geçirildiğinde mutlak anlamda böyle bir yargıya varmanın mümkün olmadığı görülür. Fârâbî gâibin şâhide kıyasını genel mantık teorisi çerçevesinde hem kıyasta anlamın kuruluşu hem de kurulan anlamın söze dönüşmesi ve kıyas formatında ifadesi cihetinden analiz eder.

Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasında anlamın kuruluşunda temsildeki gibi bir benzerlik vardır. Fakat gâibin şâhide kıyası tikellerin araştırılması (*taşaffuh*) ve istikrâ sürecinin sonunda cüz'î benzerlikten çıkarak küllî bir mahiyet kazanabilir. Burada Fârâbî mutlak manada felsefi bir küllîlikten ziyade daha çok sözel sahada ve sınırlı bir küllîlik ön görmektedir. Fârâbî'nin bazı disiplinlerde burhani kesinliğin talep edilmemesi ile ilgili düşünceleri de yine sözel sahadaki disiplinlerin epistemik statüsü ile alakalıdır. Bu konuyla ilgili olarak Lameer, Fârâbî'nin yaklaşımının bütünüyle Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* eserine dayandığını ifade eder.³ Fakat Fârâbî'nin müsamaha ile ilgili yaklaşımı tarihsel kökenlerinden bağımsız olarak onun kesinlik teorisi bağlamında anlamlı hale gelmektedir. Zira Fârâbî'ye göre bütün kıyas sanatları ve yöntemler belirli bir zihinsel

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 286; Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 229.

² Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 229.

³ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 229. Bu konu ile ilgili olarak Gyekye'nin değerlendirmeleri için Gyekye, “al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians”, 138. Gyekye araştırmalarında kesinlik amaçlamayan disiplinler olarak, ahlak, siyaset, teoloji vb. disiplinleri örnek göstermekte ve Fârâbî'nin bu disiplinlerdeki araştırmayı da kıyas sanatlarına dahil ettiğini düşünmektedir.

iknayı amaçlarlar. Temsil, istikrâ ve gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizler de bu genel çerçeve içerisinde şekillenmiştir.

Netice itibariyle, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinin temsil ve istikrâ konularıyla alakalı olduğu ortaya çıkmaktadır. İstikrâ Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasının geçerliliği ya da geçersizliğini belirleyen yöntemdir. Fârâbî açısından gâibin şâhide kıyası her ne kadar temsildeki benzerliği temel alıyorsa da bu yöntemin temelindeki benzerlik daha geniş ve kapsayıcı bir bilgi vermektedir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili ifadeleri bu yöntemin duyulurları (mahsûsât) inceleme yoluyla kurgulandığını göstermektedir. Bu durum bu kıyas türünün Fârâbî tarafından bir araştırma metodu olarak kurgulandığını göstermektedir. Ayrıca aşağıdaki başlıkta görüleceği üzere Fârâbî kelâmcıların yaklaşımları ile uyum içerisinde bu metodu nesnenin bizatihi kendisinden hareket eden bir metot olarak görmekle birlikte kendi mantık anlayışı gereği duyulurlar temelinde oluşturulan kıyaslar ile zorunlu kesinlik ifade eden kıyaslar arasında bir ayrım yapmaktadır.

Fârâbî açısından gâibin şâhide kıyasının durumu ortaya çıktığına göre Fârâbî dönemi kelâmcılarının bu yöntemi nasıl kurguladıklarına ve bu yöntem bağlamında Fârâbî ile Fârâbî dönemi kelâmcıları arasındaki zıtlıkların incelenmesine geçilebilir.

2.3. Fârâbî Dönemi Kelâmında Gâibin Şâhide Kıyası

Gâibin şâhide kıyası Fârâbî dönemi kelâmcıları açısından “bilinenden bilinmeye gitme” yöntemi olarak görülmektedir.¹ Bu yöntem kelâmcının ulaştığı teolojik neticelerin temelindeki yöntemdir. Gâibin şâhide kıyası ile ilgili Fârâbî dönemine tekabül eden elimizdeki en erken metin, Kâdî Abdülcebbâr'ın aktarımıyla Cübbâilerin konuyla ilgili görüşlerini veren *el-Muḥîṭ bi't-teklîf* eserindeki bilgilerdir. Ebû Hâşim Cübbâî'ye göre de gâibin şâhide istidlali bilinenlerden bilinmeyeni elde etme yöntemidir. Bu yöntem iki şekilde gerçekleşir. Birincisi delalette ortaklık, ikincisi ise illette ortaklık

¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*, thk. John Yusuf Hübin el-Yesû'î (Beyrut: Mektebetü'l-Katûlikiyye), 164.

yoludur. Cübbâî'nin buradaki tasviri ile ilgili öne çıkan iki farklı yorum vardır.

İlk yorum Câbirî'ye aittir. Câbirî Cübbâilerin kıyas tanımıyla ilgili olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin aktarımına dayanarak buradaki ortaklıktan kastın kıyasın bütünüyle benzerlik üzerinden kurulmasıdır fikrine yönelir.¹ Fakat Cübbâilerin *el-Muḥîṭ*'teki yaklaşımlarına bakıldığında gâibin şâhîde kıyasını delalet ve illetteki ortaklıktan hareketle oluşturmalarına rağmen bu ortaklığı basit bir benzerlik üzerinden değil hüküm ve illet arasındaki ortaklık üzerinden kurdukları görülür.² Nitekim Cübbâilerin yaklaşımında benzerliğin özgün özellik üzerinden kurulması gerektiği Cüveynî'nin konu ile ilgili ifadelerinde de görülmektedir. Bu durumda da benzerlik üzerinden kurulan hükmün bilgi değeri basit bir temsili kıyasın bilgi değerini aşmaktadır.³ Bu konuyla ilgili başka bir çalışmada ise Rashed, farklı bir açıdan Cübbâilerin görüşlerini inceler. Rashed'e göre delalette ortaklık kanıtta ortaklığa, illette ortaklık ise nedensel bir ortaklığa tekabül etmektedir.⁴ Rashed'in açıklaması Câbirî'ye kıyasla konunun daha felsefi bir düzleme tekabül ettiğini göstermektedir.

Eş'arî de şâhid ile gâib arasındaki bağlantıyı benzerlik üzerinden değil de hükmün nesnedeki sîfata ve illete eşitlenmesi üzerinden anlatmaktadır.⁵ Bu durumun bir benzerini Râzî'nin Mu'tezile'nin gâibin şâhîde kıyasına dair anlatısında da görmek mümkündür. Râzî'nin anlatısında öne çıkan husus Mu'tezile'nin hüküm ile illet arasındaki ilişkiyi sürekli bir itibar ilişkisi olarak gördüğüdür. Râzî burada Mu'tezile'nin "herhangi bir zarar vermeden sebepsiz yere yapılan öldürme fiilinin kötü olması" ile ilgili örneğini kullanır.⁶ Buna göre belirli itibarlar içerisinde fiile eşlik eden hüküm fiil ile sürekli olarak birlikte bulunur.

¹ Câbirî, *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 185.

² Abdülcebbâr, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 164-166.

³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1969), 292.

⁴ Marwan Rashed, "Abū Hâşim Al-Ğubbâ'î, Algèbre et Inférence," *Arabic Sciences and Philosophy* 30 (2020), 191-228.

⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 302-303 ve 320. Benzerlik konusu ile ilgili olarak Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*, 205.

⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'uḳûl*, thk. Saîd Fûde (Beyrut: Dâru'l-Zehâin), 1/133-134.

Nesne ile hükmün birlikte bulunması neticesinde aradaki ilişkide tümel bir durum meydana gelir. Bu durum Eş‘arî’nin gâibin şâhîde kıyası ile ilgili olarak ispatlamaya çalıştığı temel noktalardan bir tanesidir. Nitekim Mâtürîdî de gâib ile şâhid arasındaki geçişin benzerlik üzerinden yapılmakla birlikte bu benzerliğin benzerin benzere yüklenmesi şeklinde değil benzerlik üzerinden farklı olana dair bir yükleme olduğu üzerinde durmaktadır.¹ Bu konu gâibin şâhîde kıyasının epistemik olarak değerlendirilmesi ile ilgili son derece önemli bir konudur. Zira bu kıyas türünün temsili kıyastan ayrıldığı nokta burasıdır. Fârâbî’ye göre gâibin şâhîde kıyası duyulurlardaki benzerlikten hareket eder fakat bu kıyas türünün dayandığı benzerlik “rastgele bir benzerlik” değildir.² Duyulurlarda hükmün bulunduğu konunun fertlerini oluşturan şeylerin teker teker incelenmesi ile oluşan bir benzerlik durumu neticesinde şâhidde hüküm meydana gelir ve akabinde bu hüküm gâibe aktarılır. Fârâbî’nin burada kullandığı örnek canlı ile göksel varlıklar arasındaki benzerliktir. Fârâbî’ye göre eğer canlı konusu altındaki bütün varlıklarda sonradan olma (*hâdis*) durumu bulunursa bu durumda şâhitten gâibe geçmek mümkün olur. Fârâbî buradaki sonradan olma durumunun canlılığa sürekli olarak eşlik etmesi neticesinde sonradan olma durumunun canlıya benzeyen bir varlığa aktarılmasını mümkün hale getirdiğini ifade eder.³

Fakat Eş‘arî bu aktarımın mekanizmasını daha farklı bir şekilde kurgular. Ona göre örneğin herhangi bir şeyin mümeyyiz sıfatı onun doğrudan kendisine delalet ettiği için sıfatın bulunmasıyla meydana gelen hüküm sıfata yapışık olarak meydana gelir. Dolayısıyla aradaki benzerlik artık nesnenin kendisini ifade eden bir yapıya kavuşur.⁴ Yine bu çerçevede uyum içerisinde Eş‘arî isimlendirmenin de isme dayanak oluşturan şey ile meydana geldiğini ifade eder.⁵ Fakat Eş‘arî’nin bu operasyonları gâibin şâhîde kıyasını bir tûmdengelim yöntemine dönüştürür mü? Buradaki kritik

¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arutşî (İstanbul: İsam Yayınları, 2003), 47.

² Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 266.

³ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 266.

⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlât*, 302-304.

⁵ Türker, “Bir Tûmdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler”, 7-10.

nokta Eş'arî'nin yaklaşımının duyulurlardan hareketle meydana getirilen anlamı nesneden bağımsız hale getirip getirmediği ile alakalıdır. Türker Eş'arî'nin yaklaşımının anlamı nesneden kopararak kendi başına bir yapıya kavuşturduğunu ve bu nedenle de onun gâibin şâhide kıyasına bir tümevarım rolü yüklediğini düşünmektedir.¹

Râzî ve Cürcânî de erken dönem kelâmında kullanılan delillerin zayıflığı ile ilgili olarak görüş beyan etmekte ve eleştiriler yapmaktadırlar.² Onların aktarımlarından hareket edildiği zaman erken dönem kelâmının delillerle ilgili yaklaşımına dair bazı neticelere ulaşmak mümkündür. Râzî erken dönemde kullanılan kendisinin zayıf gördüğü delilleri dört kısma ayırır: (a) delilin yokluğunun medlulün yokluğunu gerektirmesi, (b) gâibin şâhide kıyası. Râzî gâibin şâhide kıyasını da (b1) sebr ve taksim, (b2) tard ve aks olmak üzere ikiye ayırır. Bunun yanında iki farklı delil daha vardır: (c) ilzamlar, (d) akli konularda sem'î delillerin kullanılması.

Râzî bu deliller içerisinde delilin yokluğunun medlulün yokluğunu gerektirdiği düşüncesinin, eğer delilin yokluğundan medlulün yokluğunun meydana geleceği kabul edilmezse bu durumda zaruri bilgilerle ilgili problemlerin doğacağı düşüncesine dayandığını ifade eder. Râzî'nin aktarımında erken dönem kelâmının sebr ve taksim yöntemi ise yine hükmün varlıktaki hangi özellikte birlikte bulunduğunu tespit etmeye yöneliktir. İlet olabilecek özelliklerin sayılmasının ardından varlıktaki hükmü gerektiren en uygun illet seçilir ve netice itibarıyla de bu hükmü meydana getiren sıfat ile illet eşitlendikten sonra sıfatın ya da özelliğin bulunduğu her yerde illetin bulunduğu sonucuna varılır. Bu işleme sebr ve taksim; illet ile hüküm arasındaki irtibatın bulunmasına da tard adı verilir.³ Tard konusu ile ilgili olarak Fârâbî'nin de tespitleri bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre tard yoluyla tümel bir hükme ulaşmak mümkün olmaz. Çünkü Fârâbî'ye göre illet yerine geçebilecek diğer şeylerin ortadan kaldırılması yoluyla hükme dair bir neticeye ulaşmak mümkün olmaz.⁴

¹ Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler”, 10.

² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/121-140; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/387-418.

³ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/137.

⁴ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 1/270.

Râzî'ye göre kelâmcıların yaptığı bu eşitlemedeki problem ise bütün illetlerin sayılamamasının mümkün olmasıdır.¹

Netice itibariyle gâibin şâhide kıyasındaki detay problemler bir tarafa bırakılarak bütüncül olarak değerlendirildiğinde Fârâbî'ye göre ve Fârâbî dönemindeki kelâma göre bu yöntemin basit bir temsil olmadığı görülmektedir. Râzî'nin ve Cürçânî'nin eleştirilerinden bağımsız olarak bu yöntemin kelâmdaki temellendirilme şekilleriyle alakalı aktarımları da bu yargımızı onaylamaktadır. Fârâbî'nin tasvirleriyle erken dönem kelâmının tasvirleri arasındaki en önemli zıtlık, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını kendi mantık teorisi içerisinde incelemesidir. Zira Fârâbî gâibin şâhide kıyasını Aristoteles mantığı formlarında ifade ederken; Fârâbî dönemindeki kelâmcıların tasvirlerinde bir kıyas teorisi söz konusu değildir.

Diğer taraftan iki yaklaşım arasındaki diğer zıtlık şudur: Fârâbî gâibin şâhide kıyasını duyulurlarda görülen bir hükmün benzerlik üzerinden görünmeyen bir şeye aktarılmasıyla açıklar ve bu benzerlik üzerinden aktarılan hükmün her zaman netice vermeyeceğini ifade ederken; kelâmcı açısından benzerlik üzerinden kurulan hüküm doğrudan nesnenin kendisi ile ilgili olduğu için görünmeyen hakkında da tıpkı nesnede olduğu gibi zaruri bir bilgi verir. Netice itibariyle Fârâbî bu yöntemin doğru kurgulandığı zaman netice vereceğini düşünmektedir. Fârâbî dönemi kelâmcısı açısından bakıldığında ise bu yöntem zaruri bilgilerden hareket etmesi ve benzerliğe temel oluşturan özellikle illet ile hüküm arasındaki bağlantıyı eşitlemesi nedeniyle geçerli bilgi vermektedir.

2.4. Fârâbî'ye Göre Kelâmi Öncüllerin Bilgi Değeri

Bu bölümün bir önceki başlığında Fârâbî felsefesi açısından kelâmi kıyasların nasıl değerlendirildiği konusu üzerinde duruldu. Bu başlıkta ise bu bölümün tamamlayıcı kısmı olarak Fârâbî'nin kelâmın kullandığı ilk bilgiler ile ilgili düşüncelerinin bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Fârâbî felsefesinde kelâm ilminin cedel ve hitabet üzerinden tasvir edilmesi ne anlama gelmektedir? Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda Fârâbî'nin kelâmı meşhûrât seviyesinde hareket eden bir ilim olarak tanımladığı üzerinde

¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/137.

durulmakla birlikte Fârâbî'nin meşhûrât kavramını nasıl incelediği müstakil bir araştırma konusu yapılmamıştır.¹ Bu nedenle de Fârâbî felsefesi genelinde bu kavramın nasıl kurgulandığı ve onun kelâm analizine nasıl dahil olduğunun tespit edildiğini söylemek zordur.

Bu başlık altında Fârâbî'nin kelâmın kullandığı ilk bilgilerin ve öncüllerin meşhûrât seviyesinde olduğuna dair yaklaşımlarını açıkça ifade eden pasajlar dikkate alınarak bu pasajlardaki kavramların ve meşhûrât ile alakalı diğer kavramların bir analizi yapılmaktadır. Bu analiz neticesinde Fârâbî'nin felsefî ve sözel anlam arasında yaptığı ayrımın sözel kısmına tekabül eden yönünün temelini meşhûrât ve topluluk nazarındaki açık görüşlerin oluşturduğu ispatlanmaktadır. Bu kavramın Fârâbî'nin analizlerinde merkezi hale gelmesi ile kelâmın sözel sahada incelenmesinin epistemolojik yönü tamamlanmış olmaktadır.

Bu durum Fârâbî'nin mantık ile ilgili eserlerini merkeze almakla birlikte daha çok onun bilgi teorisi ile alakalıdır. Zira Fârâbî *Kitâbü'l-Hurûf*, *Akl Risalesi* ve *Fuşûlün münteze'a* eserlerinde kelâmın kullandığı öncüllerde “topluluk nazarındaki açık görüşteki meşhûrâta” dayandığını ifade etmektedir.² Fârâbî burada meşhûrât kavramını “topluluk nazarındaki açık görüş” ifadesi ile kayıtlayarak ele almaktadır. O halde soru şudur: Fârâbî bu ifade ile ne kastetmektedir? Bu ifadenin Fârâbî'nin mantık külliyatındaki semantik örgüsü nasıl oluşmuştur?

Bu kavramın Aristoteles felsefesi ile ilişkisi ve Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Haṭâbe* eserindeki kullanımını inceleyen M. Aoudad'a göre topluluk nazarındaki açık görüş kavramının Aristoteles mantığında bire bir karşılığı yoktur. Diğer taraftan yazar çalışmasında Fârâbî'nin bu kavramına dair *Kitâbü'l-Haṭâbe*'nin tercümelerinde bazı imalar bulunmakla birlikte Fârâbî'nin bu kavramı kendi hitabet teorisinin merkezine koyarak farklı bir sistematik

¹ Literatürde bu konuyla ilgili olarak müstakil olmamakla birlikte ayrıntılı bir inceleme için Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 160-190.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71; a.mlf., *Fuşûlün münteze'a*, 79-80; a.mlf., *Risâle fi'l-'aql*, 11-12. Fârâbî'nin bu yaklaşımının aklın tanımı ile ilgili kısmına tekabül eden yönü birinci bölümün ilgili başlığında incelendiği için burada sadece ilk bilgiler meselesi üzerinde durulmaktadır.

içerisinde incelediğini ifade etmektedir.¹ Yine konuyla ilgili yapılan çalışmalarda Fârâbî'nin cedel ve hitabet arasındaki ilişkiyi meşhûrât ve topluluk nazarındaki açık görüş kavramları üzerinden kurduğu da kabul edilmiş görünmektedir.²

Fârâbî'nin meşhûrât ile ilgili değerlendirmelerinin çerçevesi onun öncüller ve ilk bilgiler ile ilgili yaklaşımı dahilinde belirginlik kazanmaktadır. Zira Fârâbî bilgileri çeşitli açılardan tasnif etmekle birlikte öncüller konusu ile alakalı olarak kıyasa dayanan ve kıyasa dayanmayan öncüller arasında bir ayırım yapmaktadır. Kıyasa dayanan öncüller belirli bir kıyas neticesinde oluşmakla birlikte bilimlerin konularıyla ilgili ilk bilgiler olarak kullanılmaktadır.³

İlk bilgiler konusu Fârâbî'nin kelâmi öncülleri meşhûrât ve topluluk nazarındaki açık görüş olarak nitelendirmesinin de genel çerçevesini oluşturmaktadır. Fârâbî'ye göre bütün diğer bilgilere temel oluşturan ilk bilgiler dört temel kısma ayrılır: 1- Kesin bilgiler (*yaqîniyyât*), 2- Duyuya Dayalı Bilgiler (*Maḥsûsât*), 3- Meşhûrât, 4- Kabul Edilmiş Bilgiler (*Maḳbûlât*).⁴ Fârâbî bir kıyasa dayalı olarak meydana gelmesine ve kesinlik değerine bakılmaksızın bütün bilgileri “rey” (görüş) kavramı çerçevesinde birleştirmektedir.⁵ Fârâbî'ye göre görüş kesin ve kesin olmayan bütün bilgileri birleştiren bir çatı kavramdır. Fârâbî gerçek anlamda burhani olan öncüller ve kıyaslardan oluşan görüşlerin bilgi adını almayı hak ettiğini fakat burhani kriterleri sağlamayan bilgilerin de epistemik açıdan görüş seviyesinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu bakımdan

¹ Maroun Aouad, “Les Fondements de La Rhétorique d’Aristote Reconsidérés Par Fârâbî, Ou Le Concept de Point de Vue Immédiat et Commun,” *Arabic Sciences and Philosophy* 2/1 (2008).

² Aouad, “Les Fondements de La Rhétorique d’Aristote Reconsidérés Par Fârâbî, Ou Le Concept de Point de Vue Immédiat et Commun”. Cedel ve Hitabet sanatlarının Fârâbî tarafından Aristoteles ve Eflatun’dan farklı bir şekilde konumlandırıldığı ile ilgili olarak Mallet, “Kalâm et Dialectique: Dans Le Commentaire Des ‘Topiques’ D’Alfarabi”; Korkut, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 109.

³ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 249-250; Fârâbî, “Kitâbü’l-Kıyâs”, 2/18; Fârâbî, “el-Fuṣûlü’- ḥamse,” *el-Manḥûḥ ‘inde’l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1985), 1/64-65.

⁴ Fârâbî, “Kitâbü’l-Kıyâs”, 2/18; a.mlf., *el-Medînetü’l-fâzıla*, 163; a.mlf., “Kitâbü’l-Cedel”, 3/65-66. Fârâbî’nin bu isimlendirmeleri eserden esere değişiklik gösterebilmektedir.

⁵ Fârâbî, *Kitâbü’l-Ḥaṭâbe*, 9.

Fârâbî burhani bilgiyi merkeze alarak diğer görüş türlerine de bir epistemik saha açmaktadır.

Fârâbî'nin görüş kavramını bir çatı kavram haline dönüştürmesi kıyas sanatları içerisinde kesin bilgiler üretmeyen sanatların verilerinin de kesin bilgi üreten burhana kıyasla ele alınması ile irtibatlıdır. Bu yukarıdaki başlıklarda da üzerinde durduğumuz Fârâbî'nin kıyas sanatlarını burhan sanatına izafetle incelemesinin en önemli sac ayağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Fârâbî kesin, zorunlu ve değişmeyen bilgiyi en üst seviyeye koyduktan sonra aşağı doğru bir skala halinde kesine yakın, zann ve şüphe ifade eden görüşleri sınıflandırır. Fârâbî'nin meşhur kavramına dair analizleri de bu zeminde anlamlı hale gelmektedir.¹

2.4.1. Rey Kavramı

Fârâbî *Kitâbü'l-Mille* eserinde millenin “ârâ ve ef'âl” unsurlarından meydana geldiğini ifade eder.² “ârâ” kavramı aynı zamanda Fârâbî felsefesinin temel yapı taşı konumunda bulunan *Medînetü'l-fâzıla*'nın da başlığında kullanılmaktadır.³ Diğer taraftan Fârâbî *Kitâbü'l-Mille* ve *İhşâ'ü'l-'ulûm* eserlerinde kelâmın fonksiyonunu milledeki görüşleri korumak olarak tasvir eder. Fârâbî görüş kavramının epistemolojik değerlendirmesini ise *Kitâbü'l-Hağâbe* eserinde yapmaktadır. Buradaki tasvire göre görüş, “bir şeyin şu veya bu şekilde olduğuna inanmaktır”.⁴ Fârâbî'nin bu açıklaması itikâd kavramının kullanımı ve takip eden tasvirlerle *Kesinliğin Şartları* ve *Kitâbü'l-Burhân* eserlerine bağlanır.⁵ Görüş ve kesin bilginin itikâd üzerinden ilişkilendirilmesi ile alakalı olarak

¹ Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 4/26-27; a.mlf., *Fuṣūlün münteze'a*, 172; a.mlf., “Kitâbü Şerâ'itü'l-yakîn,” *el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986) 4/99; Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 177 ve 150. Black burada önemli bir felsefî probleme dikkat çekerek, kesin olmayan bilgilerin bilgi başlığı altında sınıflandırılıp sınıflandırılmayacağına değinmektedir. Fârâbî bu çerçevede kesin olmayan bilgilerin bilgi adını ancak kesin bilgiye izafetle ve ona yaklaştıkları surette alabileceklerini düşünmekte ve buna da ‘bilaraz burhan’ kavramıyla işaret etmektedir.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Üzerine)* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 17; a.mlf., *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 106-107.

³ Rudolph, “Reflections on al-Fârâbî's Mabâdî' Ārâ' Ahl al-Madîna al-Faḍila”, 1-4.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hağâbe*, 9-10. Fârâbî bu durumu şu şekilde ifade eder: “zan ve kesinlik görüş olma noktasında birleşirler”.

⁵ Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 4/25-27; a.mlf., “Kitâbü Şerâ'itü'l-Yakîn”, 4/98.

Galston, görüş ve kesinlik arasındaki cins tür ilişkisini ön plana çıkarır.¹ Fakat burada görüş ve kesinlik arasındaki irtibatın itikâd kavramı üzerinden kurulması daha makul görünmektedir.

Fârâbî'nin bilgi ile ilgili tasvirleri bilginin nasıl tam ve değişmez bir kesinlik haline gelebileceği konusuna odaklanmaktadır. Fakat bu tasvirler kıyas sanatlarında üretilen farklı epistemik değere sahip tasdiklerin ayrışmasını sağladığı kadar onların bir derecelenme üzerinden birleşmesini de sağlamaktadır. Şöyle ki Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Haṭâbe*'nin başlangıç kısmındaki analizlerinin anlaşılması onun kesinlik teorisi dikkate alınmaksızın neredeyse imkansızdır. Fârâbî kesin bilgiyi, bilginin zihindeki sureti ile dış dünyadaki uyumun tam olması ve hiçbir şekilde değişmemesi üzerinden tanımlar. Fârâbî kesin bilginin diğer bir deyişle tam tasdik türündeki bilginin herhangi bir şekilde ya da vakitte değişmesi mümkün olmayan, zaruri, sebepleri veren bir inanç (*i'tikâd*) olduğunu ifade eder.²

Nihayetinde kesin bilgi tam tasdik ve burhani bilgiye tekabül etmektedir. Fakat kesin bilginin yanında bir de kesin olmayan tasdikler vardır ki Fârâbî bu ve benzeri tasdiklerin burhan dışındaki kıyas sanatlarında üretildiğini ifade eder.³ İşte kesin olup olmadığına bakılmaksızın bütün kıyas sanatlarının ürettiği tasdikleri kapsayan kavramlar rey ve itikâd kavramlarıdır. Dolayısıyla Fârâbî açısından herhangi bir kusur nedeniyle kesin bilgi kategorisine giremeyen bütün tasdikler görüş kavramı dahilinde incelenmektedir. İşte bizim okumamıza göre, millenin temelini oluşturan ve kelâmın savunmasını yaptığı bilgiler de Fârâbî'ye göre kesinliğin bütün şartlarını taşımamaları nedeniyle bu kısma dahil olmaktadır.

¹ Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 60.

² Fârâbî, “Kitâbu'l-Burhân”, 20-23; Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 167. Kesin bilginin zihindeki durumunun yanında bilginin objesi ile ilgili bir yönü de vardır. Fârâbî mutlak manada kesinliğin şimdi ve gelecekte değişmeyecek nesneler ya da konular hakkında olabileceğini düşünür.

³ Fârâbî, “Kitâbu'l-Burhân”, 20; Black, “Knowledge and Certitude in al-Fârâbî's Epistemology”, 16-17.

Fârâbî görüş kavramını aynı zamanda ikna kavramıyla birlikte ele alır. İknanın maksadı kişide bir zan (doksa) meydana getirmektir.¹ Fârâbî'nin buradaki analizleri herhangi bir tasdikın sözel sahadaki değerinin nasıl derecelendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Zira Fârâbî, kesinlik değeri taşımayan tasdiklerin kesine yakın derecede olabileceğini söyler ki bu cedelî kıyasların ve meşhûrât temelinde oluşan kıyasların ulaşabileceği son noktadır.² Fârâbî'ye göre kesine yakın tasdikler, incelenen nesnenin değişebilir karakterde olması ya da zihindeki suret ile dış dünyadaki varlık arasındaki ilişkinin farklılaşma ihtimali barındırması nedeniyle kesin statüsüne yükselemezler.³

Fârâbî kesin bilgi ve zan arasındaki farkı tespit ederken aynı zamanda zannın derecelerini de göstermektedir.⁴ Burada Fârâbî'nin analizlerinde öne çıkan ve meşhûrât ile ilgili yaklaşımlarında da belirleyici bir rol üstlenen konu zihindeki bir tasdikın karşıtının (*mu'ânid*) getirilip getirilememesidir. Fârâbî'ye göre eğer zihindeki bir tasdikın karşıtı getirilebiliyorsa ya da karşıtının herhangi bir zamanda doğru olduğu düşünülebiliyorsa bu durumda o bilginin kesin tasdik olmasından bahsetmek mümkün değildir.⁵ Eğer kesin olmayan bir tasdikın karşıtının doğru olma ihtimali kesin olmayan tasdikın doğru olma ihtimalinden daha düşükse bu durumda güçlü zan (*ẓann ġâlib* ya da *ẓann kavıyy*) ortaya çıkar. Eğer zihindeki tasdikın karşıtı getirilebiliyorsa ve bu karşıt tasdikın doğruluk değeri ile zihindeki tasdikın doğruluk değeri eşitse bu durumda şek ortaya çıkar. Diğer bir ihtimale göre de eğer zihindeki tasdikın doğruluk değeri karşıtının doğruluk değerinden düşükse Fârâbî bu durumu şüphe olarak isimlendirmektedir. Eğer zihinde herhangi bir önerme değil de sadece bir araştırma nesnesi varsa

¹ İkna ve kanaat kavramları ile ilgili olarak Fârâbî, *Kitâbü'l-Hatâbe*, 7-10; İkna edici şeyler ile ilgili 34-36.

² Fârâbî, "Kitâbü'l-Burhân", 4/20-23; a.mlf., "Kitâbü'l-Cedel", 2/19-23.

³ Fârâbî, "Kitâbü Şerâ'îti'l-Yakîn", 98; Meşhurlar ile ilgili ayrıntılı analizler için a.mlf., "Kitâbü'l-Cedel", 2/75-77. Zorunlu kesinlik konusunu karşıtının getirilememesi üzerinden irdeleyen bir çalışma için bk. Mehmet Özturan, "Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesiniği Açısından Yargısal Bilgi Türleri," *İnsan&Toplum* 3/5 (2013), 135-138.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hatâbe*, 19-21.

⁵ Fârâbî, "Kitâbü Şerâ'îti'l-Yakîn", 4/103-104

Fârâbî bunu matlûb ya da meçhul olarak isimlendirmek gerektiğini ifade eder.¹

Fârâbî'nin bu analizleri aynı zamanda kıyas sanatlarının değerlendirilmesi ile de irtibatlıdır. Eğer bir kıyas sanatında kullanılan ilk bilgiler, kesin, zaruri, doğru ve tümel ise bu durumda oluşturulan kıyas neticesinde meydana gelen bilgi burhan adını alır.² Eğer öncüller meşhûrât seviyesinde ise bu durumda cedelî ve en üst formunda kesine yakın bir tasdik meydana gelebilir. Eğer öncüller ve ilk bilgiler topluluk nazarındaki açık görüş seviyesinde ise bu durumda hatabî bir ikna meydana gelir.³ Fârâbî'ye göre kesin bilgi ile kesin olmayan görüşler arasındaki diğer bir ayrım da zihindeki suretin değişmesidir. Buna göre eğer zihindeki bir suret zamana ve zemine göre farklı bir suret haline geliyorsa bu durumda kesin bilgidен bahsetmek mümkün değildir.⁴

Diğer taraftan kıyas sanatlarını Fârâbî amaçları bakımından da bir tasnife tabi tutmaktadır. Fârâbî'nin kıyas sanatlarını amaçları bakımından birleştirmesini mümkün kılan kavram ise “*‘ikâû’t-taşdîk*” ve “*‘inḳiyâdü’z-zihḥ*” kavramlarıdır. Fârâbî'ye göre her kıyas sanatı farklı derecelerde olmakla birlikte zihinde bir ikna ve değişiklik meydana getirmeyi amaçlar. Burhan bu değişikliği kesin ve değişmez bir surette sağlarken; cedel, hitabet ve safsatada zihindeki tasdik değişebilmektedir.⁵

İşte Fârâbî'ye göre millenin ve kelâmın üzerinde hareket ettiği sözel sahada mutlak bir kesinlikten bahsetmek mümkün değildir. Fakat bu durumu kelâmın ya da millenin diğer tamamlayıcı ilmi olan fıkḥın Fârâbî açısından epistemik bir değere sahip olmayan ilimler olarak görüldüğü şeklinde değerlendirmemek gerekir. Zira Fârâbî kesinlik konusunu bir ideal olarak kurgular ve tam bir kesinliğin olmadığı sahaların da insani yetkinliğin

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 20-21.

² Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, 26. “Mutlak manasıyla burhan, bizatihi kesinlik ifade eden ve bir şeyin varlığı ve sebebi ile ilgili bilgi veren kesin kıyastır”.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 6; a.mlf., “*Tavṭi'e*”, 1/57.

⁴ Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 169; Özturan, “Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesiniği Açısından Yargısal Bilgi Türleri”, 137.

⁵ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 70-73.

önemli bir yönünü oluşturduğunu düşünmektedir.¹ Bu durum Fârâbî'nin meşhûrât ve topluluk nazarındaki açık görüş kavramları ile ilgili değerlendirmelerinde açıkça görülmektedir.

2.4.2. Meşhûrât ve Topluluk Nazarındaki Açık Görüş Kavramları

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Fârâbî'nin ilk bilgiler ve öncüller ile ilgili analizleri onun kesinlik teorisi çerçevesinde şekillenmiştir. Zira Fârâbî akılda veri olarak duyu bilgilerinden gelen fakat sonrasında aklın tümelleştirme fonksiyonu ile kesin ve zorunlu tümellere dönüşen “bütün parçasından büyüktür” tarzındaki bilgilerin bütün nazarî ve burhani ilimlerin ilk ilkelerini oluşturduğunu ifade etmektedir.²

Fârâbî'nin değerlendirmelerinde duyulurlar (*maḥsûsât*) kesin olmakla birlikte zorunlu kesinlik barındıran ilk bilgilerdeki gibi sürekli olarak tümel değillerdir.³ Fârâbî maḥsûsâtın epistemik statüsü ile ilgili ayrıntılı tasvirler yapmaz.⁴ Diğer taraftan meşhûrât konusunu ise oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alır. Fârâbî'nin meşhûrât ile ilgili ayrıntılı tasvirleri, *Kitâbü'l-Ḥaṭâbe* ve *Kitâbü'l-Cedel* eserlerinde bulunmakla birlikte ilk bilgiler konusuna temas edilen yerlerde de meşhûrâtlar ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre meşhûrât, bir topluluk ya da bir grup tarafından kabul edilen bilgilere verilen isimdir.⁵ Fârâbî bu tarz bilgilere “anne babaya iyilik etmek iyidir”; “arkadaşa iyilik yapmak iyidir” tarzında örnekler verir.⁶

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 284-285. Lameer, Fârâbî mantığı ile ilgili çalışmasında Fârâbî'nin *Ḳiyâsü's-şagîr* eserinin son kısmındaki burhani olmayan sanatlardaki bilgilere müsamaha gösterilmesi gerektiği ile ilgili düşüncesini topluluk tarafından kabul edilen bilgilerin geçerliliğine bağlar. Fakat Fârâbî'nin kesinlik teorisini devreye sokmaz. Halbuki burada Fârâbî'nin kesinlik ve burhan teorisi ve mantık eserlerinde birçok defa üzerinde durduğu kıyasi sanatların kesin, kesine yakın ve zan statüsünde sınıflandırılması ile ilgili düşünceleri belirleyici rol oynamıştır. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 189.

² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 163.

³ Fârâbî, “Kitâbu'l-Burhân.”, 24.

⁴ Duyulurlar ile kesin ilk bilgiler arasındaki fark ile ilgili olarak Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 118. Galston, Fârâbî'ye göre duyulurların kesin bilgi tarzında bir tümellik ifade etmediği üzerinde durmaktadır.

⁵ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 17-25 ve 75-78; a.mlf., “Kitâbü't-Tahlîl”, 116-119.

⁶ Fârâbî, “Kitâbü't-Tahlîl”, 118; Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 126.

Fârâbî'nin meşhûrât ile ilgili tasvirlerinin en belirgin vasfı, meşhûrâtların kesin bilgiye kıyasla ele alınmasıdır.¹ Bu durum Fârâbî'nin genel yöntemi ile uyumludur. Zira meşhûrâtın bazı durumlarda kesin bilgi statüsüne yükseldiği de görülmektedir.² Fakat Fârâbî buradaki sınırı muhafaza etme konusunda oldukça hassastır ve felsefî anlamın temelini oluşturan kesin bilgilerle sözel anlam sahasının temelini oluşturan bilgiler arasında geçişlikler olabilmekle birlikte iki sahanın farklı kategoriler olduğunu düşünür. Nitekim Fârâbî kesin, zorunlu, tümel bilgilerin haricindeki diğer tasdiklerin yaygınlık cihetinden incelendiğini; kesin bilgilerin ise doğruluk ve dış dünyadaki duruma uygunluk üzerinden ele alındığını defaatle ifade eder.³ Burada Fârâbî'nin değerlendirmelerinde meşhûrâtın ayırıcı vasfının ne olduğu da ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'ye göre meşhûrât kategorisine giren, açık görüş ve makbûl tarzındaki bilgiler doğruluk üzerinden değil yaygınlıkları üzerinden değerlendirilirler.⁴ Bu durum da yine Fârâbî'nin *Kesinliğin Şartları* ve *Kitabü'l-Burhân* ve *Kitabü'l-Hurûf* eserlerinde inşa ettiği çerçeve ile ilgilidir. Fârâbî'ye göre doğruluk dış dünyaya uygunluk olmakla birlikte zihinsel bir durumdur.⁵ Meşhûrât tarzındaki bilgilerde ise tanıklıklar (şehâdet) önemli hale gelmektedir. Diğer bir deyişle Fârâbî'ye göre bir verinin doğruluk değeri eğer o veriyi aktaranların sayısına göre artırıyorsa söz konusu verinin kesin bir bilgi olmasından bahsedilemez. İşte meşhûrât bu şekilde oluşan bilgilerdir.⁶ Fârâbî burada “güvenilirlik” (*sıka*) kavramını devreye sokar. Eğer bir tasdik, öncül ya da bilginin güvenilirliği aktaran kişilerin sayısına ya da geçici durumlara bağlıysa bu durumda zaruri kesinlikten söz edilemez.⁷

Fârâbî *Kitabü'l-Cedel*'deki tasvirlerin meşhûrâtın ahlaki ve duyusal olmak üzere temelde iki kısma ayrıldığını ifade etmekle birlikte aynı zamanda

¹ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 17-19.

² Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 17.

³ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 18; a.mlf., “Kitâbü'l-Burhân”, 21.

⁴ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 19; Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 133. Galston ayrıca meşhûrâtın tümel oluşunun da Fârâbî'nin analizlerinde öne çıktığını ifade etmektedir. Fârâbî'ye göre meşhûrât ve makbûlât külli konularla ilgili olabilirler.

⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 56-58.

⁶ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 22; Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 133.

⁷ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 17; Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 156-157.

nazarî, amelî ve mantikî meşhurlardan da bahseder. Fârâbî'ye göre ahlaki meşhûrlar, insanın içerisinde yetiştiği ve belirli bir dünya görüşünü kazanmasını mümkün kılan toplumsal kabullerdir. Fârâbî ahlaki meşhûrların sorgulama ve araştırmaya konu olmadıklarını zira bunların davranışla ilgili oldukları için bütün insanlar tarafından kabul edildiklerini ifade etmektedir.¹ Fârâbî *Kitâbü'l-Haṭâbe*'de ahlaki meşhûrların teşvik edilen (*mü'sirât*), övülen (*maḥmûdât*), yapılması gereken (*vâcibât*) olarak daha geniş bir tasvirini yapar.²

Fârâbî ahlaki meşhûrlar ile doğruluk ve yanlışlığa konu olan önermeler arasında sözel ve felsefi anlam arasındaki ilişkiyi ispatlayan bir analogi kurar. Buna göre ahlak meşhûrlar içerisinde “anne babaya iyilik yapmak gerekir” tarzındaki teşvik edilen (*mü'ser*) meşhûrlar bilimsel ve burhani sahadaki doğru önermelere; “hırsızlık kötüdür” tarzındaki kötü eylemlerle ilgili yaygın görüşler (*muṭṭarih*, *müstenkir*) ise yanlış önermelere tekabül eder.³ Bu noktada Fârâbî hatabî tasdiklerle burhani tasdikler arasında da bir analogi yapmaktadır. Buna göre burhandaki talim (öğretim) hitabetteki iknaya, hitabetteki kanaat de burhandaki ilme benzemektedir.⁴ Fârâbî'nin ahlaki meşhûrlar ile burhani önermeler arasında kurduğu analogiye ek olarak sözel ve felsefi anlam arasındaki ilişkinin daha farklı yönleri de meşhûrlar ile ilgili düşüncelerinde görülmektedir.

Bu çerçevede Fârâbî'nin meşhûrları sadece ahlakî konularla sınırlamadığının altını çizmek gerekir. Zira Fârâbî'ye göre meşhûrlar cumhur nazarındaki anlamı oluşturan temel yapı taşlarıdır ve bunlar sözel anlamı oluşturacak şekilde nazarî, amelî ve mantikî olarak kurgulanırlar. Fârâbî bunların insan topluluklarının ortak kabulleri neticesinde oluştuğunu ve pratik hayatın getirdiği bilgiler neticesinde elde edildiklerini düşünür.⁵ Fakat Fârâbî meşhûrlar ile pratik aklın temelini oluşturan bilgileri birbirine

¹ Fârâbî, “Kitâbü'l Cedel”, 16-78.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Haṭâbe*, 54. Fârâbî meşhûr sebepleri burhani sebeplerden farklı olarak 1- Maddî, 2- Fail ve 3- Gaye olmak üzere üçe ayırır.

³ Fârâbî, “Kitâbü'l Cedel”, 19-20.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Haṭâbe*, 16. Bu noktayı Black, Fârâbî mantığının ikili karakteri ile ilişkilendirmektedir. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 104.

⁵ Fârâbî, “Kitâbü'l Cedel”, 20.

eşitlemez. Fârâbî'nin analizlerinden hareket edildiğinde her ne kadar pratik akıl sahası ile sözel anlamın temelini oluşturan meşhûrlar arasında bir kesişme varsa da pratik akıl bireysel tecrübe ile ilgilidir.¹

Fârâbî'ye göre meşhûrlar ile kesin bilgiler arasında her ne kadar bir ayrım varsa da bu bilgiler çoğu zaman birbirine karışmaktadır.² Bu karışma neticesinde meşhûr seviyesindeki bilgiler uzun bir süre zihinde kesinmiş gibi kalabilir.

Fârâbî bu bilgilerin karşıtları getirildiği zaman (‘inâd) kesin olmadığının anlaşıldığı ifade eder. Meşhur tarzındaki bilgiler yaygınlıklarından ötürü kesin bilgi seviyesindeymiş gibi değerlendirilebilirler fakat yaygınlık ve doğruluk arasında özsel bir fark vardır.

Fârâbî'nin meşhûrlar ile ilgili tasvirlerinin önemli bir kısmı da *Kitâbü't-Tahlîl* eserinde bulunmaktadır. Buradaki tasvirlerinde Fârâbî diğer eserlerindeki meşhûr tanımına uygun olarak meşhûrların nasıl kesin bilgi vermedikleri üzerinde durmaktadır. Yukarıda da temas edildiği üzere Fârâbî açısından meşhûrların kesin bilgiden ayrıldığı nokta karşıtının getirilebilmesidir. Fârâbî *Kitâbü't-Tahlîl*'deki analizlerinde karşıtının getirilebilmesi konusunu meşhûr öncüller bağlamında açıklar. Fârâbî burada çeşitli örnekler üzerinden belirli bir topluluk nazarında kabul edilen bir öncülün yanlış olmamakla birlikte zorunlu kesinlik ifade etmeyeceği üzerinde durmaktadır.³ Aşağıdaki pasajda Fârâbî sözel sahada meşhûrâtın bilgi değerini açıklamaktadır:

Metin 16

“A) [karşıtının getirilmesinin mümkün olduğu yerlerden birisi de] görüşler, ahlaklar, yaşayış şekillerden alınan gerektirmeler (luzûm) ve mütekâbillerdir. Bunun da açıklaması şudur: eğer iki şey (konu, bilgi) bir görüş (re'y), itikâd, ahlak ve yaşayış (sîret) [olmak bakımından] birleşiyorsa birbirlerini gerektirirler. Eğer iki şey bir görüş, ahlak ve yaşayış olmak bakımından hiçbir şekilde birleşmeyip ayrışiyorsa (yefterikâ) bu durumda birbirlerine karşıt (müte'ânid) olurlar. Bir itikat, ahlak ya da görüşte zaruri olarak birleşmeyen ve [birbirleri ile ilişkileri] tesadüfi olan şeyler ise birbirlerini zaruri olarak gerektirmezler. [Bu durumda] insan bu iki varlıktan birisini

¹ Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 4-7; a.mlf., 76-88.

² Fârâbî, “Kitâbü'l Cedel”, 80-82.

³ Fârâbî, “Kitâbü't-Tahlîl”, 116-119.

bildiğinde diğerini de zaruri olarak bilmiş olmaz. Ya da birisine inandığında bu itikadı nedeniyle diğerine de zaruri olarak inanması gerekmez. Bilakis bazen bunlardan birisine inanırken diğerine inanmaz, diğerine inanırken de ilkinde inanmaz. Bunların durumları birbirlerine kıyasla tesadüfidir...

Ancak meşhûrların çoğu bulunduğu durumdan, farklı toplumlardaki (mille) yazılı geleneklerin belirli vakitlerde ortaya çıkması nedeniyle, farklılık arz edebilir. **B) Örneğin, ‘düşmana iyilik yapmak gerekir’ sözümüz millelerin çoğunluğunda teşvik edilir. [Bu millelerde] düşmana kötülük yapmak gerekir sözü kabul edilmez. Bunların nazarında ‘arkadaşa iyilik yapmak gerekir’ sözümüz ile ‘düşmana iyilik yapmak gerekir’ sözümüz arasında bir zıtlık söz konusu olmaz...** Bunların ikisine de iyilik yapılması gerektiği düşüncesinin de bir görüşte birlikte bulunması imkansız değildir. Zira temiz nefse sahip insanların görüşü budur. Fakat onlar düşmana iyiliğin arkadaşına iyilikten daha aşağıda olduğunu görürler. Aynı şekilde ikisine de kötülüğü mümkün görenler, dostu kötülüğün düşmana kötülükten aşağıda olduğunu görürler. Bu nedenle birincisi ikincisini zaruri olarak gerektirmez. Aynı şekilde ikincisi de böyledir. Zira düşmana kötülük gerekir sözü düşmana kötülük yapmak sözümüz bir topluluk nazarında reddedilirken düşmana iyilik yapmak gerekir sözümüz onlar nazarında doğru kabul edilir. Geriye dostu ihsan ve kötülük üzerinden zıtlıkta birleşen birbirine karşıt önermeler ve düşmana iyilik ve kötülük ile iyilik üzerinde birleşen karşıt önermeler kalır. Diğerleri birbirine karşıt değildir. İlk örneği alırsak birincisi ve ikincisi birbirine karşıt değildir. Geri kalanlar birbirine karşıttır.”¹

Bu pasajda **A** cümlesi ile meşhûrât konusu ile ilgili olarak öne çıkan husus, belirli bir topluluk nazarında ya da belirli bir yaşayış içerisinde toplumsal kabullerin sınırlı bir zorunluluk oluşturmastır. Örneğin ahlaki ve erdemli bir yaşayış içerisinde “zulüm kötüdür” ve bunun karşıtı olarak “adalet iyidir” yargıları zaruri olarak birbirine zıttır. Fakat ahlaki yaşayış ve toplumsal kabuller değiştiği zaman bu yargıların değişmesi de mümkündür. Fârâbî burada dikkat çekici bir örnek vermektedir. **B** cümlesinde Fârâbî bazı topluluklarda düşmana iyilik yapmak gerekir tarzındaki bir yargının teşvik edilebildiği üzerinde durmaktadır. İşte bu nokta tam olarak meşhûrların kesin bilgi statüsüne yükselmesini engelleyen noktadır. Zira Fârâbî açısından kesin bilgi zamana ve zemine göre değişmeyen aklın temelini oluşturan bilgilerdir. Fakat meşhûrlar zamana ve zemine göre değişme ihtimali barındırması – bu durum değişecekleri anlamına gelmemektedir-, meşhûr tarzındaki bilgilerin geçerli olmasına engel değildir. Zira meşhûrlar

¹ Fârâbî, “Kitâbü’t-Tahlîl”, 116-119.

toplumsal sahada kazandığı yaygınlığın yanında içerisinde meydana geldiği toplum nazarında geçerli bilgilerdir.

Yaygınlık ve doğruluk arasındaki farkın Fârâbî'nin meşhûrlar ile ilgili tasvirlerinin belirleyici vasfı olduğu üzerinde durulmuştur. Fârâbî'nin kelâmî öncülleri ve ilk bilgileri “topluluk nazarındaki açık görüş şeklindeki meşhûrlar” içerisinde sınıflandırması ilk olarak bu öncüllerin yaygınlığı ile alakalıdır. Fakat Fârâbî bu yaygın öncüllerin diğer meşhûrlar karşısındaki farkını şu şekilde ifade eder: “topluluk nazarındaki müşterek açık görüş (*Bâdi er-re'y es-sâbiķ el-müşterek*), ilk görüldüğünde herhangi bir itiraza konu olmaksızın kabul edilen görüştür”.¹ Dolayısıyla bu kavram meşhûrların bütün yönlerini kapsayan bir kavram değildir. Onların kabul edilme tarzı ile ilgili bir bilgi vermektedir. Fârâbî açısından kelâm öncüllerini burhani zaruret üzerinden değil meşhûrlardaki yaygınlık cihetinden kurgulamaktadır.

Bâdi er-re'y el-müşterek kavramı ile ilgili çalışmasında Aoudad bu kavramın Fârâbî'nin hitabet ile ilgili eserinin ana kavramı olduğunu ifade etmektedir ki gerçekten de bu eser incelendiğinde Fârâbî'nin hitabetteki örtük kıyas ve temsil tarzındaki kıyasları bu kavram üzerinden inşa ettiği görülmektedir.

Fakat Aoudad'ın analizlerinde gözden kaçan husus Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf*'daki konu ile ilgili analizleridir. Fârâbî burada topluluk nazarındaki açık görüşün nasıl oluştuğunu ve insanların ortaklaştıkları anlamın lafız düzeyinde nasıl meydana geldiğini ayrıntılı bir şekilde açıklar. Zira bu kavram sadece hitabet ya da mantık teorisi açısından değil aynı zamanda Fârâbî'nin mille teorisi açısından da üzerinde durulması gereken bir kavramdır.² Konunun bu yönü mille teorisi ile irtibatlı olduğu için dördüncü bölümde incelenmektedir.

Buradaki bir diğer önemli husus, Fârâbî'nin bu kavramı meşhûrât alanına dahil etmesidir. Zira meşhûrât seviyesinde farklı bilgiler bulunabilmektedir. Örneğin yukarıda üzerinde durulan ahlaki meşhûrlar yanında “kar beyazdır”

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hatâbe*, 52.

² Konunun bu yönü mille teorisi ile ilgili dördüncü bölümde ele alınmaktadır.

tarzında duyulur seviyesinde meşhûrlar da bulunur.¹ *Bâdi er-re'y* ise meşhurun bilgi değeri ile ilgili değil yaygınlık ve kabul edilme kolaylığı ile ilgilidir. O halde Fârâbî hitabet ile cedel arasında öncülleri bakımından bir ortaklık bulunduğunu tespit etmiş olmaktadır ki kelâmın hitabet ve cedel arasında geçişli bir ilim olarak görülmesinin temeli budur. Diğer bir deyişle Fârâbî açısından temelde hitabet seviyesinde olmasına rağmen kelâm, açık görüşteki meşhûrları kullanarak cedel seviyesine de yükselebilir.² Zira hitabet ve cedel temelde herkes tarafından kabul edilen bu tür meşhûr bilgilere dayanmaktadır.

Diğer taraftan Fârâbî kelâmın cedel seviyesine ancak açık görüşlere dayanmakla birlikte açık görüşleri temellendirmeye yöneldiğinde girdiğinden söz eder.³ Buradaki temellendirme (*ta'aqqub*) kavramının açıklamasını ise Fârâbî cedel ve hitabet eserlerinde ayrıntılı bir şekilde yapmaktadır.⁴ Aşağıdaki pasajda Fârâbî bu kavramı şu şekilde tasvir etmektedir:

Metin 17

“Görüşün temellendirilmesi (*ta'aqqub*), insanın gücünün yettiğinde [kabul ettiği şeyleri] desteklemesi ve takviye etmesidir. Eğer insana kendi nefsinde kuvvetli bir görüş denk gelirse onunla sukun eder [araştırma sona erer- tatmin olur]. Eğer bu görüşe karşıt birşeyler ortaya çıkarsa bu durumda insan bu karşıt görüşlerin iptaline yönelir. Eğer iptal edebilirse bu durumda onun nazarında ilk görüş kuvvetlenir.

Eğer karşıt görüşleri iptal edemezse bu durumda ilk görüşü bütünüyle iptal etmesi gerekir ya da bu karşıt görüşlerin insanı ilk görüşteki daha önceden gözden kaçırdığı şart ya da şartlara yöneltmesi gerekir. İşte bu önceki görüşün temellendirilmesidir.”⁵

Bu pasajda da görüldüğü üzere Fârâbî'nin tasvirlerinde temellendirme karşıt görüşün bulunması ile ilgilidir ki bu da cedel ilminin konusudur. Zira cedelde maksat savunulan görüşün üstün hale getirilmesidir. Bu da ortak kabullerden hareketle yapılmaktadır ve karşıtlar karşısında savunulan görüşün tutarlı olduğunun ispatlanmasıdır. Dolayısıyla Fârâbî'nin tasvirleri

¹ Fârâbî, “Kitâbü'l Cedel”, 76.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71.

⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hatâbe*, 26.

açısından kelâm ilminin temellendirmelerinin cedel seviyesine yükselmesi meşhûrlara dayalı bir temellendirme yapması ile alakalıdır.¹

Netice itibariyle Fârâbî'nin mantık sanatlarını birlikte ele alan yaklaşımı onun kelâmın öncülleri ile ilgili yaklaşımını da belirlemiştir. Zira Fârâbî açık görüş kavramını meşhûrlara dahil ederek, cedel ve hitabet arasında özsel bir irtibat kurmuştur. Bu çerçevede de meşhûr sözel anlam sahasının temelini oluşturan sadece ahlaki değil aynı zamanda nazarî ve amelî yönleri de olan bir kavram haline gelmiştir.

2.5. NETİCE

Bu bölümde Fârâbî mantığının genel özellikleri ve *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'in Fârâbî mantığı içerisinde konumu üzerinde durulmuştur. Tablo 5'de Fârâbî'nin günümüze ulaşan eserleri üzerinden yeni bir tasnif önerisi sunulmuştur. Fârâbî'nin mantık eserleri birlikte değerlendirildiğinde özellikle Fârâbî'nin Aristoteles mantığı ile ilgili şerh statüsünde olmayan kendi çalışmalarında anlam (*ma'nâ – ma'kûl*) ve söz (*ḳavl*) arasındaki irtibatı konu edindiği görülür. Fârâbî, İbn Kıfî'nin ve kendisinin *Felsefenin Ortaya Çıkışı* metninde² değindiği üzere Aristoteles mantığını burhan metodu çerçevesinde yeniden düzenlemiştir. Bu yeniden düzenlemenin teması ise, bizim tespitlerimize göre, söz ve anlam ilişkisinin nasıl kurulduğudur.

Fârâbî'ye göre söz ve anlam arasında bir zıtlık ilişkisinden ziyade bir tamamlayıcılık ilişkisi vardır. Bu konunun Fârâbî'nin akıl teorisi ile ilgili yönü birinci bölümde işlenmişti. İkinci bölümde ise bu ilişkinin Fârâbî'nin mantık eserlerinde nasıl tezahür ettiği ve *Ḳıyâsü's-ş-şagîr*'in bu çerçeveye nasıl dahil olduğu gösterilmiştir. Bu inceleme neticesinde vardığımız sonuç şudur: Fârâbî'ye göre Aristoteles'te olduğu gibi fikrî sanatlar mantık ile iş görürler. Ayrıca fikrî sanatlar mantık bilimini kıyas aracılığıyla kullanırlar. Bu yaklaşımın neticesi olarak sözel sahadaki felsefe haricindeki kelâm ve fıkıh gibi diğer bilimlerde kıyas formları dahilinde incelenebilirler.

¹ Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 109. Korkut kelâm cedel ilişkisini cedelî öncüllerin kesinlik vermemesi üzerinden kurmakla birlikte Fârâbî açısından kelâmın daha çok cedel sanatına yakın olduğu üzerinde durmaktadır.

² İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭbâ'*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Dâru Mektebeti'l Hayat), 603-609.

İşte Fârâbî'nin *Kıyâsü's-şagîr*'deki fikirleri bu çerçevede anlamlıdır. İkinci literatürde genelde Fârâbî mantığını oluşturan eserler ve özelde *Kıyâsü's-şagîr*'in yeri tam olarak tespit edilmemiştir. Bazı yorumcular bu eserin Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'ine bir şerh olduğunu kabul ederken; diğer bazı yorumcular bu eserde Fârâbî'nin kelâmi yöntemleri Aristotelesçi kıyas formları içerisinde ifade ettiği üzerinde durmuşlardır. Bizim tespitlerimize göre bu ikinci yaklaşım daha doğru görünmektedir. Fârâbî'nin kelâmi delilleri Aristotelesçi kıyas formatında nasıl ifade ettiği ise onun anlam ve söz ilişkisine dair analizlerinde açığa çıkmaktadır.

Fârâbî kıyasın hem anlam ile hem de anlamın ifadesi ile alakalı olduğunu düşünür. Kelâmi yöntemi oluşturan temsil, gâibin şâhide kıyası da bu genel tablo içerisinde ele alınır. Bu bölümün ilgili kısımlarında Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili *Kıyâsü's-şagîr* eserindeki görüşleri dikkate alınarak ikinci literatürdeki görüşler tashih edilmiştir. Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili değerlendirmelerinde öne çıkan husus, bu yöntemin doğrulanması bakımından istikrâ ile benzerlik üzerinden kurulması bakımından da temsil ile ilişkili olmasıdır.

Bu bölümde Fârâbî'nin bilgi teorisi ile alakalı olarak kelâmi öncüllere dair incelemeleri de konu edilmiştir. Fârâbî meşhûr ve *Bâdi er-re'y* (açık görüş) kavramları üzerinden cedel ve hitabet arasında bir geçişlik kurar ve kelâmi öncülleri de bu sınıfa dahil eder. Konuyla ilgili araştırmalarda tespit edildiği üzere *Bâdi er-re'y* kavramını Fârâbî hitabet teorisinin temeline yerleştirir. Bu kavram meşhûr kavramıyla irtibatlı olmakla birlikte ondan daha farklı bir anlama gelmektedir.

Meşhûrlar genel anlamıyla ortak kabuller manasına gelirken, *Bâdi er-re'y* bu ortak kabullerin herhangi bir sorgulamaya tabi tutulmaksızın kabul edilmesidir. Bu kavram sözel sahadaki bilgilerin nasıl elde edildiğini açıklar ve Fârâbî kelâmi ilk bilgilerin de bu şekilde elde edildiğini düşünür. Fakat Fârâbî aynı zamanda kelâmın bu bilgilere dair yine meşhûr seviyesinde kalmak kaydıyla, bir sorgulama gerçekleştirebileceğini belirtir. Sözel sahanın zihinde sağladığı değişim iknadır. Fârâbî iknayı amaçlayan kıyasların temelinde de meşhûr ve *Bâdi er-re'y* tarzında elde edilen

bilgilerin olduğunu düşünür. Ayrıca Fârâbî'nin bu kavramlarla ilgili değerlendirmeleri kesinlik teorisi dahilinde şekillenmiştir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂRÂBÎ METAFİZİĞİ AÇISINDAN KELÂM

Bu bölümde Fârâbî metafiziğinin genel çerçevesi dahilinde Fârâbî açısından kelâmın neden ve nasıl bir metafizik olamadığı üzerinde durulmaktadır. İlk olarak Fârâbî'nin birinci bölümde üzerinde durulan yetkinleşme düşüncesi çerçevesinde metafiziğin konumu incelenmektedir. İkinci olarak ise anlam teorisinin metafizik ile irtibatı konu edilmektedir. Fârâbî felsefesinin genelinde bu iki teorinin etkisi üzerinde durulmuştur. Zira Fârâbî felsefi ilimleri akli yetkinleşmenin basamakları olarak tarif ederken bunun yanında diğer kıyas sanatlarını da epistemik bir tasnife tabi tutarak burhani felsefeye eklemiştir. İşte kelâm da bu çerçeve içerisinde kıyasları, işlevi ve ilkeleri bakımından Fârâbî düşüncesinde yer bulur.

Fakat bu duruma rağmen Fârâbî açısından sözel sahada işlev görmekle birlikte felsefi ve sözel anlam arasındaki geçişlik nedeniyle felsefenin metafizik ve teorik kısmının konularına dair açıklamalarda bulunan kelâm ile metafizik arasındaki farkın çözümlemesi tam olarak belirgin kazanmaz. Bu nedenle de öncelikle Fârâbî açısından metafizik disiplinin yapısı ile ilgili değerlendirmelerin hangi düzleme oturduğunun tespit edilmesi gerekir. Bu bölümde de bu amaca matuf olarak öncelikle yetkinleşme teorisi çerçevesinde metafiziğin yapısı ardından da Fârâbî'nin *el-İbâne 'an garaži Aristotâlis fî Kitâbi Mâ Ba'de't-Tabî'a* eserindeki atfı çerçevesinde kelâm ve metafizik ilişkisinin değerlendirmesi yapılmaktadır.

3.1. Fârâbî'nin Yetkinleşme Teorisi Çerçevesinde Metafizik Görüşü

Fârâbî'de metafizik ilmi ile ilgili görüşler belirli bir eserde toplanmamıştır. Fârâbî felsefesinin omurgasını oluşturan *Siyâsetü'l-medeniyye* ve *el-Medînetü'l-fâzıla* eserlerinin ilk kısımları Fârâbî metafiziğinin içeriğini şekillendiren metinlerdir. Bu metinlerde metafizik ile ilişkisi bağlamında Tanrı ve âlem konularının işlendiği görülmektedir. Bu noktada iki ayrı konu karşımıza çıkmaktadır. Birincisi Fârâbî'nin metafizik ilmi hakkındaki görüşlerinin neler olduğu iken ikincisi ise bizzat Fârâbî'nin kendi metafizik

kurgusunun ne olduğu meselesidir. Yukarıdaki iki eserde bu ikinci noktanın işlendiğı görölmektedir.

Bizim buradaki ilgimiz ise daha çok Fârâbî'nin metafizik ilmi hakkındaki görüşlerinin bir değerdendirmesini yapmak ve Fârâbî felsefesi içerisinde kelâm ilminin metafizik ile bir kesişim içerisinde olup olmadığını sorgulamaktır. Zira Fârâbî'nin özellikle yetkinleşme ve anlam kuramları Fârâbî felsefesinde kelâm felsefe ilişkisini ilk bakışta görüldüğünden daha farklı bir noktaya yerleştirmektedir. Bu başlıkta Fârâbî'nin metafizik ilminin mahiyeti ile ilgili olarak üzerinde durduğu metafiziğin insan aklının yetkinleşmesinin en son basamağını oluşturduğu düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Buradaki inceleme Fârâbî metafiziğinin içeriğı ile ilgili çalışmalara değil, Fârâbî'de metafizik ilminin mahiyeti, ilimler tasnifindeki yeri ile ilgili çalışmalara odaklanmaktadır. Konunun Fârâbî'nin *el-İbâne 'an garaži Aristotâlis fî Kitâbi Mâ Ba'de't-Tabî'a* isimli çalışmasına tekabül eden yönü ise ilgili başlıkta ele alınmaktadır.

Müstakil olarak Fârâbî'nin metafizik kurgusunu inceleyen ilk çalışmalardan birisi Therese Anne Druart'ın *al-Fârâbî and Emanationism* isimli makalesidir.¹ Bu çalışmada yazar, Fârâbî'nin eserlerini üçlü bir tasnife tabi tutmaktadır. Bu tasnife göre Fârâbî'nin eserleri, Aristotelesçi, belirli bir felsefi programı ifade eden (programmatic) ve sudurcu (emanationist) olarak ayrılmaktadır. Örneğın Fârâbî'nin metafizik konularını ele aldığı *el-İbâne* eseri Aristotelesçi metinler kısmına dahil edilirken *İhşâ'ü'l-'ulûm* eseri belirli bir programı ifade eden eserler arasında *Siyâsetü'l-medeniyye* ve

¹ Therese Anne Druart, "al-Fârâbî and Emanationism", *Studies in Medieval Philosophy*, thk. John F. Wippel (Washington: The Catholic University of America Press, 1987), 23-45; ayrıca aynı yazarın Fârâbî metafiziğı ile ilgili diğer bir önemli çalışması şudur: Therese Anne Druart, "al-Fârâbî, the Categories, Metaphysics and the Book of Letters," *Medioevo Rivista Di Storia Della Filosofia Medievale* (Padova: Il Poligrafo, 2007). Bu ikinci çalışmada yazar Fârâbî'nin kategorileri metafizik disiplini altında incelediğini *Kitâbü'l-Hurûf*daki pasajlar üzerinden ayrıntılı olarak göstermektedir. Druart'ın bu makaledeki tezlerine ek olarak Fârâbî metafiziğinin İslâmi arka planı ile ilgili olarak Burhan Köroğlu, "Fârâbî Felsefesindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerdendirme", *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî* içinde, thk. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019). Köroğlu bu çalışmasında Fârâbî'nin sudûr düşüncesinin Yeni Eflatuncu, Aristotelesçi ve İslâmi kaynakları olduğunu göstermektedir.

el-Medînetü'l-fâzıla eserleri ise sudurcu eserler arasına dahil edilmektedir.¹ Diğer taraftan yazar, Fârâbî'nin sudurcu ve Aristotelesçi olarak tasnif ettiği eserleri arasında bir uzlaşının bulunduğunu ileri sürmektedir ki bu düşünce özellikle *el-İbâne* gibi eserlerin anlaşılması ve Fârâbî felsefesinin bütününe dair farklı bir bakış açısı sunması nedeniyle dikkate değerdir. Fakat bu tasnif üzerinde durulduğunda gözden kaçan husus Fârâbî'nin metafizik ilmi ile ilgili yaklaşımının tam olarak belirginlik kazanmamasıdır. Zira yazar çalışmanın problematiğini daha çok Fârâbî'nin yukarıda zikredilen bu üç kategoriye hasredilen eserleri arasında bir uyum olup olmadığı üzerine kurgulamaktadır.

Bu çalışmada öne çıkan hususlardan bir tanesi ise, Fârâbî'nin yazarın yükseliş (ascent) ve düşüş (descent) olarak ifade ettiği ve sudur teorisine bağladığı kuramıdır.² Yazar Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* eserindeki kurgusunun metafizik bağlamında yükseliş ve düşüş temaları çerçevesinde oluştuğunu düşünür. Bu düşünce Fârâbî metafiziğinin Yeni Eflatuncu karakteri bağlamında değerlendirilebilir. Fakat bizim buradaki tespitlerimize göre Fârâbî'nin *Akıl Risalesi* ve diğer eserlerindeki metafizik ile ilgili asıl kurgusu yükseliş ve düşüş temalarından ziyade metafizik bilginin yetkinleşmenin en son basamağını oluşturmasıdır. Zira Fârâbî felsefesinin bütününe bakıldığında şöyle bir resim karşımıza çıkmaktadır: bilimler insani akli yetkinleşmenin gerçekleşmesini mümkün kılar. Bilimler arasındaki hiyerarşi de akli soyutlama üzerinden gerçekleşir. Bu nedenle bilimler arasında somuttan soyuta gidiş aynı zamanda akli yetkinleşme sürecini göstermektedir. İşte Fârâbî'nin metafizik ilmi hakkındaki görüşlerini şekillendiren arka plan bu yetkinleşme sürecidir. Bu süreci farklı kavram ve

¹ Druart, "al-Fârâbî and Emanationism", 43. Fârâbî metafiziğinin çeşitli konularıyla ilgili olarak birçok çalışma vardır. Fakat burada Fârâbî'ye göre metafizik ilminin mahiyeti ile ilgili problem söz konusu olduğu için Fârâbî'nin Tanrı anlayışını ve Tanrı- İnsan ilişkisini konu edinen önemli çalışmalar dışarıda bırakılmıştır. Fârâbî felsefesinde Tanrı- İnsan ilişkisi için Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*. Fârâbî'nin Tanrı delillendirmeleri için Majid Fakhry, "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al-Fârâbî", *Studia Islamica* 64 (1986); Gürbüz Deniz, "Fârâbî'nin Tanrısı", *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019); Ömer Faruk Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhit Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi (Fârâbî Özel Sayısı)* 1, sayı 52 (2016). Fârâbî kozmolojisi ve metafiziği arasındaki ilişki için Damien Janos, *Method, Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology* (Leiden: Brill, 2012).

² Druart, "al-Fârâbî and Emanationism", 33.

açıklamalarla ifade etmek mümkün olsa da Fârâbî'nin eserleri bütüncül olarak değerlendirildiğinde yetkinleşme arka planı görülmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak zikredilmesi gereken diğer bir önemli çalışma da Druart'ın çalışmasına kıyasla daha muhtasar ve daha eski tarihli olan Mübahat Türker Küyel'in çalışmasıdır.¹ Yazar bu çalışmada metafiziğin yetkinleşme ile olan ilişkisine kısmen değinmekle birlikte metafiziğin en üst ilim olduğu üzerinde durmakta ve metafiziği diğer felsefe disiplinleri ile incelemektedir. Ömer Türker ise Kindî ve Fârâbî metafiziğini incelediği çalışmada Fârâbî'nin metafizikte gerçekleştirdiği dönüşümü ayrıntılı olarak ele alırken daha epistemolojik bir yaklaşımla Fârâbî metafiziğinin temel kurgusunu inceler ve metafiziğin bilimlerin ve varlığın ilkelerini inceleyen disiplin olduğu görüşünü detaylandırır.² Diğer taraftan konuyla ilgili diğer bir çalışma *Kitâbü'l-Hurûf* ile ilgili de bir çalışması olan Stephen Menn'e aittir.³

Menn Fârâbî metafiziğini bir “ontoteoloji” olarak isimlendirir.⁴ Bu isimlendirme Fârâbî'de teoloji ve metafiziğin birlikteliğini göstermesi bakımından önemlidir. Fakat Menn, Druart'tan farklı bazı iddialar da öne sürer. Yukarıda ifade edildiği üzere Druart, Fârâbî'nin eserlerini üç farklı kategoriye ayırırken Menn, Fârâbî'nin maksadının Aristoteles metafiziğine bir şerh yazmak olduğunu ve Fârâbî'nin metafizik ile ilgili konuları incelediği *el-İbâne*, *Kitâbü'l-Hurûf* ve *el-Vâhid ve'l-vaḥde* eserlerinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ve bu eserlerin tümünün parçalar halinde Aristoteles metafiziğinin bir şerhi olduğunu düşünmektedir.⁵

Fârâbî'nin metafizik biliminin mahiyeti ile ilgili görüşlerinin tespit edilmesine imkan veren eserleri *Kitâbü'l-Hurûf* eserinin özellikle birinci kısmı ve son kısımlarındaki bazı pasajlar, *el-İbâne* ve bu eserle birlikte

¹ Mübahat Türker, “Fârâbî'de Fizik Ötesinin Menşei ve Önemi”, *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 20 (1962), 55-64.

² Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 99-196.

³ Stephen Menn, “al-Fârâbî's Kitâb al-Hurûf and His Analysis of the Senses of Being”, *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008). Fârâbî metafiziğinin genel yapısı ile ilgili olarak Stephen Menn, “al-Fârâbî's Metaphysics,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

⁴ Menn, “al-Fârâbî's Metaphysics”

⁵ Menn, “al-Fârâbî's Metaphysics”

Risâle fîmâ yenbağî, Kitabü'l-Burhân, Tahşîlü's-sa'âde, Fuşûlün münteze'a, Felsefetü Aristotâlis ve Akıl Risalesi eserleridir. Bu noktada hemen şunu belirtelim ki, Fârâbî'nin bu çalışmaları - *Kitabü'l-Burhân* istisna edilerek- birinci bölümde üzerinde durulan yetkinleşme teorisinin ilimler üzerinden nasıl kurgulandığının aşikar hale geldiği metinler olmalarının yanında aynı zamanda metafiziğin alt bölümlerinin nasıl işlendiğini de gösteren metinlerdir. Fakat bu eserler arasında konu bütünlüğü bakımından da bir ayırım yapılması gerekmektedir. İlk olarak bu bölümde ilimlerin öğrenilme sırası, birbiriyle ilişkisi bakımından *Tahşîlü's-sa'âde, Felsefetü Aristotâlis, Kitabü'l-Burhân, Fuşûlün münteze'a* ve *Kitâbü'l-Hurûf* eserlerinin metafizik bilimi ile ilgili pasajları birlikte değerlendirilmektedir. Zira Fârâbî bu eserlerindeki ilgili pasajlarda açıkça görüleceği üzere metafiziğin ilimler üzerinden gerçekleşen yetkinleşmenin son noktası olduğu düşüncesini temellendirmektedir.

Bu bağlamda Fârâbî felsefesinde kelâmın felsefî teoloji ile kesişmesi ve bazı durumlarda teorik bir mahiyet arz etmesi konularının arka planını Fârâbî'nin metafiziğin ilimler tasnifindeki yeri ve insan zihninde metafizik bilginin bulunuşu ile ilgili fikirleri oluşturmaktadır. Bu bölümün ana tezi ve kurgusunu oluşturan fikri açıkça ifade edecek olursak: Fârâbî'ye göre kelâm ile metafizik arasında bir konu kesişmesi olsa da ilimler arasındaki ilişkilerin diğer yönleri bakımından metafizik ve kelâm örtüşmemektedir.¹

Bu durumun tek istisnası yöntem konusudur. İkinci bölümde ayrıntılı bir şekilde gösterildiği üzere Fârâbî'nin kelâmın yöntemi ile ilgili görüşleri onun genel mantık projesi ve söz ve anlam arasında kurduğu interaktif ilişki çerçevesinde gerçekleşmiştir. Fârâbî kelâmı muhtelif söz alanlarından bir tanesi olarak görmesi neticesinde kelâmın yöntemini Aristoteles mantığının formları içerisinde mütalaa etmiştir. Bu değerlendirmenin mantık ile ilgili neden ve sonuçları dışında aynı zamanda metafizik ile ilgili de sonuçları olmuştur. Bu sonuçların en belirginini Fârâbî'nin kelâmi hudûs delilini

¹ Fârâbî'nin metafizik ile ilgili görüşlerinin ikinci yönü ise, *Kitabü'l-Burhân, İhşâ'ü'l-ulûm, el-İbâne* metinlerinin birlikte düşünülmesi ile tespit edilebilir. Konunun bu yönüyle ilgili değerlendirmeler *el-İbâne* çerçevesinde bir sonraki başlıkta yapılmaktadır.

Aristotelesçi kıyas formlarında ifade edilebilir bir delil olarak aktarmasıdır. İkincisi ise kelâmi hudûs delilinin temelini oluşturan gâibin şâhîde kıyası yönteminin epistemik bir değere sahip, geçerli fakat yüzde yüz tûmdengelsel burhani yönüme tekabül etmeyen bir yöntem olarak kurgulanmasıdır.¹

Metafiziğin Fârâbî felsefesinde diğer ilimlerle nasıl bir irtibat içerisinde olduğu başlı başına incelenmesi gereken bir konu olmakla birlikte Fârâbî'nin yaklaşımında bu meselenin üç boyutu vardır.² Bu üç boyut, ilk olarak felsefî ilimlerin öğrenim sırası; ikinci olarak yetkinleşme konusu; üçüncü olarak ise varlıktaki yapı ile alakalıdır. Fârâbî *Tahşîlü's-sa'ade* ve *Felsefetü Aristotâlis* eserlerinde bilimler arasındaki ilişkiyi yetkinleşme teorisi çerçevesinde bilimlerin öğrenim sırası üzerinden konu edinir.³ *Felsefetü Aristotâlis* eserinde Fârâbî'nin metafizik konusunu nasıl ele aldığı ile ilgili olarak bu eserin metafizik ile ilgili bir pasajının yanlış yorumlanması neticesinde bazı farklı yorumlar ortaya çıkmıştır.⁴ *Felsefetü Aristotâlis* eserinin son pasajında Fârâbî “fizikten sonraki bilimin bilgisi bizde bulunmaz” ifadesinde bulunmaktadır.⁵ Davidson Fârâbî'nin ilgili pasajda metafizik bilgiye ulaşmanın imkansız olduğunu ileri sürmektedir. Davidson'a göre Fârâbî'nin bu fikre yönelmesinin sebebi *Felsefetü Aristotâlis* eserini yazarken elinde bulunan kaynakların metafizik ile ilgili kısımları içermemesidir.⁶ Druart'a göre ise Fârâbî burada Aristoteles'i

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 266-269.

² Bilimler tasnifinin burhânî yönünün incelenmesine dair bir çalışma için bk. Eşref Altaş, “Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantığı/Burhani Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması,” *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 29–54. Bu çalışmada yazar, İslâm düşüncesinde bilimler arasındaki ilişkinin nasıl varlığın taksimi ile ilişkili olduğunu göstermektedir.

³ Druart, “al-Fârâbî and Emanationism”, 35.

⁴ Ömer Türker, “Metafizik,” *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, thk. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 609.

⁵ Bu pasajdaki ifade şöyledir: “lem yekûn me'anâ el-'ilmu'llezi ba'de't-tabî'a". Fakat elimizdeki Aristoteles Felsefesi metninde “lem yekûn me'anâ” ifadesi köşeli parantez içerisinde verilmiştir ki bu metnin bazı nüshalarında bu ifadenin olmadığı anlamına gelmektedir. Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 132. Bu ifadenin metinde olduğunu kabul etsek bile, Türker'in Mahdi'nin yorumunun Fârâbî metafiziğinin genel karakteri ile uyuşmadığı şeklindeki eleştirisi haklıdır. Zira metnin devamında Fârâbî metafizik (mâ ba'de't-tabî'a) ile ilgili tasvirler yapmaktadır. Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 132-134;

⁶ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 63.

düzeltilmektedir.¹ Diğer bir deyişle Aristoteles'in metafizik ile ilgili yaklaşımını sınırlandırmaktadır. Türker ise Fârâbî'nin buradaki kastını daha farklı yorumlamaktadır. Ona göre Fârâbî burada metafizik bilginin elde edilmesinden önceki sürece atıfta bulunmaktadır.²

Tüm bu tartışmalar göz önünde alındığında Fârâbî'nin buradaki kastının yetkinleşme teorisi içerisinde ele alınması gerekir. Zira yukarıdaki satırlarda üzerinde durulduğu gibi Fârâbî'nin *Felsefetü Aristotâlis* eseri Aristoteles felsefesinin yetkinleşme teorisi bağlamında tasviridir. Bu nedenle Fârâbî'nin buradaki kastı, eğer köşeli parantez içindeki ifadeyi Fârâbî'ye ait kabul edersek, henüz yetkinleşme seviyesine ulaşmamış zihinde metafizik bilginin oluşmayacağıdır. Zira metafizik Fârâbî'ye göre ilâhî bir nazardır (*naẓar-ı ilâhî*) ve felsefi bilimlerin en yüksek noktasını teşkil ettiği gibi yetkinleşme sürecinin de sonudur. Buna örnek olarak, Fârâbî'nin felsefi öğrenim konusunu müstakil olarak incelediği *Risâle fîmâ yenbağî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe*³ eserinde de felsefi öğrenim yetkinleşme düşüncesi ile birlikte incelenir.

Metin 1

“Felsefe tahsil eden kişinin, bu görüşlerden herhangi birisi dolayısıyla erdemsiz birisi haline gelmemesi gerekir. Bu nedenle felsefe ilmine yönelmeden önce şehvânî nefsin ahlakının düzeltilmesi gerekir. Felsefe öğrenmeye yönelen kişinin şehveti, sadece gerçek manada fazilet olan fazilete dönük olmalıdır. Bu da ahlakın düzeltilmesiyle olur ve söz ile değil aynı zamanda fiillerle yapılır. **A) Bundan sonra da nefsi nâtuka düzelir. Zira felsefi bilimlerle hatadan ve batıla düşmekten emin olmayı sağlayan gerçeğin yolu öğrenilir ve bu da burhan ilminde alışkanlık kazanmakla mümkün olur.** Burhan da iki şekildedir. Birincisi hendesî, ikincisi ise mantıkîdir. Bundan dolayı felsefe öğrenmek isteyen kişinin hendesi burhana alışkanlık sağlayacak kadar hendese ilmini bilmesi gerekir. Sonrasında da mantık ilminde alışkanlık kazanması gerekir. **B) Felsefe öğrenimindeki gaye ise Halik Tealâ'nın bilgisine [ulaşmak], Onun müteharrik olmayan vahid olduğunu, bütün varlıkların fail illeti olduğunu ve cömertliğini, hikmeti ve adli ile bu âlemi tertip eden**

¹ Therese Anne Druart, “Metaphysics,” *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 334

² Türker, “Metafizik”, 609.

³ Fârâbî, “Risâle fîmâ yenbağî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe,” *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî*, thk. M. Dânişpezûh (Kum: Mektebe Âyetullah el-'Uzmâ el-Ma'reşî en-Necefi, 2012).

olduğunu bilmektir. Filozofun amelleri ise insanın gücü nispetinde Tanrı'ya benzeme amacını taşır.”¹

Bu pasaj bağlamında ilk olarak üzerinde durulması gereken konu, Fârâbî'nin *Risâle fî Mâ Yenbağî* çalışmasının Fârâbî felsefesi ve Meşşâî gelenek içerisinde nasıl konumlandırılabilirliği. Bu eser ile ilgili olarak da Fârâbî'nin diğer eserleriyle ilgili tartışmalara benzer bir tartışma konuyla ilgili ikincil literatürde göze çarpmaktadır.² Grignaschi'nin aktarımında eser hakkındaki tartışma bu eserin Fârâbî'nin özgün bir eseri mi yoksa geç antik dönem şarihlerinin Aristoteles felsefesine giriş metinlerine dayanan bir yeniden yazım mı olduğu konusuna odaklanmaktadır. Fârâbî hakkında Batı dillerindeki ilk çalışmayı yapan Steinschneider'e göre Fârâbî'nin bu eseri bir Aristoteles felsefesine giriş metni olmaktan ziyade Fârâbî'nin kendi özgün eserlerinden bir tanesidir.³ Fakat Grignaschi Steinschneider'in bu yaklaşımını reddeder ve eserin Simplicius, John Philoponus, Olympiodorus ve Elias tarafından yazılan giriş metinlerinden derlendiğini ileri sürer. Grignaschi, özellikle Elias'ın metni ile Fârâbî'nin metni arasındaki önemli benzerlikleri ayrıntılı bir şekilde açıklar.⁴ Ulrich Rudolph da Fârâbî eserlerinin tasnifi ile ilgili ifadelerinde Grignaschi'nin yaklaşımını devam ettirmiş görünmektedir.

Ona göre de Fârâbî'nin bu eseri geç antik dönemde yazılan “Aristoteles Felsefesine Giriş” metinleri içerisinde değerlendirilmelidir. Rudolph'a göre Fârâbî'nin bu çalışmadaki yaklaşımı sadece felsefeye başlamadan önce öğrenilmesi gereken şeylerin sayısını ondan dokuza indirmesi nedeniyle farklılık arz etmektedir.⁵

Burada hemen belirtelim ki, Steinschneider'in yaklaşımı ile Grignaschi ve Rudolph'un yaklaşımları arasında bir orta nokta bulmak mümkündür. Zira

¹ Fârâbî, “Risâle fimâ yenbağî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe”, 6. Fârâbî'nin burada üzerinde durduğu Tanrı'ya benzeme temasını Majid Fakhry Eflatun düşüncesi ile irtibatlandırır. Majid Fakhry, *al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), s. 17.

² Mario Grignaschi, “al-Fârâbî et 'L'epître Sur Les Connaissances a Acquerir Avant d'entreprendre l'étude de La Philosophie”, *Türkiyat Mecmuası* 15 (1969): 175–210.

³ Grignaschi, “al-Fârâbî”, 181.

⁴ Grignaschi, “al-Fârâbî”, 193.

⁵ Rudolph, “Abu Naşr al-Fârâbî”, 550-551.

bu çalışma her ne kadar eserin başlığı ile ilişki kurulan diğer eserlerin başlığı arasında ciddi bir farklılık olsa da Aristoteles felsefesine giriş metinleri kategorisinde değerlendirilebilir. Fakat bu yaklaşımın barındırdığı ciddi bazı boşluklar bulunmaktadır. İlk olarak Fârâbî bu eserinde bu araştırmacıların atıfta bulundukları yazarlara herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Bu durum Fârâbî'nin onların eserlerinden haberdar olup olmadığını bile sorgulamaya yol açmaktadır. İkinci olarak ise Fârâbî'nin diğer eserlerine yönelik yaklaşımlarda da görüldüğü üzere eserin belirli bir yazım türüne ait olmasıyla Fârâbî'nin felsefi doktrini içerisindeki yerinin tespit edilmesi arasında bir ayırım yapılmamasıdır.

Nitekim bu tartışmalardan bağımsız olarak Fârâbî felsefesi içerisinde değerlendirildiğinde bu eserin Fârâbî'nin diğer eserlerinde savunduğu felsefe tasavvuru ile uyum içerisinde olduğu görülür. Yetkinleşme konusunun Fârâbî felsefesinin omurgasını oluşturduğu düşünüldüğünde yukarıdaki pasajda da görüleceği üzere Fârâbî'nin felsefeyi nefsi nâtıkanın düzelmesi ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Bu tema Fârâbî'nin özellikle *MF*'de farklı açılardan geliştirdiği bir temadır. Diğer taraftan tarihsel benzerliklerden ayrı olarak Fârâbî felsefesi içerisindeki konumu bakımından düşünülürse felsefenin gayesinin yetkinleşme üzerinden metafiziğe bağlanması da doktriner olarak düşünüldüğünde bu eserin Fârâbî felsefesinin geneli ile uyumlu bir yaklaşım içerisinde olduğunu göstermektedir.

İlk bakışta felsefe öğrenimi ile alakalı olduğu izlenimini uyandıran bu pasaj Fârâbî'nin eserlerinde tekrarlayan bir tema olarak düşünüldüğünde daha farklı bir boyut kazanmaktadır. Zira Fârâbî burada aşağıdaki pasajlarda da görüleceği üzere felsefe ile yetkinleşme arasında özsel bir bağ kurmaktadır. Burada **A** cümlesi ile Fârâbî'nin dikkat çektiği husus felsefi bilimlerin nâtık nefsin yetkinleşmesinin içeriğini oluşturduğudur. Diğer taraftan **B** cümlesi ile Fârâbî'nin işaret ettiği husus metafiziğin bütün felsefi ilimlerin en yüksek gayesini oluşturduğudur. Bu durum da iki yönlü olarak düşünülebilir. Birincisi felsefi eğitimin nihai gayesi burhani bir alışkanlık kazandırarak Tanrı hakkındaki en geçerli bilgiye sahip olmaktır. İkincisi ise

metafiziğin ilimlerle gerçekleşen yetkinleşme sürecinin en son noktasını oluşturmasıdır.

Buna ek olarak Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis* eserinde Aristoteles felsefesinin kısımlarını inceler ve Aristoteles'in felsefi araştırmasının bir kritiğini yapar. Burada Fârâbî'nin temel kurgusu bilimler üzerinden insani nefsin ikinci yetkinliğini alması üzerine kuruludur. Benzer bir durum *Tahşîlü's-sa'âde* eserinde de görülür. Fakat Fârâbî bu eserlerinde metafiziğin ilimler üzerinden gerçekleşen insani yetkinleşmenin en son basamağı olduğunu *Fuşûlün münteze 'a* eserindeki ilgili pasajlarda ifade ettiği kadar açıkça ifade etmez. Zira bu konu Fârâbî'nin analizlerinde iki nokta ile bağlantılıdır. Birincisi, Fârâbî'nin burhani bilgi idealidir. Fârâbî'ye göre tasavvur ve tasdikten müteşekkil olan burhani bilginin en son noktası, zihindeki bilgi ile dış dünyadaki varlık arasında tam bir mutabakatın sağlanmasıdır.¹ Diğer taraftan Fârâbî Yeni Eflatuncu yaklaşım dahilinde varlıktaki hiyerarşik düzen üzerinden metafiziği konumlandırır.

Buna göre varlık ay altı ve ay üstü âlem olarak ikiye ayrılırken maddi varlıktan maddi olmayan varlığa doğru bir varlık zinciri vardır. Fizik, matematik ve metafizik bu varlık zinciri ya da varlık hiyerarşisi içerisinde anlamlı hale gelir.² Fârâbî'ye göre en yetkin varlık karşısında en az yetkin olan maddi varlık bulunurken bir de “ara” varlıklar bulunmaktadır.³ Bu ara varlıklar içerisinde insani varlığın tekabül ettiği nokta Fârâbî felsefesinin tümü ile ilgili belirleyici bir husus olması yanında aynı zamanda metafizik ilminin nasıl konumlandırıldığı ile de alakalıdır.⁴

Fârâbî'nin *Fuşûlün münteze 'a*'da işaret ettiği hususun anlaşılabilmesi için *Felsefetü Aristotâlis*'teki kurgusu ve hatta *el-Medînetü'l-fâzıla* eserinin

¹ Bu konuyla ilgili olarak Türker, Fârâbî'de metafizik bilginin varlığın bedahetinin ve varlığın ilkelerinin bilgisi olması üzerinde durur. Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, 154.

² Varlıklar arasındaki münasebetin klasik felsefede nasıl kurulduğu ile ilgili olarak Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Harvard University Press, 1964).

³ Fârâbî, *Fuşûlün münteze 'a*, 78; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 21.

⁴ Bu konunun Fârâbî felsefesinin belirleyici bir unsuru olduğunu ifade eden görüşler için López-Farjeat, “al-Fârâbî's Psychology and Epistemology”.

insanın varlık yapısı ile ilgili çözümlemelerinin dikkate alınması gerekir.¹ Fakat Fârâbî felsefesi dahilinde metafizik ile ilgili bu genel çerçeveyi tamamlayan konu yetkinleşme konusudur. Zira Fârâbî ilimlerin elde edilmesi suretiyle aklın yetkinleşmesinin sağlanacağını öne sürerken aynı zamanda bu yetkinleşmenin soyutlama teorisi üzerinden bir açıklamasını yapmaktadır.

Diğer taraftan metafizik bu yetkinleşme sürecinin son noktasını teşkil etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur: Fârâbî felsefesini inceleyen yukarıda temas edilen araştırmaların bir kısmı² genelde Fârâbî'nin metafizik kurgusunu Aristoteles metafiziği üzerinden okumaları nedeniyle Fârâbî metafiziğindeki yetkinleşme vurgusunu tam olarak ifade etmemektedirler. Bu çerçevede Fârâbî'nin *Fuṣūlün münteze*'a eserindeki değerlendirmeleri yetkinleşme ve metafizik arasındaki açık ilişkiyi gösteren pasajlardır.

Bu pasajların incelemesine geçmeden önce *Fuṣūlün münteze*'a eseri ile ilgili olarak bazı hususlar üzerinde durmak faydalı olacaktır. Zira daha önceki başlıklarda da defaatle üzerinde durulduğu veçhi ile sadece *Fuṣūlün münteze*'a ile ilgili olarak değil Fârâbî'nin Aristotelesçi sistemden ya da Aristoteles şarihlerinin eserlerinden farklılıklar gösteren çalışmalarının nasıl inceleneceği ve tasnif edileceği konusu başlı başına bir araştırma problemidir. Fârâbî'nin bu eserini *Selected Aphorisms* başlığı ile İngilizceye çeviren Charles Butterworth'a göre Fârâbî bu eserinde felsefî görüşlerin kökenleri, ilkeleri ile ilgili olarak daha çok siyaset felsefesine münhasır olan kadim filozofların görüşlerini özetlemektedir.³ Sahban Halîfât ise *Fuṣūlün münteze*'a eserinin Fârâbî'nin ömrünün sonuna doğru yazdığı eserlerden biri

¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 122-136.

² Örneğin Stephen Menn'in yöntemi Fârâbî'nin metafizik kurgusunun bir Aristoteles metafiziği şerhi olarak görülmesidir. Fakat Druart, Fârâbî metafiziğinin Aristoteles metafiziğinin kapalı noktalarını Yeni Eflatuncu yaklaşımları Aristoteles metafiziğine uyarlayarak çözmek maksadını taşıdığı üzerinde durur. Druart, "al-Fârâbî and Emanationism", 43. Fârâbî'nin bu yöntemi ile ilgili bir tasvir için Damien Janos, "al-Fârâbî," *Encyclopaedia of Islam* (Brill, 2015).

³ Charles Butterworth, *Alfarabi: The Political Writings: "Selected Aphrosims and Other Texts"* (Cornell University Press, 2001), 5. Fârâbî'nin siyaset felsefesi ile ilgili eserleri arasında kronolojik bir sıralama teşebbüsü ve *Fuṣūlün münteze*'a ile ilgili değerlendirmeler için Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*. Halîfât'ın önsözü.

olabileceği görüşünü ortaya atmaktadır.¹ Burada iki nokta öne çıkmaktadır: İlk olarak Butterworth'un tespitinde bu eserin felsefenin ilkeleri ve felsefi problemlerin kökenleriyle ilgili görüşleri incelemesine dair vurgusu önemlidir. Fakat Fârâbî'nin bu eseri eğer sadece bir siyaset felsefesi eseri olarak nitelendirilirse bu durumda eserde ciddi bir yekûn tutan diğer konuların nasıl ve neden bu esere girdiği ile ilgili bir açıklama getirilmesi gerekmektedir. Burada bizim üzerinde durduğumuz hipotez ise şudur: Sahban Halîfât'ın ayrıntılı araştırması sonucunda ortaya attığı hipotez temellendirilebilir olmakla birlikte burada eklenmesi gereken husus *Fuṣûlün münteze'a* eserinin sadece siyaset felsefesine dair değil Fârâbî'nin genel olarak kadim felsefe geleneğine dair fikirlerinin parçalar halinde fakat Fârâbî felsefesi içerisinde anlamlı olan bir bütün olarak tasvir edilmesidir. Bu şekilde düşünüldüğünde bu eserdeki siyaset haricindeki diğer fikirler de tıpkı *el-Medînetü'l-fâzıla*'da olduğu gibi bir arada değerlendirilebilmektedir. Eğer Halîfât'ın ifade ettiği gibi bu eser Fârâbî'nin ömrünün sonuna doğru yazdığı bir eser ise bu durumda *el-Medînetü'l-fâzıla*'da görülen insani ve toplumsal yetkinleşme temasının da bu eserde görülmesi gerekmektedir ki zaten bu eserde ön plana çıkan ana tema da budur.

Fârâbî, metafizik ve diğer ilimler arasındaki ilişkiyi konu edindiği *Kitâbü'l-Hurûf* eserinin ilgili pasajlarında metafizik biliminin yetkinleşme ile ilişkisinden ziyade bilimlerin maddi olandan soyut olana doğru akledilir seviyesinde nasıl bir yükseliş içerisinde olduğunu incelemektedir. Bu tema da her ne kadar bağımsız bir şekilde ele alınabilir olsa da yine yetkinleşme teorisi çerçevesinde anlamlı hale gelmektedir. Aşağıdaki pasajlarda bu durum açıkça görülmektedir.

Metin 2

“(A) Hikmet, diğer bütün varlıkların varlığının uzak sebeplerini bilmektir. Ayrıca sebepli varlıkların yakın sebeplerini bilmektir. [Bu sebeplerin bilgisi] o varlıkların varlığını kesin olarak bilmek ve ne olduklarını ve nasıl olduklarını bilmektir. (B) Bu varlıklar bir tertip üzere tek bir varlığa yükselirler (irtikâ). Bu ilk varlık da uzak şeylerin ve uzak şeylerin altındaki yakın şeylerin sebebidir. İşte bu Bir gerçek

¹ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, Halîfât'ın önsözü 32.

anlamda ilk olandır... Bütün varlıkların mertebelerinin bilinmesi gerekir. Onların hangisinin ilk hangisi orta hangisinin son olduğunun bilinmesi gerekir. **(C) Orta olanlar kendilerinin üstünde ve altında bir sebebin bulunduğu varlıklardır. [Bunlara ek olarak] en sondaki varlığın nasıl orta olana yükseldiği ve orta olanların nasıl el-Evvel'e ulaşana kadar yükseldiklerini ve sonrasında el-Evvel'den nasıl tedbirin meydana geldiğini ve el-Evvel'in diğer varlıklardaki şeylere en sona ulaşınca kadar nasıl bir tertip ile nüfuz ettiğini bilmek gerekir. İşte bu gerçek manada hikmettir.** Bu ilim hikmet ismiyle anılmıştır ve bu sanatta ilerleyenlere ve yetkinleşenlere filozof (*hukemâ*) ismi verilmiştir.”¹

Fârâbî'nin buradaki ifadeleri, yukarıda üzerinde durulan üçlü yapı ile alakalı olmakla felsefenin varlıktaki hiyerarşik yapıyı bilmek olarak ele alındığını göstermektedir. Bu üçlü yapı, varlıktaki hiyerarşiye, felsefi ilimlerin öğretim sırasına ve yetkinleşme sürecine atıfta bulunmaktadır. Burada **A** cümlesi ile ifade edilen hikmet, iki yönlüdür. İlk olarak hikmet, tıpkı Aristoteles felsefesinde olduğu gibi Fârâbî'de de bir erdemdir. Aristoteles'te sophia kavramı ile karşılanan bu erdem Fârâbî tarafından hikmet kavramıyla ifade edilmektedir. Fakat pasajda görüldüğü gibi **B** cümlesinde Fârâbî hikmete dair bir açıklama getirmekte ve hikmetin varlıkta yükseliş ile alakalı olduğu üzerinde durmaktadır. Bu yükseliş de iki yönlüdür. Birincisi Fârâbî'nin özellikle *MF*'de ve *Felsefetü Aristotâlis* eserinde ayrıntılı olarak açıkladığı insani nefsin akli olarak tecevhür etmesi ile alakalıdır. Fârâbî'nin buradaki yaklaşımı *Fuṣūlün münteze'a* eserinde ve *SM*'deki tasvirlerinde ontolojik açıdan temellendirilmektedir. Şöyle ki, Fârâbî'ye göre varlıktaki hiyerarşi içerisinde insan nefsi ara bir durumda bulunmaktadır. Bir taraftan madde ile irtibatlı olan insan nefsi diğer taraftan da mufarık akıllarla irtibatlıdır. Bu nedenle de insan nefsi için bu iki varlık sahası arasında bir geçişlik söz konusudur. Fârâbî'nin düşüncesi insani nefsin akıl aracılığıyla ilimler üzerinden gerçekleşen bir süreç içerisinde yetkinleşmesine dayanır. Metafizik bu sürecin son noktasını teşkil etmektedir. Aşağıdaki pasaj da bu durumun farklı bir açıdan tasviridir.

Metin 3

“Hikmeti özel kılan şey, **A) sonra gelen varlıklara ait sebeplerin bilgisini vermesidir. İnsanın meydana gelmesinin (kuvvina) amacı saadettir. Gaye de sebeplerden bir tanesidir. Bu durumda hikmet,**

¹ Fârâbî, *Fuṣūlün münteze'a*, 52-54.

gerçek anlamda saadet olan şeye dayanır. Aynı şekilde yalnızca hikmet aracılığıyla diğer mevcutların fazilet ve yetkinliklerini aldıkları İlk Tek (el-Vâhid el-Evvel) bilinir. Yine aynı şekilde hikmet aracılığıyla varlıkların İlk olandan ne şekilde istifade ettikleri ve bütün varlıkların hangi oranda İlk varlığın yetkinliğinden faydalandıkları bilinir. **B) İnsan yetkinliğini İlk Tek'ten alan varlıklardan olması nedeniyle, bu durumda hikmet insanın İlk'ten (el-Evvel) aldığı en yüce yetkinliği (kemâl) bilmektir ki işte bu da saadettir. Bu durumda hikmet, hakiki manada saadetin üzerine kuruludur. Taakkul ise saadeti elde edinceye değin ne yapılması gerektiği ile ilgilidir. O halde bu ikisi insanın yetkinleşmesinde (tekmîl) bir birine destek olan şeylerdir.** Bunun sonucunda hikmet en yüksek sebepleri verirken taakkul bu amacın (saadet) elde edilmesini sağlayacak olan şeylere dairdir.”¹

Bu pasajda **Metin 2**'den farklı olarak anlatıya dahil olan başka unsurlar bulunmaktadır. Sırasıyla açıklanacak olursa, Fârâbî **A** cümlesinde şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır: 1. Aşama: hikmet yani felsefenin en üst formu olan metafizik, sonra gelen en üstün varlıklara dair sebeplerin bilinmesidir. 2. Aşama: Bu varlıkların en yetkini (İlk Tek) olarak tasvir edilen Tanrı'nın bilgisi ile insan yetkinliğe ulaşır. İnsanın hem aklen hem de fiilen en yetkin duruma ulaşması saadettir. O halde hikmet kavramının tazammunu içerisinde bulunan metafizik bilgi, saadet ile doğrudan irtibatlıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Fârâbî açısından hikmet ve saadet kavramlarının semantik örgüsüdür. Zira Fârâbî'nin saadet kavramına yüklediği anlam bunun bir sonuç olduğunu göstermektedir ki aşağıdaki metinlerden **Metin 9** içerisinde de bu husus vurgulanmaktadır.

Diğer taraftan **Metin 3**'te öne çıkan diğer bir konu da Fârâbî'nin yetkinlik temasını sadece ilimlerin elde edilmesi ya da insani nefsin yetkinleşmesi dahilinde değil aynı zamanda ontolojik tahlilinin içerisine koymasıdır. **B** cümlesinde görüldüğü üzere Fârâbî en yetkin varlığın el-Evvel olduğunu ileri sürer. Fârâbî'ye göre, insana ve bütün varlığa yetkinlik kazandıran el-Evvel'dir. Fakat burada Fârâbî daha farklı bir noktaya da işaret eder. Metafizik bilgi sadece yetkinleşme aşamasındaki en üst nokta değildir. Aynı zamanda el-Evvel'den gelen yetkinliğin varlığa nasıl dağıldığını bilmektir. **B** cümlesi içerisinde Fârâbî, yetkinleşme kuramı açısından bir diğer önemli noktaya da temas eder. Fârâbî'nin *Fuṣûlün münteze'a*'da ve konuyla ilgili diğer pasajlarda üzerinde durduğu nazarî ve amelî yetkinliğin birbirini

¹ Fârâbî, *Fuṣûlün münteze'a*, 62.

tamamladığı düşüncesinin bir yansıması **B** cümlesinde görülmektedir.¹ Zira Fârâbî taakkul (phronesis) ve hikmetin (sofia) birlikte ele alındığı bütüncül bir akli yetkinleşme teorisi geliştirmektedir. Aşağıdaki pasajda da bu tema gözlemlenmektedir.

Metin 4

“Nazarî felsefeyi öğrenmek isteyen kişi, önce sayılardan başlar sonra büyüklüklere geçer (yükselir). Sonra sayılar ve büyüklüklerin bizzat iliştiği hareket eden büyüklükleri ve astronomik durumları inceler. Ardından da semâvî cisimlere, musikiye, ağırlıklara ve tekniklere geçer. **A) Bunlar madde olmaksızın anlaşılan şeylerdir. Sonrasında yavaş yavaş semâvî cisimlere yükselene kadar anlaşılması ve tasavvur edilmesi için maddeye ihtiyaç duyan şeylere yönelir. Sonrasında ise [zihin] akledilir olarak bulunuşlarının anlaşılmasında ve maddede meydana gelmesi mümkün olmayan şeylerin [bilinmesinde] yardımcı olarak kullanılan [dört ilkenin] ötesinde ilkelerin dahil edilmesine ihtiyaç duyar...[Tabii ilimler ile ilgili bilgilerin ve ilkelerin elde edilmesinden sonra] (A1) kendisinde bu tabii ilkelerden herhangi bir şeyin bulunmadığı şeyin incelenmesine geçilir. O şey, bahsi geçen diğer varlıklar için ilk varlık ve ilk ilkedir. Diğer varlıkların varlığı onunla, ondan dolayı ve onun için olur ve o varlığa hiçbir şekilde bir eksiklik ilişmez. Bilakis o varlık bütün diğer varlıkların ilkesi olacak şekilde en yetkin varlıktır. Bu bilgiye ulaşıldıktan sonra [öğrenen kişinin zihni] varlıkların en uzak sebeplerine ulaşmış olur. (A2) İşte bu, varlıklara dair “nazar-ı ilâhî” [türünde bir bilgi]dir. Bu bilgi neticesinde insan, insanın kendisi için yaratıldığı amacı araştırır. Bu da insanın ulaşması gereken yetkinliktir (kemâl). Aynı zamanda bu bilgi ile [nazar-ı ilâhî] insan, kendisini bu yetkinliğe ulaştıracak şeyler ile ilgili bilgiye sahip olur.”²**

Bu pasajda da yukarıda işlenen temanın bir devamı gözlemlenmektedir. Hemen şunu ifade edelim ki, bu pasajda sadece felsefe öğrenimi ve felsefi ilimlerin hangi sırayla elde edileceği incelenmemektedir. İlk bakışta böyle bir izlenim uyanabilirse de pasajın devamında Fârâbî oldukça net ilişkiler kurmaktadır. Fârâbî’nin buradaki analizlerinin arka planı felsefenin ve felsefi ilimlerin elde edilmesinin sadece bir öğrenim meselesi değil aynı zamanda nazarî gücün yetkinleşmesi sürecini oluşturduğu düşüncesine dayanır. **A1-A2** cümleleri daha geniş bir sürecin basamaklarına işaret etmektedir. Burada felsefi ilimlerdeki “yükselme (irtikâ)” aynı zamanda aklın ontolojik olarak değişimine ve somuttan soyuta doğru gitmesine de

¹ Pratik ve teorik yetkinleşmenin akli yetkinleşmeyi nasıl tamamladığı ve bu kuramın Fârâbî’nin siyaset felsefesinin arka planını oluşturduğuna dair bir yaklaşım için Galston, *Politics and Excellence: Political Philosophy of Alfarabi*, 68-94.

² Fârâbî, *Fuṣûlün münteze’a*, 96-97.

işaret etmektedir.¹ Zihin – genel kural gereği- en yakında bulunan, varlık bakımından en az yetkin ama bilinirlik bakımından daha önde olan varlıktan başlayarak kendi kendisini -faal aklın da yardımıyla- inşa eder.

Zihni yükseliş öncelikle tabii varlıkların bilgisinin elde edilmesiyle başlar. Ardından herhangi bir maddi duruma dayanmayan varlıkların bilgisine geçiş yapılır. Bu varlıklar maddi varlıklar için aynı zamanda birer ilkedir. Fârâbî bu yükselişin neticesinde **A2** cümlesinde “nazar-ı ilâhî” olarak tasvir ettiği bir durumun ortaya çıktığını ifade eder. Bu kavram yetkinleşme kuramı çerçevesinde düşünüldüğünde iki yönlüdür.

İlk olarak burada metafiziğin ve felsefi teolojinin kapsamına giren ilk varlık hakkındaki bilgiler bulunmaktadır. İkinci olarak ise bu ilk varlık en yetkin varlık olduğu için onun hakkındaki bilginin getirdiği yetkinlik bulunmaktadır ki bu noktada yine pratik aklın yetkinliği ile teorik aklın yetkinliği bir bütün oluşturmaktadır.²

3.1.1. Yetkinleşme Teorisi Çerçevesinde *Tahşîlû's-sa'âde* Eserinde Metafizik

Fârâbî'nin *Tahşîlû's-sa'âde* eserindeki görüşleri birçok araştırmaya konu olmuştur. Zira bu eser ilk bakışta başlık ile içerik arasında bir uyumsuzluk olduğu düşüncesini vehmettirebilir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda her ne kadar farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da bu eserin yetkinleşme teorisi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili bir kanaat oluşmuş görünmektedir.³ Konuyla ilgili kapsamlı ve müstakil çalışmalarında Muhsin

¹ Metafiziksel yükseliş teması ve bunun soyutlama süreci ile ilişkisi için Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, 165.

² Zghal ilahi nazar kavramını varlıktaki hiyerarşi fikrine vurgu yaparak açıklamakla birlikte metafizik bilginin yetkinleşme sürecinin en son basamağını oluşturduğu fikri üzerinde de durmaktadır. Zghal'e göre ilahi nazar insani aklın metafizik aracılığıyla diğer bilimler karşısında en üst noktaya gelmesidir. Hatem Zghal, “Métaphysique et Science Politique Les Intelligibles Volontaires Dans le Tahşîl al-Sa'âde,” *Arabic Sciences and Philosophy* 8 (1988), 174.

³ Doğrudan bu eser ile ilgili olarak tespit edebildiğimiz kadarıyla iki müstakil çalışma bulunmaktadır: Muhsin Mahdi, “Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness” *Essays on Islamic Philosophy and Science*, thk. George F. Hourani (New York: State University of New York Press, 1975), 47–67 ve Hatem Zghal, “Métaphysique et Science Politique Les Intelligibles Volontaires Dans le Tahşîl al-Sa'âde,” *Arabic Sciences and Philosophy* 8 (1988). Metafizik ve yetkinleşme teorisi arasındaki ilişkiye değinen başka bir çalışma için Türker, “Fârâbî'de Fizik Ötesinin Menşei ve Önemi”, 58-59. Butterworth da eseri yetkinleşme teorisi bağlamında konumlandırır. Butterworth, “Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology”, 61. Eserin girişindeki

Mahdi ve Hatem Zghal Fârâbî'nin bu eserde yetkinleşme teorisi çerçevesinde bir kurgu yaptığını tespit etmektedirler. Muhsin Mahdi çalışmasında yetkinleşme teorisinin merkezi rolüne dikkat çekse de Fârâbî'nin bu metninin farklı açılardan da yorumlanabileceği üzerinde durmaktadır.¹ Zghal ise çalışmasını Fârâbî'nin iradi akledilirler ile ilgili pasajlarının anlaşılması üzerine kurgulamıştır. Fakat bununla birlikte yetkinleşme temasının bu eserin ana omurgasını oluşturduğu düşüncesi Zghal'ın çalışmasında daha bariz bir şekilde görülmektedir. Diğer taraftan Zghal, Fârâbî'nin metafizik ve siyaset arasında kurduğu ilişkiyi literatürde bu konuyla ilgili devam eden tartışma üzerinden çözümlemeye çalışmaktadır. Zghal, Muhsin Mahdi'nin metafiziği siyasetin altında konumlandırıran yaklaşımına karşılık, Galston'un metafiziği bağımsız bir disiplin olarak kurgulayan yorumunu daha doğru görmekte ve argümanlarını bu çerçevede kurgulamaktadır.² C. Colmo ise *Tahşîl*'de Fârâbî'nin Aristoteles ve Eflâtun felsefelerine karşı kendi felsefesini kurduğunu ileri sürmektedir.³

Mahmut Kaya ise eseri bir ahlak felsefesi eseri olarak nitelendirirken daha yakın tarihli çalışmasında Ulrich Rudolph bu eseri *MF* ve *SM* ile aynı kategoride değerlendirerek bir “philosophical summae” (felsefi özet) olarak tanımlamıştır.⁴ Yazar bu tasviri ile ne kastettiğini tam olarak açıklamasa da kanaatimizce buradaki kastı Fârâbî'nin bu eserinde genel bir felsefe tasviri yaptığıdır. Eser bir erdem taksimi ile başlaması ve erdem ve mutluluk konusunu işlemesi nedeniyle bir ahlak felsefesi olarak değerlendirilebilir. Fakat ikinci literatürde eserin bir ahlak felsefesi eseri ya da daha teknik tabiriyle ifade edilecek olursa *Nikhomakhos'a Etik* şerhi benzeri bir çalışma olmadığına dair de zımni bir kabul vardır. Eser maksat bakımından bir ahlak

erdem tasniflerinin problematik yapısı ile ilgili olarak Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, 173.

¹ Mahdi, “Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness”, 53. Örneğin Mahdi özellikle çalışmasının ilerleyen kısımlarında Fârâbî'nin bir “din felsefesi” yaptığı üzerinde durmaktadır.

² Zghal, “Métaphysique et Science Politique Les Intelligibles Volontaires Dans le Tahşîl al-Sa'ade”, 170.

³ Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, 3.

⁴ Mahmut Kaya, “Fârâbî,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995); Rudolph, “Abu Naşr al-Fârâbî”, 582.

felsefesi olarak kabul edilebilir. Fakat Fârâbî felsefesinin tematik bütünlüğü içerisinde düşünüldüğünde eserin yetkinleşme teorisi çerçevesinde değerlendirilmesi daha makul görünmektedir.

Zira Fârâbî erdemleri mutluluğun temeline yerleştirdikten sonra eserin büyük bir kısmını teorik erdemın diğer bir ifadeyle teorik yetkinleşmenin elde edilmesine ayırmaktadır.¹ Akabinde de erdemlerin belirli formlarının neler olduğu, nasıl elde edileceği ve tanımlanacağı üzerinde durmaktadır. Burada yetkinleşme teorisi açısından bakıldığında Fârâbî ilk olarak ilimler aracılığıyla nâtık gücün nazarî kısmının yetkinleşmesini konu edinir. Ardından da davranış aracılığıyla amelî ve fikrî gücün yetkinleşmesini inceler. *Tahşîlû's-sa'âde* eserinin Muhsin Mahdi tarafından “din felsefesi” olarak tabir edilen son kısmı ise, teorik ve pratik yetkinleşmenin topluma nasıl kazandırılacağı ile ilgilidir. Bu bakımdan eser yetkinleşme düşüncesinin erdem kuramı üzerinden anlatımıdır. O halde bu çerçeve içerisinde metafizik biliminin mahiyetinin ne olduğu sorusunun sorulması daha anlamlı hale gelmektedir. Aşağıdaki pasajda Fârâbî'nin nazarî araştırma ve yetkinleşme içerisinde metafizik bilimini nasıl konumlandığı görülmektedir.

Metin 5.

“A) Öğretim ilkelerinden varlık ilkelerine geçtiğimizde (irtakaynâ) varlığın ilkeleri bizim için bilinir hale gelir. Fakat sonrasında ilkelere yükselmemizi sağlayan ilk şeylerden başka olarak bu ilkelere meydana gelmekle birlikte bizim bilgimizin dışında kalan bazı şeyler hasıl olur. Aynı şekilde [burada da] bu varlık ilkelerini öğretim ilkeleri olarak kullanırız. Bunun neticesinde onlar aracılığıyla sonra gelen ilimler ile ilgili şeylerin bilgisi bizde hasıl olur. Bu durumda bu şekildeki ilkeler bu varlıklara kıyasla hem öğretim hem de varlık ilkeleri olurlar. B) Bu yöntem bütün duyulur cisim cinslerinde ve türlerinde takip edilir. Bu durumda araştırma semâvî cisimlere ulaştığında ve onların varlıklarının ilkeleri hakkında araştırma yapıldığında bu varlıkların ilkeleri hakkındaki araştırma mecburi olarak tabiat olmayan ve tabii de olmayan ilkelerin araştırmasına yönelir. C) Bilakis bu varlıklar tabiattan ve tabii varlıklardan daha yetkin bir varlığa sahiptir ve cisim değildir ya da cisimde değildir. Bu durumda varlıklardan sadece tabiattan sonra gelenlerle ilgilenecek başka bir araştırmaya ve ilme ihtiyaç duyulur. Bu durumda aynı zamanda tabiat ilmi ve tabiattan sonra gelen (mâ ba'de't-tabî'a) arasında bir vasat (orta nokta) oluşur

¹ *Tahşîlû's-sa'âde*'de erdem konusunun ayrıntılı bir çözümlemesi için bk. Aksu, *Fârâbî'de Temel Erdemler*, 140-152.

ve aynı zamanda araştırma ve öğrenim tertibinde ve varlık mertebesi bakımından tabiatın üzerinde olan [bir ilim ortaya çıkar]. Canlının ilkelerinin incelenmesiyle ilgili araştırma sonra erdiğinde bu durumda [araştırmacı]¹ nefsanî ilkeleri incelemeye mecbur kalır (yezżarru). Bundan sonra da nâtik canlıya dair araştırmaya yönelir. Nâtik canlının ilkelerini araştırmaya yöneldiğinde de bu canlının ne ile (bi mâzâ), nasıl (keyfe zâ), hangi maddeden ('ammâ zâ) ve ne için (li mâzâ) soruları ile araştırmasına girişir. Bu araştırma neticesinde de akıl ve akledilirin ne olduğuna muttali olur. Bu durumda da aklın ne, ne ile, nasıl ve hangi şeyden olduğunu ve ne için meydana geldiğini araştırmaya ihtiyaç duyar. **D) Bunun sonucunda da araştırma [araştıran kişiyi – filozofu] cisim olmayan ve cisimlerde olmayan ve aynı zamanda cisim olmamış ve cisim olmayacak olan şeyleri araştırmaya yönelir.** Bu durumda nâtik canlıda araştırma sona erer. [Araştırmacının bu şekilde sona ermesi] tıpkı semâvî cisimlerdeki araştırmanın [cismanî olmayan şeylerde] sona ermesi gibidir. Bu durumda [araştırmacı] cismanî olmayan ilkelere muttali olmaya yönelir... Nefsin ve aklın kendileri için meydana getirildikleri ilkelere muttali olur ve insandaki ve öğretimdeki tabii ilkelerin insanı elde edilmesi için yaratıldığı yetkinliğe (kemâl) ulaştırmak için yeterli olmadığını fark eder. **E) Bu durumda [araştırmacı] insanı bu yetkinliğe yöneltecek düşünsel ve akli ilkelere ihtiyaç duyduğunu fark eder.** İşte bu durumda araştırmacı (nâzır) metafizik (mâ ba'de't-ṭabî'a) dışında başka bir cins [bilgiye] ulaşır. İnsanın bu bilgileri araştırma yolu, kendisinde bulunan akli ilkelerden idrak ederek sahip olduğu şeyler iledir. Bunlar aracılığıyla tabiat ilminde elde ettiği bilgilerin yetkinliğine ulaşır. Aynı zamanda bu nutkî ilkelerin insanın yaratılmasının gayesi olan yetkinliğe ulaşmasında yetersiz olduğunu fark eder. Bu durumda [araştırmacı] akli ilkelerin tabii varlıklardaki birçok şeyin de aynı zamanda ilkesi olduğunu fakat bunların tabii ilkeleri vermediğini bilir. Bunun nedeni de [bu yetkinliğin] insanın ulaşması için yaratıldığı ve kendisiyle tecevhür edeceği hakiki yetkinlik olmasıdır. Eğer insan bu ilkelerden bu yetkinliğin elde edilmesine yönelirse buna yönelmesi ancak tabii varlıklardan birçok şeyin kullanılmasıyla mümkün olur ve [bu yönelim] aynı zamanda ulaşılması mümkün olan en yüce yetkinliğe faydalı olan bu tabii şeylerden meydana getirilecek fiillerden meydana gelir. Aynı şekilde araştırmacı için bu ilimde her insan için ulaşabileceği bir yetkinlik olduğu düşüncesi açığa çıkar. Her insanın ulaşabileceği bu kemâlin boyutu (kıst) farklılık arz edebilir. **F) Zira bütün yetkinliklere tek başına birçok insanın yardımı olmadan ulaşmak mümkün değildir...**

G) [Medenî ilimlerle ilgili araştırmadan sonra] tabiattan sonra (mâ ba'de't-ṭabî'a) olan varlıkların araştırmasına başlar. Burada araştırmacı [ilk etapta] tabiat bilimlerinde gerçekleştirdiği yöntemi takip eder. Metafiziğin ilkelerinden ilk öncüllerde bulunan ve bu cins uygun olanları öğrenim ilkesi haline getirir. Sonrasında tabii bilimlerde kanıtlanan şeylerden bu cins içerisinde kullanılması uygun olanları ortaya çıkarır ve daha önce üzerinde durulan tertip üzere tertip eder. Bu tertip [metafizik] cinsinde bulunan varlıklara

¹ Fârâbî'nin bu cümlelerinde öznenin kim olduğunu tespit etmek oldukça zordur. Fakat bu durum Fârâbî'nin buradaki çok yönlü analizlerinden kaynaklanmaktadır. Zira Fârâbî felsefi yetkinleşme ve araştırma sürecini aynı zamanda felsefi öğrenim ile irtibatlandırmaktadır.

ulaşıncaya kadar bu şekilde devam eder. Bunun sonucunda araştırmacıya hiçbir şekilde maddî olmayan şeylerin varlığı açık hale gelir. Bu maddî olmayan şeylerle ilgili olarak araştırmacının onların ne oldukları, nasıl oldukları, hangi fail tarafından meydana getirildikleri ve ne için meydana getirildiklerine dair araştırma yapması gerekir. G1) Bu araştırma kendisi için herhangi bir ilke olmayan, varlığının ne olduğu bilinmeyen [diğer varlıklara benzemeyen], hangi şeyden olduğu ve ne için meydana geldiği bilinmeyen bilakis bahsi geçen bütün varlıkların ilk ilkesi olan varlığa ulaşır. İşte bu varlık herhangi bir eksiklik ilişmeksizin bütün varlıkların kendisiyle ve kendisinden meydana geldiği varlıktır. Bilakis O, bütün varlıkların ilkesi olmasını sağlayan bütün yönlerden yetkinliğe sahip olan bir varlıktır.

Araştırmacı bunlara vakıf olduğuanda varlıklarda hasıl olması gereken şeylerin neler olduğunu araştırmaya yönelir. Zira bu varlık bütün varlıkların sebebi ve ilkesidir. Bunun akabinde varlık bakımından en önce geleni ve ona en yakın olandan en sonra gelene kadar olanı araştırmaya başlar. H) **Bunun sonucunda da varlıkların en uzak sebeplerinin bilgisine ulaşır. İşte bu varlıklar hakkındaki bilgi ilâhî nazardır (nazar-ı ilâhî). Zira ilk ilke (el-Mebde el-Evvel) ilahtır. Ondandır gelen ilkeler de cisim değildir ve cisimlerde değildir. Onlar ilâhî ilkelerdir.**¹

Bu gerek Fârâbî felsefesinin bütünü gerekse de bu bölümde incelediğimiz konu açısından merkezi rolü bulunan pasajda Fârâbî bazı temel noktalara işaret etmektedir. Bu pasajla ve genel olarak *Tahşîlû's-sa'âde* eserindeki üslupla ilgili olarak araştırmacıların dikkatini çeken bazı problemler bulunmaktadır. Öncelikli olarak Fârâbî'nin burada bir felsefî öğrenim sürecinden mi yoksa bir felsefe araştırma sürecinden mi bahsettiğini tam olarak tespit etmek zordur. Bu durum bazı yorumcuları farklı değerlendirmeler yapmaya itmiştir. Örneğin Muhsin Mahdi, Fârâbî'nin “araştırmacı”, “biz yükseliriz” tarzındaki öznesi tam açık olmayan ifadelerinin “müslüman topluma” gönderimde bulunduğunu ifade etmektedir. Mahdi'ye göre Fârâbî burada içerisinde yaşadığı toplumda felsefî yöntem ile ilgili duruma dair bir analizde bulunmaktadır.²

Burada hemen şunu belirtelim ki, Fârâbî'nin üslubundaki bu çok boyutluluk diğer eserlerinde de göze çarpmaktadır. Örneğin *Kitâbü'l-Hurûf* daki kıyas sanatlarının gelişimiyle ilgili pasajların tarihsel bir realiteye mi yoksa varsayımsal bir duruma mı göndermede bulunduklarını tespit etmek oldukça zordur. Benzer bir durumu *Tahşîlû's-sa'âde*'de gözlemlemek mümkündür.

¹ Fârâbî, *Tahşîlû's-sa'âde*, 60-62.

² Mahdi, “Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness”, 51.

Fakat eğer Fârâbî'nin üslubu çok boyutlu bir üslup olarak değerlendirilir ve yetkinleşme teorisi ile felsefî ilimlerin iç içe geçtiği göz önünde bulundurulursa bu pasajda Fârâbî'nin yaklaşımı daha net görülebilir. Zira Fârâbî A cümlesinde bu geçişin açık bir ifadesini vermektedir. Bu cümlede üzerinde durulan öğretim ilkeleri ile varlık ilkelerine geçiş Fârâbî felsefesinin başka bir önemli boyutuna işaret etmektedir.

Fârâbî felsefesini genel bir yaklaşımla değerlendirecek olursak bu boyut şu şekilde ortaya çıkmaktadır: âlem, insan ve toplum arasında yapısal bir benzerlik vardır. Eflatun'a kadar götürülmesi mümkün olan bu benzerlik fikrini Fârâbî farklı bir formatta detaylandırarak yeniden kurgulamıştır. Nitekim akıldaki düzen (tertîb) ile varlıktaki düzenin her ne kadar ters istikametlerde meydana gelseler de akıldaki düzen ile varlıktaki düzenin birbiriyle uyum içerisinde olduğu düşüncesi de Fârâbî'nin A cümlesinde öğretim ilkeleriyle varlık ilkeleri arasında kurduğu birlikteliğin temelinde bulunmaktadır.

Bu durum pasajın devamındaki cümlelerde daha açık hale gelmektedir. Fârâbî varlıktaki ilkelerden başlayarak bu ilkelerin dayandığı şeylere doğru giden yükselişi tasvir etmektedir. Burada Fârâbî'nin anlatısı ideal insan ve filozof-nebi özelinde insani zihnin bilimler içerisindeki yükselişi üzerine kuruludur. B cümlesi ile işaret edilen husus, yetkinleşmeye dönük araştırma sürecinde tabii bilimler ve tabiat üstü bilimlerin ortaya çıkışıdır. Fârâbî'nin B cümlesindeki açık ifadelerinde metafizik bilimi doğrudan varlıktaki yetkinliğin idraki ile alakalıdır. Bu yetkinliğe ancak burada tasviri yapılan ve aynı zamanda ontolojik bir dönüşüme de işarete eden epistemik yetkinleşme sonucunda ulaşılır. C cümlesinden başlayarak E cümlesine doğru giden anlatıda metafiziğin zihinsel yetkinleşme süreci içerisinde nasıl ortaya çıktığı anlatılırken, Fârâbî E cümlesi ile farklı bir konuya geçiş yapar.

E cümlesi ile tasvir edilen süreç Zghal'in çalışmasının da ana problematiğini oluşturan medenî ilimler ile yetkinleşme ve metafizik arasındaki ilişkiye dair önemli analizler içermektedir. Şöyle ki, Fârâbî nazârî araştırma sonucunda elde edilen bilimlerden başka ilkelerini nâtık güçte

bulmakla birlikte tam olarak nazari ilimlerin yapısı ile aynı şekilde ortaya çıkmayan başka ilimlerin de bulunduğunu **D, E ve F** cümleleriyle ifade etmektedir. Fârâbî'nin buradaki akıl yürütmesi şu şekildedir: nâlık nefste nazari ilimlerin dışında da bazı ilkelerin bulunduğu tespit edilir. Bu ilkelerin en belirginini insanın yetkinleşmesi için hemcinslerine ihtiyaç duyduğuna dair bilgidir. Fakat Fârâbî burada önemli bir ek daha yapar. İnsanın tecevhür edebilmesi için tabii varlıklardan ve nâlık güçten alınan ilkeler gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. İşte bu eksikliğin fark edilmesi neticesinde ortaya medenî ilimler çıkar. Dolayısıyla medenî ilimlerin temellendirilmesi de yine yetkinleşme teorisi üzerinden yapılmaktadır.¹

Fârâbî'nin yukarıdaki pasajda **G** cümlesi ile ifade ettiği süreç, medenî ilimlerden sonra metafiziğe geçişi kapsamaktadır. Fârâbî burada soyutlama teması üzerinden metafizik bilgiye nasıl ulaşıldığını tasvir etmektedir. Buna göre cisimlerle ilgili olan bilimlerin ilkelerinden hareketle cisimlerle alakalı olmayan bilgilere ulaşılır. Burada Fârâbî tekraren tertip kavramına dikkat çeker. Burada kastedilen tertip, varlıktaki tertibin aksi istikamette olmakla birlikte zihinde gerçekleşen tertiptir ki bununla ilgili açıklama *Akıl Risalesi* eserinde görülmektedir. Zihinde gerçekleşen ve bilimlerin soyutluk derecesinde bir artışa işaret eden bu tertip neticesinde metafizik bilgiye ulaşılır.

Fârâbî'nin bu pasajda **G1** cümlesi ile gösterilen temellendirmesi ise, kanaatimizce, Fârâbî metafiziği açısından oldukça önemli bir noktadır. Zira bu konu Fârâbî'nin *el-İbâne*'deki analizleri ile diğer eserleri arasındaki bağlantı noktasını göstermektedir. Fârâbî **G1** cümlesinde metafizik bilginin mahiyeti ile ilgili bir açıklama yapmaktadır. Bu açıklamanın vurgusu, metafiziğin en yetkin varlığın yetkinliği ile ilgili bir bilgi olduğudur. Bu noktada Fârâbî'nin metafizik bilgiye dair tasavvuru açıklık kazanmaktadır. Zira metafiziğin mahiyeti, nedensellik zinciri üzerinden zihnin yükselerek

¹ Medenî ilimler ile ilgili tartışma daha ayrıntılı olarak dördüncü bölümde ele alınacaktır. Druart, Fârâbî'nin bu eserdeki metafizik anlatısının varlık olmak bakımından varlık ilmi olarak metafizikten felsefi teoloji olarak metafiziğe bir kayma olduğu üzerinde durmaktadır. Fakat bu görüş, Fârâbî'nin yetkinleşme teorisini dikkate almaması nedeniyle eserdeki anlatıyı tam olarak konumlandıramamaktır. Druart, "al-Fârâbî and Emanationism", 26.

İlk ilkeye ulaşmasıdır. Fakat zihnin ilk ilkeye ulaşması ne anlama gelmektedir? Fârâbî ilk ilkeye ulaşmanın O'nun bütün varlıkların ilkesi olduğu düşüncesine varmak olduğunu ifade ettikten sonra aynı zamanda ilk ilkenin en yetkin varlık olduğunu söyler. Zihin bu yetkinlik idrakine ulaştığı anda da **-H** cümlesinde ifade edildiği üzere- hem en yetkin varlığın yapısına dair bir bilgiye sahip olur hem de en yetkin varlığın nedensellik zincirinde bütün varlıkların sebebi olduğunu kavrar. İşte bu nihai nokta da yukarıdaki pasajlarda da tekraren ifade edilen ilâhî nazar durumudur. Bilimler üzerinden gerçekleşen soyutlama ve yetkinleşme süreçlerinin farklı açılardan anlatımı ise aşağıdaki başlıkta irdelenmektedir.

3.1.2. Akıl Risalesi ve Kitâbü'l-Ḥurûf'da Yetkinleşme, Soyutlama ve Metafizik

Yukarıdaki pasajlarda yetkinleşme, soyutlama ve metafizik arasındaki ilişkinin Fârâbî düşüncesi içerisinde nasıl kurulduğu gösterildi. İlerleyen satırlarda bu konunun Fârâbî'nin farklı eserlerindeki yansımaları üzerinde durulmaktadır. Zira bu konu Fârâbî'nin felsefî doktrini içerisindeki bağlayıcı unsurlardan bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî özellikle *Kitâbü'l-Ḥurûf* eserinin birinci kısmında zihinde bilginin nasıl oluştuğu, bilimlerin temelini meydana gelişi ile ilgili ayrıntılı açıklamalar yapar. Daha önce de işaret edildiği üzere *Kitâbü'l-Ḥurûf*'un nasıl tasnif edilmesi gerektiği ile ilgili olarak farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte bu eserin bir metafizik çalışması olduğu üzerinde durulmaktadır. Eserin ilmi neşrini gerçekleştiren Muhsin Mahdi, *Ḥurûf*'un bir metafizik şerhi olduğunu ileri sürer ve bu iddiası ile ilgili olarak çeşitli argümanlar verir.¹ Muhsin Mahdi'yi takiben Stephen Menn de bu eserin bir Aristoteles metafiziği şerhi olarak okunması gerektiğini öne sürerken Mahmut Kaya, eserin bir Aristoteles şerhi olarak kurgulanmasına rağmen anlam problemini merkeze alan bir çalışmaya dönüştüğünü haklı olarak ifade etmektedir.² Ömer Türker

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf*, thk. Muhsin Mahdi (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1986), 27-34 Mahdi'nin önsözü. Mahdi'nin eserin Aristoteles'in metafiziğine bir şerh olarak okunmasına karşı argümanlar için bk. Türker, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 146. Mahdi'nin bu eseri bir metafizik şerhi olarak takdim etmesi ile ilgili başka bir şüpheli yaklaşım için bk. J. N. Mattock, "Review of Alfarabi's Book of Letters," *Bulletin of Oriental Studies* 1 (1969), 206.

² Kaya, "Fârâbî".

ise Fârâbî'nin bu eserde ayrıntılı metafizik tahlillere yer verdiği üzerinde durur. Fârâbî metafiziği ile ilgili çalışmasında Ramon Guerrero ise İbnü'l-Kıftî'nin eserin farklı bir ismini verdiğini nakleder.¹ Buna göre İbnü'l-Kıftî bu eserin başka bir adının *Kitâbü'l-Elfâz ve'l-Hurûf* olarak da nakledildiği üzerinde durmaktadır. Bu eserin felsefi anlam ile sözel anlam arasındaki geçişlik sürecini de incelediği göz önüne alındığında bu isimlendirmenin önemli bir noktaya işaret ettiği görülmektedir.² Diğer taraftan Fârâbî'nin dil felsefesi üzerine çalışmaları bulunan Sadık Türker de bu eserdeki *Hurûf* ifadesinin metafiziğe değil Fârâbî dönemindeki dilcilerin aynı isimle yazdıkları ve dil ile ilgili eserlere göndermede bulunabileceği üzerinde durmaktadır.³ Tüm bu tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda şöyle bir neticeye varılmaktadır: Fârâbî bu eserinde metafiziğin temel kavramlarını inceleme konusu yapmakla birlikte bu incelemesinin ana temasını lafız ve anlam arasındaki geçişlik oluşturmaktadır. Ancak burada şu noktayı belirtmekte de fayda vardır: her ne kadar *Hurûf* merkeze alınarak yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu bu eserin Aristoteles metafiziğine şerh olabileceğini kabul etmiş görünse de bu zımni uzlaşısı yanında bu eserin Fârâbî'nin örneğin *Şerhu'l-İbâre* tarzında bir çalışması olmadığı da kabul görmektedir.

Buradaki problem bu eserin türü ile ilgili olmaktan çok eserin içeriği ile ilgilidir. Zira eser ile ilgili olarak kesin olan şey, bu eserde Fârâbî'nin diğer mantık kitaplarında inşa ettiği söz ve anlam arasındaki geçişliği merkeze alarak tahlillerini yaptığıdır. Bu bakımdan ister metafizik şerhi olarak kabul edilsin isterse de bir dil felsefesi metni olarak kabul edilsin *Hurûf* Fârâbî'nin söz ve anlam arasındaki ilişkiyi netleştirme çabasının bir neticesi olarak okunduğunda felsefi bağlamı anlaşılmaktadır.

¹ Ramon Guerrero, "al-Fârâbî y La 'Metafísica' de Aristoteles," *Le Ciudad De Dios* 196/2 (1983), 213.

² Muhsin Mahdi, bu isimlendirmenin Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* a değil *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* eserine tekabül ettiğini düşünmektedir. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, Mahdi'nin önsözü, 34. *Hurûf*'u Kindî ve İbn Sinâ'nın tanım üzerine yazdıkları eserlerle ilişkilendiren bir yaklaşım için Luis Xavier Lopez-Farjeat, "Faith, Reason, and Religious Diversity in al-Fârâbî's 'Book of Letters,'" *Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, thk. Richard Taylor, Irfan A. Omar (Marquette: Marquette University Press, 2011). 195.

³ Türker, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 145.

Hurûf kabaca tasnif edilecek olursa üç bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde Fârâbî bilimlerin temelini oluşturan akledilirler konusu ve bilginin temeli meselesini ele almaktadır. Burada aynı zamanda metafizikte kullanılan harflerin felsefi anlamları ile sözel anlamları arasındaki geçişlerine dair analizlere de yer verilmektedir. Bilimlerin ve bilgilerin temeli ispat edildikten ve zihnin bilimler arasındaki geçişi nasıl gerçekleştirdiği açıklandıktan sonra Fârâbî, *Kıyâsi's-ş-şagîr*'de işaret ettiği üzere¹ Aristoteles felsefesinin kavramları ile bunların Arapçadaki karşılıklarını ve sözel sahadaki tezahürlerini göstermek üzere felsefenin temel kavramları ile ilgili ayrıntılı bir analize girişir. Bu noktada S. Menn'in de işaret ettiği bir noktaya temas etmek gerekir. Menn, Fârâbî'nin üç eserinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bunlar *el-İbâne*, *el-Vâhid* ve *l-vaḥde* ve *Kitâbü'l-Hurûf* tur. Menn'e göre bu eserler Fârâbî'nin Aristoteles metafiziğine şerh projesi çerçevesinde kurulmuştur. Yazarın *el-İbâne* ile *Hurûf* arasında kurduğu ilişkiye dair argümanı ise, *el-İbâne*'nin ismindeki *Hurûf* kelimesi ile *Kitâbü'l-Hurûf* eserinin isminin aynı manaya işaret ettiği düşüncesidir.² Kanaatimizce, bu argüman ilk bakışta açık gibi görünse de bu iki eserin Aristoteles metafiziğine bir şerh olduğuna dair tartışmasız bir kanıt olduğu ileri sürülemez. Bu doğrultuda Ulrich Rudolph da yakın tarihli çalışmasında eserin bir Aristoteles metafiziği şerhi olarak değerlendirilmesinin şüpheli olduğuna işaret ederek, eserin Mahdi'nin önerdiği “*Book of Letters*” çevirisi yerine “*Particles*” olarak adlandırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ulrich Rudolph da Sadık Türker gibi metnin dil ve anlam problemi üzerinden tasnif edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır.³

Durumun böyle olup olmadığı ile ilgili kesin bir kanaate varmak zor görünse de bu eserler incelendiğinde karşımıza çıkan tablo şudur: Fârâbî'nin *el-İbâne* eseri dışta bırakılarak bakıldığında *el-Vâhid* ve *l-vaḥde* ve *Kitâbü'l-Hurûf* eserlerinde yaptığı, temel metafizik kavramların felsefi

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 244-245.

² *el-İbâne* ile *Hurûf* arasındaki irtibat ile ilgili olarak ayrıca Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 31 (Mahdi'nin önsözü).

³ Rudolph, “Abu Naşr al-Fârâbî”, 527. *Hurûf* un anlam meselesine odaklandığını savunan yaklaşımlar için Ramon Guerrero, “Al-Fârâbî y la ‘Metafisica’ de Aristoteles”, *Le Ciudad De Dios* 196/2 (1983), 218-219.

anlam ile sözel anlam arasındaki irtibatı göstererek bir çözümlemesini yapmaktır.

İşte bize göre *Akıl Risalesi* eseri de bu çerçeve içerisinde anlamlı hale gelmektedir. Her ne kadar içerik bakımından farklı yorumlamalar yapmak mümkün olsa da Fârâbî'nin bu eseri *Aklın Anlamları* (*me'âni*'l-'*akl*) olarak isimlendirdiği düşünülürse felsefi olarak temel bir kavram olan ve Fârâbî döneminde de ciddi tartışmalara konu olan akıl kavramının hem felsefi anlam sahasında hem de sözel anlam sahasında nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir vizyon geliştirildiği görülür. Diğer taraftan bu eserin önemli bir kısmında ve *Kitâbü'l-Hurûf*'un ilk kısmında felsefi ve akli anlamın zihinde nasıl oluştuğu üzerinde durulur. İşte yetkinleşme, soyutlama ve metafizik arasındaki ilişkinin zeminini oluşturan bu eserler Fârâbî'nin anlam ve söz arasındaki ilişkiye dair çözümlemelerini içermektedir. Aşağıdaki pasajlardaki ana tema ise felsefi anlamın temelden başlayarak metafizik bilgiye yükseliş sürecinde zihinde nasıl meydana geldiği üzerinden kurgulanmaktadır.

Metin 6.

“Doğa ilmi ise bu işaret edilirin tek tek fertlerinin hepsini ve bu işaret edilir olanın türlerinin mahiyetinin var olmasını gerektirdiği diğer kategorileri inceler. Yine matematiğin incelediği şeyleri, bu durumda olmaları bakımından inceler. Çünkü matematiğin incelediği şeylerin çoğu hatta tamamı, bu işaret edilir olanın türlerinin mahiyetinin onlarda var olmasını gerektirdiği şeylerdir. Dolayısıyla matematik, onları, bu işaret edilir olanın türlerinin tamamından arınmış olarak inceler, doğa ilmi ise bu işaret edilir olanın türleri olmaları bakımından inceler. Matematik bunların sebepleri içinde yalnızca onların her birinin ne olduğuyla yetinirken doğa ilmi incelediği şeylerin hepsinin sebeplerinin tamamını verir. Zira doğa ilmi, onlardan her birinde “o nedir?” “nedendir?” “neyledir?” ve “niçindir?” sorularının cevabını araştırır. Matematik, mahiyetini verdiği şeylerin her biriyle ilgili olarak “o nedir?” sorusunda tamamıyla kategorilerin dışında kalan şeyleri almaz. **A) Oysa doğa ilmi, onun sebepleri içinde kategorilerin dışında kalan başka şeyleri de verir. Mesela o, failin verildiği mekanlarda (fail) kategorilerinin dışında kalan bir faili de verir veya gayenin gayesini ve gayenin gayesinin gayesini vermeye yükselerek kategorilerin kapsadığı şeylerin kendileri için olduğu gayelere ve garazlara ulaşmayı ister. Mahiyetin parçalarından her birinin ne olduğunu vermeyi isteyip de onların mahiyetlerinde bulunması mümkün olan en uzak şeyi verdiğinde onun kategorilerin dışında kalan akli sebeplerine ve mahiyetinin parçaları arasında kategorilerin dışında kalanlara yönelir. Bu nedenle kategorilerin dışında kalan fail şeylere ve gayeler olduğu bilinen, fakat kategorilerin dışında kalan ve bununla birlikte kategorilerdeki şeylerin**

mahiyetlerinin parçaları olan şeylere yönelir. Bunlar, birbirlerine eklenmek ve birleşmek suretiyle kategoriler içine giren o şeyin olduğu parçalardır. Ancak o parçalar, ayrı bir şeyle nitelenmemiştir. Çünkü onlar, kategoriler içinde bir fert olan şeyin mahiyetinin parçaları olduğunda o şeyde bulunan şeyler arasında olurlar. Zira eğer o şey, işaret edilir ise ve o şeyler de onun mahiyetinin parçaları ise bu durumda onlar, ne o işaret edilirin dışındadırlar ne de ondan ayırdırlar; dolayısıyla onlar da kategorilere dahildirler. Fakat onlar, her halükarda, kategorilerdeki şeylerden ayrı değildirler. Zira şeyin bütünü, o bütünden ayırık değildir. Fail ve gaye ise bazen şeyin dışında ve ondan ayırık olabilir. Durum böyle olunca şeyin neliğinin kendisiyle olduğu en uzak şeyi, yani kategoriler (deki) türler içinde mahiyeti verilmesi istenen şeyden ayırık olmayanı; ondan ayırık en uzak faili ve aynı şekilde onun en uzak gayesini verir. **B) Öyleyse doğa ilmi, kategorileri incelerken kategorilerin dışında olan, ama onlardan ayrı olmayan aksine onlardan olan şeyler ile onların dışında ve onlardan ayırık olan şeylere yönelir. Bunlar tamamlandığında ise doğa ilminin incelemesi sona erer. Bundan sonra kategorilerin dışındaki şeylerin başka bir sanatta incelenmesi gerekir. Bu sanat, doğal şeylerden sonrakilerin ilmidir [metafiziktir]. Çünkü metafizik, doğal şeylerden sonrakileri inceler, onların bilgisinde derinleşir ve kategorilerin içerdiği şeyleri de o şeyler bunların sebepleri olmaları bakımından inceler, hatta bunlardan matematiğin ve medenî ilmin ve medenî ilim kapsamına giren amelî sanatların içerdiği şeyleri inceler. Bu tamamladığında ise nazarî ilimler sona erer.”¹**

Fârâbî bu pasajda nazarî ilimler arasındaki geçişlik durumunu anlatmaktadır. Bu pasaj ile ilgili olarak iki hususun göz önünde bulundurulması gerekir. İlk olarak yukarıda ifade edildiği üzere bu pasaj genel çerçeve içerisinde zihinde sözel ve felsefî anlamı kapsayacak şekilde meydana gelen anlamın bilimler aracılığıyla nasıl kurulduğu ile ilgilidir. Diğer taraftan bu pasaj yukarıdaki pasajlarda farklı açılardan incelenen fizikten metafiziğe geçiş süreci ile ilgili bilgiler vermektedir. Fârâbî'nin **A** cümlesinde üzerinde durduğu husus, maddî ve cisimsel varlıkların incelemesinden sonra fail ve gaye ile ilgili araştırmanın neticeye ulaşmadığı ve bu nedenle zihnin doğrudan metafizik araştırmaya yöneldiğidir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, tabiat bilimleri ile ilgili araştırmanın bu yönlendirmeyi yapmasıdır. Bu bakımdan yukarıdaki pasajlarda işaret edilen varlık ile zihin arasındaki irtibat meselesi de ayrı bir önem kazanmaktadır. Zira zihin varlık araştırması neticesinde fail ve gaye sebeplere dair bir araştırmaya yönelmektedir.

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 9-11.

Bu noktada **B** cümlesi metafiziğin kapsayıcılığına işaret etmektedir. Metafizik içerik bakımından nedensel araştırmanın son noktasıdır ve kategorilerin konusu olan işaret edilirlere de ilkelerini araştırır ve onlarla da alakalıdır. İşte bu noktada metafizik araştırma bütün bilimlerin ulaştığı en son nokta olarak karşımıza çıkar. Bu durumu Fârâbî'nin zihinsel yetkinleşme teorisi ile birlikte düşündüğümüzde ise soyutlama teorisinin bilimler aracılığıyla yetkinleşen aklın faal aklın da etkisiyle nazarî yetkinleşmesi ile alakalı olduğu sonucuna ulaşırız. Aşağıdaki pasajda Fârâbî bu noktaya dair bir analizde bulunmaktadır.

Metin 7

“A) Bilfiil akılda en alt konumda bulunan şeyler çoğunlukla [varlık bakımından] daha yüksek şeylerden önce gelirler. Bunun nedeni şudur: *Kitâbü'l-Burhân*'da da açıklandığı üzere bizim varlık bakımından daha üst şeylere yükselişimiz (terak্কînâ) çoğunlukla varlık bakımından daha nakıs şeyler üzerinden gerçekleşir. Zira biz bizim için daha bilinir olandan bilinmeyene doğru geçeriz (nertaķî). Kendi zatında ekmel olan şey ise bizim nazarımızda en az bilinendir. Yani ona dair cehaletimiz en şiddetlisidir. İşte bu nedenle [insani] akıldaki varlıkların tertibinin faal akıldaki varlıkların tertibinin tam tersi şekilde bulunması gerekir.”¹

Bu pasajda Fârâbî **A** cümlesi ile zihinsel yetkinleşme sürecine farklı bir boyut kazandırmaktadır. Buradaki felsefî arka plan bakımından şu noktanın göz önünde bulundurulması gerekmektedir: Fârâbî *Akıl Risalesi* eserinde aklın bilkuvvelik durumundan bilfiillik durumuna çıkışını anlatır. Buradaki terakki yukarıdaki pasajlarda üzerinde durulan terakki kavramından daha farklı bir anlam dünyasına sahip olmakla beraber ana fikir şudur: nefsin bir yetisi olarak var olan akıl ilk başta bir yatkınlık (isti'dâd) halindedir. Fakat bu istidad durumunda akılda içkin olarak bulunan bazı bilgi ve fiiller bulunmaktadır. Akıl bu yatkınlığı sebebiyle varlıkla temasa girdiği andan itibaren suretleri almaya başlar. Suretler ilk olarak elde edildiklerinde maddi eklentilerden bağımsız değillerdir. Fakat akıl yine kendi özünde bulunan fiiller sebebiyle bunlara dair bir ikinci soyutlama yapar. Buradaki süreç varlığın incelemesine dayanır ve nazarî yükseliş aynı zamanda nazarî bilimlerdeki yükseliş manasına gelir. Bu yükseliş neticesinde akıl soyut bir suret halini alır ve akıl ile akledilir arasındaki birliktelik gerçekleşir ve

¹ Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, s. 28.

netice itibariyle akıl aracılığıyla nefis de tecevhür etmiş ve kendi özünü kazanarak yetkinleşmenin son aşamasına ulaşmış olur.

Burada **A** cümlesinin son kısmında ifade edilen tertip konusu önem kazanmaktadır. Zira bütün bu bilimlerin elde edilmesi sürecinde akıl varlıklar hiyerarşisindeki tertibin tersi istikamette bir yetkinleşme süreci içerisine girer. Bu durum Fârâbî'nin özellikle *MF*'nin ilk kısmında da değindiği bir konudur. Zira aklın ve dolayısıyla insan nefsinin ayrı bir cevher olması ve tecevhür etmesi diğer varlıkların tecevhür etmesi gibi değil dinamik bir süreç sonucunda olmaktadır. Bu sürecin en son ve nihai noktası da metafizik bilginin oluştuğu ve ilâhî nazar olarak isimlendirilen noktadır. Çünkü nazârî yetkinleşme metafizik bilginin elde edilmesiyle sona ermektedir.

Metin 8

“Daha önce anlatılarla ilgili olarak bir problem vardır. O da şudur: eğer faal akılda bulunan bu suretler madde olmaksızın var olması mümkün olan suretler ise bu durumda onların maddede olmasına neden ihtiyaç duyulmaktadır? Ve aynı şekilde bu suretler daha yüksek varlıklardan nasıl olup da daha düşük varlıklara geçmiştir. Bu durumda bir kişinin şu şekilde itiraz etmesi mümkündür: [faal akıl] bu [geçiş] maddi varlıklar daha yetkin olsun diye yapmıştır ve bundan da bu suretlerin madde için meydana getirilmiş olduğu sonucu lazım gelir. Bu da Aristoteles'in söylediğinin zıddıdır (burada itiraz biter). Ya da şöyle deriz: Bunların [bu suretlerin] tamamı faal akılda bilmüveve olarak bulunmaktadır. Burada bilmüveve sözümüzden faal aklın bu suretleri kabul etme kuvvetinde olduğu ve [bu suretlerin] faal akılda gelecekte meydana geleceği düşüncesi anlaşılmamalıdır. Bilakis buradaki kastımız şudur: faal aklın maddede bir suret meydana getirme gücü vardır. Bu kuvvet de başkasında bir fiil icra edebilme kuvvetidir. **A) Zira maddelerde suretleri meydana getiren güç, faal akılda vardır. Sonrasında faal akıl bu suretleri ayırık olma durumunda yavaş yavaş müstefâd akla [yaklaştırır]. İşte bu durumda insanın cevheri ya da insanın kendisi ile cevherleştiği şey [akıl ve nâtika gücü] faal akla en yakın şey haline gelir. İşte bu en yüksek saadettir (saadetü'l-kuşvâ) ve ahiret hayatıdır. B) Bu insanın cevherleşeceği ve en son kemâlini elde edeceği en son durumdur ve insanın cevherleşmesine neden olan en son fiildir. İşte bu ahiret hayatının manasıdır. İnsanın fiili zatının dışında olmayan bir şey olması ve o fiilin icra edilmesi zatını bulmak manasına gelmesi nedeniyle bu durumda olan insan varlığında bedeninin kendisi için madde olmasına ihtiyaç duymaz ve aynı şekilde herhangi bir fiilinde de bedene ihtiyaç duymaz. Bu durumdaki insan herhangi bir fiilini icra edebilmek cisimde olan herhangi bir kuvvete ihtiyaç duymaz ve aynı şekilde cismi bir alet olarak da kullanmaz. İnsanın varlığının en eksik hali, bedeninin onun varlığının maddesi olduğu durumdur. Bu durumda [nefs ya da insan] bütünüyle bedende ya da cisimde bir suret olur. Fakat insan fiillerinin çoğunda cismani bir kuvveti kullanmaya ve bu**

şekilde fiillerini yerine getirmeye ihtiyaç duyar. Bunun örneği duyu ve tahayyüldür. Fakat en yetkin olması durumu zikrettiğimiz durumdur.”¹

Bu pasaj Fârâbî'nin yetkinleşme teorisi açısından düşünüldüğünde sürecin son noktasında işaret etmektedir. Zira burada Fârâbî nefsin kendisi ile cevherleştiği şeyin yani nâtık kısmının soyutlama ve bilimlerin elde etme süreci neticesinde faal akla en yakın durumda bulunduğunu ifade eder. İşte bu durum yetkinleşme sürecinin maddi yapı içerisinde ulaşabileceği son noktadır. İşte metafizik bilgi de aklın yetkinleşmesinin en son noktasında ortaya çıkar. Fârâbî düşüncesi açısından yetkinleşme bilgi ile alakalı olduğu kadar aynı zamanda eylem ile de alakalıdır. Bu bakımdan metafiziğin yetkinleşme düşüncesinde tekabül ettiği nokta nazarî yetkinleşmenin ve nazarî erdemlerin en son noktasını oluşturmasıdır.

Metafizik biliminin Fârâbî'nin yetkinleşme teorisi içerisindeki yeri açığa çıktığına göre şimdi bu genel çerçeve içerisinde Fârâbî'nin metafizik ve kelâm ile ilgili pasajlarının değerlendirilmesine geçebiliriz. Fârâbî metafiziğindeki çok yönlü değerlendirmelerin kendisini gösterdiği ana metinlerden bir tanesi Fârâbî'nin *el-İbâne* eseridir. Aşağıdaki satırlarda bu eserin çözümlemesi üzerinden konuya açıklık getirilecektir.

3.2. Fârâbî Açısından Metafizik ve Kelâm

3.2.1. *el-İbâne* Eseri Çerçevesinde Metafizik ve Kelâmın Külli Bir İlim Olamaması

Bu başlıkta Fârâbî'nin *el-İbâne* eseri Fârâbî'nin metafizik kurgusu çerçevesinde incelenmektedir. Bu eser çeşitli açılardan önemli bir çalışma olmakla birlikte bizim buradaki ilgimiz daha çok eserin Fârâbî'nin metafizik tasavvuru içerisindeki yerini tespit etmek ve bu eserde ilm-i tevhid ve ilm-i ilâhî ile ne kastedildiğini göstermektir. Buna ek olarak yine bu eser çerçevesinde metafiziğin yapısı ve Fârâbî açısından kelâmın Tanrı incelemesinin ne derece metafiziğe tekabül edebileceği meseleleri üzerinde durulmaktadır.

¹ Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 32.

Fârâbî'nin bu eserinde üç tema belirgindir. İlk olarak Fârâbî, metafiziğin konusu ve amacı ile ilgili olarak kendisinden önceki felsefede yaşanan bir karışıklıktan bahseder ve bir durum tespiti yapar. İkinci olarak ise Fârâbî bu durumun çözümü ile ilgili olarak kendi felsefî tutumunu gösteren tespitlere yer verir. Risalenin üçüncü kısmı ise Aristoteles'in metafizik kitabındaki bölümlerin konularının tasvirini verir.

Biz bu başlık altında ele aldığımız konu hakkında önemli bilgiler içermesi bakımından risalenin birinci ve ikinci kısımlarına odaklanmaktayız. Nitekim risale üzerinde çalışan araştırmacılar bu risaleyi farklı şekillerde analiz etmiş olsalar da bu iki kısmın öneminde ittifak etmişlerdir. Aşağıdaki satırlarda risalenin öne çıkan pasajları risale ile ilgili ikincil literatür de dikkate alınarak irdelenmektedir.¹

Metin 9.

“A) Bu makaledeki amacımız Aristoteles'in *Mâ Ba'de't-tabî'a* (Metafizik) olarak bilinen kitabının barındırdığı amaca ve kitabın öncelikli bölümlerine işaret etmektir. B) Zira insanların çoğunda bu kitabın konusunun ve içeriğinin Tanrı, Akıl, Nefs ve buna uygun diğer hususları ele almaktan ibaret olduğu ve C) tevhit ilmi ile metafizik biliminin bir ve aynı (*vâhidun bi 'aynihi*) olduğu şeklinde bir önyargı bulunmaktadır. Bundan dolayı bu konuda teorik inceleme yapanların çoğunun hayrete düştüğü ve yanıldığını görmekteyiz. Zira bu kitaptaki sözün çoğunlukla bu amaçla ilgili olmadığını görmekteyiz. Bu kitapta [metafizik] bu amaçla ilgili söz, sadece Metafizik Lambda kitabında bulunmaktadır.”²

Bu pasaj Fârâbî'nin durum tespiti yaptığı pasajların ilkidir ve konumuz bakımından da merkezidir. Bu pasaj bağlamında eserin Fârâbî felsefesi içerisindeki yerini tespit etmeye çalışan araştırmacılar farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir. Bu yorumlar, üçe ayrılabilir. İlk olarak Bertolacci gibi araştırmacılar bu eserin Ammonius ve Asclipus tarafından yazılan metafiziğe giriş metinlerinin bir devamı olduğunu öne sürmüştür.³ Diğer

¹ Risale hakkında Batı dillerindeki çalışmaların serencamı için Charles Butterworth, “Fârâbî's Purposes of Aristotle's Metaphysics and Avicenna's 'Eastern' Philosophy”, *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*, thk. Ali Gheissari vd. (Leiden, Boston: Brill, 2018), 270.

² Fârâbî, “el-İbâne 'an ğaraẓi Aristotâlis fî Kitâbi Mâ Ba'de't-tabî'a”, *Resâil Fârâbî*, thk. F. Dietrici (Leiden, 1890), 35–38.

³ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb Al-Şifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, 65-103 arasını Fârâbî'nin bu eserinin analizine ayırmış ve ayrıca konu ile ilgili bir makale çalışması da yapmıştır. Amos

tarafından Muhsin Mahdi ve Stephen Menn, bu eseri Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf* ve *Kitâbü'l-vâhid ve'l-vaḥde* eserlerini de kapsayan Aristoteles metafiziğine şerh yazma projesinin bir devamı olarak düşünmüşlerdir.¹ Bunun yanında Damien Janos ise oldukça farklı bir yaklaşımla eserin Fârâbî düşüncesinde yaratmacı yaklaşımdan ezelici yaklaşıma geçişi gösteren eserler arasında konumlandırılabilceğini ileri sürer.²

Bu yaklaşımların her birisinin haklılık payı bulunmakla beraber Gutas'ın da işaret ettiği gibi³ Fârâbî'nin metni spesifik bir felsefe problemini çözmeye yöneliktir. Bu bağlamda metnin maksadının tespitine yönelik olarak Fârâbî'nin eserin hemen başında kullandığı iki kavram üzerinde durmak gerekir. Fârâbî Aristoteles metafiziği ile ilgili problemin bu eserin anlamı (feḥvâ) ve eserin içeriği (maẓmûn) alakalı olduğunu düşünmektedir. “Maẓmûn” kavramının anlama delâleti açıktır fakat “feḥvâ” kavramı ile ilgili olarak eserin mütercimleri de tam bir birliktelik içerisinde değildirlir. Bu kavramın anlamı aynı zamanda Fârâbî'nin bu eserdeki maksadı ile ilgili de önemli bir ipucu vermektedir. Zira Fârâbî dönemine yakın sözlüklere bakıldığında bu kavramın manası “bir hitap veya konuşmadan anlaşılan mana” şeklinde verilmektedir.⁴

Bu nedenle de Fârâbî'nin bu çalışması Bertolacci'nin iddiasının aksine metafiziğe giriş olmaktan ziyade daha çok metafizik biliminin geneli ile ilgili bir çalışmadır. Diğer taraftan Fârâbî'nin bu risalesinde Themistius ve İskender Afrodisias gibi filozoflara atıflar bulunmasına rağmen

Bertolacci, “Ammonius and al-Fârâbî: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics”, *Quaestio* 5 (2005): 287–305. Gutas Bertolacci'nin hükmünü onaylayarak bu eserlerin Fârâbî'nin eserinin arka planı olduğu fakat bu metafiziğe giriş eserlerinin Aristoteles metafiziğinin teolojik karakterini göstermek üzere yazıldığını düşünmektedir. Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 284.

¹ Menn, “al-Fârâbî's Metaphysics”; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, Mahdi'nin önsözü, 32. Mahdi'nin Fârâbî'nin ilahiyatı metafizik biliminin bir parçası olarak kabul etmediğine dair görüşleri için Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, 82.

² Janos'un değerlendirmeleri için Janos, *Method, Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, 263–265. Janos Fârâbî'nin bu çalışmasının tasnif edilmesinin zorluğuna işaret ettikten sonra kendi argümanı ve problemi (Fârâbî kozmolojisinin yapısı) bağlamında eseri konumlandırır ve eserde Yeni Eflatuncu etkinin ağır bastığını ifade eder ki bu konuda diğer yorumculardan ayrılmaktadır.

³ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 283–284.

⁴ Feḥvâ kelimesinin anlamı ile ilgili olarak bk. İbn Fâris, *Mu'cemü meḳâyîsi'l-luğa*, y.y, 470.

Bertolacci'nin zikrettiği filozoflara atıfta bulunmaması da eserin Bertolacci'nin aktardığı şekilde değerlendirilmesini güçleştirmektedir.

Bu minvalde Fârâbî yukarıdaki pasajdaki **A** cümlesinde metafizikle ilgili olarak genel problemi özetler. **B** cümlesinde Fârâbî bu karışıklığın birinci yönüne işaret eder. Fârâbî'ye göre bu karışıklığın birinci yönü Tanrı, Akıl ve Nefs konularının metafiziğin içeriğini bütünüyle oluşturduğuna dairdir. C. Hein ve Bertolacci gibi yorumcular Tanrı, Akıl ve Nefs ifadesinin Yeni Eflatuncu *Aristoteles Teolojisi* eserine işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir.¹ Janos da risalenin Yeni Eflatuncu izler barındırdığını ve Fârâbî'nin Tanrı, Akıl ve Nefs konularını Aristoteles'in Metafizik eserinin *Lambda* kitabına ait görmesinin bunun bir delili olduğunu ifade etmektedir. Bu değerlendirmeler çerçevesinde Fârâbî felsefesi ile irtibatı başlı başına bir problem olan² *Aristoteles Teolojisi* metni ile Fârâbî'nin bu eseri arasında bir ilişki kurulabilir. Diğer taraftan **C** cümlesinde Fârâbî daha farklı bir ekleme yapar. Buna göre metafizik ile ilgili karışıklığın diğer bir yönü metafizik ve tevhit ilminin bir ve aynı görülmesidir.

Bu ifade ile Fârâbî'nin ne kastettiği de risaledeki birçok konu gibi araştırmacılar arasında farklı görüşlerin oluşmasına yol açmıştır. Fakat konuyla ilgili araştırmalarda Fârâbî'nin buradaki kastının Kindî ve kelâmcılar olduğuna dair yaygın bir kanaat oluşmuştur. Bertolacci ve Gutas, Fârâbî'nin bu ifadesi ile metafizik ile tevhit ilmi arasında bir ayrılık oluştururken aynı zamanda risalenin devamında metafizik ile tevhit ilmi arasındaki konu birlikteliğine de işaret ettiğini tespit ederlerken Butterworth Fârâbî'nin tevhit ilmi ile metafizik ve ilâhî ilmi birbirinden bütünüyle ayıştırdığı üzerinde durmaktadır.³ Fârâbî'nin ifadelerine bakıldığında buradaki kastı ile ilgili olarak birinci yorumun daha isabetli olduğu görülmektedir. Zira Fârâbî tevhit ilminin metafizik ile hiçbir konu ortaklığı

¹ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb Al-Şifā: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, 72.

² Konuyla ilgili olarak bk. Mehmet Murat Karakaya, *Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara Üniversitesi, 2016).

³ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Şifā: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, 72; Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 277-278; Butterworth, "Fârâbî's Purposes of Aristotle's Metaphysics and Avicenna's 'Eastern' Philosophy", 264.

olmadığını söylemez. Burada Fârâbî'nin işaret ettiği problem metafizik ile tevhit ilminin konu bakımından tamamıyla aynı olduğunun söylenmesi ile ilgilidir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin buradaki tespitinin Kindî metafiziğini ne derece kapsadığı da başlı başına bir problemdir.¹ Bu konuyla ilgili olarak ayrıntılı argümanlar veren Gutas da bu problemin farkında olarak kesin bir neticeye varmamaktadır.² Zira Kindî'nin *fi'l-felsefeti'l-ûlâ* eserindeki kurgu oldukça farklıdır. Kindî bu eserindeki görüşleriyle Fârâbî'nin buradaki tespitine metafiziğin maksadını Tanrı'ya dair bilginin elde edilmesi olarak görmesi nedeniyle dahil olabilir. Fakat diğer taraftan Kindî metafiziği bir Tanrı araştırması olarak görmesinin yanında aynı zamanda metafiziğin nedensellik, varlık vb. gibi ontolojik konuları ile ilgili de analizler yapmaktadır. Her ne kadar bu analizlerin nihai gayesi Tanrı araştırması olsa da yine de bu konuların muhafaza edildiği ve sadece Tanrı araştırması yapılmadığı gözlemlenmektedir.³

Fârâbî'nin **C** cümlesindeki ifadesi herhangi bir yorum yapılmaksızın literal olarak değerlendirildiğinde Fârâbî tevhit ilminin konularının Metafizik *Lambda* kitabında incelendiğini ifade etmektedir. Fârâbî risalenin ilerleyen satırlarında metafizik biliminin bu kısmının aynı zamanda ilâhî ilim olarak tasnif edildiği üzerinde durur. Dolayısıyla bu bakımdan tevhit ilmi ile ilâhî ilim arasında bir konu ortaklığının mevcut olduğu açıktır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta Fârâbî'nin tevhit ilmi ile ilâhî ilim arasındaki konu ortaklığını kabul etmekle birlikte bunların Fârâbî felsefesinin geneli bakımından amaç, yöntem ve ilkeler bakımından farklılaştığıdır.

Nihayetinde Fârâbî'nin buradaki kastının ne olduğu ile ilgili kesin bir sonuca varabilmek için Fârâbî'nin gerek kelâm ilmi gerekse de metafizik ile

¹ Kindî'nin felsefe metodunun özgünlüğü ve tam olarak kelâmî ve felsefî yaklaşımı birleştiren yönü ile ilgili olarak bk. Burhan Köroğlu, "Kindî'nin Din ve Felsefe Uzlaştırma Metodu Üzerine: Arka Plan ve Kavramlar," *Beytulhikme* 11/2 (2021), 895–928.

² Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 277-280. Eşref Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-i Âimme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul, 2017), 157.

³ Kindî, *Resâil el-Kindî Felsefiyye*, thk. Muhammed Ebû Rîde (Kâhire: Dârü'l-Fikr el-'Arabî, 1950), 98-104.

ilgili ifadelerinin bir arada değerlendirilmesi gerekir. İlk olarak Fârâbî açısından kelâm ilminin burhani öncülleri kullanmayan bir ilim olarak görüldüğü kesindir. Fakat buna rağmen Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Kıyâsi's-ş-şagîr* eserindeki analizleri ve cedel sanatına verdiği epistemik statü çerçevesinde düşünüldüğünde kelâmda kesine yakın bir bilginin meydana gelebileceği görülür.¹ Burada Fârâbî açısından bakıldığında kelâm ile metafizik arasındaki bariz farkları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Kelâm, Fârâbî açısından her ne kadar geçerli kıyas formları üzerinden gösterilmiş olsa da bu kıyasların akılda burhani olan kesin öncüllere dayanmaması ve kesinliğe yakın olmakla birlikte bütünüyle burhani kesinlik vermeyen meşhûrâta dayanması nedeniyle metafizik olamaz.² Zira Fârâbî açısından metafizik en üst ve soyut ilim olması bakımından salt akli bir hüviyete sahiptir ve bu nedenle de öncüllerinin en üst düzey kesinlik mertebesinde olması gerekir.

Kelâm ilminin konuları ile metafiziğin teoloji (ilm-i ilâhî) kısmı arasında konu bakımından bir ortaklık vardır. Zira her ikisi de *Lambda* kitabındaki Tanrı meselesine odaklanırlar. Fakat Fârâbî'ye göre ilm-i ilâhî Tanrı'yı en yetkin varlık ve ilk ilke olarak inceler. Bu bakımdan ilm-i ilâhî yetkinleşme sürecindeki nedensel araştırmanın son noktasıdır.

Kelâm ise Fârâbî açısından belirli bir topluluk nazarında yani söz alanında yaygınlaşmış metafizik görüşlerin savunusunu yapar. Bu bakımdan Fârâbî her ne kadar *Kitâbü'l-Hurûf*'daki ifadelerinde kelâmın nazarî bir yöne sahip olduğunu ifade etse de bu nazarîlik nedensellik araştırmasını kapsamamaktadır.

Fârâbî'ye göre ilm-i ilâhînin metafiziğin bir parçası olarak Tanrı konusuyla ilgili yöntemi soyutlama üzerinden şekillenmiştir. Tanrı hakkında ilm-i ilâhîde oluşturulan fikirler Fârâbî'ye göre varlık âleminde hareketle oluşturulan soyut anlamların nedensel takibi neticesinde kurulmuştur. Her

¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 268-270; Fârâbî, “Kitâbu'l-Burhân”, 4/20. Kelâm ilminin yükseleceği en üst seviyenin cedel olduğu ile ilgili olarak Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71.

² Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 173-186. Öztürk Fârâbî'ye göre kelâmın metafizik olamamasının akıl problemi, meşhûrât ve makbulâtın temel alınması ile ilgili olduğunu ifade eder.

ne kadar Fârâbî'ye göre kelâmın hudûs delili geçerli kıyas formlarına indirgenebilir bir delil olsa da Fârâbî kelâmın incelemesini soyutlama ve soyutlama üzerinden gerçekleşen yetkinleşme üzerinden temellendirmez. Bilakis Fârâbî'ye göre kelâmcıların yöntemi tikellerin incelemesine dayanan gâibin şâhide kıyasıdır ve bu yönüyle de en iyi ihtimalle sözel alanın en üst seviyesindeki bir bilgi değerine ulaşabilir.

İşte bu nedenlerle Fârâbî açısından kelâm bir ara ilimdir. Bu ifade ile ne kastedildiği ve yukarıdaki ayrımların açıklanmasına dair Fârâbî'nin *el-İbâne* eserini merkeze alarak daha ayrıntılı açıklamalar aşağıdaki satırlarda yapılmaktadır. İlk olarak aşağıdaki metin Fârâbî'nin metafizik kurgusunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Metin 10.

“Biz deriz ki: ilimlerden tikel (cüz’î) ve tümel (küllî) olanlar vardır. Tikel ilimler konuları bir kısımlar varlıklar ya da vehmin ürünü olan [soyutlanmış] şeylerdir. Tikel ilimler varlıkların araz-ı hâssaları ile ilgilenirler. Örneğin tabiat ilmi bir kısım varlıklar hakkında onların değişme, hareket ve sükûnu bakımından, bu konuların ilkeleri ve bu ilkelere ilişkinler bakımından araştırma yapar. Geometri ilmi, özel nicelikleri kabul etmesi bakımından miktarlar ve miktarlara ilişkinleri, ilkeleri ve ilkelerin eklentilerini inceler. Bu incelemeyi de benzer bir yönden yapar. Benzer şekilde matematik ilmi de sayılar hakkındadır. Tıp ise insan bedenini hastalığa ve sağlığa konu olması bakımından inceler. Diğer cüz’î ilimler de bu şekildedir. Bu cüz’î ilimlerin hiçbirisinde bütün varlıkları kapsayan konular ele alınmaz.”¹

Bu çerçevede Fârâbî'nin hikmet lafzıyla ifade ettiği metafiziğin aklın yetkinleşme sürecinin son noktasını oluşturduğu düşüncesinden hareketle bakıldığında metafiziğin aynı zamanda diğer ilimleri kapsayan küllî bakışı sağladığı da ortaya çıkar. Diğer ilimlerden farklı olarak metafizik en üst ilim olması nedeniyle bu seviyeye ulaşan zihne nazar-ı ilâhî imkanı sağlar. Bir bakıma Tanrı'ya benzemenin ilmi ve akli yönü Fârâbî açısından metafizik ile mümkün olur. Zira metafizik cüz’î ilimlerden farklı olarak bütün varlıkla ilgili küllî bir bakış açısı kazandırır.

Diğer taraftan Fârâbî'nin bu pasajdaki ifadelerinin tam olarak anlaşılması *Kitâbü'l-Burhân*'daki bu konuyla ilgili ifadelerinin göz önünde bulundurulması ile mümkündür. *Kitâbü'l-Burhân*'da Fârâbî metafizik ile

¹ Fârâbî, “el-İbâne”, 35.

diğer ilimler arasındaki ilişkiyi iki yönden ele alır. Fârâbî bu ilişkiyi ilk olarak ilimler arasındaki münasebet ve ortaklık üzerinden ikinci olarak ise tümellik ve tikellik problemi üzerinden çözümler. Fârâbî *Kitâbü'l-Burhân*'ın ilgili pasajındaki açıklamasında sanatlar ve ilimlerin konuları bakımından ikiye ayrıldığını ifade eder. Fârâbî konusu bakımından tümel olan burhani ilmin metafizik (el-felsefe el-ûlâ) olduğunu bunun yanında safsata ve cedelin de konuları bakımından tümel sanatlar olduğunu söyler. Buna karşın yukarıdaki pasajda bahsedilen ilimler cüz'î burhani ilimler olarak tasvir edilir.¹ Buradaki problem cedel, safsata ve metafizik arasındaki ortaklığın nasıl çözümleneceği ile ilgilidir.²

Fârâbî'nin cedel, safsata ve metafizik arasında kurduğu bağlantıyı onun anlam teorisi açısından düşünmek mümkündür. Zira Fârâbî *Hurûf*'daki analizlerinde cedelî ve sofistik felsefeden bahseder.³ Dolayısıyla cedel ve safsata henüz felsefî anlamın tam olarak inşa edilmediği durumlarda felsefenin ve burhani yöntemin yerine geçen sanatlardır. Diğer taraftan Fârâbî *Kitâbü'l-Burhân*'daki analizinde cedel ve safsatayı burhanın karşısında zihinde oluşturdukları epistemik seviye bakımından değerlendirir.⁴

Fârâbî metafizik, cedel ve safsata arasında öncüllerin kullanımı bakımından var olan farkın yanında zihinde oluşturulan tasavvur ve tasdik bakımından da bir farkın bulunduğunu söyler. Metafizik – Fârâbî burada hikmet kavramını kullanır-⁵ en kesin ve yüksek bilgiyi verirken diğer bir deyişle tam tasdik ile tam tasavvuru verirken cedel kesine yakın tasavvur verir. Safsata ise galibiyet hissi uyandıran bir zihin durumu oluşturur.⁶

Bu değerlendirme şunu göstermektedir: safsata ve cedel, metafiziğe benzer olarak varlık hakkında ve küllî bir şekilde konuşabilirler fakat onların küllîliği felsefî anlam sahasında değil sözel anlam sahasındadır. Bu nedenle de küllî konuları ele alabilirler fakat bunların içerisinde örneğin cedel en iyi

¹ Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 62.

² Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, 179.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 70.

⁴ Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 62.

⁵ Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 62.

⁶ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 70-71.

ihtimalle kesine yakın bir bilgi verebilir. Bu noktada Fârâbî aslında bize şunu söylemektedir: bir konu farklı anlam katmanlarında ele alınabilir. Örneğin Tanrı konusu bir mesele olarak cedelî yaklaşımla incelenirse kesine yakın bir bilgi oluşturulabilir. Safsata yöntemiyle incelenirse galibiyet hissi oluşturan bir zihin durumu hasıl olur. Şimdi bu noktaya ve metafiziğin küllî oluşu meselesine daha spesifik bir açıklama getiren *el-İbâne* eserinin ilgili pasajına geçelim.

Metin 11

A) Küllî ilme gelince, bu ilim bütün varlıklar için ortak olan şeyi inceler. Buna örnek şunlardır: vucûd, vahdet, bunların eklentileri ve türleri, öncelik, sonralık, kuvvet, fiil, tam, eksik ve buna benzer tikel cüz’î ilimlerde ele alınmayan konuların incelenmesi. Bu ilim [ayrıca] bütün varlıkların ortak ilkesi olan şey hakkında -yani şanı yüce Allah olarak isimlendirilmesi gereken varlık- hakkında da araştırma yapar (yenzuru fihi).

B) Bu durumda küllî ilmin tek bir ilim olması gerekir. Zira eğer iki küllî ilim olursa bu durumda bunların her birisi için özel bir konunun olması gerekir. Özel bir konusu olan ve başka bir ilmin konusunu kapsamayan ilim cüz’î olur ve bu durumda bu iki ilim de cüz’î olur. Bu da bir çelişkidir.

C) O halde (izen) küllî ilim birdir ve ilm-i ilâhînin bu ilmin altında olması gerekir. Zira Allah, belirli bir mevcudun değil mutlak mevcudun ilkesidir. [metafiziğin] mevcudun ilkesini vermesi ile ilgili ilmin ilm-i ilâhî olması gerekir. Zira bu anlamlar (me‘ânî) tabiat ilmine özel değildir. Bilakis genellik bakımından tabiattan daha yüksektir. Bu nedenle de bu ilmin “Mâ Ba‘de’t-‘tabî‘a” olarak isimlendirilmesi gerekir.”¹

Bu pasaj Bertolacci’nin ifadesiyle risalenin “doktriner merkezini” oluşturmaktadır.² Gutas bu pasajda Fârâbî’nin yaklaşımını Kindî’ye yakınlaştırmakla birlikte Fârâbî’nin metafiziğe yaklaşımını Kindî’den ayırıştırır.³ Butterworth ise daha farklı bir yorum yaparak tevhit ilmi ile ilâhî ilim arasındaki ayırmadan sonra Fârâbî’nin ilm-i ilâhîyi metafiziğe dahil ettiğini tevhit ilmini ise dışarıda bıraktığını ifade eder.⁴ Janos ise pasajda “Allah” ifadesinin kullanılmasından hareketle bu pasajı felsefenin

¹ Fârâbî, “el-İbâne”, 35.

² Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitâb al-Şifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, 73.

³ Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 277-280.

⁴ Butterworth, “Fârâbî’s Purposes of Aristotle’s Metaphysics and Avicenna’s ‘Eastern’ Philosophy”, 264.

islamileştirilmesi ile ilgili olarak yorumlar.¹ Türker ise Fârâbî'nin bu pasajda kelâm ve metafizik arasındaki muhtemel karışıklığı giderdiği ve metafiziğin konu ve meselelerini tashih ettiği görüşündedir.²

Bu yorumlar çerçevesinde tekrardan pasaja dönecek olursak **A** cümlesindeki ifadelerin Fârâbî'nin *İhşâ'ü'l-'ulûm*'daki çözümlemeleri ile düşünülmesi gerekir.³ Fârâbî *İhşâ'*'da metafiziği üç kısımda mütalaa eder. İlk olarak mevcudun mevcut olarak incelenmesi yani varlık araştırması gelir. İkinci olarak da ilimlerin ilkelerinin incelenmesi gelir. Üçüncü olarak ise ilm-i ilâhî gelir. **A** cümlesinde ilimlerin ilkeleri ve bütün ilimleri kapsayan konular açıklanmaktadır. Cümlelerin son kısmında ise Fârâbî varlıkların ortak ilkesi ile ilgili araştırmanın ne olduğunu açıklar.

Bu cümlede Fârâbî felsefenin ilk ilke ile ilgili açıklamaların aynı zamanda Tanrı ile ilgili açıklamalar olduğu üzerinde durur. Bu aynı zamanda *İhşâ'*'da metafiziğin ilm-i ilâhiye tekabül eden üçüncü kısmıdır. Bu fikir ilginç bir şekilde araştırmacıların ilgisini çekmiş görünmemektedir. Ancak bize göre Fârâbî'nin bu risalesini genel olarak metafizik tasavvuruna bağlayan nokta burasıdır. Bu bağlantı **B** ve **C** cümlelerinde kurulmaktadır. Buradaki düşünce şudur: küllî ilim en yetkin ilimdir. O halde en yetkin olan ilk sebebin ve onun varlık verişinin bu ilme dahil olması gerekir. **C** cümlesinde ise Fârâbî metafiziğin konusunun tabiat ilminden yüksekliği ve soyutluğuna değinir. Metafizik en yetkin ilimdir. Zira soyutlama ve yetkinleşme sürecinin son noktasını oluşturur. Felsefî anlamın kendileri aracılığıyla inşa edildiği ilimlerin son noktası metafiziktir.

Tüm bu noktalar birlikte değerlendirildiğinde tevhit ilminin metafizik ile konu ortaklığına sahip olmakla birlikte neden metafizik olamadığı ortaya çıkar. Her ne kadar tevhit ilmi ilm-i ilâhînin ele aldığı meseleleri inceliyor olsa da bunu salt akli anlam alanı ve soyutlama üzerinden gerçekleşen yetkinleşme süreci içerisinde değil; sözel anlam alanı içerisinde yapmaktadır. Konunun bu yönüyle ilgili Fârâbî'nin yaklaşımı mille teorisi içerisinde değerlendirildiği için burada sadece konu ortaklığı, yöntem

¹ Janos, *Method, Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, 263.

² Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, 101.

³ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 99-100.

ve işleyiş farkı üzerinde durulmuştur. Aşağıdaki başlıkta ise Fârâbî'nin kelâmı nazarî alanda tasvirinin bir incelemesi yapılmaktadır. Fârâbî açısından tevhit ilmi metafiziğin ilm-i ilâhî kısmına konu bakımından tekabül etmekle birlikte yöntem ve işleyiş bakımından tekabül etmemektedir. Ancak bu durum tevhit ilminin sözel anlam sahasında bir küllilik oluşturmaya engel değildir. Zira cedel ve safsata da böyle bir küllilik oluşturmaktadır. Nitekim aşağıdaki başlıkta üzerinde durulacağı veçhiyle kelâmın nazarî; fıkhnın ise amelî felsefeye tekabül etmesi Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorisinin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2.2. Kelâm'ın Nazarîliği

Fârâbî'nin kelâm ilminin nazarî ve küllî boyutları ile ilgili değerlendirmeleri Mille teorisi kapsamında şekillenmiştir. Diğer bir deyişle Fârâbî'nin kelâmı millenin savunusu ya da millenin bir açıklama ve yorumu olarak görmesi nedeniyle kelâmın yapısı ile ilgili yaklaşımları da mille ile ilgili düşünceleri dahilinde oluşmuştur. Fârâbî'nin mille teorisi çerçevesinde kelâmın konumu, rolü ve amacı ile ilgili problemler bir sonraki bölümün konusunu oluşturacaktır. Burada Fârâbî'nin metafizik tasavvuru açısından kelâmın nazarî yapısının nasıl oluştuğu üzerinde durulmaktadır.

Fârâbî akli yetkinleşme teorisi çerçevesinde ilimleri nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere iki kısma ayırır. Fârâbî'nin nazarî ilimler ile kastettiği konuları bakımından insan fiilleri ya da iradesi ile alakalı olmayan ilimlerdir.¹ Fârâbî açısından akli yetkinleşmenin ilimler aracılığıyla meydana geldiği göz önüne alındığında bu tasnifin farklı boyutları da ortaya çıkar. Zira Fârâbî akli yetkinleşmenin hem teorik hem de pratik bir yetkinleşme olduğunu ve bu ikili yetkinleşme ile filozof- nebi ve ilk başkanın ortaya çıkacağını düşünmektedir. Bu süreç içerisinde teorik ve pratik olanı birbirinden ayıran birincisinin konularının fiil ve eylem ile ilgili olmamasıdır.

Fârâbî açısından kelâmın teorik boyutu da burada ortaya çıkar. Zira *Kitâbü'l-Mille*'de açıkça ifade edildiğine göre mille görüşler ve fiillerden

¹ Fârâbî, "Kitâbü'l-Burhân", 72.

meydana gelir.¹ Diğer taraftan mille Fârâbî'ye göre, felsefe ile benzerlikler barındırmaktadır. Fârâbî'nin buradaki kastı Mille'nin felsefenin bir kopyasını oluşturmastır. Felsefî anlam sahasındaki bilgiler ve görüşlerin toplumsal ve sözel plandaki tezahürü Fârâbî'ye göre milledede ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan mille felsefenin yaygınlaşmasını sağlayan yapıdır ve tıpkı felsefe gibi onun da nazarî ve amelî olmak üzere iki yönü vardır. Kelâm ve fikhın nazarî yönü de bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Felsefî anlam planındaki hakikatlerin benzerlerinin toplumsal anlam planında ifadesinin nazarî yönü kelâm ile ilgilidir. Aşağıdaki pasajda Fârâbî kelâmın ve fikhın daha doğru bir deyişle mille üzerine düşünmenin nazarî yapısı ile ilgili değerlendirmeler yapmaktadır.

Metin 12

“Mille nazarî şeyleri tahyîl ve ikna ile öğrettiği için ve ona tabi olanlar da bu ikisi dışında başka bir yol bilmediği için milleye tabi olan kelâm sanatı da ikna edici şeyler dışındaki şeyleri bilmez ve [milledeki görüşleri] ikna edici söz ve yöntemlerle tashih eder. Bu durum özellikle de kelâm hakikatin temsillerini hakikat olarak alıp onları tashih etmeye yöneldiğinde böyledir. İkna ise açık görüşte teşvik edilen ve meşhur öncüllerle yapılır, bunlar da örtük kıyaslar (zamîr)² ve temsiller³ ile özetle ister sözlü isterse söz dışında olsun, hatabî yollar ile yapılır. **A) O halde kelâmcı tashih ettiği nazarî şeylerde müşterek olan açık görüş ile yetinir. Kelâmcı bu bakımdan cumhur ile ortaklaşır. Ancak o bazen ilk görüşte olan şeyin ötesine geçer. Fakat ilk görüşte açık olan şeyin ötesine geçtiğinde de yine ilk görüşte açık olan ile hareket eder. Kelâmcının nakz etmek istediği görüşte ulaşabileceği sağlamlık seviyesi ancak cedelî olabilir. Kelâmcı bu bakımdan cumhurdan belirli oranda ayrılır.**”⁴

Bu pasaj Fârâbî'nin kelâmı ara bir ilim olarak gördüğünün en bariz delillerinden bir tanesidir. Zira Fârâbî'nin *İhşâ'ü'l-'ulûm*'da kelâm ile ilgili ifadeleri düşünüldüğünde kelâmın hatabî yolları kullanmakla birlikte aynı zamanda cedelî yolları da kullandığı üzerinde durulmaktadır.⁵ Konunun bu yönü daha çok mantık ve yöntem teorisi ile ilgilidir ve Fârâbî'nin kıyas sanatlarını inceleme yöntemiyle alakalıdır. Fakat bu pasajdaki konumuz bağlamındaki asıl soru, kelâmcının tashih etmeye çalıştığı nazarî şeylerin neler olduğudur. Zira Fârâbî kelâmın milleye tabi olduğunu açıkça ifade

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 16.

² Enthemem

³ Analoji

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71.

⁵ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 107-111.

eder.¹ Fakat millenin de nazârî ve amelî olmak üzere iki yönü vardır. İşte kelâmın metafizik dahilindeki ilm-i ilâhî ile ortak konuları paylaştığı yer de burasıdır. Fârâbî *Kitâbü'l-Mille*'nin aşağıdaki pasajında milledeki nazârî görüşlerin konularını şu şekilde açıklar:

Metin 13

“Fâzıl milledeki görüşler nazârî ve iradi şeylerdeki görüşlerdir. **A) Nazârî görüşler, Allah'ın vasıflanması, meleklerin ve meleklerin kendi aralarındaki mertebelerinin ve Allah yanındaki konumlarının ve herbirisinin fiillerinin vasıflanmasıdır.** [Bunun ardından] âlemin ve onun parçalarının vasıflanması gelir. Bunun ardından da ilk cisimlerin nasıl meydana geldiği, ilk cisimlerden diğer cisimlerin asılları olan şeylerin [nasıl meydana geldiği] ve sonrasında bu oluş ve bozuluşun nasıl vuku bulduğuna dair görüşler gelir. [Ardından da] diğer cisimlerin bu asıl olan cisimlerden nasıl meydana geldiği, bunların mertebeleri ve âlemdeki şeylerin birbirleriyle irtibatı ve onların düzeni ile ilgili [görüşler] gelir. [Akabinde] âlemde meydana gelen herşeyin zulümle değil adaletle olduğu ve [bu meydana gelen şeylerin] Allah'a ve meleklerle nispetinin ne olduğu gelir. [Bunu takiben] insanın meydana gelişi, nefsin insanda ortaya çıkışı, akıl ve âlemdeki mertebesi ve [bunların] Allah ve melekler yanındaki konumu, nübüvvetin ne olduğu, vahyin ne olduğu ve nasıl meydana geldiği, sonra ölüm ve ahiret hayatını tavsif eden [görüşler] gelir.”²

Fârâbî'nin bu pasajdaki tasvirlerine dikkat edilirse, millenin nazârî yönü metafizik ve tabii ilimlerdeki konuları barındırmaktadır. Bu durum Fârâbî'nin millenin felsefenin sözel plandaki karşılığı olduğu düşüncesini desteklemektedir. Bu konu birlikteliği felsefe ile millenin de nasıl birleştiğini açıklamaktadır. Mille felsefedeki nazârî ve pratik hakikatlerin temsillerini içermektedir. Millenin fıkıh ve kelâm ile desteklenen nazârî yönü de bu konular üzerinde belirgin hale gelmektedir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin *el-İbâne*'de kelâmın (ilm-i tevhit) ilm-i ilâhî başlığı altındaki ve Aristoteles metafiziğinin *Lambda* kısmında değerlendirilen konular ile ortaklığı da yine bu pasajdaki açıklamalar çerçevesinde anlamlıdır. Zira Fârâbî'nin *el-İbâne*'deki açıklamasına göre, *Lambda* kitabının konusu Tanrı ve diğer metafizik varlıklar ile ilgili meselelerdir. Bu meseleler kelâmın ve millenin yukarıdaki pasajda ifade edilen nazârî konularına tekabül etmektedir. Fakat bu bilgilerden hareketle Fârâbî'nin kelâmı diğer nazârî ilimler gibi bir nazârî ilim olarak gördüğü

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71-72.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 44.

sonucunu çıkarmak doğru olmaz.¹ Fakat bu durumda da kelâmın hem medenî ilimler başlığı altında tasvir edilmesi hem de teorik konularla ilgili bir ilim olmasının nasıl mümkün olduğu meselesi karşımıza çıkar. Bu meselenin çözümü ile ilgili olarak aşağıdaki iki pasaj birlikte değerlendirildiğinde daha net bir resime ulaşırız.

Metin 14

“Millede takdir edilmiş görüşler hakkında fakih olan birisinin, amellerde fakih olan kişinin bildiklerini bilmesi gerekir. O halde milledeki amelî şeyler hakkında fakih olan kişinin [bilgisi] medenî ilimdeki küllîlerin cüz’leri olan şeyleri kapsar. O halde [fıkıh ilmi] medenî ilmin parçalarından birisidir ve amelî felsefenin altındadır. Milledeki ilmî şeyler hakkındaki fıkıh ya (i) nazarî felsefenin içerdiği küllîlerin cüz’lerini kapsar ya da (ii) nazarî felsefenin içerdiği şeylerin temsillerini kapsar. O halde, [ilmi şeyler hakkındaki fıkıh] nazarî felsefenin bir parçasıdır ve onun altındadır ve nazarî felsefe asıldır.”²

Fârâbî bu pasajda amelî ve nazarî şeylerde fıkıh ile ilgili değerlendirmeler yapmaktadır. Nazarî şeylerdeki fıkıhın kelâm ilmine de tekabül ettiği düşünüldüğünde³ Fârâbî burada kelâmî düşünmenin iki yönüne dikkat çeker. Birincisi kelâmın nazarî felsefenin içerdiği küllîlerin cüz’lerini kapsamasıdır. İkincisi ise kelâmın nazarî felsefenin içerdiği şeylerin temsillerini kapsamasıdır. Bu pasaj, Fârâbî’nin millenin felsefî anlamların sözel plandaki tezahürü olduğu düşüncesi ile birlikte düşünüldüğünde daha net bir anlam kazanır. Zira örneğin ahiret hayatı ile ilgili konular ve âlemdeki metafizik varlıklar ile ilgili meseleler Fârâbî’ye göre metafizikte felsefî anlam sahasında incelenir ve bunlar metafizik küllî bir ilim olması nedeniyle küllî bir mahiyet arz ederler. Fakat bu ve benzeri konuların milledeki ele alınışı cüz’îdir ve belirli bir milledeki karakteri barındırması bakımından yereldir. Fakat diğer taraftan da bu iki anlam sahası arasında özsel bir irtibat vardır.

¹ Türker, *İslâm’da Metafizik Düşünce*, 191-192. Türker, Fârâbî’ye göre kelâmın sahte bir tümellik ve nazarîlik iddiasına sahip olduğunu ileri sürer. Korkut ise kelâmın nazarî boyutunu nazarî siyaset ile ilişkilendirir. Korkut, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 114.

² Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, 62.

³ Fârâbî’nin buradaki “nazarî şeylerle ilgili fıkıh” ifadesinin kelâma tekabül edip etmediği ile ilgili olarak yorumcular arasında farklı bakış açıları vardır. Türker bu ifadeyi kelâm ile ilişkili olarak yorumlarken; Aydınli fıkıh ile ilişkili olarak görmektedir. Türker, *İslâm’da Metafizik Düşünce*, 191; Aydınli, “Fârâbî’de İlm-i Kelâm ve Fıkıh”, 32. Konumuz açısından ister fıkıh ister kelâm ile alakalı olarak alınsın buradaki yaklaşım mille ile felsefe arasındaki ortaklık cihetinden değerlendirilmektedir.

Bu konunun daha problematik bir yönü ise Fârâbî'nin *İhşâ'ü'l-'ulûm*'daki ifadeleri dikkate alındığında belirgin hale gelir. Zira Fârâbî *İhşâ'*'daki ifadelerinde kelâm ve fıkıh arasında kesin bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre kelâm, fıkıh gibi çıkarım yapan bir disiplin değildir. Bilakis kelâm, fıkıhta usul olarak koyulan şeylerin savununu ve tashihini yapar.¹ Fârâbî'nin bu yaklaşımı kelâm ve fıkıhın milledede tezahür eden sözel anlamı temel aldıklarını gösterir. Fârâbî'nin burada usul olarak ifade ettiği, felsefî hakikatlere dayanan fakat sözel anlam planında tahyil ve ikna ile ifade edilen hakikatlerdir. Zira Fârâbî kelâmın çıkarım yapmayan bir ilim olduğunu söylemekle birlikte sözel alanı genişletmesi nedeniyle savunma ve tashih işlemlerinin de aynı zamanda kıyas ve söz aracılığıyla yapıldığını ortaya koymuştur.² Tekrardan yukarıdaki pasaja dönecek olursak, Fârâbî'nin nazârî şeylerdeki fıkıh ile nazârî ilimler arasında kurduğu irtibatın daha net çözümlenebilmesi için aşağıdaki pasajı dikkate almak gerekir.

Metin 15

“A) Fâzıl mille felsefeye benzer. Tıpkı felsefenin nazârî ve amelî boyutları olduğu gibi – nazârî ve fikrî [felsefe] insanın bildiğinde onunla amel etmesi mümkün olmayan şeylerdir. Amelî felsefe ise insanın bildiğinde onunla amel etmesi mümkün olan şeylerdir.- [millede de nazârî ve amelî yönü vardır]. Milledede amelî olan şeyler, işte bu küllîlerin belirli şartlarla kayıtlı hale gelmesidir. Belirli şartlarla kayıtlı hale gelenler de şartsız olarak oluşan şeylerden daha özeldir. Buna örnek, “insan yazandır” sözü “insan” sözünden daha özeldir. O halde faziletli şeriatler (kanunlar) amelî felsefedeki küllîlerin altındadır.

B) Milledeki nazârî şeyler ile ilgili görüşlerin burhanları ise nazârî felsefede verilir. [Bu görüşler] milledede burhansız olarak bulunur. İşte o halde millenin bu iki kısmına giren şeylerin felsefenin altında olması gerekir. B1) Çünkü bir şey “bir ilmin parçasıdır ya da onun altındadır” sözü iki şekilde söylenir: (i) birinci ilimde ele alınan burhanlar diğer ilimde ele alınan burhanlar değildir ya da (ii) küllîleri kapsayan ilim altındaki ilmin cüz'ilerinin sebeplerini verir. O halde felsefenin amelî kısmı [milledeki] fiillerin takdir edildiği şartların sebeplerini verir. [Zira amelî felsefe] bu şartların niçin konulduğunun [sebeplerini] ve bu kayıtlarla ulaşılmak istenen amaçları verir. Bir ilim bu bilgileri verdiğinde de burhani ilim olur. İşte fazıl milledeki takdir edilmiş fiillerin burhanlarını veren felsefenin kısmı budur. Felsefenin

¹ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 107.

² Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 108-110, Fârâbî *Hurûf*'da kelâmın istidlâlî yönüne de işaret eder. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 88; Aydın, “Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh”, 30. Bu problemin kelâmcı- fakihin birlikte mümkün olduğu düşüncesi üzerinden bir çözümü için Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 112.

nazarî kısmı ise milledeki nazarî kısmın burhanlarını verir. O halde felsefe fâzıl millenin kapsadığı şeylerin burhanlarını verir.”¹

Bu pasaj konumuz açısından iki yönden önemlidir. Birincisi Fârâbî burada mille ile felsefe ilişkisini kesin çizgilerle belirlerken felsefenin ve millenin nazarî ve amelî boyutlarının nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu açıklamaktadır. **A** cümlesi Fârâbî felsefesinin geneli bakımından düşünüldüğünde yukarıda da işaret edildiği üzere felsefe ve millenin anlam planında farklı olmakla birlikte bir geçişlik içerisinde olduğunu gösterir. Fârâbî bu pasajda **A** ve **B** cümlesinde bu geçişliğin nasıl gerçekleştiğini açıklamaktadır. Fârâbî’nin verdiği örnek oldukça açıklayıcıdır. Zira felsefede ve metafizikte kayıtlınamaksızın küllî ve genel olarak ele alınan şeyler, milleda kayıtlanır. Bu bağlamda aslında mille felsefî hakikatlerin tezahür edip gerçekleştiği yer olarak tasvir edilmektedir.

Diğer taraftan ona göre millenin nazarî boyutunu temsil eden kelâm ile nazarî felsefe arasında bir irtibat vardır. Bu irtibata göre nazarî felsefe milledeki nazarî şeylerin sebeplerini verir. Dolayısıyla konu bakımından bir ortaklık vardır. Fakat sebep araştırması felsefeye özgüdür.² Bu nedenle de milledeki ilimlerin felsefenin altında değerlendirilmesi gerekir. Diğer taraftan Fârâbî’nin buradaki ifadeleri, kelâmın nazarî felsefe ile millenin nazarî boyutu arasında nasıl bir ara ilim olduğunu da göstermektedir. Zira kelâm retorik ve cedelî araçları kullanarak milledeki nazarî konuların ve görüşlerin temellendirmesini yapar. Bu bakımdan burhani değildir. Fakat diğer taraftan da bütünüyle burhani yapı ile çelişki içerisinde değildir. Zira Fârâbî açısından burhan, cedel ve retorik arasında tıpkı mille ve felsefe arasında olduğu gibi bir tamamlayıcılık ilişkisi vardır.

3.3. NETİCE

Bu bölümde Fârâbî’nin metafizik ilmi ile ilgili düşünceleri içerisinde kelâm ilminin konumu incelenmiştir. Fârâbî’nin çeşitli eserlerindeki konu ile ilgili

¹ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, 46-47.

² Fârâbî’nin ilimler arasındaki ilişkiler ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeleri için bk. Fârâbî, “Kitâbu’l-Burhân”, 65. İlimler arasındaki ortaklık şu şekillerde olur: 1- İlimler birbirlerinin öncüllerini kullanırlar. 2-konuda ortaklaşırlar. 3- Aynı şeyi ispat ederler. 4- birinde verilen sebep diğerinde kullanılır. 5- İlimler birbiriyle mürekkep olabilir. Fârâbî’nin buradaki sıralamasında 2 ve 4. Maddeler mille ve felsefe arasındaki yukarıdaki pasajdaki tasvirlerle birlikte düşünülebilir.

pasajlar birlikte değerlendirildiğinde Fârâbî'ye göre metafizik, küllî (tümel), en yetkin ve ilk ilkeye ulaşmayı amaçlayan nedensel ve en soyut ilimdir. Diğer taraftan Fârâbî metafiziği insani ve akli yetkinleşmenin en son noktası olarak görür. İşte bu genel çerçeve içerisinde kelâm metafizik ile sadece bir konu birlikteliğine sahiptir.

Bu konu birlikteliğinin ne olduğu ise Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* isimli eserinde geliştirdiği ve diğer eserlerinde de yansımaları bulunan Mille teorisi neticesinde belirgin hale gelmektedir. Fârâbî'nin mille ile felsefe arasında kurduğu irtibatın bir neticesi olarak kelâm ilminin sözel sahada işlev gören bir ilim olmakla birlikte millenin nazarî yönüne de tekabül ettiği gözlemlenmektedir.

Fârâbî kelâmı bazı cümlelerinde fikhın aksine çıkarım yapmayan bir ilim olarak tasvir etmekteyse de bu durum kelâmın sözel alana tekabül etmediğini göstermez. Zira Fârâbî felsefesi açısından her düşünme formu, en azından formel olarak, mantığın ve burhanın formlarına indirgenebilir. Bu nedenle de kelâm Fârâbî'nin değerlendirmelerinde cedel ve retorik seviyesinde bir ilim olmakla birlikte nazarî bir yöne ve kısmî bir kapsayıcılığa (küllî) sahiptir. Kelâmın kapsayıcılığı konularının kapsayıcılığı ve ortaya koyduğu hükümlerin en üst seviyesi olarak kesine yakın olabilmesi ile alakalıdır. Kelâm ilminin nazarîliği ise metafiziğin ilm-i ilâhîye tekabül eden kısmı ve millenin nazarî boyutu ile ilgili olmasından kaynaklanmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: FÂRÂBÎ'NİN MİLLE TEORİSİ AÇISINDAN KELÂM

Bu bölümde Fârâbî'nin siyaset felsefesi ve mille teorisinde kelâm ilminin yeri incelenmektedir. Fârâbî'nin siyaset felsefesi ve mille teorisi üzerine oldukça geniş kapsamlı bir ikincil literatür olmasına rağmen, filozofun siyaset felsefesi ve mille teorisinde kelâm ilminin nasıl bir yere sahip olduğu ile ilgili ikincil literatür oldukça sınırlıdır. Fârâbî'nin siyaset teorisi ile ilgili çalışmalarda kısmen bu konuya değinilmekle birlikte müstakil olarak bu konu Fârâbî felsefesinin geneli ile ilişkisi bağlamında incelenmemiştir. Bu boşluk nedeniyle ve Fârâbî'nin kelâma yüklediği fonksiyonun onun siyaset felsefesi ve mille teorisi ile doğrudan irtibatlı olması nedeniyle bu bölümde Fârâbî'nin mille teorisi dahilinde kelâm ilmine nasıl bir yer verdiği incelenmektedir. Buradaki yaklaşımımız Fârâbî'nin kelâm ilmi ile ilgili tasvirlerinin i) yetkinleşme teorisi ile irtibatının gösterilmesi, ii) kelâmın mille dahilinde icra ettiği fonksiyonun tasvir edilmesi, iii) bu tasvirler neticesinde de din felsefe çatışmasının içerisinde kelâmın nasıl bir yere oturduğunun gösterilerek kelâmın ilimler tasnifindeki yerinin belirginleştirilmesi üzerinden şekillenmektedir.

4.1. Mille Teorinin Yapısı ve Kelâm

Fârâbî felsefesinde kelâmın nasıl incelendiğinin tespiti, Fârâbî'nin ifadeleri gereğince mille teorisi bağlamında yapılabilir. Zira Fârâbî, kelâm ve fıkıh ilimlerini medenî ilim başlığı altında milleye yardımcı olan ilimler arasında sınıflandırmıştır.¹ Konuyla ilgili çalışmalarda da tespit edildiği üzere Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh medenî ilimler başlığı altında sınıflandırması Aristotelesçi felsefe geleneği açısından yeni bir yaklaşımdır.² Buradaki temel soru Fârâbî felsefesi içerisine kelâmın nasıl monte edildiği ile ilgilidir. Zira Fârâbî'nin kelâm ile ilgili ifadeleri farklı metinlerine dağılmış olarak bulunmaktadır. Ancak yine de Fârâbî'nin kelâm ilmini dahil ettiği bir sisteme sahip olduğu görülmektedir. Fârâbî'nin kelâm ilmini felsefesi içerisine dahil ettiği noktada karşımıza mille teorisi çıkmaktadır. Diğer bir

¹ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 107.

² Aydınlı, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", 25.

deyişle Fârâbî felsefesi dahilinde kelâm ilminin konumunu anlayabilmek için Fârâbî'nin mille teorisinin yapısını onun felsefesi içerisinde doğru konumlandırmak gerekmektedir.

Tespitlerimize göre Fârâbî felsefesi ile ilgili farklı yorum ve görüşlerin kümelendiği alanların başında Fârâbî'nin siyaset felsefesi ve mille teorisi gelmektedir.¹ Bu farklı yorum ve görüşlerin uzlaştığı noktalar olsa da bazı temel problemlerde ciddi görüş farkları da oluşmuştur. Özellikle Straussçu yaklaşım, Fârâbî'nin siyaset düşüncesi ile ilgili olarak bazı radikal tezler ileri sürerek yapılan araştırmaları etkilemiştir. Diğer taraftan Straussçu yaklaşıma eleştiri getiren çalışmalar da yok değildir.² Fârâbî'nin siyaset felsefesi ile ilgili tartışmaların geneline bakıldığında temelde iki probleme odaklanıldığı görülür. İlk olarak Fârâbî'nin siyaset felsefesinin diğer disiplinleriyle ilişkisinin nasıl kurulacağı konusu ile karşılaşılır; ikinci olarak ise Fârâbî'nin yetkinleşme teorisinin siyaset felsefesi ile nasıl bir ilişkiye sahip olduğu konuları gelir.

Örneğin, Dimitri Gutas, Straussçu yaklaşımı oldukça sert bir şekilde eleştirdiği makalesinde Fârâbî'nin ayrı bir siyaset felsefesine sahip olmadığını, onun yönetim ile ilgili düşüncelerinin yetkinleşme ve akli fiiller (noetics) etrafında geliştiğini ifade etmektedir.³ Gutas'ın eleştirdiği yaklaşım Fârâbî'nin felsefesinin yönlendirici ilkesinin siyaset olduğu düşüncesidir. Bu yaklaşım gerçekten de Straussçu düşüncede bir ilke halini almıştır.⁴ Fakat Straussçu yaklaşımı benimseyen Galston ve Butterworth

¹ Türkçe ve İngilizcede Fârâbî'nin siyaset düşüncesi ile ilgili farklı hacimlerde birçok çalışma bulunmaktadır. Bu bölümde biz, yalnızca Fârâbî'nin kelâm ilmi ile ilgili görüşlerinin arka planını netleştirmek için konuyla ilgili ikincil literatürü istihdam etmeye çalıştık. Bu çerçevede konuyla ilgili ikincil literatürün ana eğilimlerini dikkate alarak hareket etmek mümkündür. Zira konuyla ilgili çalışmalarda belirli noktalarda tutumlar netleşmiş görünmektedir.

² Ali Sertan Beşer, "Leo Strauss'un İslâm Felsefesi Yorumu ve Etkileri" (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 175 vd.

³ Dimitri Gutas, "The Meaning of Madanî in al-Fârâbî's 'Political' Philosophy," *Melanges de l'Université Saint Joseph* 57(2004), 259.

⁴ Bu yaklaşımı benimseyen çalışmalar için Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (Oxford: Princeton University Press, 1990); Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001); Christopher Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder* (Oxford: Lexington Books, 2005); Charles Butterworth, "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology," *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns* içinde (New York: Palgrave Macmillan, 2011);

gibi araştırmacılar Fârâbî'nin yetkinleşme teorisini merkeze alarak siyaset felsefesini okumaktadırlar. Diğer taraftan Fârâbî'nin siyaset düşüncesi ve mille teorisi üzerine yazan ve Straussçu bir metodu benimsemeyen araştırmacılar, yetkinleşme teorisinin Fârâbî'nin siyaset düşüncesinin ana omurgasını oluşturduğunu farklı şekillerde ifade etmektedirler.¹

Gerçekten de Fârâbî'nin siyaset teorisi ile ilgili tartışmalara bakıldığında yetkinleşme (*kemâl*) düşüncesinin Fârâbî'nin analizlerini belirleyici olduğu görülür. Bu konuyu medenî ilmin zihinsel arka planı ile ilgili olarak iradi ve tabii akledilir (ma'kûl) konusuna kadar geri götürmek mümkündür. Fârâbî medenî ilmin insan zihnindeki yerini *Tahşîlü's-sa'âde* eserinde açıklar.² Buradaki anlatıya göre, nazarî ve amelî ilimler arasındaki ayrımın kökeninde varlıkların dış dünyadaki değişme ya da değişmezlik özelliklerine ek olarak zihindeki durumları da bulunmaktadır.³ Fârâbî iradi akledilirleri zaman ve zemine göre değişmesi mümkün olmakla birlikte bu değişime rağmen “ma'kûl” ismini hak etmeyi mümkün kılacak bir düzenlilik sahibi olan konularla ilgili olarak kullanır. Burada Fârâbî'nin verdiği örnek “erdem” (cesaret, iffet vb.) kavramıdır.⁴ Zihinde bulunuşları bakımından erdemler zamana zemine ve topluma göre değişmekle birlikte yine de belirli noktalarda zihinsel bir ortaklığa sahip olmaları bakımından akledilir olarak isimlendirilebilirler. Bu ortaklık nedeniyle iradi şeyler insan seçimine dayalı olarak meydana gelseler bile onların erdemli ya da erdemsiz olarak isimlendirilmesi mümkün olabilir.

Diğer taraftan iradi şeyler ve eylemler yetkinleşmenin en önemli sac ayağını oluştururlar. Zira birinci bölümde üzerinde durulduğu üzere Fârâbî açısından yetkinleşme tabii olandan başlayıp iradi olanlar aracılığıyla

Waseem el-Rayes, “The Book of Religion’s Political and Pedagogical Objectives,” *Interpretation* 2/40 (2013): 175–176.

¹ Nadja Germann, “al-Fârâbî’s Philosophy of Society and Religion,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021; Jawdath Jabbour, *De La Matiere a L’intellect* (Paris: Librairie Philosophique J Vrin, 2021).

² Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 67- 68.

³ Hümeysra Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese,” *Nazariyat* 1/5 (2019), 13.

⁴ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 67.

gelişen bir süreçtir.¹ Bu nedenle de iradi olanın akledilir bir mahiyet arz etmesi aynı zamanda insani yetkinleşmenin de felsefenin konusu haline gelmesini sağlar. Bu bakımdan felsefenin siyaset kısmı yetkinleşmeyi mümkün kılan iradi durumların neler olduğu ve nasıl incelenmesi gerektiğini araştırır ve kısmi bir nazarîlik içerir. Ayrıca medenî ilim sanat boyutuna sahiptir. Bu anlamı ile siyaset, erdemli ilk başkanın insani yetkinleşmeyi gerektirecek görüş ve fiilleri topluma kazandırma faaliyetini yürütmesidir.²

Fârâbî'nin *MF* ve *SM* eserlerinin ilgili pasajlarına bakıldığında insani yetkinleşmenin toplumsal birliktelikle gerçekleşebileceği üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğu görülür.³ Bu bağlamda Fârâbî'nin siyaset düşüncesinin temel kavramı saadet (mutluluk) farklı bir anlam kazanmaktadır. Zira Fârâbî'nin çalışmamızın birinci ve üçüncü bölümünde ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğumuz birinci ve ikinci yetkinlik düşüncesi üzerinden mutluluğun ancak toplumsal birliktelik üzerinden ele edilebileceği üzerinde durduğu görülür.⁴ Dolayısıyla saadet, Fârâbî açısından yetkinleşmenin son noktası olarak tasvir edilir.⁵ Saadetin yetkinleşmenin son noktası olması Fârâbî düşüncesi içerisinde medenî ilim ve felsefenin diğer disiplinlerinin birleşmesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim Fârâbî'nin siyaset felsefesinin mihverinin mutluluk düşüncesi olduğu ileri sürülmüştür.⁶ Burada üzerinde durduğumuz veçhi ile Fârâbî'nin yetkinleşme düşüncesi dikkate alınmadığı ve tek başına mutluluk teorisi üzerinden onun siyaset felsefesi kurgulandığı takdirde Fârâbî felsefesinde siyaset felsefesinin konumu tam olarak belirginlik kazanamamaktadır.

¹ Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 70; Seçime dayalı fiillerin nasıl ortaya çıktığına dair bk. a.mlf., *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 182.

² Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 92.

³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 185-188; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 91-92.

⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 216; a.mlf., *Fuşûlün münteze'a*, 45-46. Fârâbî'nin buradaki ifadeleri siyaset, mutluluk ve yetkinleşme arasındaki ilişkinin tasviridir.

⁵ Fârâbî'nin mutluluk düşüncesini psikoloji ile ilişkilendiren bir yaklaşım için bk. Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı," *Dergisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1-4/21 (1976), 303.

⁶ Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi." Ayrıca Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al-Fârâbî and Avicenna* (Leiden, Boston: Brill, 2022).

Nitekim Fârâbî'nin saadet kavramını tartıştığı metinler gözden geçirildiğinde saadetin iki yönlü olarak kurgulandığı görülür: (i) teorik ve pratik yetkinleşme ve bu yetkinleşme neticesinde filozof-yönetici ve nebi arasındaki özdeşliğin kurulması (ii) filozof-yönetici ya da nebinin elde ettiği yetkinliği topluma aktarması.¹ Diğer taraftan Fârâbî, medenî ilmin konularını da yetkinleşmenin bu iki sahasına bağlar. Fârâbî'ye göre medenî ilim, ilk olarak insanlar arasındaki yaşayış biçimlerinin, farklılıkların tespit edilmesine odaklanır. Fârâbî medenî ilmin bu kısmını “insani ilim”² olarak tasvir eder. Fârâbî'nin insani ilim ile ilgili kastını bazı araştırmacıların onun *MF*'deki insan nefsinin gelişimi ile ilgili teorilerine bağlayarak bir felsefi antropoloji olarak görmektedirler.³ Fakat Fârâbî'nin insani ilim ile kastı daha çok insanların eylem (ef'âl) ve görüşlerini (ârâ) kapsayan ve bu iki sahada insanları yetkinliğin sonucu olarak mutluluğa yönelten disiplindir. Nitekim Fârâbî medenî ilmin sınıflarını anlattığı aşağıdaki pasajda bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

Metin 1

“Bu bilim iki parçadır: [a] Mutluluğun tarifini -yani hakiki mutluluğun ne olduğunu ve mutluluk olduğu zannedilen şeyin ne olduğunu -ve şehirlerde ve uluslarda bulunma özelliğine bağlı olan fiillerin, yaşayış biçimlerinin, huyların, seciyelerin ve tümel iradi melekelerin sayımını kapsayan ve bunların erdemli olanını erdemsiz olanından ayıran bir parça; [b] şehirlerin halkına erdemli fiil ve melekeleri yerleştirip düzenlemeyi sağlayan fiillerle kendilerine yerleştirilmiş olan şeylerin onlarda sürekliliğini/ korunmasını sağlayan fiillerin tarifini kapsayan parça.”⁴

Fârâbî'nin medenî ilim ile ilgili bu tasviri erdemli ve erdemsiz şehirlerin yapısı ile ilgili tasvirleri ile düşünüldüğünde daha kolay anlaşılabilir. Zira Fârâbî gerek *SM*'de gerekse de *MF*'deki analizlerinde üç noktaya dikkat çeker. İlk olarak medenî ilmin temelinde bulunan insanın toplumsallaşma zarureti üzerinde durur. İkinci olarak ise bir şehri erdemli ya da erdemsiz yapan faktörleri ayrıntılı bir şekilde analiz eder.⁵ Üçüncü olarak ise Fârâbî yöneticinin nasıl olması gerektiği ve yöneticilik üzerinde durur.⁶

¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164.

² Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 69.

³ Germann, “al-Fârâbî's Philosophy of Society and Religion.”

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 53.

⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 218- 222.

⁶ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 24; Fârâbî, *Tahşîlü's-Sa'âde*, 73.

Bu üç konu gerçekten de Fârâbî'nin siyaset teorisinin ana temaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî'nin yukarıdaki pasajdaki ifadelerini de bu genel çerçeveye içerisinde düşünebiliriz. Zira mutluluk, yetkinleşme ve şehir arasındaki irtibat aynı zamanda mille teorisinin de anlamlı hale geldiği düzlem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî'nin medenî ilme atfettiği rol, yetkinleşmenin hem bireysel hem de toplumsal yönü ile alakalıdır. Bu şekilde bakıldığında Fârâbî'nin siyaset teorisi ile ilgili çalışmalarda medenî ilmin diğer ilimlerle olan ilişkisine dair süregelen tartışmanın da yetkinleşme düşüncesi zaviyesinden çözümlenebileceği görülmektedir.

Fârâbî'nin siyaset düşüncesi açısından medenî ilimle mille arasında nasıl bir irtibat olduğunu tespit etmek de bir problem alanını oluşturmaktadır.¹ Mille şehirdeki yetkinleşmenin görüşler ve fiiller planında nasıl gerçekleşeceği ile ilgili olarak medenî ilmin ilgi alanına girmektedir.² Mille her ne kadar sözel anlam sahasında ortaya çıksa da yetkinleşmenin toplumsal boyutu ile doğrudan alakalı olması nedeniyle medenî ilmin kapsamına girmektedir. Fârâbî'nin erdemli ve erdemsiz şehirlerle ilgili analizleri de bu zaviyeden düşünebilir.

Fârâbî'ye göre erdemli ve erdemsiz şehirleri birbirinden ayıran temel faktör, bu şehirlerin amaçları ile ilgilidir. Şehirler eğer gerçekten saadete yani yetkinleşmenin son noktasına ulaştıracak görüş ve fiillerden müteşekkil değillerse bu durumda Fârâbî tarafından farklı alt başlıklara ayrılırlar. Genel kategori açısından bakıldığında Fârâbî'ye göre cahil, fâsık, mübeddel ve sapkın (dâlle) olmak üzere erdemli olmayan dört şehir tipi vardır. Fârâbî bunlar arasındaki ayrımı şu şekilde yapar: cahil şehir mutluluğu (yetkinleşme sağlayacak şeyleri) bilmeyen ve netice itibarıyla bunları

¹ Bu konuyla ilgili olarak farklı görüşler için Germann, "al-Fârâbî's Philosophy of Society and Religion." Germann'a göre siyaset düşüncesinin ana omurgasını insan ve toplum arasında kurulan eş biçimlilik oluşturmaktadır. Diğer taraftan Butterworth Fârâbî'nin etik ve politikayı birlikte değerlendirdiği tezini savunmaktadır. Charles Butterworth, "Ethical and Political Philosophy," *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 266. Muhsin Mahdi ise Fârâbî'nin ayrı bir siyaset felsefesi olduğunu ve siyaset felsefesi bakımından "Orta Eflatunculuk" (Middle Platonism) ile ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünür. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, xi.

² Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 51-69; a.mlf., *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 105.

yapamayan kişilerden müteşekkil şehirdir. Fâsık şehir, görüşleri (ârâ), erdemli şehirle aynı olmakla birlikte bu görüşlere uygun yaşamayan bir yapıdadır. Mübeddel şehirde ise geçmişteki görüşleri erdemli şehirlerle aynı olmakla birlikte sonradan değiştirilmiştir. Sapkın şehir ise temsili hakikat zannederek yanlış bir görüşe inanmakla birlikte bu görüşe ulaşmak için sahte ve aldatıcı şeyler kullanır.¹

Fârâbî'nin bu tasvirlerinde erdemli ve erdemsiz şehirler arasındaki ayrım görüşler ve fiiller ile alakalıdır. Eğer bir şehir gerçekten yetkinliğin son noktası olan saadete ulaştıracak görüş ve fiilleri taşımıyorsa bu durumda erdemli bir şehir olamaz. Mille de ilk başkanın şahsında bu görüş ve fiillerin kurulduğu yerdir. Fakat burada önemli bir farka dikkat etmek gerekmektedir. Fârâbî açısından ilk başkan ideal ve yetkin insanı temsil etmekle birlikte siyaset felsefesinin ana konusu bu ideal ve yetkin ilk başkanın topluma felsefi hakikatleri nasıl kazandıracağı ile ilgilidir. Dolayısıyla mille bir bakıma siyaset felsefesi ile birleşirken diğer taraftan bağımsız bir karaktere sahiptir. Çünkü mille felsefi anlamdan farklı olarak insanlar arasındaki müşterek kabullere dayanılarak kurulmaktadır.²

Bu noktada Fârâbî'nin ilk başkan- yetkin insan ve nebi arasında kurduğu özdeşlik de anlam kazanmaktadır. Zira Fârâbî çeşitli çalışmalarında tekraren bu üç mefhum arasındaki özdeşliğe işaret eder.³ Buradaki temel sorun bu özdeşliğin Fârâbî felsefesi içerisinde nasıl anlamlı bir şekilde ifade edilebileceği ile alakalıdır. Diğer taraftan Fârâbî'nin vahiy teorisinin mille teorisi bakımından nasıl irdeleneceği de bu nokta ile alakalıdır. Fârâbî'ye göre bilginin kaynağı ve yetkinlik bakımından bu üç sıfatın sahip olduğu

¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 208.

² Millenin bağımsız karakteri ile ilgili olarak bk. Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", 31; ayrıca Chad Jorgenson, "Image and Imitation in al-Fârâbî's Political Philosophy," *Scienza e Opinione Nella Città: Erfetta Letture Del Pensiero Etico-Politico Di al-Fârâbî* (Bologna: Messaggerie Libri SPA, 2019).

³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 198-200. Fârâbî burada yetkinleşme sürecini anlattıktan sonra yönetici ve yetkin insan arasındaki eşitliği şu şekilde kurar: "Bu insan, insanlık mertebelerinin en mükemmelinde (ekmel merâtib) ve mutluluk derecelerinin en üstünde bulunmaktadır... Asla başka bir insan tarafından yönetilemeyen yönetici, işte bu insandır. O imamdır; erdemli şehrin ilk yöneticisidir; o erdemli ümmetin yöneticisi ve mamur dünyanın tamamının yöneticisidir". Ayrıca Fârâbî, *Tahşîlül's-sa'âde*, 67; Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 47. Ayrıca bu özdeşliği irdeleyen bir çalışma için bk. Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde "İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel)" Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/2 (1987), 291.

kişide herhangi bir farklılık yoktur. Fakat yetkinliklerin ortaya çıkış şekilleri farklılaşmaktadır. Örneğin, yetkin insan, mütehayyile yetisinin en yetkin seviyeye ulaşması ve faal akıldan aldığı bilgileri temsil formatında ifade etmesi ile mille ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan kategorik olarak filozof ile nebi arasındaki fark birincisinin salt makul ve felsefi anlam düzeyinde hareket etmesi iken ikincisinin tahayyül ve temsil düzeyinde hareket etmesidir.¹ Bu bakımdan da kaynağı itibarıyla mille ve felsefe arasında bir fark yoktur.

Nitekim araştırmacılar arasında mille ve felsefe ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği de ciddi bir yorum problemi ortaya çıkarmıştır. Bu noktada mille ve felsefe ilişkisini inceleyen yazarların yaklaşımını iki kısımda mütalaa etmek mümkündür. İlk olarak mille ve felsefe ilişkisini bir alt üst ilişkisi olarak gören yaklaşımlar vardır. Diğer taraftan milleyi felsefenin toplumsal planda tamamlayıcısı olarak gören yorumlamalar bulunmaktadır.² Fârâbî'nin mille ile ilgili yaklaşımı eğer yetkinleşme ve anlam teorileri dikkate alınarak gözden geçirilirse esasında bu iki sahanın kaynak bakımından aynı fakat ifade ve tasvir bakımından farklı olduğu görülür. Zira Fârâbî açısından mille şehrin görüş ve fiillerini oluşturması bakımından felsefenin toplumsallaşmış halidir. Bu bakımdan millenin lafızlarının kurucusu olan ilk başkan aynı zamanda yetkin bir insan ve yetkin bir filozoftur. Buradaki temel fark ilk başkanın milleyi kurarken tespit ettiği lafızların salt felsefi anlam sahasından değil, sözel anlam sahasından kaynaklanmasıdır.³

Bu bakımdan millenin kavramsal olarak ne anlama geldiği de yetkinleşme ve anlam teorileri dikkate alındığında netlik kazanmaktadır. Mille'nin tam olarak din ile özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceği konusu da Fârâbî'nin

¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 180.

² Germann, "al-Fârâbî's Philosophy of Society and Religion"; Butterworth, "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology", 54. Mille'yi daha ziyade felsefenin toplumsallaşması olarak gören yaklaşımlar olarak: Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 157-169; Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri / Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 56; Chad Jorgenson, "Image and Imitation in al-Fârâbî's Political Philosophy," *Scienza e Opinione Nella Città: Erfetta Letture Del Pensiero Etico-Politico Di al-Fârâbî* (Bologna: Messaggerie Libri SPA, 2019), 92.

³ Benzer bir yorum için bk. Jorgenson, "Image and Imitation in al-Fârâbî's Political Philosophy", 95.

siyaset düşüncesi bağlamında bir problem teşkil etmektedir.¹ Aşağıdaki pasaj bu çerçevede ve Fârâbî'nin mille teorisinin mahiyeti ile ilgili olarak önem arz etmektedir.

Metin 2

“Din” ve “mille” hemen hemen eşanlamlı isimlerdir; “şeriat” ve “sünnet” de böyledir. Bu [son] ikisi, çoğunlukla dinin iki parçasından belirlenmiş fiillere delalet eder ve onları gösterir. Belirlenmiş görüşlerin de şeriat olarak isimlendirilmesi mümkündür ve bu durumda da “şeriat”, “din” ve “mille” eş anlamlı isimler olur.”²

Bu pasaj yakından bakıldığında esas itibariyle Fârâbî bazı durumlarda mille ile din arasında bir eşitlik olabileceğini ifade etmektedir. Ancak bu pasajın Fârâbî felsefesi içerisindeki genel konumu ancak Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf*'daki konu ile ilgili pasajları ve millenin vahiy ile olan irtibatı düşünülmekle anlaşılabılır. Fârâbî *Hurûf*'da millenin aynı zamanda insanlar arasındaki ortak anlamlar ile oluştuğunu ifade etmektedir.³

Bu bakımdan mille özel anlamıyla dini kapsamakla birlikte aynı zamanda insanlar arasındaki ortak kabul ve inançları da kapsamaktadır ki din ve felsefe ilişkisi de bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf*'daki kıyas sanatlarının gelişimi ile ilgili analizlerini takiben milleyi yetkinleşme ve saadet düşüncesi ile ilişkilendirdiği aşağıdaki pasaj da konumuz bağlamında önem arz etmektedir.

Metin 3

“Bütün bunlardan sonra yasaların vazedilmesine ve çıkarsanan, tamamlanan ve burhanlar temellendirilen teorik şeyler ile taakkul gücüyle çıkarsanan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Yasaları koyma sanatı, halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik makullerin iyi bir şekilde hayal ettirme; mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birini iyi bir şekilde çıkarsama; halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yollarını kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur. **Bu iki sınıfta yasalar konulduğu ve bunlara, halkı ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde halkı**

¹ Konuyla ilgili tartışmalar için Abdullah Selman Nur, “Fârâbî'nin Mille Teorisi” (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 12. Bu çalışmada da mille kavramının din kavramından daha genel bir anlama sahip olduğu üzerinde durulmaktadır.

² Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 24.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 72 vd.

bilgilendirmeyi, eğitmeyi ve mutluluğa ulaşacakları her şeyi onlara vermeyi sağlayan din meydana gelmiş demektir.”¹

Bu pasajda Fârâbî felsefe ile mille arasındaki ilişkiyi mutluluk ve yetkinleşme üzerinden kurmaktadır. Bu genel çerçeve içerisinde millenin görüşler ve fiillerden ve aynı zamanda nazarî ve amelî şeylerden oluşması anlamlı hale gelmektedir. Burada mille mutluluk ve yetkinleşmeye katkı sağlama idealini taşıırken aynı zamanda felsefedeki hakikatlerin de topluma aktarılması görevini ifa etmektedir. Zira Fârâbî açısından ideal düzlemde mille ve felsefe arasındaki ilişki bir geçişlik ve tamamlanma ilişkisidir.

İşte kelâm ilminin rolü de Fârâbî açısından bu yetkinleşme ve anlam teorileri ile irtibatlı olarak gelişen mille teorisi dahilinde anlam kazanmaktadır. Zira Fârâbî’nin açık ifadelerinde kelâm milledeki görüşlerin karşıt görüşlerin çürütülmesi üzerinden (tezyîf) savunmasını ve desteklemesini (nuşret) sağlamaktadır.² Fârâbî’nin bu kavram üzerinde erdemli şehirdeki görüşlerin korunması bağlamında durduğu görülmektedir. Fârâbî’ye göre erdemli şehirlerde yaygın hale gelen erdemli görüşler temsil seviyesinde ifade edildiği için bu görüşlerle ilgili olarak itiraz yerleri (mevzi ‘ü’l- ‘inâd) oluşabilir. Erdemli şehirdeki görüşlerin korunması bu itiraz yerlerinin insanların ortak kabullerine göre ortadan kaldırılması ile mümkün olur.³

Fârâbî açısından milledeki görüş ve fiiller eğer felsefeye uygun bir şekilde gerçekleşmezse bu durumda mille felsefî yetkinleşmeye destek olan bir yapı olmaktan çıkmaktadır. Kelâm ilmi de milledeki görüşlerin ilk başkanın oluşturduğu şekilde kalmasını sağlayarak doğrudan şehrin yetkinleşmeyi ve mutluluğu elde etmesini ve bu yetkinleşmenin korunmasını sağlamaktadır.

Bu bakımdan kelâm ilminin mille ve medenî felsefe karşısındaki konumunu tespit için kritik kavram görüş kavramıdır. Bu kavram Fârâbî’nin gerek yetkinleşme teorisi açısından gerekse de anlam teorisi açısından iki yönlü bir öneme sahiptir. Fârâbî’nin yaklaşımına göre eğer bir şehirde yetkinleşmeye ve mutluluğa götürecek erdemli görüşler bulunmazsa bu

¹ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 87.

² Fârâbî, *İhşâ’ü’l- ‘ulûm*, 108.

³ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 230.

durumda o şehir erdemli şehir olmaktan çıkmaktadır. Fârâbî görüş kavramını *Kitâbü'l-Haṭâbe*'de açıklar.¹ Buna göre görüş, bir topluluğun ortak kabullerine dayanan bilgilerdir ve felsefî bilgilerin meşhûrât kısmına tekabül etmektedir. Yetkinleşme teorisi açısından bakıldığında meşhûrât, salt akli ve felsefî bilgilerden farklı olarak toplum tarafından kabul edilmiş ortak bilgilerdir ve yetkinleşmenin toplumsal boyutunun temelini oluşturan bilgilerdir.

Fârâbî kelâmı milleye katkısı üzerinden medenî ilimlerin bir parçası olarak tasvir etmektedir. Medenî ilmin konularının mutluluk ve yetkinleşmeyi sağlayan görüş ve fiillerin tespiti ve topluma uygulanması olarak görüldüğü düşünüldüğünde kelâmın icra ettiği savununun da ilk olarak mille ile sonrasında da medenî ilimle alakalı olduğu görülür.² Nitekim Korkut da Fârâbî'nin kelâm ilmine attığı tezyîf ve nusret fonksiyonlarının MF'de açıklandığı üzerinde durmaktadır.³ Nitekim Fârâbî'nin *Hurûf*'daki ifadeleri de bu durumu desteklemektedir.

Metin 4

“Kelâm millenin hizmetkârı olduğundan... kelâmın felsefeye nispeti de bir yönden mille aracılığıyla felsefenin de hizmetkârı olmaktır. Çünkü kelâm daha önce felsefede burhanlarla temellendirilmiş şeyleri öğretimin bütün insanları kuşatarak gerçekleşmesi için bütün insanlar nezdinde ilk bakışta meşhur olanlarla temellendirmeyi destekler ve ister. Dolayısıyla o, bununla halktan ayrılır.”⁴

Fârâbî'nin bu pasajdaki ifadeleri millenin felsefedeki hakikatlerin toplumsal olarak yaygınlaştığı yer olması ve aynı zamanda da milledeki görüşlerin de bir şehrin erdemli yahut erdemsiz olduğunu göstermesi cihetinden değerlendirildiğinde daha farklı bir anlam kazanır. Zira Fârâbî'ye göre tıpkı erdemli ve erdemsiz şehirler olduğu gibi erdemli ve erdemsiz milleler de

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Haṭâbe*, 9-11.

² Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 105.

³ Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 106. Erdemli şehirde tezyîf ve nusretin nasıl icra edildiği ile ilgili olarak Fârâbî'nin görüşlerin korunması bağlamındaki değerlendirmeleri için Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 228-232; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 120-125.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71.

bulunmaktadır.¹ Bir millenin erdemli ve erdemsiz olmasında ise iki temel faktörün geçerli olduğu görülmektedir. Birincisi milledeki görüşlerin şehrin yetkinleşme idealini sağlayamayacak şekilde bozuk olmasıdır ki bu milleyi medenî ilim üzerinden felsefi yetkinleşme teorisine bağlar. İkincisi ise milledeki görüşlerin felsefi anlamla uygun olmaması ve felsefi anlam ile sözel anlam arasındaki irtibatın doğru kurulamamasıdır. Konunun bu ikinci yönü aşağıdaki başlıkta irdelenmektedir.

4.2. Anlam Teorisi ve Kelâmın Mille'deki Durumu

Bu başlıkta Fârâbî'nin mille teorisinin anlam konusuyla bağlantısı kurulmaktadır. Bu bağlantı kelâmın işlevinin anlaşılması için yetkinleşme teorisinin ardından ikinci yönü teşkil etmektedir. Fârâbî'nin mille teorisini felsefesinin geneline nasıl bağladığı da felsefi anlam ve sözel anlam arasındaki ilişkide kendisini göstermektedir. Bu bakımdan çalışmamızda çeşitli açılardan göstermeye çalıştığımız üzere Fârâbî'nin anlam teorisi, mantık anlayışı ve kıyas sanatlarını içine alarak mille teorisine uzanarak mille teorisinin yapısını etkilemiş görünmektedir.

Bu nedenle mille üzerinde fiil icra eden kelâm ilminin fonksiyonunun anlaşılabilmesi için mille teorisi ile anlam teorisi arasındaki bağlantıların açıkça gösterilmesi gerekmektedir. Bu başlıktaki değerlendirmeler de çalışmamızın genel yöntemi çerçevesinde Fârâbî'nin ifadeleri arasındaki bütünlük ve tutarlılığı tespit etmeye odaklanmaktadır. Anlam teorisi zaviyesinden bakıldığında öne çıkan konular, ilk olarak Fârâbî açısından ortak anlamların (*el-Me'ârif el-müştereki beyne'l-cemî* ya da *Bâdi er-re'y el-müşterek*)² nasıl oluştuğunun tasviri ve millenin bu ortak anlamlara dayandığı düşüncesinin geliştirilmesidir.

İkinci olarak ise millenin felsefe ile ilişkisinin yetkinleşme ve mutluluk düşüncesi üzerinden tasvirine ek olarak milledeki anlamların felsefedeki anlamların birer kopyası ve temsilini oluşturduğu düşüncesinin Fârâbî

¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 24.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 72. Burada ortak anlamlar kavramı ile sadece Fârâbî'nin işaret ettiğimiz ifadelerine değil Fârâbî'nin analizlerini kapsayan daha geniş bir sürece atıfta bulunmaktadır.

tarafından nasıl işlendiği üzerinde durulmakta ve Fârâbî'nin kelâm ile ilgili analizleri bu genel çerçeveye dahil edilmektedir.

4.2.1. Mille'nin ve Kelâmın Zemini: Ortak Anlamlar ve Temsiller

4.2.1.1. Ortak Anlamlar

Çalışmamızın ikinci bölümünde Fârâbî'nin ortak anlamlar ile ilgili analizlerinin onun bilgi teorisi bakımından nasıl anlaşılabilirliği üzerinde durulmuştur. Bu başlık altında ise Fârâbî'nin özellikle *Kitâbü'l-Hurûf*'daki ilgili pasajlarda topluluk nazarındaki ortak anlamların nasıl oluştuğuna dair ayrıntılı anlatımlarını dikkate alarak millenin ve kelâmın bu ortak anlamlar dahilinde ve sözel anlam planında meydana geldiği üzerinde durulmaktadır. Aşağıdaki pasajda Fârâbî ortak anlamların oluşumuna dair sürecin sonunda kelâm sanatının ortaya çıkışını şu şekilde tasvir etmektedir.

Metin 5

“Eğer bir topluluk, teorik ve tümel-pratik şeylerden milleyi vazedenin açıklamadığı şeyleri (veya) açıkladığından başka şeyleri–açıkladığı şeylerdeki gayesine paralel kalarak- çıkarsamak isterse bundan başka bir sanat meydana gelir. Bu, kelâm sanatıdır. Şayet orada bu milleden bulunan şeyleri iptal etmeye çalışan bir topluluk bulunacak olursa kelâmcılar, o milleye yardım edebilecekleri, milleye muhalefet edenleri çürütebilecekleri ve milleden açıklanan şeyleri iptal etmekte kullanılmak istenen yanılgıları çürütecekleri bir güce ihtiyaç duyarlar. Bu güçle kelâm sanatı olgunlaşır. Böylece o iki gücün (kelâm ve fıkıh) sanatı olgunlaşır. Açıktır ki, bu, ancak ortak yollarla yani hatabî yollarla meydana gelir.”¹

Fârâbî'nin buradaki tasviri metnin öncesindeki ayrıntılı ve titiz tahlilleri ile düşünüldüğünde anlamlı hale gelmektedir. Diğer taraftan Fârâbî burada kelâmın ortaya çıkışı ile ilgili olarak bir tahlilde bulunmaktadır. Fakat kelâmın ortaya çıkışı yanında ortak anlamlar ve ortak kıyas sanatlarıyla ilişkili olan diğer bir yönü de kelâmın ortak anlamlarla oluşan bilgileri esas kabul etmesidir. Fârâbî bu duruma farklı bağlamlarda dikkat çekmektedir.² Bu bakımdan ortak anlamlar kelâm açısından iki yönlü bir süreç oluşturmaktadır.

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 88.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 70-71; a.mlf., *Risâle fi'l-'akl*, 8.

İlk olarak ortak anlamlar temelinde oluşan genele ait sanatların sonuncusu olarak kelâm meydana gelmektedir.¹ Kelâm ortak anlamlarla ortaya çıkan sözel sahanın sonuncu ilmi olarak zuhur etmektedir. Bu bakımdan da millenin ortaya çıkışından sonra varlık kazanmaktadır. İkinci olarak ise ortak anlamlar kelâmın milleyi savunma, koruma ve anlamlandırma faaliyetinin temelini oluşturmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre kelâm ve fıkıhın üzerinde fiil icra ettikleri “asıllar”² milledeki görüşlerdir. Bu görüşler de ortak anlamlar ve temsilleri ihtiva eder. Kelâm ve fıkıh mille üzerinden hareket eden ilimler olarak bu asıllar üzerinde fiil icra etmektedirler. Dolayısıyla Fârâbî felsefesi açısından millenin ve kelâmın sözel sahada işlev gördüğünün delilli bu iki sahayı Fârâbî'nin ortak anlamlarla ilişkilendirmiş olmasıdır. Diğer taraftan ikinci bölümde üzerinde durulan Fârâbî'nin sözel ve felsefi anlam arasındaki ilişkiyi merkeze alan *Hurûf*’daki kurgusu da bu durumu desteklemektedir.³

Bu bağlamda şu sorunun sorulması gerekir: Fârâbî'ye göre sözel anlamın temelini oluşturan ve yukarıdaki pasajda da ifade edilen kelâmın da kullandığı hatabî yollar nasıl meydana gelmektedir? Fârâbî *Hurûf*’daki mesaisinin önemli bir kısmını bu sorunun cevabına ayırır.⁴ Gerek tarihsel gerekse de felsefi olarak yorumlanması mümkün olan ve felsefe ile mille arasındaki ilişkinin temelini oluşturan bu pasajlarda Fârâbî aynı zamanda dil ve düşüncenin gelişim aşamalarına dair teorisini de geliştirir.

Fârâbî insanlar arasındaki ortak anlamın oluşumunu ilk olarak ortak ihtiyaçlara dayandırır. Zira Fârâbî'ye göre insanlar ihtiyaçlar ve birliktelik neticesinde belirli bir amaca yönelirler. Bu birliktelik de insanda ortak bir fitrat ve amaç oluşturur. Ortak bir fitrat ve amacın oluşmasından sonra

¹ Fârâbî'nin kelâm ile ilgili ifadelerini Öztürk üç kısma ayırarak ele almaktadır: kelâm ilminin ortaya çıkışı, işlevi ve çeşitleri. Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2021), 229.

² Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 107. “Kelâmcı fakihin de asıl olarak kabul ettiği şeyleri savunur.”

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 69.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 68-95. Ayrıca buradaki analizlerin ayrıntılı bir incelemesi için Şenol Korkut, “Fârâbî’de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları,” *Kutadgubilig* (2015) ve Mustafa Yıldız, “Fârâbî’de Dil-Kültür İlişkisi,” *FLSF* 14 (2012).

yoksunluğun giderilmesine yönelik fiiller meydana çıkar. Bu fiiller tekrarlandıkça da ortak alışkanlıklar ve davranışlar meydana gelir.¹

İşte bu yoksunluğa ve ihtiyaca dönük yaşamsal durumların karşılanması için insanlar arasında iletişim başlar. Bu iletişim sözel anlamın başlangıcıdır ve Fârâbî bundan sonra kıyas sanatları ile genele ait sanatlar arasındaki irtibatı bu temel üzerinden kurmaktadır.² Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan bir tanesi Fârâbî'nin sözel ve felsefi anlam arasındaki geçişlik ile ilgili yaklaşımıdır. Zira Fârâbî, genele ait kıyas sanatları olarak ifade ettiği kıyas sanatları ile mantıksal kıyas sanatlarını ayrı değerlendirir. Fakat diğer taraftan da bu genele ait kıyas sanatları ile felsefenin mantıktaki kıyas sanatları arasında bir geçişin bulunduğu görülür. Nihayetinde mantıksal kıyas sanatları genele ait kıyas sanatları formlarında ortaya çıkmakla birlikte onların salt iletişimsel anlam alanı ile irtibatları devam etmektedir.³

Zira Fârâbî öncelikle salt iletişimsel anlam temelinde oluşun ve kelâmı da içine alan genele ait sanatların anlatımını yapmakta ardından da kıyas sanatlarının milletlerde (ümme) ortaya çıkışını incelemektedir.⁴ Salt iletişimsel ve pratik ihtiyaçlara dönük anlamda öncelikle işaretler kullanılır, ardından seslendirmeler (taşvî) ortaya çıkar. Fârâbî'ye göre bu sesler öncelikle nidâlar olarak belirir ardından da duyulurlara (maḥsûsât) yönelir. Akabinde insanlar arasındaki iletişim ve etkileşimin farklılaşmasıyla dillerdeki farklılaşmalar da meydana gelir.⁵

Fârâbî'nin bu anlatısının mille bağlamındaki önemi bahsi geçen farklılaşmanın aynı zamanda millenin yerelliğine de etki etmesidir. Zira Fârâbî açısından milledeki lafızların inşa edilişi ile ortak anlamların ve ortak anlamlara delâlet eden lafızların konuluşu arasında da bağlantı vardır. Fârâbî bu dikkat çekici bağlantıyı aşağıdaki pasajda şu şekilde açıklar:

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 73. 115 ve 116. pasajlar. Korkut, "Fârâbî'de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları", 29-40. Korkut çalışmasında Fârâbî'de dil ve düşüncenin gelişim aşamalarını 11 ayrı kısma bölerek ayırır. 11. aşamada burhan sanatlarının oluştuğu üzerinde durur.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 73. 116. Paragraf.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 79-85.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 85-88.

⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 73-75. Bu süreçlerin ayrıntılı bir anlatımı için bk. Fatma Dore, "Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı" (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 22-70.

Metin 6

“Lafızlar milletlerde (ümme) kanun düzenleri (şeriatler) fiillerde nasıl bir işlev görüyorlarsa öyle işlev görürler. Lafızlar milletleri yönlendirir ve onları bir şekle getirir. Bu da tıpkı fiillerde ve diğer şeylerde kanunların yaptığı gibi olur. Lafızları koyan kişi aynı zamanda kanunları koyan kişidir.”¹

Fârâbî’nin bu açıklaması *Hurûf*’daki yaklaşımı ile uyumludur. Fârâbî *Hurûf*’da birlikte yaşama tecrübesi neticesinde oluşan ortak anlamların nasıl topluluk arasındaki iletişimi teşkil ettiği üzerinde durmaktadır.² Diğer taraftan Fârâbî bu pasajda lafızların milletlerin ve toplulukların oluşumu ile ilgili rolüne de dikkat çekmektedir ki bu *Hurûf*’da daha ayrıntılı bir şekilde temellendirilen ve mille teorisi ile bağlantısı kurulan bir noktadır.³ Fârâbî açısından bakıldığında şöyle bir neticeye varılabilir: milletler nazarında ortak anlamların oluşumu dil aracılığıyla mümkün olur ve ancak ortak bir dili kullanan bir toplulukta ortak bir millenin bulunmasından bahsetmek mümkün olabilir.

Fârâbî açısından kelâm ilmi, yukarıda oluşum süreçleri tasvir edilen ortak anlamlar ve görüşler (*Bâdi er-re’y el-cemî’*) temelinde hareket eder. Dolayısıyla Fârâbî’nin kelâma atfettiği görüşlerin açıklanması ve arka planının gösterilmesi (ta‘akkub) de bu pratik amaçlara dayalı ortak anlamlar ve görüşler üzerinden gerçekleşir.⁴ İşte bu bakımdan Fârâbî’ye göre kelâmcı belirli bir topluluk nazarındaki sözel anlamı baz almasına rağmen, o topluluk nazarında seçkin bir yere sahip olabilir.⁵

Bu noktada Fârâbî kelâm ile felsefe arasındaki ilişkiyi açıkça göstermektedir. Zira Fârâbî, kelâmın felsefeye karşı ideal konumunu şu şekilde ifade eder: “kelâm felsefede burhanlarla temellendirilmiş olan şeyleri, öğretimin bütün insanları kuşatacak şekilde gerçekleşmesi için bütün insanlar nezdinde ilk bakışta meşhûr olanlarla destekler ve ister.”⁶ Fârâbî’nin bu ifadeleri iki yönlü bir öneme sahiptir. İlk olarak Fârâbî

¹ Fârâbî, “Şerhu’l-‘İbâre”, 2/11.

² Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 75-79.

³ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 87.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 70.

⁵ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 70. Ayrıca seçkinlik konusu ile ilgili olarak a.mlf., *Fuşûlün münteze’a*, 65; Korkut, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 103.

⁶ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 71.

yukarıda da üzerinde durulan kelâmın insanlar arasındaki ortak anlamları kullanarak hareket ettiğini söylemektedir ki bu Fârâbî açısından kelâmın sözel ve iletişimsel planda hareket ettiğini göstermektedir.

İkinci olarak ise Fârâbî kelâma felsefi hakikatlerin öğretimi ile ilgili bir rol de yüklemektedir. Bu rol aynı şekilde millede de vardır. Fârâbî açısından kelâmın mille üzerinden felsefeye yardımcı bir ilim olduğu düşünüldüğünde kelâm, felsefe ile mille arasında bir noktada konumlanmaktadır. Zira Fârâbî açısından felsefi anlam ile milledeki sözel anlamlar arasında oluşabilecek muhtemel gerilimleri çözebilecek disiplin kelâmdır. Dolayısıyla kelâm felsefi anlam ile sözel anlam arasındaki muhtemel problemleri millenin lehine, sözel anlamın temelini oluşturan müşterek ve ortak anlamlara dayanarak ortadan kaldıran disiplin haline gelmektedir.¹

Fârâbî'nin yukarıdaki ifadeleri ile birlikte değerlendirilmesi gereken diğer bir noktada millenin ve kelâmın öğretim (ta'lim) fonksiyonudur.² Bu tema Fârâbî'nin siyâset teorisi ve ilk başkan anlayışında da önemli bir yer işgal etmektedir. Zira Fârâbî'ye göre ilk başkan ulaştığı nazarî ve amelî hakikatleri söz aracılığıyla ikna ve temsil yöntemlerini kullanarak halka aktarır. Burada ilk başkan felsefi anlam sahasındaki bilgileri sözel anlam sahasına insanlar için müşterek olan bilgileri kullanarak indirmektedir ki mille ve felsefe ilişkisinin en önemli sac ayaklarından bir tanesi budur.

Bu nokta ilk olarak millenin ve kelâmın ikna metodunu kullanması ile alakalıdır. İkna konusu doğrudan hitâbet ve cedel ile ilgilidir.³ Felsefi anlam dahilinde oluşan bilgiler, millenin ve kelâmın ortak anlamlara dayanan ve hatâbî akıl yürütmelerle gerçekleşen ikna süreçleri neticesinde halka aktarılır.⁴ Bu noktada mille aracılığıyla felsefi yetkinlik ve felsefi anlamlar topluma aktarılmış olur. Bu bağlamda Fârâbî, burhân dışındaki mantık

¹ Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", 25. Aydın kelâmın bu fonksiyonuna şu şekilde işaret eder: "kelâm herkes için müşterek bir referans alanı oluşturmayı amaçlamaktadır."

² Mille'nin öğretici fonksiyonu ile ilgili olarak. a.mlf., *Kitâbü'l-Hurûf*, 70; a.mlf., *Tahşilü's-sa'âde*, 79-80.

³ İkna kavramının retorik bağlamındaki analizi için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hatâbe*, 8-9.

⁴ İknanın nasıl yapıldığı ile ilgili olarak bk. Fârâbî, *Tahşilü's-sa'âde*, 80. Ayrıca Fârâbî'nin kelâmcıların ikna metodlarını kullanma şekliyle ilgili ifadeleri için a.mlf., *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 108.

sanatlarını da felsefi hakikatin öğretilmesi bağlamında burhan sanatına yardımcı olarak tasvir eder. Zira Fârâbî açısından kesinlik değeri bakımından farklı olsalar da farklı akıl yürütmeleri kapsadıkları için bütün kıyas sanatlarının burhan sanatına izafetle bir rolü bulunmaktadır. Zira mantık sanatlarının tümü zihinsel bir değişiklik yapma amacına matufturlar.¹ Mille'nin temsilleştirme rolü ise daha özel bir süreçtir. Konunun bu yönü aşağıdaki başlıkta incelenmektedir.

4.2.1.2. Temsiller

Fârâbî kelâmın temelini oluşturan milleye felsefi hakikatlerin temsilleştirilmesi rolünü atfeder. Kelâm ilmi de milledeki temsillerin, insanlar arasındaki ortak kabullere ve felsefi bilgiye uygunluğunu sağlamaktadır.² Zira Fârâbî açısından ortak anlamlar her ne kadar iletişimsel ve sözel sahanın kurulumu açısından değerlendirilseler de felsefi anlam ile bir korelasyon içerisindedir. Bu bilgiler Fârâbî tarafından meşhûrât olarak konumlandırılır.³ Aşağıdaki satırlarda kelâmın bu rolünün zeminini oluşturması bakımından temsillerin milleda nasıl meydana geldiği ve Fârâbî'nin anlam teorisinin temsil ve felsefi anlam arasındaki ilişki ile ilgili görüşlerini nasıl şekillendirdiği üzerinde durulmaktadır.

Fârâbî millenin bütünüyle bir temsilden daha fazla bir şey olabileceğini ifade etmektedir. Zira Fârâbî'ye göre mille, “ya haktır (gerçek) ya da hakkın misalidir”.⁴ Fârâbî'nin bu yaklaşımı millenin felsefe ile ilişkisinde milleyi epistemik açıdan değersizleştirmedeğini göstermektedir. Zira onun vahiy teorisinde de görüldüğü üzere millenin temelini oluşturan hayal ettirme (*tahyîl*)⁵ “benzerlik (*muḥākāt*)”⁶ faal akıldan gelen felsefi bilginin mütehayyile gücündeki yetkinlik aracılığıyla ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan da içerik olarak değil sadece ifade olarak felsefi

¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 70-71.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 70. Bu kelâmın Fârâbî'ye göre ideal durumudur.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 51-52 ve a.mlf., “Kitâbü'l-Cedel”, 20.

⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 25.

⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 70.

⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 172.

anlamdan farklılık arz etmektedir. Fârâbî'nin şiir kitabının ana kavramı da muḥākāt kavramıdır.

Fârâbî'nin şiir kitabındaki açıklamalarına göre muḥākāt kendisi aracılığıyla oluşturulan kıyasın hakikat değerini etkileyen bir faktör değildir. Fârâbî şiir sanatında kullanılan bu kavramı vahiy teorisi ve mille teorisine uyarlamıştır. Bu uyarlamanın anlam teorisi bağlamındaki önemi ise muḥākāt burhani hakikate zıt olarak değil sadece onun mütehayyile üzerinden aktarılmasında görülmektedir. Zira Fârâbî'nin *Şiir Kitâbı* ve *Risâle fî kavânîni's-şi'r* çalışmasındaki analizleri şiirsel kıyaslardan ayrı olarak muḥākātın ifadeyi mütehayyileye aktarmak olduğunu göstermektedir.¹

Fârâbî muḥākāt kavramının mille ile olan ilişkisini *Tahşîlü's-sa'ade* eserinde kadîm filozofların görüşleri üzerinden açıklamaktadır. Buna göre mille, felsefenin bir benzeridir. Mille ve felsefe arasında konu bakımından bir ortaklık bulunmaktadır. Mille ve felsefenin her ikisi de en uzak sebeplerle ilgilenirler aynı zamanda mutluluk ve yetkinlik üzerinde dururlar. Fakat felsefenin kanıtladığı yerde mille ikna eder. Ayrıca mille, mahsûsâtan alınan misallerle hareket eder ve şehirdeki kabuller aracılığıyla bu misalleri insanlara aktarır. Örneğin felsefedeki madde kavramı; mille de “hâviye”, “zulmet”, “su” ve yoklukla ifade edilir. Aynı şekilde felsefedeki diğer konuları da insanların anlayabileceği ve idrak edebileceği şeylerle temsil eder.²

Fârâbî'nin bu yaklaşımı felsefî anlam ile sözel anlam arasındaki geçişliğin önemli yönlerinden bir tanesidir. Zira Fârâbî ilgili başlıklarda üzerinde durulduğu şekliyle sözel olan ile salt felsefî olan arasında bir zıtlık değil tamamlayıcılık ilişkisi ön görmektedir ve bu yaklaşım kendisini mille ve

¹ Fârâbî'nin buradaki analizleri muḥākātın doğruluk değerinden ziyade şiirsel sözün estetik yapısı ile alakalı olduğuna odaklanmaktadır. Fârâbî, “Kitâbü's-Şi'r,” *el-Manṭıkiyyât li'l-Fârâbî*, thk. M. Tâkî Dânişpezûh (Kum, 2012), 1/501. Ayrıca şiirsel kıyasın doğruluk değeri ile ilgili olarak Mehmet Bayrakdar, “Fârâbî'nin ‘Şiir Sanatının Kanunları’ Adlı Risâlesi,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1–2/36 (1997), 54. Fârâbî'nin şiir sanatının öğretici fonksiyonu ve bu sanatı burhanı destekleyici olarak nitelendirmesi ile ilgili olarak Deborah L Black, “The ‘Imaginative Syllogism’ in Arabic Philosophy a Medieval Contribution to The Philosophical Study of Metaphor,” *Mediaeval Studies* 51/1 (1989), 243.

² Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'ade*, 91.

felsefe ilişkisinde de hissettirmektedir. Fârâbî temsillerin şehirdeki durumunu aşağıdaki pasajda şu şekilde açıklamaktadır:

Metin 7

“Şimdi bu şeyler [erdemli şehir halkının görüş ve fiillerini oluşturan] iki yoldan biriyle bilinir: a) Ya mevcut olduğu üzere onların nefislerinde yer etmesi/irtisâm etmesi yoluyla veya b) benzerlik/münasebet yoluyla ki, bu onları taklit eden misallerin onların nefislerinde ortaya çıkmasıdır. Onları burhanlar ve nefislerinin basiretleri vasıtasıyla bilenler, şehirde bulunan filozoflardır... (Şehrin) geri kalanları onları, taklitleri olan misalleriyle bilirler. Çünkü onların zihinlerinde ne tabiat bakımından ne de alışkanlık bakımından söz konusu şeyleri var oldukları üzere anlama gücü vardır. **a) Bununla beraber, bunların her ikisi de bilgi niteliğine sahiptir**, ancak filozofların sahip olduğu bilgi, hiç kuşkusuz daha üstündür. Söz konusu şeyleri, onları taklit eden misallerle bilenlerin bir kısmı ise biraz daha uzak olan birtakım misallerle bilir. Bir kısmı ise, bunlardan daha uzak birtakım misallerle bilir. **b) Bu şeyler, her ulus ve şehir halkı için, kendi aralarında en iyi bilinen misallerle taklit edilir.** Fakat ‘en iyi bilinen’, ulusların nazarında ya ekseriyle veya kısmen farklılık arz edebilir. Bu durumda bunlar, her ulus için, başka bir ulus için taklit edilenlerden farklı şeylerle taklit edilirler. Bundan dolayı, bir ve aynı mutluluğa ve bir ve aynı amaçlara ulaşmayı hedeflediği halde, dinleri farklı olan bir takım erdemli şehirlerin ve bir takım erdemli ulusların bulunması mümkündür.”¹

Fârâbî’nin bu pasajdaki ifadeleri temsilin şehirde ve milledeki görüşlerin yaygınlaşması ve burhani ve felsefi bilgiden farklılaşması ile ilgilidir. Dikkat edilirse Fârâbî’nin **a** cümlesi ile ifade ettiği husus, millenin gerçek ve gerçeğin temsili olması ile ilgilidir. Zira Fârâbî açısından mille ile felsefe arasında incelenen konular bakımından bir benzerlik vardır. Diğer taraftan millenin felsefe ile ilişkisi sadece bu benzerlikten kaynaklanmamaktadır. Felsefi bilginin topluma yaygınlaştırılması için kullanılan ikna, hayal ettirme vb. araçlar da aynı zamanda felsefidir. Fakat felsefi anlam topluluk nazarındaki açık görüşleri dikkate almakla birlikte kurulumu itibariyle insani bireysel yetkinleşme ile meydana gelmektedir. Fakat burada mille ile felsefe arasındaki en belirgin fark, millenin epistemik olarak topluluk nazarındaki açık görüşlere dayanmasıdır.

Fârâbî’ye göre temsiller felsefi anlamdan bağımsız değildirler.² Onların en önemli rolü, felsefi anlamın topluma aktarılmasıdır. Burada Fârâbî’nin anlam teorisi ile bağlantısı içerisinde kritik öneme sahip olan kavram

¹ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 228.

² Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, 26.

“müştereklik”¹ kavramıdır. Fârâbî, nazârî felsefî bilgileri öğretecek kişinin (filozof-nebi-melik) bunu bütün topluluklar nezdinde ortak anlamlar ve akıl yürütme şekilleri ile yapacağını ifade eder.² Bu bakımdan mantığın mille bağlamında üç önemli fonksiyonu vardır: faal akıldan yetkin insana gelen bilgilerin halka öğretilmesi, bu bilgilerin mille aracılığıyla topluma kazandırılması ve bu bilgilerin ve yaşayış biçimlerinin korunmasıdır.³ İşte Fârâbî’nin kelâma atfettiği öğretici rolün temelinde sözel anlam ve felsefî anlam arasındaki geçişlik üzerinden kurulan nazârî bilgilerle temsiller arasındaki irtibat vardır.

Kelâmın felsefî hakikatlerin topluma yaygınlaştırılması ile ilgili rolü, aynı zamanda ilk başkanın felsefî hakikatleri topluma yaygınlaştırılmasıyla birlikte düşünülebilir. Bu bakımdan kelâm belirli bir topluma göre oluşturulmuş olan milledeki temsillerin felsefî anlam ile irtibatını sağlamaktadır. Fârâbî’ye göre bu irtibatın doğru kurulamaması durumunda da felsefe ve mille ve felsefe ve kelâm arasında çatışma doğmaktadır.

4.2.2. Anlam Teorisi Bağlamında Kelâm Felsefe Çatışmasının Analizi

Fârâbî *Hurûf*’daki analizlerinde mille ve felsefe çatışmasına ve kelâm ve felsefe çatışmasına değinmektedir. Fârâbî’nin ifadeleri şu şekildedir:

Metin 8

“Kelâm ve fıkıh sanatı, zaman bakımından dinden sonra gelir ve ona tabidirler. Şayet din, kadim bir zanni veya çarpıtılmış felsefeye tabi ise dine tabi olan kelâm ve fıkıh da bunlar gibi hatta bunlardan daha aşağı olur. **Özellikle de mille, söz konusu iki felsefeden veya onların birinden aldığı şeyleri bırakıp bunların yerine hayallerini ve misallerini koyduğu, kelâm sanatı da o misalleri ve hayalleri kesin olarak alıp bunları kıyaslarla temellendirmek istediğinde böyledir.** Yine eğer yasaları koyan kişi sonra gelerek, yasa yaptığı teorik şeylerde kendisinden önce gelmiş ve teorik şeyleri zanni ve çarpıtılmış felsefeden almış olan yasa yapıcıyı taklit ederse ve birincinin o felsefeden aldıklarını tahayyül etmekte kullandığı misal ve hayalleri, misaller değil de hakikatler olarak alırsa ve o şeylerin tahayyül

¹ Fârâbî, *Tahşîlü’s-sa’âde*, 82.

² Fârâbî, *Tahşîlü’s-sa’âde*, 82.

³ Ali Durusoy, “Fârâbî’de Bilim Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık”, *Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut (Elis Yayınları, 2005), 75.

edildiği misallerle bunların tahayyülünü amaçlarsa; onun dinine mensup kelâmcı da onun söz konusu misallerini hakikat olarak alırsa; bu durumda kelâm sanatının bu milledede incelediği şeyler, hakikate birinciden daha uzak olur. Çünkü o, hakikat zannedilen veya hakikat süsü verilen şeyin (misalinin) misalini temellendirmeye çalışmaktadır.”¹

Fârâbî’nin bu pasajdaki ifadeleri, mille felsefe çatışması temelinde kelâm ve felsefe çatışmasının bir analizidir. Bu pasajın Fârâbî düşüncesinde tam olarak nereye oturduğunun tespit edilebilmesi için öncelikle Fârâbî’nin mille ve felsefe arasındaki çatışmanın nasıl meydana geldiği ile ilgili analizlerini düşünmek gerekir. İlk olarak yukarıda ifade edildiği üzere mille ve felsefe arasındaki çatışma mütehayyile seviyesindeki temsillerin hakikat yerine alınmasından kaynaklanmaktadır.

Fârâbî’nin genel yaklaşımına göre temsil ile hakikat arasındaki ilişki bir tamamlayıcılık ilişkisidir. Temsil, felsefî anlamın ve hakikatin toplumsallaşmasını sağlar. Eğer temsilin kapsadığı sözel saha ile burhanın kapsadığı felsefî saha arasında bir uyumsuzluk olursa bu durumda mille ve felsefe arasında çatışma olur.² Fârâbî bu durumda temsilin hakikat yerine ikame edileceğini ve netice itibarıyla de felsefe ve kelâm arasında bir çatışmanın doğacağını ifade eder.

Bu bağlamda Fârâbî’nin mille ve felsefe arasındaki ilişkiye dair ifadelerini de dikkate almak gerekmektedir. Zira Fârâbî’ye göre mille ve felsefe arasındaki bağın hatalı kurulması her durumda milleden kaynaklanmamaktadır. Mille bazı durumlarda fasit felsefeye tabi olabilir ve bu durum millenin de fasit bir mille olması neticesini doğurur.³

Fârâbî’nin ilgili analizlerinde millenin faziletli ya da fasit olmasının temelinde felsefî anlamın ve kıyas sanatlarının bir topluluktan başka bir topluluğa aktarılması ile ilgili problemler bulunmaktadır.⁴ Fârâbî’ye göre

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 70.

² Konuyla ilgili olarak Terkan, Fârâbî’nin analizlerini farklı senaryolar olarak değerlendirmekte ve problemin milledeki lafızlar ve anlam arasındaki ilişki ile irtibatına değinmektedir. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri/Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 28. Terkan konuyu mille ve felsefe arasındaki farklar temelinde incelemektedir. Korkut ise bu bağlamda kelâmcının farklı bir hakikat ortaya koyamayacağı üzerinde durmaktadır. Korkut, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 112.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 88.

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 88-95.

buradaki temel problem felsefî anlam sahasındaki görüş ve lafızların belirli bir milledeki görüş ve lafızlarla aktarılması ile ilgilidir. Bu aktarım esnasında bazı uyumsuzluklar ve problemler çıkabilir ve bu durumda mille ve felsefe arasındaki ilişki bozulabilir.¹ Bununla ilgili olarak Fârâbî tarihsel sürece de gönderim de bulunur. Ancak bu noktayı Fârâbî'nin genel teorisinin bir örneği olarak düşünmek daha tutarlı görünmektedir.²

Netice itibariyle Fârâbî'ye göre kelâmın felsefeyle çatışmasının temelinde mille ve felsefe ilişkisinin doğru kurulmaması bulunmaktadır. Fârâbî'nin kelâma atfettiği rol ortak anlamlar üzerinden milledeki görüşlerin temellendirilmesi ve millenin felsefeye uygunluğunun denetlenmesidir. Bu iki rol de felsefî anlam ile sözel anlam arasındaki irtibatın korunması ile sağlanmaktadır. Eğer lafız ve anlam ilişkisi felsefenin milleye aktarılması esnasında hatalı bir şekilde gerçekleşirse bu durumda mille ve felsefe, kelâm ve felsefe çatışmaları ortaya çıkar.

4.3. Fârâbî'nin Kelâm Ekollerine Dair Tasviri

Fârâbî'nin kelâmcılarla ilgili *İhşâ'ü'l-'ulûm* eserinin son kısmında kelâmcılarla ilgili yaptığı tasnif bazı araştırmacılar tarafından irdelenmiştir. Fakat bu tasnifin Fârâbî'nin kelâm ile ilgili yaklaşımına nasıl bağlanabileceği tam olarak netlik kazanmamıştır.³ Fârâbî'nin kelâmcılarla ilgili ifadelerini bir arada değerlendirdiği çalışmasında Ulrich Rudolph Fârâbî'nin buradaki tasvirlerini akıl- nakil ilişkisi bağlamında irdelenmiştir. Rudolph'a göre Fârâbî bu tasvirlerinde kelâmcılara yönelik hicivli bir yaklaşım benimsemektedir.⁴

Korkut ise Fârâbî'nin buradaki tasvirini Fârâbî felsefesi açısından mümkün kelâmcı örnekleri olarak tasvir etmektedir.⁵ Fârâbî'nin buradaki kelâmcılar ile kimi kastettiği ile ilgili olarak da farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

¹ Ayrıntılı açıklamalar için Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 93.

² Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 93. “Bugün Araplar nezdinde var olan felsefe, Yunanlardan nakledilmiştir. Nakleden kişi, zikrettiğimiz yolların kullanılacağı anlamların adlandırılmasında araştırma yapmıştır. Biz, anlamların tamamının ifadesinin Arapça olması konusunda aşırı gidenlerin olduğunu görüyoruz”.

³ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 107-108.

⁴ Rudolf Ulrich, “Fârâbî ve Mu‘tezile,” *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelenek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 1/235-238.

⁵ Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi.”, 102-103.

Örneğin Van Ess'e göre Fârâbî'nin kelâmcılardan kastı, İbn Râvendî ve Eş'arîlerdir.¹ Zimmermann ise Fârâbî'nin gelenekçi ve yenilikçi kelâmcılardan bahsettiğini ileri sürer.² R. M. Frank ise Fârâbî'nin felsefi sistemi ve mutluluk teorisi dahilinde kelâma dair atıflarda bulunurken Basra Mu'tezilesi ile Fârâbî'nin görüşleri arasında kıyaslamalar yapar.³ Burada Fârâbî, kendi dönemindeki kelâmcıların yaklaşımlarını kendi felsefi problemiği içerisinde incelemektedir sonucuna varmak daha makul görünmektedir.

Fârâbî'nin tasvirlerine bakıldığında kelâmcıları, savunma ve karşıt görüşleri çürütme bakımından bir tasnife tabi tuttuğu görülmektedir. Fârâbî'nin anlatısında kelâmcılar dahil oldukları milleyi savunma noktasında farklı kısımlara ayrılırlar.⁴ Birinci grup kelâmcılar bu savunmayı insan aklının yetersizliği ve vahyin insan aklından üstünlüğü üzerinden yapmaktadır. Her ne kadar Rudolph'un yaklaşımı Fârâbî'nin burada eleştirel bir tavır takındığı yönündeyse de esasında Fârâbî, burada bu gruptaki kelâmcıların savunmalarındaki mantığı aktarmaktadır. Zira Fârâbî onların şu şekilde düşündüğünü aktarır: eğer insan akli bütün hakikatleri idrak etmeye kabiliyetli olsaydı bu durumda vahye ihtiyaç kalmazdı. Eğer vahiy diye bir şeyden bahsedilebiliyorsa bu durumda ona gerek vardır ve vahiy insan aklını aşan bazı hakikatler ileri sürmektedir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin aktarımında bu gruptaki kelâmcılar⁵, insan aklının yetkinleşse bile Tanrı karşısında aciz bir durumda olduğunu ve bu nedenle de vahiy gerçeğini kabul etmesi gerektiğini ileri sürerler. Bu noktada insan aklının Tanrısal karşısındaki konumu tıpkı bir çocuğun yetişkin karşısındaki konumu gibidir.⁶ Bu gruptaki kelâmcıların yaklaşımı insan aklının sınırlılığı üzerinden vahyin hakikatini ve doğruluğunu ispat etmeye yöneliktir ve Fârâbî bu akıl yürütmeleri millenin savunması bağlamında kurgular. Onlara

¹ Josef Van Ess, "al-Fârâbî and Ibn al-Rewandî," *Hamdard Islamicus* 3/4 (1980).

² Ulrich, "Fârâbî ve Mu'tezile", 236-237.

³ Richard M. Frank, "Reason and Revealed Law: A Sample of Parallels and Divergences in Kalâm and Falsafa," *Recherches D'Islamologie* (Leuven: Editions Peeters, 1977), 129-135.

⁴ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 108.

⁵ Yaklaşım açısından bakıldığında bu gruptaki kelâmcıların Eş'arî kelâmcılarla ilişkilendirilmesi mümkün görünmektedir.

⁶ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 109.

göre vahyin hakikatini insan aklının sınırına ek olarak mucizeler ve insanların tanıklıkları sağlamaktadır.¹ Fârâbî'ye göre mille vahiy temelinde gerçekleşmektedir.² Dolayısıyla Fârâbî burada kendi sistemi dahilinde kelâmcıların faaliyetini bir değerlendirmeye tabi tutmakta ve eleştirel bir tasvir yapmaktadır diyebiliriz.

İkinci grup kelâmcılar ise Fârâbî'nin anlatısında tevil yoluyla milleyi savunmaya yönelmektedirler. Fârâbî tevil ile ilgili açıklamasını kelâm ile ilgili diğer ifadelerinde de karşılaştığımız mahsûsât, ma'kûlât ve meşhûrât gibi felsefî kavramlar üzerinden yapmaktadır. Fârâbî'ye göre bu gruptaki kelâmcılar eğer kendi görüşlerini destekleyen bu üç bilgi sınıfında herhangi bir şeye tesadüf ederlerse bunu içerisinde bulundukları milleyi desteklemek için kullanırlar. Eğer milleyi meydana getiren kişinin kullandığı lafız, bu bilgi sınıflarından herhangi birisine dahil olmuyorsa bu durumda da o lafzı tevil etmeye yönelirler. Eğer bütün destekleme yollarını tükettikten sonra herhangi bir şey bulamıyorlarsa bu durumda ilk gruptaki kelâmcıların yaptığı gibi insan aklının sınırlılığı argümanını getirirler.³

Fârâbî'nin bu ikinci kısımdaki kelâmcılarla ilgili tasvirleri özellikle onun anlam ve bilgi teorisi bakımından değerlendirilebilir. Zira bu kelâmcılar akli yolları kullanarak milledeki lafızların lafzî anlamları ile felsefî anlam arasında bir uzlaşşı sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu bakımdan icra ettikleri faaliyet, Fârâbî'nin kelâma atfettiği en yüksek rütbe olan cedelî metot dahilinde anlamlı hale gelmektedir.⁴ Fârâbî diğer kelâm ekollerinin ise psikolojik yollarla (utandırma, korkutma) ve saptırma (muğâlağa) yoluyla milledeki görüşleri savunmaya yöneldikleri üzerinde durmaktadır.⁵

Genel olarak bakıldığında Fârâbî dönemindeki kelâm ekollerinin kendi felsefî sistematiği içerisinde tasvir etmektedir. Bu bakımdan ana ilgisi kelâmcıların savundukları görüşleri hangi yöntemle savunduğu üzerine

¹ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 110.

² Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 19.

³ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 111.

⁴ Fârâbî'nin kelâmı hitabet seviyesinde görmesine rağmen bazı durumlarda kelâmın cedel seviyesine çıkabilmesinin mümkün olduğuna dair fikirleri için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 71.

⁵ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 112-113.

odaklanmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî burada eleştirel bir tasvir yapmaktadır¹ ve bu tasvir de kelâmcıların savunmayı hangi yöntemlerle icra ettikleri üzerine odaklanmaktadır. Özellikle tevil metoduna yönelen kelâmcılar ile ilgili tasviri Fârâbî'nin lafız ve anlam teorisi bağlamında anlaşılır hale gelmektedir.

4.4. NETİCE

Bu bölümde Fârâbî'nin mille teorisi ve siyaset teorisi dahilinde kelâm ilminin konumu incelenmiştir. Mille Fârâbî'ye göre şehrin erdemli ya da erdemsiz oluşunu belirleyen önemli faktörlerden bir tanesidir. Fârâbî'nin erdemli şehir tasavvuru yetkinleşme teorisi bağlamında şekillenmiştir. Bu bölümde Fârâbî'nin erdemli şehir tasavvuru, saadet kavramına dair analizleri onun yetkinleşme teorisi üzerinden mille teorisine bağlanarak irdelenmiştir. Bu genel çerçevede dahilinde kelâm, görüşlerin savunulması ve korunması fonksiyonunu icra ederek doğrudan ve dolaylı bir şekilde insani yetkinleşmeye katkı sunmaktadır. Zira yetkinleşme Fârâbî düşüncesinde bireysel ve akli olduğu kadar aynı zamanda topluluk olarak yaşamayı da gerektirmektedir.

Üçüncü bölümde Fârâbî'nin yetkinlik metafiziği ile kelâm arasındaki uyumsuzluk üzerinde durulmuştu. Burada kelâmın metafizik olmamasına rağmen yetkinleşme teorisine nasıl dahil olduğu gösterilmiştir. İlk olarak kelâm belirli bir milleye bağlı olan görüşlerin ve fiillerin savunulmasıyla milleye ve felsefeye yardımcı olur. İkinci olarak ise felsefi anlam ile millenin temelini oluşturan sözel anlam arasındaki irtibatın sağlanması ve felsefi hakikatlerin mille üzerinden topluma kazandırılması bağlamında kelâm felsefeye yardımcı bir ilim haline gelir.

Bu bağlamda insanlar arasındaki ortak anlamlar kelâmı meydana getiren sürecin başlangıcıdır ve kelâm bu ortak anlamlara referansla iş görür. Dolayısıyla Fârâbî açısından kelâm sözel ve felsefi anlam arasındaki uyumu sağlayarak milledeki görüşlerin korunmasını sağlamaktadır. Diğer taraftan kelâm ve felsefe arasındaki çatışma da milledeki felsefi ve sözel anlamın doğru kurulamamasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda temsiller, mille

¹ Ess, “al-Fârâbî and Ibn al-Rewandî”, 11.

ile felsefe arasında bir zıtlık meydana getirmez. Kelâm, temsillerin ortak anlamdaki karşılıklarını ve felsefî anlam ile çatışmayacak şekilde kurgulamasını yapar. Temsiller muhâkât fiili aracılığıyla meydana gelir. Fârâbî'ye göre millenin temelindeki temsiller hakikat bakımından felsefî olmakla birlikte ifade bakımından sözel sahaya aittir. Muhâkât ifadenin anlamı ile ilgili değil daha çok ifadesi ile alakalıdır.

Son olarak bu bölümde Fârâbî'nin kelâmcılar ile ilgili analizleri üzerinde durulmuştur. Fârâbî'nin buradaki analizleri eleştirel olmaktan çok kelâmın savunma fonksiyonunun farklı sınıflardaki kelâmcılar tarafından nasıl uygulandığını göstermeye matuftur. Ayrıca özellikle kelâmi tevil ile ilgili olarak Fârâbî, söz ve anlam arasındaki ilişkinin belirleyici olduğunu tespit etmektedir.

GENEL NETİCE

Fârâbî felsefesinde kelâmın yeri konusunun irdelendiği bu çalışmada ilk olarak Fârâbî felsefesinin geneli ile ilgili bir yaklaşım temellendirilmeye çalışılmıştır. Zira Fârâbî felsefesi çeşitli açılardan incelenmiş olsa da halen bu felsefenin kendi bütünlüğü içerisinde anlaşılması ile ilgili çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu minvalde çalışmamızda daha çok Fârâbî felsefesindeki iç tutarlılığı yakalamaya gayret ettik. Fenomenolojik metodun bir gereği olarak Fârâbî’yi Fârâbî haline getiren unsurları yine Fârâbî düşüncesinin sistematigi içerisinde anlamaya çalıştık. Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında Fârâbî’yi sadece bir Aristoteles şarihi olarak değil aynı zamanda özgün ve bağımsız bir filozof olarak görmenin kolaylaştığı da görülmektedir.

Bu durum daha İslâm felsefesi terminolojisine uygun bir tarzda ifade edilirse Fârâbî felsefesini “Fârâbî” felsefesi yapan temel unsurlar nelerdir? Tezde ilk olarak bu soruya cevap aranmaktadır. Fakat buradaki maksadımız Fârâbî felsefesinin bütünü ana teoriler bağlamında okumaktan ziyade Fârâbî’nin kelâm ilmi ile ilgili ifadelerinin arka planının nasıl oluştuğunu, hangi teori ve yaklaşımların bu arka planı belirlediğini göstermektedir.

Bunun neticesinde de Fârâbî’nin felsefe tarihi açısından yeni bir yaklaşımla kelâmı Aristotelesçi bilimler tasnifinde medenî ilimler (politika) başlığı altında nasıl sınıflandırdığı belirginlik kazanmaktadır. Fârâbî’nin Aristoteles felsefesi açısından öne çıkardığı noktalar, tespitlerimize göre, onun felsefi bilimleri yeni bir yaklaşımla incelemesi ve netice itibariyle de kelâm ve fıkıh ilimlerine görece felsefi bir rol atfetmesine neden olmuştur.

Fârâbî’nin ilk olarak yetkinleşme, ikinci olarak da anlam teorileri bu yeni düzenlemenin en önemli unsurlarıdır. Fakat Aristotelesçi sisteme yönelik bu yeniden düzenlemenin tam olarak görülebilmesi Fârâbî’nin eserlerindeki düşüncelerin bir arada düşünülmesi ve Fârâbî’nin zihnindeki örgünün anlaşılması ile alakalı görünmektedir. Bu örgünün anlaşılabilmesi için de Fârâbî’nin eserlerini Aristoteles şerhi olmak bakımından değil de kendi felsefesinin mukavvim cüzleri olmak bakımından bir değerlendirmeye tabi tutmak daha makul görünmektedir.

Bu amaçla birinci bölümde Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorileri birbiriyle ilişkisi içerisinde incelenmektedir. Yetkinleşme, Fârâbî tarafından tek bir kavramla karşılanmaz. Bu teoriyi birçok kavramın bir araya getirdiği genel bir düşünce olarak kabul etmek gerekmektedir. Zira Fârâbî insani nefsin oluşumunu ve yetkinleşmesini maddi zeminden başlayarak, maddi olmayan alana doğru anlatmaktadır. Diğer taraftan Fârâbî insani yetkinleşmeyi sadece ruhsal bir süreç olarak görmekten ziyade beden ve nefis arasındaki uyum üzerinden anlatmaktadır. Fârâbî'nin nefis teorisini bu bağlamda 'dinamik nefis teorisi' olarak isimlendirmek mümkündür. Çünkü Fârâbî'ye göre nefis, akli ve akli olmayan yönleriyle bir bütün olarak yetkinleşmeye yöneliktir ve nefsin kısımları arasındaki uyum da bu yetkinleşme sürecini açıklamaya dönük olarak kurgulanmıştır. Fârâbî, bu sürecin son noktasını cevherleşme (tecevhür) olarak tarif eder.

Cevherleşme Fârâbî açısından bir süreçtir ve akılda öncelikli olarak anlamın oluşumu, soyutlama ve mantığın kullanımı ile meydana gelir. Bu bağlamda nutk yani düşünme gücü Fârâbî'nin üzerinde durduğu konudur. Düşünme Fârâbî'ye göre hem sözel sahayı kapsar hem de sözel olmayan salt akli bir sahası vardır. İşte Fârâbî'nin bu psikolojik ve epistemolojik ayrımı onun mantık ve dile yüklediği fonksiyonu belirlemiş ve ayrıca bu çalışmada 'sözel alan' olarak isimlendirdiğimiz ayrı bir alan açmasını mümkün kılmıştır.

Diğer taraftan Fârâbî yetkinleşmenin akli bir süreç olduğunu ve bu sürecin dinamosunu da mantığın teşkil ettiğini düşünmektedir. Ancak Fârâbî akli yetkinleşmeyi aklın fiileri üzerinden açıklamaktadır. Bu durum Fârâbî'nin mantık eserlerinde ve *Akıl Risalesi* eserinde de açıkça görülmektedir. Zira aklın fiileri nazarî ve amelî sahalarda icra edilmektedir. Nazarî ve amelî ilimler arasındaki ayrım her ne kadar ilk etapta incelenen konular ile alakalı görünse de Fârâbî'nin *Tahşîl*, *Tenbih* ve *Aristoteles Felsefesi* eserlerinde inşa ettiği kurgu durumun bu şekilde olmadığını göstermektedir.

Fârâbî'ye göre yetkinleşme insan zihninde teorik ve pratik olarak meydana gelmektedir. Felsefi ilimlerin tahsili ve yetkinleşme arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Bu yetkinleşmeyi sağlayan fiiller de teorik açıdan

soyutlama, tahlil, terkip vb. mantık ilminde de karşılıkları olan fiiller iken; pratik açıdan temyiz, taakkul ve reviiye gibi fiillerdir. Fârâbî'nin akli fiiller (*noetics*) ile ilgili yaklaşımını yetkinleşme bağlamında bu şekilde okumak mümkündür.

Diğer taraftan eğer akli yetkinleşme felsefi anlam ile meydana geliyorsa bu durumda felsefi anlamın ve daha genel ifade ile bilginin zihinde nasıl oluştuğu ve söz ile nasıl ilgili olduğunun da gösterilmesi gerekmektedir. İşte Fârâbî'nin özellikle *Hurûf*'un başlangıç kısmındaki analizleri bu genel çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde daha farklı bir anlam kazanmaktadır. Zira birinci akledilir ve ikinci akledilir arasındaki ayrım ile söz ve akledilir anlam arasındaki irtibata dair açıklamalar da nâtika gücünün felsefi ve sözel anlam sahası ile irtibatı dahilinde incelenebilir. Bu bağlamda Fârâbî'nin sözel anlam olarak karşıladığımız teorisine lafız, kavı vb. kavramlarca işaret edildiğini belirtmek gerekir. Çünkü Fârâbî'nin buradaki kastı tek bir kavram üzerinden değil bir kavram seti üzerinden belirginlik kazanmaktadır.

Sözel anlam ile felsefi anlam arasındaki irtibat Fârâbî'nin *Akıı Risalesi* eserinde de görölmektedir. Şöyle ki Fârâbî aklıı anlamlarını felsefi ve sözel anlam planında bir analize tabi tutmaktadır. Ayrıca Fârâbî'nin kelâmcıların akıl anlayışına yönelik eleştirisi de kısmen bu genel çerçeve ile irtibatlandırılabilir gözökmektedir. Fârâbî'nin kelâmcıların akıl anlayışına yönelik eleştirisi ilk olarak onun akıl tasavvuru ile alakalıdır. İkinci olarak ise Fârâbî'nin ilk bilgiler problemine yaklaşımı ile bağlantılıdır.

Fârâbî kelâmcıların akli *Kitâbü'l-Burhân*'daki zaruri ilk bilgiler anlamında tanımladıklarını iddia etmelerine rağmen kullandıkları ilk bilgilerin tümüyle “topluluk nazarındaki açık görüş nazarındaki meşhûr” öncüllerden oluştuğunu ifade etmektedir. Bu noktada Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Burhân*'daki analizleri ve ilk bilgiler problemi ile alakalı diğer metinler gözden geçirildiğinde ilk bilgilerin Fârâbî'ye göre üç kaynaktan gelerek oluştuğu görölmektedir. İlk olarak zaruri ilk bilgiler akılda bir yatkınlık olarak bulunmaktadır. İkinci olarak ise duyu verilerindeki birikim neticesinde ilk bilgilerin varlığından söz etmek mümkün olmaktadır. Üçüncü olarak ise bu ilk bilgiler faal aklıı feyzi ile meydana gelmektedir.

Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Burhân*'daki tasvirleri sadece bu sürecin ilk iki aşaması ile irtibatlıdır. Fârâbî'ye göre kelâmcının akıl tanımındaki zaruri bilgiler burhani karakterde olan zaruri ilk bilgiler değildir. Bu bilgiler bütün insanların kabul ettikleri pratik ve sözel sahayı oluşturan ortak ilk kabullerdir. Ancak kelâmcı açısından bakıldığında durum daha farklı görünmektedir.

Her ne kadar farklı açıklamalar olsa da Fârâbî dönemi kelâmcıları aklı, “zaruri bilgilerin toplamı” olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanım farklı versiyonlarla Cüveynî'ye kadar varlığını sürdürmüş görünmektedir. Bu tanımın ifade ettiğine göre, akıl bir zat olarak bilgilerin bir araya gelmesinden başka bir şey değildir ki bu yaklaşım Fârâbî'nin nefsin bir parçası olarak akıl anlayışına tamamıyla zıttır. Diğer taraftan kelâmcılar bu ilk bilgilerin teklife temel oluşturan zaruri bilgiler olduğu üzerinde durmaktadırlar. Kelâmcılar aklı zaruri bilgilere eşitlerken bu bilgileri insan nefsinde oluşan bir yatkınlık olarak değil tamamıyla dış dünyadan elde edilen bilgiler olarak görmektedirler.

Fârâbî'nin kelâmcıların akıl anlayışı ile ilgili değerlendirmelerini takip eden diğer önemli konu ise kelâmcıların akıl yürütmeleri ile ilgili analizleridir. Tezin ikinci bölümünde Fârâbî mantığı bağlamında onun kelâmcıların akıl yürütmelerini incelediği *Kitâbü'l-Kıyâsi's-şagîr* eserinin ayrıntılı bir incelemesi yapılmaktadır. Fârâbî'nin Aristoteles mantığına şerh tarzındaki çalışmaları, kendi organonuna ait çalışmalar ve mantık hakkında müstakil eserleri (*el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*, *Mantığa Giriş Risaleleri*, *Hurûf*'un bir kısmı vb.) birlikte değerlendirildiğinde mantık ilminin düşünmenin metodu olarak tasvir edildiği görülür. Ayrıca Fârâbî mantık ve dil arasındaki irtibatı da ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Fârâbî mantığının ağırlık merkezi iki konudan oluşmaktadır. İlk olarak mantık ve dil arasındaki ilişki ve bu ilişkinin bir zıtlık değil bir tamamlayıcılık ilişkisi olduğuna dair Fârâbîci yaklaşım gelir. İkinci olarak ise Fârâbî farklı kıyas sanatlarının kullandığı yöntemleri incelemeye çokça mesai harcamış görünmektedir. Bu iki noktaya ilaveten ayrıca Fârâbî, özellikle retorik kıyasları burhan kıyaslarına formel olarak irca etme üzerinde durur. İkinci bölümün ilk kısmında bu genel mülâhazalar

bağlamında Fârâbî mantığının genel karakteristiğini tespit üzerinde durulmuştur. Burada birinci bölüm ile ikinci bölüm arasındaki en önemli bağlantı noktası Fârâbî'nin mantığa yüklediği rolde görülmektedir. Zira Fârâbî kıyası anlam ile oluşan, söz ile işleyen bir süreç olarak tasvir etmekte ve kıyas teorisini de bunun üzerine kurmaktadır. Fârâbî açısından mantığın omurgasını oluşturan kıyas anlam ve anlamın ifadesinden müteşekkildir. Fârâbî'nin kıyas ile ilgili analizlerinde bu noktayı detaylandığı görülmektedir.

İşte bu genel çerçeve içerisinde *KS*'nin nasıl görüldüğü ayrı bir önem kazanmaktadır. Zira Fârâbî burada bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi Aristoteles'in *I. Analitikler* eserinin bir özetinden fazlasını yapmaktadır. Bilakis Fârâbî kelâmcıların metafizik iddialarındaki en geçerli delilleri olan hudûs delilini Aristotelesçi mantık açısından bir analize tabi tutmakta ve gâibin şâhide kıyasının nasıl bir akıl yürütme olduğunu yine Aristotelesçi bakış açısıyla analiz etmektedir.

Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyası, geçerli bir yöntemdir. Bu yöntemin geçerli olmasının bazı şartları bulunmaktadır. Fakat bizim tespitlerimize göre, ikincil literatürde aktarılanın aksine Fârâbî bu yöntemi ne basit bir temsil ne de bir tümdengelim olarak görmektedir. Fârâbî'nin bu yöntem ile ilgili analizleri onun mantık ve kıyas teorisi dahilinde gelişmiştir. Fârâbî bu yöntemin benzerlik üzerine kurulduğunu düşünür. Fakat bu benzerlik herhangi bir benzerlik değildir ve bazı durumlarda burhan statüsüne yükselmesi mümkündür. Dolayısıyla bu yöntemin analizi onun doğrulanması ve geçerli bilgi verip vermemesi üzerine odaklanmıştır.

Bununla birlikte çalışmamız açısından önemli olan husus Fârâbî'nin bu yöntemi tümevarım unsurlarından tamamen arındırmamasıdır. Tümevarım tam olduğu takdirde gâibin şâhide kıyası geçerli bir sonuç verebilir. Bu çerçevede çalışmamızda Fârâbî'nin tümevarım ve temsil ile ilgili diğer mantık kitaplarındaki tasvirlerini de dikkate aldık ve netice itibarıyla gördük ki Fârâbî tümevarım ve temsili burhan teorisi dahilinde inceleyerek Aristoteles'in teorisini geliştirmektedir. İşte bu genişleme neticesinde de

gâibin şâhide kıyası da Fârâbî'nin yaklaşımında kendisine bir yer bulmaktadır.

Kelâmcıların gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri de bu kıyasın basit bir temsil olmadığı üzerine odaklanmaktadır. Kelâmcılar da bu kıyasın benzerlikten hareket ettiğini düşünmektedirler. Fakat özellikle Eş'arî nesneler arasında kurulan benzerliğin temelindeki özelliğin bizatihi nesneye ait olduğu konusu üzerinde ısrarla durur. Bu bakımdan kelâmcıların gâibin şâhide kıyasına temel oluşturdukları araştırma nesnelerin özelliklerine dair bir araştırmadır. Fârâbî dönemindeki kelâmın ortak kabulü açısından bakıldığında hükmün gâipten şâhide geçirilmesi geçerli bir sonuç verirken Fârâbî açısından her zaman geçerli bir sonuç vermeyebilir. Zira Fârâbî açısından bu kıyasın temelini oluşturan benzerlik kesine yakın bir surette ve her durumda nesnelerin kendisinde olmak durumundadır. Diğer taraftan kelâmcı bu metodu kıyas üzerinden kurgulamaz fakat Fârâbî bu metodun kıyas formatına dönüştürülebilir olmasını şart koşar.

Akıl yürütmenin temelini oluşturan öncüller konusu ise Fârâbî'nin kelâm ilmi ile ilgili yorumlarında öne çıkan diğer bir konudur. Çalışmamızın ikinci bölümünün ikinci kısmında Fârâbî'nin kelâmın kullandığı öncüllerle ilgili değerlendirmeleri konu edilmektedir. Fârâbî kelâm ile ilgili ifadelerinde bu ilmin meşhûrât ve topluluk nazarındaki açık görüşler üzerine kurgulandığını ifade etmektedir. Fârâbî'nin bu tasviri yine onun felsefesi dahilinde ne anlama gelmektedir?

İkinci bölümün ikinci kısmı bu soruya hasredilmiştir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da gösterildiği üzere Fârâbî topluluk nazarındaki açık görüş kavramını kendi retorik kurgusunun temeline yerleştirmektedir ki bu Fârâbî'nin retorik anlayışının da özgün bir yönünü oluşturmaktadır. Bizim tespitlerimize göre ise, Fârâbî meşhûr ve topluluk nazarındaki açık görüş kavramlarını cedel ve retorik için ortak bir zemin haline dönüştürmektedir. Bu dönüşüm Fârâbî'nin sözel ve felsefi anlam arasındaki ayrıma dair düşünceleri dikkate alındığında daha farklı bir boyut kazanmaktadır.

Fârâbî sözel sahada işlev gören cedel ve retorik disiplinlerinin meşhûr ve topluluk nazarındaki açık görüş tarzındaki bilgilerle hareket ettiklerini

söylemekte ve kelâmı da bu bilgileri temel alarak hareket eden bir disiplin olarak tasvir etmektedir. Diğer taraftan Fârâbî, topluluk nazarındaki açık görüş kavramını herkes tarafından ilk bakışta kabul edilen ortak kabullerle ilişkilendirmektedir ki bu da Fârâbî'nin bu kavramı sözel sahanın temeline yerleştirdiğini göstermektedir. Meşhûr ile topluluk nazarındaki açık görüş arasında bir derece ve yapı farkı bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre meşhûr öncüller, mantıksal, nazarî yahut amelî olabilirler. Ayrıca meşhûrâtın zaruri bilgilerden farkı bu bilgilerin doğru olmakla birlikte bir zaruri kesinlik ifade etmemeleridir. Meşhûrâtın topluluk nazarında açık görüşler olması, onların herkes tarafından kabul edilmesi cihetiyle tasvir edilmesidir. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre kelâmın öncülleri felsefî doğruluk değeri bakımından değil yaygınlık bakımından kullanılmaktadır. Bu durum Fârâbî'nin kelâmı cedel ve retorik sınıfında değerlendirmesinin temelini oluşturmaktadır.

Çalışmanın akıl yürütme ve bilgi konuları üzerinden kelâmın Fârâbî tarafından nasıl incelediğini gösteren ikinci bölümünün ardından Fârâbî felsefesi açısından kelâmın metafizikle ilişkisinin nasıl kurulduğunu gösteren üçüncü bölümü gelmektedir. Bu bölümde ilk olarak Fârâbî'nin metafizik düşüncesinin genel yapısı tespit edilmektedir. Fârâbî metafiziğinin geneline bakıldığında birleştirici unsurun yetkinlik düşüncesi olduğu görülür. Fârâbî'ye göre varlıktaki yetkinliği ve bu yetkinliğe göre oluşan hiyerarşiyi inceleyen disiplin metafiziktir.

Buna ek olarak metafizik insan zihninin yetkinleşmesinin de en son noktasını oluşturmaktadır ve tecevhür sürecinin zirvesidir. Fârâbî'ye göre kelâm bu genel durumun dışında olmakla birlikte aynı zamanda sözel anlam planındaki metafiziğin kapsadığı konularla ilgilidir. Kelâm Fârâbî'ye göre milledaki metafizik görüşlerle alakalı bir disiplindir ve netice itibarıyla de kelâm ile metafizik arasında sadece konu bakımından bir ortaklık vardır. Kelâm'ın nazarîliği de millenin sözel sahadaki nazarîliği ile eş değerdir. Bu bölümde yetkinleşme ve anlam teorileri dahilinde Fârâbî'nin *el-İbâne* isimli eserindeki tevhit ilmi, ilâhî ilim ve metafizik arasında yaptığı ayrımın anlaşılabilceği üzerinde durulmaktadır. Fârâbî'ye göre tevhit ilmi ile ilâhî ilim ve metafizik arasında sadece konu bakımından bir ortaklık vardır. İlâhî ilim ve metafizik, varlıktaki yetkinliğin incelemesini yapmaktadırlar. Kelâm

ise belirli bir milledaki Tanrı ile ilgili görüşlerin temellendirme ve savunma faaliyetini icra etmektedir.

Tezin dördüncü ve son bölümünde ise Fârâbî'nin mille teorisi dahilinde kelâm ilminin nasıl bir fonksiyon icra ettiği üzerinde durulmaktadır. Bu sorunun cevaplanabilmesi öncelikle çalışmada önerdiğimiz Fârâbî okumasının siyaset ve mille teorileri bağlamında nasıl anlamlı hale geldiğini göstermekle mümkündür.

Mille ve siyaset teorilerinin Fârâbî felsefesinin geneli ile nasıl bir irtibat içerisinde olduğunun, bu bölümdeki araştırmalarımız neticesinde, başlı başına bir problem olduğu görülmüştür. Bu konudaki önerimiz, eğer Fârâbî'nin yetkinleşme ve anlam teorileri dikkate alınırsa mille teorisinin ve Fârâbî'nin siyaset felsefesinin genel yapısının daha doğru bir şekilde tespit edilebileceğidir.

Fârâbî açısından mille, görüş ve fiilleri kapsarken aynı zamanda da bir şehrin erdemli ya da erdemsiz oluşu ile alakalıdır. Felsefi hakikatlerin toplumsallaşabilmesi mille aracılığıyla mümkündür. Eğer felsefi hakikatler mille aracılığıyla doğru bir şekilde toplumsallaşamazsa bu durumda yetkinleşmenin toplumsal zemini ortadan kalkmış olmaktadır. Zira Fârâbî, yetkin bir insanı meydana getirecek yetkin bir toplumun erdemli görüşlerle mümkün olabileceğini düşünmektedir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin yetkin insan anlayışı da bu genel çerçeve içerisinde anlamlı hale gelmektedir. Fârâbî, nebi-ilk başkan ve filozofu eşitlerken aynı zamanda milleyi de kaynağı bakımından felsefi bilgiye bağlamaktadır. Mille'nin felsefi bilgiden en belirgin farkı ise, sözel anlam planında hareket eden bir yapıya sahip olmasıdır. Mille, aynı zamanda insanların ortak kabullerini temel almaktadır. İşte kelâm ilmi de bu bağlamda anlamlı hale gelmekte ve milledaki sözel anlam planında oluşan hakikatlerin gerek topluluk nazarındaki anlamlara gerekse de felsefi anlamlara uygun hale getirilmesi rolünü üstlenmektedir.

Fârâbî'nin mille- felsefe, mille ve kelâm arasındaki çatışma ile ilgili tasvirleri de anlam teorisi ile alakalıdır. Zira Fârâbî, mille ile felsefe

arasındaki çatışmanın temsillerin felsefî anlam ile olan ilişkisinin doğru kurulmamasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Eğer milledeki temsiller hakikat yerine ve felsefî anlamın bizatihi kendisi olarak alınırsa bu durumda milledeki anlamları temel alan kelâm da felsefeye karşıt bir ilim haline gelir. Fârâbî'nin farklı kelâmcı grupları ile ilgili tasviri ise yine onun genel sistematîği içerisinde anlamlıdır. Fârâbî bu tasvirlerinde dönemindeki farklı kelâmcı gruplarının savunmayı nasıl yaptıklarını aktarmaktadır. Bu tasvirlerde de Fârâbî'nin anlam teorisinin izleri görülmektedir.

Çalışmamızın Fârâbî çalışmalarına yönelik katkısı, son dönemde yapılan Fârâbî çalışmalarının öne çıkardığı yetkinleşme konusunun gerçekten de Fârâbî felsefesinin omurgasını oluşturduğunu ispat etmesidir. Diğer taraftan Fârâbî'nin mantık ve anlam teorisinin de yine Fârâbî felsefesi dahilinde yeniden ele alınması ve Fârâbî düşüncesindeki iç bağlantıların gösterilmesi gerekmektedir.

Fârâbî çalışmalarında birbirinden oldukça farklı yöntemlerin bulunduğu görülmektedir. Bu çalışmada ulaştığımız sonuçlara göre iki yöntem özellikle ön plana çıkmaktadır: birincisi tarihsel yöntem, ikincisi ise Fârâbî'nin düşünce sisteminin kavranması ve bu sistem içerisindeki problemlerin analiz edilmesini amaçlayan yöntemdir. Bize göre, fenomenolojik ve metinsel problemleri merkeze alan yaklaşım Fârâbî felsefesine dair araştırmalarda daha doğru sonuçlar verebilir. Örneğin, Fârâbî literatüründe Fârâbî felsefesindeki yeri konusunda halen bir uzlaşmaya varılamamış olan *Aristoteles Felsefesi* ve *Eflatun Felsefesi* metinlerini ele alalım.

Bu metinler farklı açılardan incelenebilir. Nitekim ikincil literatürde bu çalışmalar şarihlerin yazıları ile irtibatı, Aristoteles felsefesine dair bir okuma olmaları bakımından incelenmiştir. Fakat son dönemde yapılan Fârâbî çalışmaları bu eserlerin Fârâbî felsefesi bağlamında okunmasına yönelik bir eğilime sahiptirler. Biz de bu çalışmada diğer metotları dışlamadan Fârâbî çalışmalarında öncelikle Fârâbî'nin eserleri arasındaki bütünlüğün kavranması gerektiğini ortaya koymaya çalıştık.

Bu yöntemle hareket edildiğinde Fârâbî'nin analizlerindeki genel çerçevenin görülmesi mümkün olmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin kelâm ilmini kendi

felsefesi bağlamında nasıl konumlandığı da daha farklı bir anlam kazanmaktadır. Fârâbî, kelâm ilmine bir taraftan felsefi bir rol yüklerken diğer taraftan da bu ilmin yapısal bir eleştirisini de yapmaktadır. Bu duruma rağmen ikincil literatürdeki genel eğilim Fârâbî'nin kelâm ile ilgili ifadelerini Fârâbî'nin kelâma medenî ilimler bağlamında yüklediği fonksiyon çerçevesinde konumlandırmaktır. Biz ise çalışmamız da Fârâbî'nin kelâmın savunmacı fonksiyonu ile ilgili ifadelerini sadece kelâm ilminin bir yönü ile ilgili olduğu neticesine vardır. Genel resme bakıldığında Fârâbî, oldukça muhtasar bir şekilde olsa da kelâm ilminin felsefi bir tenkidini yapmaktadır.

Nitekim bizi bu yargıya ulaştıran, Fârâbî'nin kelâm ile ilgili ifadelerini bir arada düşünmemiz olmuştur. İkincil literatürde özellikle *Kıyâsi's-ş-şagîr* metninin ve Fârâbî'nin akıl risalesindeki eleştirisinin müstakil olarak incelenmediği ve *el-İbâne* eserindeki ayrımın da Fârâbî felsefesinin bütünü dahilinde okunmadığı görülmektedir. Fârâbî'nin kelâm anlayışını inceleyen çalışmalar daha çok mille ve siyaset teorisi bağlamında kelâm ilminin rolünü araştırma konusu yapmaktadırlar. Bu bakımdan çalışmamızın Fârâbî felsefesinin bütünlüğü dahilinde kelâm ilminin nereye oturduğunun görülmesine daha fazla katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Netice itibariyle Farabi açısından kelâm fonksiyonu bakımından savunmacı bir ilim olsa da bu savunma Farabi felsefesinin geneli düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Savunma fonksiyonu kelâmı felsefi bir disiplin olmaktan tamamen çıkarmamaktadır. Bilakis Farabi kelâmın felsefe gözlüğü ile bakıldığında oldukça önemli bir rol üstlendiği tespit etmektedir. Çalışmamızda Fârâbî'nin kelâm ilmi ile ilgili ifadelerinin arka planında tutarlı bir yapının bulunduğu açığa çıkmıştır. Bu tutarlı yapının da yetkinleşme ve anlam teorileri bağlamında net bir şekilde görüleceği gösterilmiştir.

Fârâbî kelâmı fıkıh gibi istinbat yapan bir ilim olarak görmezken kelâmın herhangi bir akıl yürütmeden hareket etmediğini düşünmez. Ayrıca Fârâbî kelâmı bütünüyle felsefi sahadan soyutlamaz; onu kendi felsefesi açısından değerlendirerek kelâmın akıl yürütme şekillerini, öncüllerini, fonksiyonunu

ve metafizik konularını kendi felsefesi bağlamında bir yere konumlandırır. Bu bakımdan kelâm Fârâbî açısından dini bir ilim olmakla birlikte felsefi bir yöne de sahiptir. Çalışmamızın genel iddiası, bu ikili yaklaşımın Fârâbî tarafından nasıl oluşturulduğunu göstermektir.

En genel anlamıyla Fârâbî'ye göre kelâm ilmi burhani bir araştırma yapmaz. Fakat bu hüküm kayıtlanarak ifade edilmelidir. Fârâbî açısından kelâm, tümel, zaruri bir sebep araştırması yapmasa da netice itibariyle icra ettiği yöntemin Aristotelesçi mantık formları dahilinde bir karşılığı vardır. Buna göre Fârâbî, kelâmı temsil, örtük kıyas gibi iknaya dayalı yöntemleri ve bu iki kıyas türünden daha üst bir epistemik seviyeye yükselebilen gâibin şâhide kıyası yöntemini kullanan bir disiplin olarak görür. Bu bakımdan kelâm temelde iknayı amaçlayan bir disiplin olsa da kesine yakın statüde bir bilgi verebilir. Fârâbî'nin mantık ve kıyas sanatları ile ilgili düşünceleri kelâmın hitabet ve cedel arasında geçişken bir ilim olarak incelenmesini mümkün kılmıştır. Bu konu çalışmamızın ikinci bölümünün ilk kısmında ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde gösterildiği üzere örneğin meşhûr kavramı Fârâbî felsefesi açısından halen araştırılmaya muhtaç bir kavramdır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda Fârâbî'nin kelâm ilmini meşhur öncüllerden müteşekkil bir ilim olarak gördüğü defaatle ifade edilmesine rağmen Fârâbî'nin meşhûr kavramı ile ne kastettiği yine Fârâbî'nin bu kavrama yakın diğer kavramlar arasında nasıl bir ayırım yaptığının tespit edildiğini söylemek mümkün değildir. Bu bağlamda Fârâbî'nin meşhûr kavramına hangi anlamı yüklediği ile Aristoteles'in bu kavramı nasıl karşıladığı arasında bir kıyaslama yapmak da çok fazla bir anlam ifade etmemektedir. Zira Fârâbî'nin analizleri meşhûr kavramının Aristotelesçi anlamını muhafaza etmekle birlikte ona kendi sistemi dahilinde yeni bir fonksiyon yüklemektedir. Meşhûr kavramı en temel kavramlardan bir tanesi olmak bakımından örnek verilmiştir. Benzer bir durumu Fârâbî'nin kelâm ile ilgili analizlerine temel oluşturan diğer kavramlar için söylemek de mümkündür. Bu bakımdan Fârâbî felsefesinin genel yapısını dikkate alan fakat daha tikel kavramlara odaklanan çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu minvalde elinizdeki çalışmada oluşturan genel çerçeve açısından fıkıh

ilminin ve fıkhi kıyasların Fârâbî tarafından nasıl tasvir edildiği de ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Zira fıkıh ilmi ile ilgili analizlere daha çok Fârâbî'nin amelî felsefe tasavvuru bağlamında şekillenmiştir. Bu bakımdan amelî felsefe ile ilgili olarak Fârâbî'nin yorumlarının ayrıntılı bir incelemesi ile birlikte fıkıh ilminin nasıl Fârâbî felsefesinin geneline entegre olduğunun görülmesi gerekmektedir.

Çalışmamız genel olarak Fârâbî felsefesinin yapısı ile ilgili ve İslâm felsefesi açısından kelâm ilminin mahiyeti ile ilgili bundan sonra yapılacak çalışmalara farklı bir yön açmayı hedeflemektedir. İslâm filozofları açısından kelâm ilminin nasıl görüldüğü, ilk bakışta cüz'î ve sınırlı bir konu olarak görülebilir. Fakat eğer filozofların düşünce sistemleri içerisindeki tutarlılık metin merkezli fenomenolojik bir yaklaşımla tespit edilmeye çalışırsa daha farklı bir durum çıkabilir. Bu bakımdan İslâm felsefesinin önde gelen filozoflarının dinin bizatihi kendisini ve dini düşünceyi nasıl incelediklerini göstermek felsefe tarihi, ilahiyat çalışmaları ve İslâm felsefesi çalışmaları açısından önem arz etmektedir. Diğer taraftan İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi kelâmı felsefî cihetten inceleyen filozofların hangi sistematik dahilinde bunu yaptıkları ve onların analizlerinin Fârâbî'nin analizleri ile ne derece örtüştüğünün ortaya çıkarılması araştırmacıların cevaplaması gereken sorular olarak durmaktadır.

Bunun yanında İslâm filozofları ile kelâma yaklaşımları sistematik bir mahiyet arz eden kelâmcılar arasında ortak felsefî problemler bağlamında mukayeselerin yapılması da araştırmacıları bekleyen konular arasındadır. Örneğin akıl problemini İbn Sînâ ve İbn Sinâ döneminde yaşayan Gazzâlî nasıl çözüme kavuşturmuştur? Bu çözümler arasındaki zıtlıklar ya da ortaklıklar nelerdir? Bu ve benzeri soruların çözümüne yönelik çalışmalar İslâm felsefesi çalışmalarına farklı bir pencere açabilir.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*. 11 cilt. thk. Muhammed Ali Neccâr, Abdulhalim Neccâr. Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, tarih yok.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*. thk. John Yusuf Hûbin el-Yesû'î. Beyrut: Mektebetü'l-Katûlikiyye, tarih yok.
- Abed, Shukri. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Adamson, Peter. *Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. Duckworth, 2003.
- Akbay, Yunus Emre. “Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”. *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 1/6 (2023), 13–25.
- Akşit, Mirpenç. *Fârâbî'de Mantığın Dili ve Dilin Mantığı Üzerine Bir Anlam Arayışı*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Aksu, İbrahim. *Fârâbî'de Temel Erdemler*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- al-Fârâbî. *Syllogism: An Abridgement of Aristotle's Prior Analytics*. ed. Wilfrid Hodges Saloua Chatti. London- New York: Bloomsbury Academy, 2020.
- Alaca, Cengiz. *Fârâbî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi ve Meâd Problemi*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Alper, Ömer Mahir. “Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde ‘İkinci Akledilirler’in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”. *Nazariyat* 2/1 (2015), 35–68.
- Alper, Ömer Mahir. “Al-Fârâbî's Interpretation of Aristotle as an Authority

in Philosophy”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 131–152.

Altaş, Eşref. “Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhânî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayırışması”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 29–54.

Altaş, Eşref. “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-i Âmmе Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. İstanbul, 2017.

Altaş, Eşref. “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün Müdür? Gazzâlî’nin Kelâm Tasavvuru”. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi, 2014.

Aouad, Maroun. “Les Fondements de La Rhétorique d’Aristote Reconsidérés Par Fârâbî, Ou Le Concept de Point de Vue Immédiat et Commun”. *Arabic Sciences and Philosophy* 2/1 (2008).

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün, Y.Gurur Sev. Pinhan Yayıncılık, 2018.

Aristotle. *Categories*. ed. Jonathan Barnes. Princeton/Bollingen Series: Princeton University Press, 1984.

Arnalde, Roger. “Fârâbî’nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Âlem”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 349–358.

Ateş, Ahmet. “Fârâbî Eserlerinin Bibliyografyası”. *TTK Belleten* 15/57 (1951).

Aydın, Fatih. “İdeal İnsan Kimdir? Fârâbî Merkezli Bir Okuma”. *Din Bilimleri* 2/20 (2020), 991–1013.

Aydın, Mehmet. “Fârâbî’nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı”. *Dergisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1–4/21 (1976).

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî’de İlm-i Kelâm ve Fıkıh”. *Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Şenol Korkut Fehrullah Terkan. Ankara: Elis Yayınları,

2005.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî'nin ‘el-Fuşûlû’-Hamse’ Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 19–72.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk Başkan’ (er-Reîs el-Evvel) Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/2 (1987), 1987.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İsam Yayınları, 4.Basım, 2019.

Ayes, Waseem “The Book of Religion’s Political and Pedagogical Objectives”. *Interpretation* 40/2 (2013), 175–176.

Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: Islamic Text Society, 1998.

Bakıllânî. *Temhîdu’l-evâil*. thk. İmâduddîn Ahmed Haydar. Lübnan: Muessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1987.

Bayrakdar, Mehmet. “Fârâbî'nin ‘Şiir Sanatının Kanunları’ Adlı Risâlesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1–2/36 (1997).

Bedevisi, Abdurrahman (thk.). *Mantıku Aristu*. Beyrut- Kuveyt: Vekalatü’l-Matbuât, Dâru’l-Kalem, 1980.

Bertolacci, Amos. “Ammonius and al-Fârâbî: The Sources of Avicenna’s Concept of Metaphysics”. *Quaestio* 5 (2005), 287–305.

Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Şifā: A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Leiden, Boston: Brill, 2006.

Beşer, Ali Sertan. *Leo Strauss’un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri*. İstanbul Üniversitesi, 2015.

Black, Deborah. “Fârâbî”. *İslam Felsefesi Tarihi*. 3 cilt. ed. Oliver Leaman Seyyid Hüseyin Nasr. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.

- Black, Deborah L. “Knowledge and Certitude in al-Fārābī’s Epistemology”. *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006).
- Black, Deborah L. *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden: Brill, 1990.
- Black, Deborah L. “Psikoloji: Nefs ve Akıl”. *İslam Felsefesine Giriş*. çev: M.Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları. 2005.
- Black, Deborah L. “The ‘Imaginative Syllogism’ in Arabic Philosophy a Medieval Contribution to The Philosophical Study of Metaphor”. *Mediaeval Studies* 51/1 (1989).
- Butterworth, Charles. *Alfarabi: The Political Writings: “Selected Aphrosims and Other Texts”*. Cornell University Press, 2001.
- Butterworth, Charles. “Alfarabi’s Goal: Political Philosophy, Not Political Theology”. *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Butterworth, Charles. “Ethical and Political Philosophy”. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Butterworth, Charles. “Fārābī’s Purposes of Aristotle’s Metaphysics and Avicenna’s ‘Eastern’ Philosophy”. *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*. ed. Ali Gheissari Vd. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- Butterworth, Charles E. “Ethical and Political Philosophy”. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Clearly, John J. “‘Powers That Be’: The Concept of Potency in Plato and Aristotle”. *Méthexis* 11 (1998).
- Colmo, Christopher. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*. Oxford: Lexington Books, 2005.
- Crivelli, Paolo. *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press,

2004.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüveynî. *el-İrşâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

Cüveynî. *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif, 1969.

D'Arcy, Guillaume De Vaulx. "La Naqla, Étude Du Concept de Transfert Dans l'œuvre d'Al-Fārābî". *Arabic Sciences and Philosophy* 20/1 (2010).

Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*. Oxford University Press, 1992.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.

Deniz, Gürbüz. "Fârâbî'nin Tanrısı." *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Dipasquale, David M. *Alfarabi's Book of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Dore, Fatma. *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*. Marmara Üniversitesi, 2011.

Dore, Fatma. "Fârâbî'nin Gramer- Mantık Analogisinde Nutk". *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 1/12 (2019).

Druart, Therese Anne. "al-Fārābī, Ethics and First Intelligibles". *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997).

Druart, Therese Anne. "al-Fārābī, the Categories, Metaphysics and the Book of Letters". *Medioevo Rivista Di Storia Della Filosofia Medievale*. Padova: Il Poligrafo, 2007.

Druart, Therese Anne. "al-Fārābī and Emanationism". *Studies in Medieval Philosophy*. ed. John F. Wippel. 23–45. Washington: The Catholic

University of America Press, 1987.

Druart, Therese Anne. "Metaphysics". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Durusoy, Ali. "Fârâbî'de Bilim Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık". *Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Fehrullah Terkan. Elis Yayınları, 2005.

Ebü'l-Hasan Eş'arî. *Maḳâlâtü'l İslâmiyyîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Koroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Erdoğan, Ömer Faruk. "Fârâbî'nin Tevhit Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi (Fârâbî Özel Sayısı)* 1/52 (2016).

Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*. İstanbul: Divan, 2018.

Ess, Josef Van. "al-Farabi and Ibn Al-Rewandi". *Hamdard Islamicus* 3/4 (1980).

Fakhry, Majid. *al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.

Fakhry, Majid. "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al-Fārābī". *Studia Islamica* 64 (1986).

Fârâbî. *al-Fārābī on The Perfect State*. ed. Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Fârâbî. *ed-De'âva'l- ḳalbiyye*. Haydarâbâd, 1926.

Fârâbî. *el-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn*. thk. Elbir Nasrî Nâdir. Beyrut: el-Mektebetü'l-Şarkıyye, 1986.

Fârâbî. "el-Fuṣûlü'-Ḥamse". *el-Mantıḳ 'inde'l-Fârâbî*. 4 cilt. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.

Fârâbî. "el-İbâne 'an ğaraẓi Aristotâlis fî Kitâbi Mâ Ba'de't-Ṭabî'a." *Resâil Fârâbî*. thk. F. Dietrici. Leiden, 1890.

- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. thk. Elbir Nasrî Nadir. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 8. Basım., 2002.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-manṭıḳ*. thk. Muhsin Mahdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1968.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. thk. Ali Bû Mulhim. Mektebetü'l-Hilâl, 1994.
- Fârâbî. *Felsefetü Aristotâlis*. thk. Muhsin Mahdi. Beyrut: Dâru'l-Mecelleti's- Şi'r, 1961.
- Fârâbî. "Felsefetü Eflâtûn." *Eflâtûn fi'l-İslâm*. thk. Abdurrahman Bedevi. Tahran: Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1974.
- Fârâbî. *Fuṣûlün Münteze'a*. thk. Fevzî Mitrî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1971.
- Fârâbî. *İḥşâ'ü'l-'ulûm*. thk. Osman Emin. Dâru'l-Fikr el-'Arabî, 1949.
- Fârâbî. "İsâğûcî". *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*. 4 Cilt. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1985.
- Fârâbî. *Kategoriler ve Retorik*. çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *Kitabü'l-Burhân*. çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-Burhân". *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*. 4 Cilt. thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1987.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Cedel". *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*. 4 Cilt. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Emkineti'l-Muğlaṭa". *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*. 4 Cilt. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986.

Fârâbî. *Kitâbü'l-Haṭâbe*. Mısır: Dâru'l-Kitâb, 1976.

Fârâbî. *Kitâbü'l-Hurûf*. thk. Muhsin Mahdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Fârâbî. *Kitâbü'l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Fârâbî. “Kitâbü'l-Kıyâs”. *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Fârâbî. “Kitâbü'l-Maḳûlât”. *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*. 4 Cilt. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.

Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille*. thk. Muhsin Mahdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991.

Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille (Din Üzerine)*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Fârâbî. “Kitâbü'l-İbâre”. *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*. 4 Cilt. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Fârâbî. “Kitâbü'l Cedel”. *el-Manṭıḳıyyât li'l-Fârâbî*. 3 Cilt. thk. Muhammed Tâkî Dânişpezûh. Kum: Menşûrât Mektebe Âyetullah el-Uzmâ el-Ma'raşî el-Necefî, 2012.

Fârâbî. “Kitâbü's-Şi'r”. *el-Manṭıḳıyyât li'l-Fârâbî*. 3 Cilt. thk. Muhammed Tâkî Dânişpezûh. Kum: Menşûrât Mektebe Âyetullah el-Uzmâ el-Ma'raşî el-Necefî, 2012.

Fârâbî. “Kitâbü't-Taḥlîl”. *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*. 4 Cilt. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

Fârâbî. “Kitâbü Şerâ'itî'l-Yaḳîn”. 4 Cilt. *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*. thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Fârâbî. “Kıyâşu's-sağîr 'alâ tarîḳati'l-mütekellimîn”. *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî*. 4 Cilt. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Fârâbî. “Küçük Kıyas Kitabı”. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.

Fârâbî. *Mantığa Giriş Risaleleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Fârâbî. “Mesâil suile ‘anhâ”. *Resâil Fârâbî*. thk. F. Dietrici. Leiden, 1890.

Fârâbî. *Risâle fi’l-‘aql*. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Matba‘atü’l-Katolikiyye, 1937.

Fârâbî. “Risâle fîmâ yenbağî en yûkaddem қable te‘allümi’l-felsefe”. *el-Mantıkiyyât li’l-Fârâbî*. 3 Cilt. thk. Muhammed Tâkî Dânişpezûh. Kum: Menşûrât Mektebe Âyetullah el-Uzmâ el-Ma‘raşî el-Necefî, 2012.

Fârâbî. *Risâletü’t-tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa‘âde*. thk. Sahbân Halîfât. Amman: Menşûrât Câmi‘atü’l-Ürdüniyye, 1987.

Fârâbî. “Şerhu’l-‘İbâre”. *el-Mantıkiyyât li’l-Fârâbî*. 3 Cilt. thk. Muhammed Tâkî Dânişpezûh. Kum: Menşûrât Mektebe Âyetullah el-Uzmâ el-Ma‘raşî el-Necefî, 2012.

Fârâbî. “Şerhu Kitâbi’l-Kıyâs”. *el-Mantıkiyyât li’l-Fârâbî*. 3 Cilt. thk. Muhammed Tâkî Dânişpezûh. Kum: Menşûrât Mektebe Âyetullah el-Uzmâ el-Ma‘raşî el-Necefî, 2012.

Fârâbî. *Tahşîlü’s-Sa‘âde*. thk. Cafer Âl Yasîn. Dâru’l-Endelüs, 1983.

Fârâbî. “Tavtı’e”. *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî*. 4 Cilt. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.

Fischer, J. B. “The Origin of Tripartite Division of Speech in Semitic Grammar: I-II”. *The Jewish Quarterly Review* 53 (1962), 1–21.

Frank, Richard M. “Reason and Revealed Law: A Sample of Parallels and Divergences in Kalâm and Falsafa”. *Recherches D’Islamologie*. Leuven: Editions Peeters, 1977.

Galston, Miriam. “A Re-Examination of al-Fârâbî’s Neoplatonism”. *Journal of the History of Philosophy* 15/1 (1977).

Galston, Miriam. *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî’s Understanding of Aristotle’s Philosophy*. Chicago University, 1973.

Galston, Miriam. *Politics and Excellence: Political Philosophy of Alfarabi*. Oxford: Princeton University Press, 1990.

- Germann, Nadja. “al-Fārābī’s Philosophy of Society and Religion”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.
- Germann, Nadja. “Logic as the Path to Happiness: al-Fārābī and the Division of the Sciences”. *Quaestio* 15 (2015), 15–30.
- Giuseppina D’Oro ve Søren Overgaard (ed.). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Grignaschi, Mario. “al-Fārābī et ‘L’epitre Sur Les Connaissances a Acquerir Avant d’entreprendre l’etude de La Philosophie’”. *Türkiyat Mecmuası* 15 (1969), 175–210.
- Guerrero, Ramon. “al-Fārābī y La ‘Metafísica’ de Aristoteles”. *Le Ciudad De Dios* 196/2 (1983).
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. Leiden- Boston: Brill, 2014.
- Gutas, Dimitri. “İbn Sînâ’ya Göre Kelâmın Mantığı”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi* 1/247–258 (2008).
- Gutas, Dimitri. “The Meaning of Madanī in al-Fārābī’s ‘Political’ Philosophy”. *Melanges de l’Universite Saint Joseph* 29 (2004).
- Gutas, Dimitri. “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”. *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002).
- Gyekye, Kwame. “al-Fārābī on Analysis and Synthesis”. *Apeiron* 6/1 (1972), 33–38.
- Gyekye, Kwame. “al-Fārābī on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians”. *Journal of History of Philosophy* 27 (1989).
- Haddad, Fuad Said. *Alfarabi’s Theory of Communication*. Beirut: The American University of Beirut, 1989.
- Humeysî, Sâid. “Fârâbî’ye Göre Kelâm İlminin Anlamı”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4/3 (2016).

İbn Fâris. *Mu‘cemü Meķâyîsi’l-Luĝa*, tarih yok.

İbn Fûrek. *el-Hudûd fi’l-uşûl*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999.

İbn Fûrek. *Mücerredü maķâlât*. Kahire: Mektebetü’l-Sekafeti’d-Dîniyye, 2005.

İbnü’l-Kıftî. *İhbârü’l-‘ulemâ’ bi-aķbâri’l- ħükemâ*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, 2005.

Ilai Alon, Shukri Abed. *al-Fārābî’s Philosophical Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Jabbour, Jawdath. *De La Matiere a L’intellect*. Paris: Librairie Philosophique J Vrin, 2021.

Janos, Damien. “al-Fārābî, Creation Ex Nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam‘ and Jawābāt”. *Journal of the American Oriental Society*, 1–17.

Janos, Damien. “al-Fārābî.” *Encyclopaedia of Islam* (Third Edition). Brill, 2015.

Janos, Damien. *Method, Structure and Development in al-Fārābî’s Cosmology*. Leiden: Brill, 2012.

Jimenez, Erick Raphael. *Aristotle’s Concept of Mind*. Oxford: Cambridge University Press, 2017.

Jolivet, Jean. “L’intellect Selon al-Fārābî: Quelques Remarques”. *Bulletin d’etudes Orientales*. 1977.

Jorgenson, Chad. “Image and Imitation in al-Fārābî’s Political Philosophy”. *Scienza e Opinione Nella Cittàp Erfetta Letture Del Pensiero Etico-Politico Di Al-Fārābî*. Bologna: Messaggerie Libri SPA, 2019.

Karakaya, Mehmet Murat. *Plotinus’un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî’ye Etkisi*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Karimullah, Kamran. “Alfarabi on Conditionals”. *Arabic Sciences and Philosophy* 24 (2014), 211–267.
- Kaya, M. Cüneyt. “İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine.” *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Kaya, M. Cüneyt. “Şukûk ‘alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-Mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 29–67.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkan: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkanın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 145–162. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. *Kindî: Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*. İstanbul: Otto Yayınları, 2015.
- Kindî. *Resâil el-Kindî Felsefiyye*. ed. Muhammed Ebû Rîde. Kâhire: Dârü’l-Fikr el-‘Arabî, 1950.
- Koloğlu, Orhan Ş. “Ebû Hâşim El-Cübbâî’nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/16 (2007), 195–214.
- Korkut, Şenol. “Fârâbî’de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları”. *Kutadgubilig*. 28 (2015).
- Korkut, Şenol. “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”. *Eskiyeni* 28 (2014).
- Köroğlu, Burhan. “Fârâbî Felsefesindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme”. *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*. ed. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Köroğlu, Burhan. “Kindî’nin Din ve Felsefe Uzlaştırma Metodu Üzerine: Arka Plan ve Kavramlar”. *Beytulhikme* 11/2 (2021), 895–928.
- Kuşlu, Harun. “Ebû Bîşr Mettâ’dan İbn Sînâ’ya Mantığın Konusu: Söz ve

- Lafızlar Mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar Mı?”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 1–28.
- Küyel, Mübahat Türker-. *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1959.
- Küyel, Mübahat Türker. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.
- Lameer, Joep. *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*. ed. H.Daiber and D.Pingree. Leiden: E.J.Brill, 1994.
- Lopez-Farjeat, Luis Xavier. “Faith, Reason, and Religious Diversity in al-Fârâbî's ‘Book of Letters’”. *Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*. ed. Irfan A. Omar Richard Taylor. Marquette: Marquette University Press, 2011.
- López-Farjeat, Luis Xavier. “al-Fârâbî's Psychology and Epistemology”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.
- Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being*. Harvard University Press, 1964.
- Macmaher, Peter. “Some Cogitations on Interpretations”. *Interpretation: Ways of Thinking about the Sciences and the Arts*. ed. Peter Macmaher ve Geeon Wolters. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2010.
- Mahdi, Muhsin. “Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness”. *Essays on Islamic Philosophy and Science*. ed. George F. Hourani. 47–67. New York: State University of New York Press, 1975.
- Mahdi, Muhsin. “Science, Philosophy and Religion in Alfarabi's Enumeration of Sciences”. *The Cultural Context of Medieval Learning*. ed. John Emery; Edith Dudley Sylla Murdoch. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975.
- Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

- Mallet, Dominique. “Kalām et Dialectique: Dans Le Commentaire Des ‘Topiques’ D’Alfarabi”. *Bulletin d’études Orientales*, 165–182.
- Mattila, Janne. *The Eudaimonist Ethics of al- Fārābī and Avicenna*. Leiden, Boston: Brill, 2022.
- Mattock, J. N. “Review of Alfarabi’s Book of Letters”. *Bulletin of Oriental Studies* 1 (1969), 206.
- Mâtürîdî. *Kitâbü’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu; Muhammed Arutşî. İstanbul: İsam Yayınları, 2003.
- Menn, Stephen. “al-Fārābī’s Kitāb al-Ḥurūf and His Analysis of the Senses of Being”. *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008).
- Menn, Stephen. “al-Fārābī’s Metaphysics”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.
- Nur, Abdullah Selman. *Fârâbî’nin Mille Teorisi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Özturan, Hümeýra. “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”. *Nazariyat* 1/5 (2019).
- Özturan, Mehmet. “Fârâbî’ye Göre Bilginin Kesiniği Açısından Yargısal Bilgi Türleri”. *İnsan&Toplum* 3/5 (2013), 135–138.
- Öztürk, Yunus. *Kelam- Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Parens, Joshua. *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi*. New York: State University of New York, 2006.
- Rashed, Marwan. “Abū Hāšim Al-Ğubbā’ī, Algèbre et Inférence”. *Arabic Sciences and Philosophy* 30 (2020), 191–228.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l- 'uḳûl*. thk. Saîd Fûde. Beyrut: Dâru'l-Zehâin, tarih yok.

Rescher, Nicholas. *al-Fārābî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.

Rescher, Nicholas. "The Interpretation of Philosophical Texts". *Interpretation: Ways of Thinking about Sciences and Arts*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh, 2010.

Rudolph, Ulrich. "Abu Naşr al-Fārābî." *Philosophy in the Islamic World*. Leiden: Brill, 2017.

Rudolph, Ulrich. "Reflections on al-Fārābî's Mabādî' Ārā' Ahl al-Madīna al-Faḍila". *In the Age of Al-Fārābî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*. ed. Peter Adamson. 1–15. London-Turin: The Warburg Institute- Nino Aragno Editore, 2008.

Sabra, A.I. "al-Fārābî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics by Nicholas Rescher". *Journal of the American Oriental Society* 85/2 (1965), 241–243.

Üsûlûcyâ: *Aristoteles'in Teolojisi*. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Streetman, William Craig. *al-Fārābî's Interpretation of Aristotle's Theory of Intellect*. Universtiy of Kentucky, Doktora Tezi, 2011.

Taylor, Richard C. "Abstraction in al-Fārābî". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2007), 151–168.

Tehânevî. *Keşşâfu Istilâhati'l Funûn*. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996.

Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri / Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Tiryaki, M. Zahit. *İbn Sinâ Felsefesinde Müttehayyile*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. çev. Frederic M. Schroeder; Robert B. Todd. Wetteren: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

Türker, Habip. *Yüksüz Diyalektik: Husserl Fenomenolojisi Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ebabil Yayınları, 2016.

Türker, Mübahat. “Fârâbî’de Fizik Ötesinin Menşei ve Önemi”. *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 20 (1962), 55–73.

Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidâal Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).

Türker, Ömer. *İslâm’da Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Türker, Ömer. “Metafizik”. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Türker, Sadık. *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Türker, Sadık. “The Arabico-Islamic Background of al-Fârâbî’s Logic”. *History and Philosophy of Logic* 3/28 (2007), 183–255.

Ulrich, Rudolph. “Fârâbî ve Mu‘tezile”. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i*. 2 Cilt. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Ulukütük, Mehmet. “Geçmişteki Fârâbî’yi Anlama Usulü Çağdaş Fârâbî’yi Yorumlama Sorunu”. *Diyanet İlmi Dergi* 1/52 (2016), 125–150.

Umut, Hatice. “Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikeliinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni”. *İnsan Nedir?* ed. Ömer; İbrahim Halil Üçer Türker. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Usaybia, İbn Ebî. *Uyûnü’l-enbâ’ fî tabakâti’l-eṭṭibbâ’*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-Hayat, tarih yok.

Vallat, Philippe. *Épître Sur L’intellect*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

- Vallat, Philippe. “L’intellect Selon Farabi La Transformation Du Connaître En Être”. *Noétique et Théorie De La Connaissance Dans La Philosophie Arabe Du IXe Au XIIe Siècles Des Traductions Greco Arabes Aux Disciples D’avicenne*. ed. Meryem Sebtı ve Daniel De Smet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2019.
- Welnak, Shawn. “Alfarabi’s Reestablishment of Philosophy in The Philosophy of Aristotle”. *Science et Esprit* 72 (1-2) (2020).
- Wisnovsky, Robert. *Avicenna’s Metaphysics in Context*. New York: Cornell University Press, 2003.
- Yiğit, Fevzi. “Fârâbî’de Akıl ve İlk Bilgilerin Mahiyeti: Akıl Bilkuvve Olur Mu?”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 32/2 (2021), 335–347.
- Yıldız, Mustafa. “Fârâbî’de Dil-Kültür İlişkisi”. *FLSF* 14 (2012).
- Zeyne, Hüsnü. *el-Akl inde’l Mu‘tezile*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1978.
- Zghal, Hatem. “Métaphysique et Science Politique Les Intelligibles Volontaires Dans Le Taḥṣīl al-Sa‘āde”. *Arabic Sciences and Philosophy* 8 (1988), 169–194.
- Zimmermann, F. W. *al-Fārābī’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*. ed. F. W. Zimmermann. New York: The British Academy by Oxford University Press, 1981.