



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İHSÂU'L-ULÛM ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE
FÂRÂBÎ'DE MANTIK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Rabia DÖRTKARDEŞ

BURSA- 2020



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İHSÂU'L ULÛM ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE
FÂRÂBÎ'DE MANTIK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Rabia DÖRTKARDEŞ

Danışman:
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA- 2020

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 701421013 numaralı Rabia Dörtkardeş'in hazırladığı "İhsâu'ı Ulûm Adlı Eseri Çerçevesinde Fârâbî'de Mantık" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili savunma Sınavı, 01/31/ 2020 günü ~~12.30~~/1.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin(başarılı/~~başarısız~~) olduğuna(oybirliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye Dr. Öğr. Üyesi Hidayet PEKER

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye Doç. Dr. Şenol KORKUT

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

01/31/ 2020



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 09/01/2020

Tez Başlığı / Konusu: **İhsâu'l-Ulûm Adlı Eseri Çerçevesinde Fârâbî'de Mantık**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 70 sayfalık kısmına ilişkin, 09/01/2020 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- İçindekiler hariç
- 3- Dipnot hariç
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Tarih ve

09/01/2020

Adı Soyadı: Rabia DÖRTKARDEŞ

Öğrenci No: 701421013

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: İslâm Felsefesi

Statüsü: Yüksek Lisans

Danışman
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
09/01/2020

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İhsâu’l-Ulûm Adlı Eseri Çerçevesinde Fârâbî’de Mantık” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

31/01/2020



Adı Soyadı : Rabia DÖRTKARDEŞ

Öğrenci No : 701421013

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : İslâm Felsefesi

Statüsü : X Y. Lisans Doktora

ÖZET

Yazar	: Rabia DÖRTKARDEŞ
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslâm Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı	: ix+108
Mezuniyet Tarihi	: .../.../...
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

İHSÂU'L-ULÛM ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE FÂRÂBÎ'DE MANTIK

İslam felsefe tarihinde “Muallim-i Sâni” ünvanı ile bilinen Ebû Nasr el-Fârâbî, mantık ve felsefeye dair eserleriyle bu düşünce geleneğinde büyük bir önem arz etmektedir. Mantık öğrenilmeden felsefe eğitiminin yetersiz olacağı kanaatine sahip olan düşünür, mantıkçı kimliğiyle bu alanda yetkin isimlerden kabul edilmektedir.

Fârâbî, en yüksek mutluluğu elde etmeye dayanan bir felsefî tasavvur oluşturmaktadır. Bu mutluluğun tahsilinde kullanılacak yol ve metotların bilinip izah edilmesine ihtiyaç vardır. Söz konusu yöntemlerden biri de mantıktır. Bu çalışmada İhsâu'l-Ulûm(İlimlerin Sayımı) adlı eseri kapsamında Fârâbî'de mantık ele alınmaktadır. Bu bağlamda mantığın içeriği, faydası, konusu, adı ve kısımlarına yer verilerek değerlendirme yapılmıştır. Çalışmamızda, bu eserine bağlı kalarak mantığa dair unsurların incelenmesi ve mantığın felsefe ilmi içerisindeki konumunun belirlenmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Fârâbî, Mantık, İlimlerin Sayımı, İslam Felsefesi

ABSTRACT

Name /Surmane	: Rabia DÖRTKARDEŞ
University	: Bursa Uludağ University
Institute	: Institute of Social Science
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Branch	: Islamic Philosophy
Degree Awarded	: Master's Degree
Page Number	: ix+108
Degree Date	: .../.../...
Supervisor	: Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

İHSÂNU'L ULÛM PIECE ON THE SUBJECT OF LOGIC IN FÂRÂBÎ

Abû Nasr al-Fârâbî, known in the history of Islamic philosophy with the title ‘Muallim-i Sâni ’, is of great importance in this tradition of thought with his works on logic and philosophy. The thinker, who has the opinion that philosophy education will be inadequate without learning logic, is accepted by the competent names in this field with his logic identity.

Fârâbî constitutes a philosophical imagination based on achieving the highest happiness. There is a need to know and explain the ways and methods to ensure this happiness. One of the methods is logic. In this study, logic is discussed in Fârâbî within the scope of his work İhsâu'l Ulûm (Census of Sciences). In this context, the content, usefulness, subject, name and parts of logic are evaluated. In this our study, it is aimed to examine the elements of logic and to determine the position of logic in the science of philosophy by adhering to this work.

Key Words: Fârâbî, logic, Enumarition of the Sciences, Islamic Philosophy

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında Muallim-i Sâni'i olarak tanınan Fârâbi'nin, mantık ilmi hakkındaki görüşleri ve tasnif geleneği doğrultusunda mantık ilminin değeri ve konumu incelenmek istenmiştir.

Tez çalışmamda planlanmasında, araştırılmasında, yürütülmesinde ilgi ve desteğini benimle paylaşan tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Yaşar AYDINLI 'ya şükranlarımı sunuyorum. Eğitim hayatım yanı sıra yaşamımın her katresinde emeği bulunan annem Fatma DÖRTKARDEŞ ve merhum babam İbrahim DÖRTKARDEŞ'e, daimi destekleri için sevgili ablalarım Fethiye DENEK, Hayriye ARSLAN, Fahriye ARSLAN'a, ve abilerim Ali DÖRTKARDEŞ, Hasan DÖRTKARDEŞ, Osman DÖRTKARDEŞ, Hüseyin DÖRTKERDEŞ'e, bu zorlu süreçte her zaman yanımda olan kız kardeşim Rümeyza DENEK'e, bilginin ve irfanın yalnız diplomalar ile kazanılmadığını bana öğreten kıymetli abim Abdullah DENEK'e, hayatımda buldukları için kendimi şanslı gördüğüm tüm aileme müteşekkirim.

Çaba bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Rabia DÖRTKARDEŞ

BURSA 2020

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MANTIK ve İHSÂU'L ULÛM

1- BİLGİ KAVRAMI DOĞRULTUSUNDA MANTIK.....	4
1.1. Akıl ve Bilgi.....	7
1.2. Mutluluk ve Bilgi.....	8
1.3. Fârâbî Felsefesi ve Aristoteles.....	10
2-İHSÂ'NIN MÂHİYETİ.....	14

İKİNCİ BÖLÜM

MANTIĞIN MUHTEVÂSİ

1.MANTIĞIN İÇERDİĞİ ŞEYLER.....	20
2. MANTIK İLMİNİ BİLMENİN YARARLARI.....	24
3. MANTIĞIN KONULARI	29
3.1. Delalet Eden Lafızlar.....	31
3.1.1. Müfret Lafızlar.....	35
3.1.2. Mürekkep Lafızlar.....	37
3.1.3. Müfret Tümel Lafızlar	40
3.1.3.1. Cins Ve Tür	42
3.1.3.2. Ayrım/ Fasıl	45

3.1.3.3. Hâssa	50
3.1.3.4. İlinek/Araz.....	51
3.1.4.Mürekkep Tümel lafızlar.....	53
4. MANTIĞIN TANIMI.....	55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANTIĞIN KISIMLARI

1. KATEGORİLER “EL-MAKÛLAT”	58
2. ÖNERMELER/EL-İBÂRE.....	64
3. BİRİNCİ ANALİTİKLER “KIYAS”	70
4. İKİNCİ ANALİTİKLER “BURHÂN” İLMİ	78
5. TOPİKLER/ MEVÂZÎ'L CEDELİYYE	87
6. SOFİSTİKA/SAFSATA	92
7. RETORİKA/HİTABET	95
1.8. POETİKA/ŞİİR.....	99
SONUÇ.....	103
KAYNAKÇA.....	105

GİRİŞ

İslam felsefe tarihinde mantık ve bu konuda kaleme alınan eserler dokuzuncu yüzyıldan itibaren önem kazanmıştır. Beytü'l Hikme'nin kurulması ve buna bağlı olarak gelişen tercüme faaliyetleri, Aristoteles merkezli Yunan felsefe geleneğinin İslam dünyasına aktarılmasını sağlamıştır. Bu çerçevede İslam düşünürleri arasında mantığı kapsamlı bir şekilde ele alan ve onu sistemleştiren ilk filozof Fârâbî, (ö. 339/950) olmuştur. Çalışmamızda filozofumuzun *İhsâu'l-Ulûm(İlimlerin Sayımı)* eseri temel alınarak Fârâbî'nin mantığı değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Fârâbî'ye göre; mantık sanatının adı *nutk* kelimesinden türemiştir. Bu kelime eskilere göre üç şeye delâlet eder: İnsanın makulleri idrak edebileceği kuvvete delâlet eder. Bu kuvvetle ilim ve sanatlar elde edilir ve onunla hareketlerin güzeli ve çirkini ayırt edilir. İkincisi insanın nefsinde anlayış yolu ile hasıl olan makullerdir; bunlara içten konuşma denilir. Üçüncüsü, içeride bulunan şeyi dil ile söylemektir; ona da dıştan konuşma denilir". İnsanın yaratılışı itibariyle sahip olduğu ruh kuvveti, diğer hayvanlarda olmayıp sadece insana has olan bir ayırt etme yetisidir. İnsanın akılsalları, ilimleri, sanatları elde etmesi bu yeti sayesinde. Bu yeti ile insan eşyanın hakikatini idrak ettiği gibi fiillerinde güzel ile çirkin olanı da birbirinden ayırt eder. Bu yeti çeşitli derecelerde çocuklardan yetişkinlere kadar bütün insanlarda mevcuttur. Mantık sanatı, makullerden oluşan içten konuşmaya kanunlar, sözlerden oluşan dıştan konuşmaya tüm dillerde ortak olan kanunları verince "*nâtıka kuvveti*" onun yardımıyla her iki durumda da yanlışla düşmekten korur ve doğru yola iletir. Bu ilim, dış konuşma ile iç konuşmanın kanunlarını verdiği için ve bu iki konuda verdiği kanunlar ile insanda doğuştan bulunan üçüncü konuşmayı güçlendirdiğinden ve onu bu iki şeyle ilgili fiilini en doğru bir biçimde yönettiğinden dolayı *nutk* kelimesinden türetilmiş, bu isimle adlandırılmıştır.

Çalışmamızın ilk bölümünde Fârâbî'de bilgi ve mantık ilişkisi ve *İlimlerin Sayımı*'nda mantığın konumu ele alınmıştır. Fârâbî mantığı, felsefesi içerisinde önemlidir. Çünkü felsefesinin nihai gayesi olan mutluluk, insanın kendini maddeden soyutlanmış bir biçimde gerçekleştirilmesiyle elde edilir. Bu bir yetkinliği ifade eder. Söz konusu yetkinliği kazanmaksa akıl ile olur. Aklı geliştirmek, ona doğruyu göstermek, yanlıştan men etmek yalnızca mantık ilmi ile gerçekleşir. İnsanın en yüksek mutluluğa ulaşması için bu dünyada felsefe yapması şarttır. Buna göre Fârâbî, felsefeyi ilimler sıralamasında en başa alırken ona kilit görevi gören mantığa da önem atfeder. Ona göre nihai mutluluk insanın kendini bilmesi bunun için de öncelikle âlemi bilmesidir. Âlemi bilmek yakîni bilgiyi elde etmek anlamındadır. Böylece huzura ve saadete

kavuşulur. Fârâbî’de Aristocu gelenekten hareketle bilgiyi bilmenin hazzına odaklanmıştır. Felsefe zevkin ve hazzın ötesinde ”güzele doğru” giden bir hikmettir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Fârâbî felsefeyi salt teorik gayelerle ele almamıştır. Onun felsefesi aynı zamanda pratik ve faydacı bir felsefedir. Toplum ve siyaset felsefeleri bunun açık bir örneğini teşkil eder. Fârâbî’ye göre felsefe varlığı ve hayatın anlamını kavramak adına olmazsa olmazdır. Bu kavrayış olmadan da mutluluğu elde etmek söz konusu değildir. Fârâbî, evvela bir mantıkçıdır ve mantık öğrenilmeden felsefe eğitiminin yetersiz olacağını savunur. Aristo’dan sonra sınırlı bir biçimde ele alınan mantık onun elinde kapsamlı, şümüllü bir mahiyete bürünmüştür. Fârâbî’nin mantık hakkında yazdığı eserler İslami bilimlerin sistematik incelenişini ve Aristo mantığının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. O bu sanatı kuran, sistemleştiren ve telifinde bulunan düşünürün Aristoteles olduğunu belirtir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde ise, mantığın mahiyetinde bulunan unsurlar, faydası ve konularına yer verilmiştir. Fârâbî, mantığı kapsamlı bir şekilde incelemiş ve buna binaen bu sanata büyük bir önem atfetmiştir. Zihin, düşünce ve varlık arasındaki ilişki onun oluşturduğu bu mantık sistemiyle ortaya çıkarılmıştır. Bilinen şeylerin bazıları, ya bir düşünme, çıkarım veya bir çıkarsama yoluyla elde edilirken bir kısmı da bunlar olmaksızın bilinir ve elde edilir. Bilinenlere ilişkin sınıflar dışında kalanlar ise ancak bir kıyas ve çıkarsama ile bilinir. İlk düşünürlere öyle bilgilerdir ki elde edilmesinde kıyas kullanılmayan ve başka bir kesin bilgiye ihtiyaç duymadan kendiliğinden ortaya çıkan bir kesin bilgidir. Öyle ki bu kesin bilgi felsefe ve tüm nazarî ilimlerde kullanılır. Bunlardan daha önce gelen bir kesin bilgi de yoktur. Fârâbî, bu bilginin ilk makuller hakkındaki kesin bilgi olduğunu belirtir. Mantık sanatı, kendileriyle ilgili hata yapılması mümkün olan akılsalların kontrolü için gereken kanunları, akılı düzeltmeye ve akılsallarda doğru yola götürmeye yarayan kanunları, akılsallardan hakkında hata oluşmasını engelleyecek kanunları verir. Doğru düşünme bazı kurallar sonucunda ortaya konulan düşünmedir. Bu bakımdan mantık, düşüncelere kural koyması yönünden bir disiplin olarak tanımlanır.

Fârâbî’nin mantığın kısımlarının sekiz parçadan oluşturduğunu belirtir. Çalışmamızın son bölümünde yer verdiğimiz bu kısımlar, Burhan ilmi etrafında şekillenmektedir. Bu ilimden önceki üç kısım Burhan’a bir hazırlık ve giriş olarak değerlendirilirken Burhan’dan sonra sıralanan sanatlar ise onun aleti konumunda ifade edilmişlerdir. İlk kısım tekil bulunan akılsallar ile onlara delalet eden sözlerin kanunlarını veren “*Kategoriler*”dir. Bu bölüm Arapça’da “*makûlat*”, Yunanca’da ise *kategoriler* adı altında değerlendirilir. Kategoriler, bir varlık veya nesneyi tanımlamak ve açıklamak amacıyla söylenen sözlerdir. Arapça’ya yapılan tercüme etkinlikleri sonucunda *katiguryâs* biçiminde kullanılsa da genel olarak, *makûlât* şeklinde

bir karşılık bulmuştur. *Peri Hermeneias*, Aristoteles'in *Organon* adlı mantık külliyyatının ikinci kitabıdır ve kategorilerin peşi sıra gelmektedir. Konu itibariyle, bir yargı bağlamında kavramların dizilişidir. Bu bakımdan kavramların birbiri ile kurduğu irtibat sonucu oluşturdukları önermeler bir yargı ifade ederler. Önermeler, bir şeyin bizzat kendisi ile bir başka şey hakkında onay veya reddi bildirdiği sözlerdir. Fârâbî, sekiz kısım olarak belirttiği mantığın parçalarından üçüncüsünü beş sanata ait olan kıyasları inceleyen bölüm olarak ifade eder. Bu bölüm Arapçada “*kıyas*”, Yunancada “*Birinci Analitikler*” olarak isimlendirilir. Kendileriyle herhangi bir düşüncenin ya da iddianın irdelenerek düzeltilmesi gaye edinilen kıyas ve söz çeşitleri üç tanedir. Bunların oluşumları tam ve yetkin bir hale geldikten sonra artık konuşmada kıyası kullanmayı sağlayan sanat çeşitlerine sıra gelir. Bunlar; burhan, cedel, safsata, hitabet ve şiirdir. Kıyasa dayalı sanatlar bu sıralanan bu beştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MANTIK ve İHSÂU'L ULÛM

1- BİLGİ KAVRAMI DOĞRULTUSUNDA MANTIK

Fârâbî, bilgi ve bilmenin mahiyeti hakkında öncelikle zihnin bilgiyi kavrayış sürecini ele alır. Buna göre zihnin sahip olabileceği yetkinlik ancak kabul edeceği şey konusunda nasıl olup olmadığı, oluşma sınıfları ve bunlara sebep olan etkenleri bilmekle gerçekleşir.¹ Fârâbî zihnin bu kabulünü “*İnkıyad*” kelimesi ile ifade eder. Nitekim bu kelimenin kendini teslim etme, yönelme ve inanma anlamları düşünüldüğünde zihnin nesnelere karşısındaki durumu daha net anlaşılmaktadır. Zihin kendisinde bulunan kuvve ile varlığa dair bir değerlendirme yaptıktan sonra onun hakkında oluşan izlenimi kabul eder ve ona yönelir. İşte zihnin bu yönelim ve inanma sınıfları da Fârâbî’ye göre şiir, retorik, sofistik, cedel ve burhandan oluşan kıyas sanatlarıdır. Bu sanatların her birinde muhatabı bir duruma yöneltme ve ikna etme söz konusudur.² Bilgisi amaçlanan şeyler hakkında kesin bilgi verme niteliğine sahip kıyas çeşidi burhandır. Amaçlanan sonucu ortaya çıkarma, doğruluğunu ispat etme, bir başkası veya kendine anlatımda bulunma gibi tüm durumlarda bu sözler kullanılır. Çünkü kesin bilgi veren bu sözlerden vazgeçmek, göz ardı etmek mümkün değildir.³ Fârâbî tarafından kesin bilgiye ve bunu sağlayacak olan kıyas türüne büyük bir önem verildiği görülmektedir.

Fârâbî’ye göre bilgiler(*el-meârif*), iki kısma ayrılır. Bilgi kavramı aynı zamanda bilme kavramını da içinde bulundurmaktadır. Nitekim tasdik ve tasavvurdan herhangi birine mutlak olarak ulaştırılan durumların yanında tam ve eksik bilgiye dair hususları ele alması bunun bir göstergesi olmaktadır.⁴ Kesin bilgi(*yakîn*), bir şey hakkında oluşan kanaatin başka türlü olamayacağı şeklinde inanma neticesinde oluşur. Öyle ki zihinde inanılan biçimiyle kabul edilen varlığın dış dünyadaki durumunun da farklı olması mümkün değildir.⁵ Kesin bilgi böylelikle düşünce ve varlık arasında gerçekleşen irtibatının uyumlu olmasıyla elde edilmiş olur. Fârâbî’nin zihnin inanma sınıfları hakkında bir ayrıma gitmesi ve bunları bir derecelendirmeye tâbi tutması

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık (Mantıkta Kullanılan Lazıflar)*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s.70.

² Fârâbî, *el-Elfâz*, s. 70, Fârâbî’ye göre kıyas ya başkasına hitapta kullanılır ya da kişi onunla kendi başına bazı şeyleri ortaya çıkarır. Felsefenin/burhanın özelliği her iki durumda da kıyası kullanmaktır. bkz. Tavtie s.18.

³ Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri(et-Tavtıa, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu İsâgûci, İhsâu'l Ulûm, Tenbih alâ Sebîlis-Saâde)*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 111.

⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Mahir Alper, Ömer Türker, 4.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 1.

⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 2.

mühimdir. Zira kesin bilgiye ulaşan zihin salt bilgi elde etmekle kalmayacak aynı zamanda varlık ile olan münasebetini de doğru bir biçimde sağlayacaktır. Bu bağlamda bilmekten ziyade bilginin/bilmenin nasıl ve neye yönelik olduğu Fârâbî felsefesinde önem arz etmektedir.

Fârâbî, bilgiyi elde etme ve onun öğretiminin iki biçimde olacağını belirtir. İlki tasavvurdur. *Tasavvur* ile eşyanın kavramı ruhta meydana gelir. *Tahayyül*, ya bir şeyin özünün akılla algılanmasını sağlayarak ya da o şeye benzer bir örnekle kavratarak olur. *Tasdik* ise bilgiyi elde etmenin ikinci yoludur. Onu gerçekleştirebilmek içinse kesin kanıtlar sunma veyahut ikna etme yöntemleri kullanılır.⁶ Buna göre düşünce ile varlık bu iki tarzda iletişim kurar. Tasavvurlarda bir hüküm bildirmeksizin salt kavramlar bulunurken tasdikte ise doğru veya yanlış bir yargı bildirilir.⁷ Zihinde var olan birçok kavram bulunur. Bu kavramlar bir sınırlama getirilmediği takdirde onlardan bir bilgi elde edilmesi mümkün olmaz. Bilmek istenilen herhangi bir şeyi akıl yürütme yoluyla çıkarsamak ve doğru olarak elde etmek amaçlandığında bunu gerçekleştirecek olan yalnızca mantık sanatıdır.⁸

Fârâbî’de bilgi olgusu metafiziksel boyutu yanında iki temel unsura sahiptir. Buna göre bilgi evvela psikolojinin bir parçasıdır. Çünkü bilgi insan zihninde, sujede gerçekleşir. Doğrudan akıl ve nefis ile bir bağlantısı söz konusudur. Bu bakımdan Fârâbî, bilgi problemini nefis ve akıl teorisi etrafında tartışır. Netice itibariyle ‘*idrak teorisi*’ ortaya çıkar. *İdrak teorisi*; varlık ile düşünce arasındaki irtibatı mümkün kılan bir teoridir. Suret, varlık ve düşünceyi irtibatlandırır ve bir uyum gerçekleşir. Suret aynı zamanda bir türün türsel ayrımıdır ve bir açıdan tanımla aynı anlama gelir. Herhangi bir nesne tanımlanacak olursa onun suretinden hareketle bir tanımlama yapılır. Böylece dış dünyada var olan duyulurun zihindeki karşılığı suret olmaktadır. Aynı zamanda suretin tanımlarda ayırım ve yakın cinsin bilinmesi, kıyasta ise orta terimi vermesi gibi fonksiyonları da vardır. Fârâbî, varlık ile düşüncenin seyri arasında uyumu sağlamış olur. Düşünülen şey ile var olan şey birbiriyle örtüşmektedir. Böylece doğru hem bir bilgiye hem de bir varlığa karşılık gelmektedir. Bu doğru bilginin elde edilmesinin imkânı bağlamında önemli bir neticedir. Çünkü Fârâbî, felsefesinin dinamiklerinden biri olan bilme ve bilgiye ulaşma eylemi ancak o bilgi yakînî kesin doğru bir bilgi olursa değerlidir. Onun felsefesinde epistemoloji ile ontoloji bu sebeple birbiriyle irtibatlandırılmış olur.

⁶ Fârâbî, *Tahsilu’s-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, 3. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 44.

⁷ a.g.m. s. 44.

⁸ Fârâbî, *İhsâu’l -Ulûm*, çev. Ahmet Arslan, 5. b., Ankara: Divan Kitap, 2015 s. 58.

Fârâbî’de bilginin iki temel boyutu olduğundan bahsettik. Bunlardan ilki bilginin psikolojik boyutudur. Söz konusu etkileşimle varlık ve düşünce arasında suretle sağlanan uyum ortaya çıkmıştı. İkinci olarak bilginin ilgili bulunduğu bölüm ise mantık ilmidir. Çünkü insan zihnini yanlıştan korumak ve doğru bilginin kanunlarını vermek bakımından mantığın konusu bilgidir.⁹ Mantık doğru bir şekilde bilmenin bilgisini ve bilinmek istenen şeyde bilme kuvvetini verir.¹⁰ Suretin zihinde bulunuşu iki yol ile gerçekleşir. Bunlar; duyu ve akıldır. Nesnelere soyutlama yoluyla duyu vasıtasıyla gerçekleşen suret tasavvurdur. Akılda oluşan suret ise duyudan geçtikten sonraki aşamadır. Artık burada maddeden tamamen bağımsız bir “*düşünülür*” meydana gelir. İşte bilgi bu aşamada oluşur.¹¹

Var olan ile düşünce arasında bir uyum kuran Fârâbî sisteminde anlayış ve kavrayışa müsait bir zihin söz konusudur. İnsan türsel ayrımı olan akıl ile kendisindeki cevheri yetkinleştirecek kuvvete sahiptir. İnsanın kendisi ile tümelleri bilmesi mümkün olan, iyiyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayan ve bilgiyi elde etmesine yarayan bir bilme gücü vardır. Bir şeyin bilgisi ancak bilme gücü, hayal etme veya duyumsama yoluyla bilinir.¹² Bilme kuvveti diğer yollardan daha üstün olarak insan bilgisine dair olan her şeyin bilgisini kazandırır.¹³ Böylece aklın sahip olduğu temyiz gücünün önemi ortaya çıkar. Çünkü akla bu yetkinliği kazandırması bakımından felsefenin talep ettiği sarıh akla hizmet eder. Fârâbî, bu bilme kuvvetine yetkinlik kazandırdığı için mantığa bilme sanatı, bilmenin bilimi adını verir.¹⁴ Mantık, konusu varlık olan bir bilim olarak incelenmez. O insana varlıkların bilgisini elde etmeye yarayan bir araç olarak değerlendirilir.¹⁵ Mantık öyle bir ilimdir ki onunla insanın dış dünyaya açılan penceresi olan akli ve temyiz kuvveti sağlıklı bir biçimde işler. O, insanın sahip olduğu en değerli cevheri akıl için onun temizleyici ve parlaticısı gibidir. Sarrafın elmasa şekil verip onun sahip olduğu cevheri ortaya çıkarması gibi mantık da akla ve onun kuvvetine biçimlendirmeye yarar.

Fârâbî mantığı, felsefesi içerisinde önemlidir. Çünkü felsefesinin nihai gayesi olan mutluluk, insanın kendini maddeden soyutlanmış bir biçimde gerçekleştirilmesiyle elde edilir. Bu bir yetkinliği ifade eder. Söz konusu yetkinliği kazanmaksa akıl ile olur. Akli geliştirmek, ona doğruyu göstermek, yanlıştan men etmek yalnızca mantık ilmi ile gerçekleşir. İnsanın en yüksek

⁹ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, 2.b., İsam, Ankara, 2017, s. 55-57.

¹⁰ Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, 3.b., M.Ü. İlahiyat Vakfı, İstanbul, 2014, s. 185.

¹¹ Yaşar Aydın, “*Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış*” *Bilimnâme*, S.4, 2004, ss. 516

¹² Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla* (İdeal Devlet), çev. Ahmet Arslan, 5.b., İstanbul: Divan Kitap, 2013, s 87 -90

¹³ Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 220.

¹⁴ Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 230.

¹⁵ Fârâbî, *el-Elfâz*, s. 45.

mutluluğa ulaşması için bu dünyada felsefe yapması şarttır. Buna göre Fârâbî, felsefeyi ilimler sıralamasında en başa alırken¹⁶ ona kilit görevi gören mantığa da önem atfeder. Ona göre nihai mutluluk insanın kendini bilmesi bunun için de öncelikle âlemi bilmesidir. Âlemi bilmek yakînî bilgiyi elde etmek anlamındadır. Böylece huzura ve saadete kavuşulur. Fârâbî’de Aristotelesçi gelenekten hareketle bilgiyi bilmenin hazzına odaklanmıştır. Felsefe zevkin ve hazzın ötesinde ”güzele doğru” giden bir hikmettir.¹⁷ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Fârâbî felsefeyi salt teorik gayelerle ele almamıştır. Onun felsefesi aynı zamanda pratik ve faydacı bir felsefedir. Toplum ve siyaset felsefeleri bunun açık bir örneğini teşkil eder.¹⁸

1.1. Akıl ve Bilgi

Felsefesi amaç ve işleyiş bakımından bir bütünlük gösteren Fârâbî varlık ve varlıklar arasındaki ilişkiler bağlamında, merkezinde Tanrı olgusunun olduğu bir sistem ortaya koyar. Ona göre cisimler ve arazların var olmasını sağlayan ilkeler altı sınıftır. Bu ilkelerin de altı mertebesi bulunur. Bu mertebelerden her biri söz konusu sınıflardan birini kapsar. Birinci olarak ilk mertebede ilk sebep bulunur. Onu ikinci mertebede ikinci derecede sebepler ve üçüncü mertebede de madde izler. Birinci mertebede bulunan ilk sebep bir ve tektir onun birden fazla olması mümkün değildir. Diğer mertebelerde ise varoluş bakımından çokluk söz konusudur. İlk üç mertebede bulunanlar ne cisimdir ne de cisimlerde bulunurlar. Bunlar; ilk Sebep, ikinci derecede sebepler ve *faal akıl*’dır. Kalan üç sınıf ise cisimlerde bulunurken kendileri bir cisim değildirler. Bunlarsa; nefis, sûret ve maddedir. Tanrı böylece birincil olarak kabul edilmesi gereken zorunlu varlıktır. O *faal akıl* ve ikinci dereceden var olanların yakın sebebidir. *Faal akıl*, düşünen canlıyı yani insanı koruyup gözetirken aynı zamanda onu erişilmesi amaçlanan en yüksek mutluluğa iletir (*es-Sa’adetü’l-Kusvâ*). Böylece insan madde ve cisim gibi mertebe bakımından kendisinden aşağıda bulunan varlık düzleminden kurtularak *faal akıl* mertebesine çıkar.¹⁹

Fârâbî’nin sudûr düşüncesi etrafında şekillenen akıl ve bilgi münasebeti *faal aklın* desteğiyle sağlanır. Buna göre bilgi, ruhta bulunan duyuların oluşturduğu kuvve ile faal akıldan elde ettiği düşünülürlerdir. Cisimsel bir cevher olan duyulara ulaşan bu düşünülürler (*ma’kuller*) artık cisimsel bir formda bulunur. Algılanan ile algılayan güç arasında tabiat bakımından bir uyum sağlanır. Ruhta bulunan güç (*mütehayyile*) de yine cisimsel bir formda bulunur. Bu gücün

¹⁶ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 42.

¹⁷ Mübahat, Türker Küyel, *Aristo ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990, s. 69.

¹⁸ Fârâbî, *Es-Siyasetü’l-Medeniyye*, çev. Mehmet S.Aydın, Abdülkadir Şener, M.Rami Ayas, 2. b., İstanbul: Büyüyen Ay, 2012, s. 16.

¹⁹ Fârâbî, *Siyâse*, s. 36.

algılamasıyla bilgi mahiyetine gelen formu ise yalnızca akıl bilebilir.²⁰ İnsanın varlık âlemiyle epistemolojik olarak gerçekleştireceği irtibat zorunlu bir varlık olan Tanrının yakın sebep oluşuyla ilgilidir. O faal aklın ve bununla sağlanacak nihai hedefin de kapılarını insan zihnine aralar. Böylece insan kendisi için mümkün olabilecek bilme ve bu bilgilerle hayatını inşa etme fırsatını yakalar. Nihai noktada ulaşacağı en yüksek iyi olacaktır.

1.2. Mutluluk ve Bilgi

Fârâbî, felsefesinde mutluluk ve bilgi bir ilişki içerisinde olmaktadır. O, bu dünyada elde edilecek mutluluğu öteki hayatta elde edilecek olan mutlulukla ilişkilendirir. Nitekim bu insanın yakîni bilgiye ulaşarak kendisi için fayda elde etmesiyle gerçekleşecektir. Buna binaen her iki dünyadaki mutluluğu elde etmek adına insani dört temel unsurdan bahseder. Bunlar; teorik erdemler, fikrî erdemler, ahlâkî erdemler ve pratik sanatlardır. Teorik erdemlerin nihai amacı ise varlıkların ve onların içerdiği şeylerin salt akıl ile kavranmasıdır.²¹ Buna göre akıl dünya ve ahiret hayatı bağlamında ulaşılacak saadet çemberinin kilit vasıtasıdır. Fârâbî, makuller içerisinde çıkarsama ve düşünmeye gerek duyulmadan elde edilen makuller olduğunu belirtir. Söz konusu makuller ilk bilgilerdir ve insanda kendiliğinden bulunur.²² Bu ilk bilgiler sayesinde bir sonraki bilgiler elde edilir.²³

Her araştırmada ve öğretimde asıl amaçlanan şeyin kesin doğruya ulaşılacak olduğunu belirten. Fârâbî, kesin doğruya ulaşmak için belli bir yöntem kullanılması gerektiğini belirtir.²⁴ Burada kesin doğrulara ve gerçek bilgiye ulaşmak mühimdir. Çünkü bu bilgi sayesinde söz konusu erdemlerin elde edilmesi sağlanacaktır. Bu bağlamda problem çözümünde kullanılacak olan yöntemler birer sanattır. Bu sanatları kullanırken bilinmesi ve açıklığa kavuşturulması gereken şeyler vardır. *İlk öncüllerin* hangi şart ve durumda bulunduğu, nasıl bir sistem izlediği, herhangi bir yanlışa sapma halinde veya kafa karışıklığı oluşturan durumlarda problemin nerede olduğunun tespiti, kesinlik bulunmadığı halde kesinlik varmış yanılgısına kapıldığı gibi hallerde farkına varılıp değerlendirme yapılması şarttır. Bunun için bu farklı yöntemlerin her birinin kendine özgü hallerini ve diğerlerinden ayrıldığı noktaları bilmek gerekir. Ancak doğuştan sahip olunan bilme yeteneği bu ayrımları sağlama hususunda yeterli değildir. Bunun için bir sanatla tabii bilme yeteneğini kuvvetlendirmek gerekir.²⁵ Fârâbî, her insanın doğuştan bir güç ile donatıldığını belirtir.

²⁰Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, C.3, S.22, 2011, SS. 533-556

²¹ Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, 3. b. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 1.

²² Fârâbî, *İhsâ*, s. 57.

²³ Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, s. 2.

²⁴ Fârâbî, a.g.e., s. 2.

²⁵ Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, s. 3

Bu güç onun var olan eşyanın fark ve benzerliklerini tam bir şekilde ayırt etmesini sağlayan güçtür. Bu zihin kuvveti sayesinde duyulur nesnelere hakkında sorulan sorular yanıtlanabilir ve nefiste bir kanaat hasıl olur.²⁶ Felsefe varlıklar hakkında akılla kavranan ve kesin delillerle onaylanan bilgileri veren ilimdir.²⁷ Buna göre varlığı tam bir şekilde kavramaya yarayan zihin gücü felsefenin temelinde bulunur. Bu gücü en iyi bir biçimde ortaya çıkaran ve yetkin bir şekilde kullanılmasını sağlayan da mantık sanatıdır.²⁸

Fârâbî, varlıkların cinsine dair bilgiler kesin doğruyu elde etmede yeterli bulunursa bu bilgilere ‘*öğretim ilkeleri*’ demiştir. Bu varlıklar için kendilerinden oldukları ya da kendileri için var oldukları sebepleri varsa bu sebepler ‘varoluş ilkeleri’ olur. Varoluş ilkeleri ise dört tanedir. Bunlar;

1. Şeyin ne olduğu, neyle var olduğu, nasıl var olduğunu bildiren ilke,
2. Şeyin varlığının neden meydana geldiğini belirten ilke,
3. Şeyin neden dolayı oluştuğunu ifade eden ilke,
4. Şeyin varlığının ne için olduğunu açıklayan ilkedir.

Buna göre, varlığın prensipleri Aristoteles’te olduğu gibi dört çeşittir. Fârâbî’ye göre, varlık ve varlıklar arası ilişkide bu dört soruya yanıt bulunursa böylelikle bu varlık veya onun ilişkileri hakkında kesin doğru bilgiye (yakîn) ulaşılmış olur. Böylece onun felsefesinde ulaşılmak istenen saadete erişilmesi söz konusudur. Çünkü faal akıl ile bir irtibat gerçekleşmiştir. Burada filozofumuzun felsefesinde varlık ve düşünce arasındaki engelin kalktığını görmek mümkündür. Artık varlık düşünce, düşünce ise varlık olmaktadır. Bilgi bakımından, bilmenin eşyanın kavramını idrak etme olarak yani faal akıl ile irtibat olarak kendine zemin bulur.²⁹ Kısaca ifade etmek gerekirse, Fârâbî’de zihin, ona bağlı olarak düşünce ve düşüncenin konusu olan varlık âlemi birbiriyle bağlantılıdır. Zihin kendini yetkin bir biçimde gerçekleştirirken varlığın ilkelerinden faydalanır ve böylece nihai noktadaki mükemmel akıllı temsil eden faal akıl devreye girer. Nihayet insan kendisi için söz konusu türsel görevini tamamlar ve mutluluğa erişir.

Fârâbî, felsefesinin temel çalışması ahlâk ve siyaset alanında yoğunlaşmıştır. Buna bağlı olarak onun felsefesinin temelinde mutluluk kavramı yatar. Onun mutluluk tasarımı teorik ve pratik alan iç içedir. Tüm bilimsel sistemleri ve estetik ya da sanatsal insani etkinlikleri kapsar.

²⁶Fârâbî, *Fârâbî’nin İki Eseri (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme)*, çev. Hanifi Özcan, 3. b., M.Ü.İlahiyat Vakfı, İstanbul, 2014, s. 163.

²⁷Fârâbî, *Tahsilü’s-Saâde*, s. 44

²⁸Fârâbî, *Fârâbî’nin İki Eseri*, s. 184.

²⁹Mübahat Türker Küyel, *Aristo ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990, s 132

Mutluluk kavramı hayatın her alanını kendi bünyesinde doğal bir biçimde ele almaktadır. Metafiziğin yine pratik felsefe alanlarıyla ilişkisi olduğu gibi mantığın da bir münasebeti bulunur. Mutluluk, insana içinde bulunduğu evren hakkında bir kavrayış ve idrak sağlama bağlamında felsefeyi önceler. Fârâbî'ye göre, felsefe varlığı ve hayatın anlamını kavramak adına olmazsa olmazdır. Bu kavrayış olmadan da mutluluğu elde etmek söz konusu değildir.³⁰

1.3. Fârâbî Felsefesi ve Aristoteles

Fârâbî, evvela bir mantıkçıdır ve mantık öğrenilmeden felsefe eğitiminin yetersiz olacağını savunur. Aristoteles'ten (ö. 322) sonra sınırlı bir biçimde ele alınan mantık onun elinde kapsamlı, şümulü bir mahiyete bürünmüştür.³¹ Fârâbî'nin, mantık hakkında yazdığı eserler İslami bilimlerin sistematik incelenmesini ve Aristoteles mantığının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.³² O, bu sanatı kuran, sistemleştiren ve telifinde bulunan düşünürün Aristoteles olduğunu belirtir. Fârâbî, Aristoteles'ten önce mantık hakkında yapılan çalışmaları şöyle belirtir: Sanata dair olan şeylerin incelemelerin yapılması ancak bunlar belli bir sistem içerisinde değil deneyimsel ve mantık sanatının fillerinin uzun süre uygulanmasıyla kazanılan yetilerle yapılmıştır, diğer çalışmalar ise mantığın belli bölümlerinin bir kitap halinde ele alınmış olmasıdır. Ancak bu çalışmalarda etraflı ve yetkin bir çalışma olarak nitelendirilmez. Nitekim mantık sanatının sistemsal bir bilim halinde ele alınıp bilim yapıldığını iddia etmek için o sanatı meydana getiren kanunların ortaya konulması gerekir.

Fârâbî, bunu bir düzene uygun biçimde yapan ilk kişinin Aristoteles olduğunu açık bir şekilde ifade eder.³³ Mantığı kendisi ele alırken ise tıpkı Aristoteles'te oldukları gibi onun kanunlarına bağlı kalınarak bir çalışma yaptığını da ekler. Ancak söz konusu çaba salt aktarımdan oluşan bir çaba değildir. Nitekim filozofumuz, Aristoteles'in kendi toplumunun dili olan Yunan dilinde eserler verdiğinin kendisinin ise Arap dilini kullanan bir toplumsal düzlemde mantığı inşa edeceğinin bilincindedir. Asıl amaçlamış olduğu gayesi Aristoteles'in mantık hakkındaki kanunları ortaya koyarken güdülendiği gayeyi temsil almaktır.³⁴

Bilgi ve bilim kavramları için Aristoteles "*epistêmê*" kelimesini kullanır. Bu kavram, aklın bir varlık noktası hakkında durup düşünmesi, duraklaması, söz konusu varlığın mahiyetine hâkim olarak onunla ilgili olarak zihninde bir bilgi inşa etmesi anlamında değerlendirilebilir³⁵. Bu

³⁰ Aydınlı, *Fârâbî*, s. 14.

³¹ a.g.e., s. 17.

³² İbrahim Çapak, "İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.9, 2004, s. 89

³³Fârâbî, *Elfâz*, s. 84.

³⁴ Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990, s. 97.

³⁵ Ali Tekin, *Varlık ve Akıl*, İstanbul, Klasik Yayınevi, 2017, s. 66.

bakımdan bilgi Fârâbî’de olduğu gibi zihin ile varlık hakkında bir irtibatı ve buna bağlı olarak oluşan kanaati ifade eder. Aristoteles’in varlık kategorileri varlığın ne olduğu, tanımı ve doğası hakkında bilgi verme konusunda önem taşır. Nitekim Bilgi de yine bu kategoriler kapsamında değerlendirilerek ortaya konulur. Buna göre bilgi şeye dair oluşan bir kanaat veya hükümdür. Şey nasıl ise ondan oluşacak bilgi de öyle olacaktır. Öyleyse bilgi görelidir ve bu kategori altında değerlendirilir. Bilginin bir mekânı bulunur. İnsanda bilginin oluştuğu bu yer ise nefis olmaktadır. Aynı zamanda bilginin bir etki alanından söz etmek mümkündür. Çünkü bilgi ile zihin bir etkileşime maruz kalır ve böylece fiiller oluşur.³⁶

Bilgi diğer kategoriler bakımından sıra ile değerlendirilebilir. Burada bilginin var olması ve etki alanının belirlenmesi açısından sıraladığımız bu kategoriler önem taşır. Zira varlık nazarından bilgi, varlığın nefse bıraktığı etkilimin bir sonucu olurken nefis açısından ise onun varlıktan etkilenmesi anlamına gelmektedir. Bilgi, bilene ait olup, nefste bulunur. Varlığa yönelik bir etkileşim ve varlığın etkisidir. Bu bakımdan kategoriler kapsamında yer alırlar. Bilgi bir araz olarak tanımlanabilir bir özellikte bulunur. Aristoteles, cevherler gibi birincil olmasa da arazları da tanımlanabilir bir mahiyette ele alır. Buna göre nefste araz olarak bulunan bilgi, kendi başına değerlendirildiğinde bir cevher olabilmektedir. Böylece bilginin tanımı, doğası ve bölümleri hakkında konuşulabilmekte, bilimin bilimi yapılabilmektedir. Mantık sanatının temeli bilginin bu şekilde var olmasıyla atılmış olmaktadır.³⁷

Fârâbî’nin, ulaştığı düşünsel dönemde bilgiye yönelik fikirler kendini kabule yönelen bir zemine bırakmıştır. Söz konusu varlık ve düşünce olgusunun ontolojik irdelenişi artık nasıllığa evrilmiştir. Bu bağlamda filozofumuzun varlığın nasıl ve ne şekilde var olduğu, bilginin nasıl elde edildiği ve değeri hakkında felsefi bir düzlemde ilerlediğini görmek kaçınılmazdır.³⁸ Aristoteles ile Fârâbî dil ile düşünce arasında sıkı bir ilişki görmüşlerdir. Düşüncenin yansıması dildir ve düşünceyi analiz etmeye çalışırken asıl hedeflenen zihinde bulunan kavramlara ulaşmaktır. Kavramlara doğrudan ulaşmak mümkün olmadığından dilin bu anlamdaki fonksiyonu önemlidir. Çünkü dili analiz ederek düşüncenin unsurlarına ulaşılabilir.³⁹ Dil, soyut düşüncenin somut bir kanalla iletilmesidir. Dış dünyada düşüncelerin yer bulması adına açılan bir kapıdır. Kadim gelenekte ‘*nutk*’ kavramına atfedilen anlam da buna işaret eder. Nitekim *nutk* hem iç konuşmayı yani düşünceleri ifade ederken diğer yandan dış konuşmayı yani düşüncenin dil ile

³⁶ a.g.e., s. 68

³⁷ a.g.e., s. 69.

³⁸ a.g.e., s. 68-69.

³⁹ Türker Küyel, *Aristo ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 153.

formunu belirtir.⁴⁰ Fârâbî, Harfler kitabında öncelikle dile yönelmiş ve dilin birtakım unsurlarla toplum içindeki ilerleyişinden bahsetmiştir.⁴¹ Buna binaen onun ilk olarak dile yönelmesi İslam düşüncesinde kurucu niteliği bulunan dili analiz etmek denilebilir. Zira dil, toplumun nesnelere algılayış ve kavrayış biçimini ortaya koyan bir formdur.⁴² Ancak Fârâbî'nin bunu yaparken gramer ve dilden bağımsız olarak zihinsel tasavvur sürecine yoğunlaştığı unutulmamalıdır.

Düşünce düzleminde Fârâbî ve Aristoteles'in çıkış noktalarında bazı farklılıklar görmek mümkündür. Aristoteles, kadim felsefenin varlık hakkındaki görüşlerinden farklı olarak varlık ile yokluk arasında bir değişimi mümkün kılan, varlığın içine hareket de dâhil olan bir şema çizer. Böylece varlık çokluk kazanarak ona herhangi bir şey yüklemeye haiz olur ve bu da bilginin imkânına yol açar. Fârâbî, söz konusu meselenin hallinden sonra farklı bir düzlemde varlığı ele almıştır. Nitekim artık varlığın ve bilginin imkânını tartışmak yersizdir. O artık kesin bilginin nasıl elde edileceğini ve varlık bilgi münasebetini ele alacaktır.⁴³ Bilmek tarih boyunca insanoğlunun isteğini uyandırmış hayrete düştüğü tabiat ve âlem hakkında yeni sorular oluşturmasını sağlamıştır. Bilgi; özne ile nesne arasında kurulan ilişki ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sonuç olarak tanımlanabilir. İslam literatüründe *el-ilm* ve *el-ma'rife* terimleriyle de ifade edilmiştir. Nitekim İslam medeniyetinde asıl olan nihai marifet de insanın kendini ve Rabbini tanımasıdır.

Ebu Yusuf el-Kindî (ö. 252/856) bilmeyi “eşyanın hakikatleriyle kavranması” olarak belirtir. Buna göre varlık âlemini var olduğu şekliyle bilmek ve bu doğrultuda kavramak gerçek bilgidir.⁴⁴ Benzer bir bilgi mefhumu Fârâbî' de de görülür. Nitekim o kesin bilgiyi zihinde oluşan şekliyle zihin dışında da bir ve aynı biçimde bulunması ve bunun tasdik edilmesi olarak tanımlar.⁴⁵ Buna göre zihinde oluşan bilgi ancak dış dünyadaki varlıklardan hâsıl olur. Elde edilen kanaat dış dünyadaki haliyle uyum içerisindeyse buna doğru bilgi denir. Bu bilgi tam bir tasdikle ortaya çıkan tam bilgidir.

⁴⁰ Fârâbî, İhsâ, s. 65.

⁴¹ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf (Harfler Kitabı)*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 72.

⁴² Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık ilişkisi*, Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007, s. 43.

⁴³ Türker Küyel, *Aristo ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 140.

⁴⁴ Necip Taylan, “Bilgi” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C.6, ss. 157-161

⁴⁵ Türker Küyel, *Aristo ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 75.

2-İHSÂ'NIN MÂHIYETİ

Duyumsanan, idrak edilen, algıya konu olan varlık ve olguların sınıflandırılması, düşünce sisteminin bir parçası olmaktadır. Bu sınıflamalar hem pratiğe yönelik bir fayda sağlama hem de teorik olarak öğrenmeye dayalı bir işlev de görmektedir. Tarihsel süreçte bilgi/bilim hakkında bir tarif ve buna bağlı olarak tasnif oluşturma geleneği ortaya çıkmıştır. Bu sınıflamalar çeşitli kriter, yöntem ve gayeler etrafında şekillenerek birbirinden farklı ilim sınıflamaları yapılmıştır. Bir sistem oluşturan her düşünür, geliştirdiği sistemin zemininin sağlam olması için zorunlu olarak ilim sınıflaması hakkında görüşlerini belirtmiştir. Zira ilimler arasındaki hiyerarşik ilişkinin açıklanması, ilimlerin sınırlarının çizilmesi söz konusu sistemin yönünü belirleyen unsurlar olmaktadır. Yapılan tasnifin düşünce sisteminde bir etkisi olduğu gibi bu tasnifi etkileyen bazı hususlar da bulunmaktadır. Sınıflandırmayı yapan düşünürün sahip olduğu epistemolojik tutum tasnifteki ilke ve yöntemi de oluşturur. Bu bakımdan İslam ilim ve düşünce geleneğinde çokça yer alan ilim tasnifi, birbirinden farklı şekillerde oluşmuştur.⁴⁶

İlk İslam dönemlerinde ilimlerin sınıflanması ve sınırlarının çizilmesine dair çalışmalara çok rastlanmamaktadır. Bu çalışmalar, felsefi birikimin İslam coğrafyasına aktarımıyla hız kazanmıştır. Tasnifler çoğunlukla ilimler arasında var olan farklılık ve ilişkileri göstermek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu irtibat ve farklar ise gaye, usul ve ele alınan konu düzleminden hareketle temin edilmeye çalışılmıştır.⁴⁷ İlimler tasnifine yönelik oluşan geleneğin, ilimlerin sahasını net bir şekilde belirlemek ve ilimler arasında bulunan ilişkiyi ortaya koymak gibi amaçları bulunmakla beraber fikri olarak bir ayırımın ve sorunun cevap arayışı olduğu söylenebilir. Kur'an ve sünnete dair doğru anlama ve yorumlama çabası Müslüman âlimleri bir probleme yöneltmiştir. Din ve dini bilgi olan vahiy ile pratik düzlemde irtibatı sağlayan ve insanın bilme kuvveti olan akıl ve daha geniş olarak felsefe arasındaki münasebetin içeriği nasıldır?

Her soru gibi bu soru da kendine yanıtlar bulmuştur. Bu yanıtlarsa temelde iki teoriyi oluşturmaktadır. Birincisi, Fârâbî'nin temsilcisi olduğu teoridir. Buna göre akıl bilginin kendisine yöneltildiği mercidir ve bilginin değeri akıl ekseninde ölçülebilir. Gerçek bilgi, ibaresi akli olan ile bir ve aynı şeyi ifade eder. İkinci teori ise bunun aksine hakikatin ifadesi olarak vahyi belirtir. Vahiy, gerçeği tüm özelliğiyle yansıtmaktadır. İslam âlimleri tarafından vazedilen tasnif literatürünün bu iki görüş etrafında şekillendiğini belirtmek mümkündür.⁴⁸ Tasniflerde kullanılan bir diğer husus ise *naklî-şerî*, *aklî-vaz'î*, *Arabî-Acemî*, *dinî-aklî*, gibi ikili bir ayırımı temel alan

⁴⁶ Süleyman Çaldak, "Klasik İlim Tasniflerinde Edebi İlimlerin Yeri", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 19, 2004, s.246

⁴⁷ Hidayet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *Bursa, U.Ü.İ.F.D.*, C. 18, S. 1, 2009, s.320

⁴⁸ Türker, a.g.m., s.555.

yöntemlerdir. Bu ayırım aynı zamanda tasnif literatürünü ele alan âlimin sahip olduğu görüşe binaen oluşan bir yönelimi de ifade etmektedir. Zira tefsir, hadis, kelim gibi doğrudan nassı anlamak ve onu yorumlamak ile ilgili ilimler *İslamî/şer'î* başlığı altında yer bulurken *aklî/vaz'î* başlığı altında ise metafizik, fizik, matematik, mantık gibi ilimler değerlendirilmektedir.⁴⁹ Oluşan tasnif geleneğinin genel olarak din-felsefe ve özel anlamda akıl-vahiy ikilemi hakkında inceleme ve değerlendirmeye yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda ilimler sıralaması kapsamında eser veren müelliflerin, din-felsefe ilişkisini konu aldıklarını görülmektedir. Tasnif geleneği doğrultusunda öne çıkan soru ise metafizik bilginin yani varlık hakkındaki kapsayıcı ve yakîn bilginin nasıl elde edileceği sorusudur.⁵⁰

Genel kabule göre ilk ilimler tasnifçisi olarak Câbir b. Hayyan (ö. 200/815) bulunmaktadır. O, ilimleri dünyevi ve dini olarak ikiye ayırarak kimya ve bazı sanatları dünyevi ilimler, akli ilimleri ise dini ilimler çatısında değerlendirmiştir.⁵¹ Ebu Yusuf el-Kindî'nin dinî ilimler ve insanî ilimler olarak ikili bir tasnifle ele aldığı bir sınıflaması mevcuttur. İnsani ilimler kendi içinde amaç ve araç olan ilimler olarak ikiye ayrılır. Amaç olan ilimlerin ameli kısmını ahlâk, siyaset oluştururken nazarî kısmını fizik, metafizik ve psikoloji ilimleri oluşturmaktadır. Mantık bilimi bu tasnifte araç olan ilimler başlığında bulunur.⁵² Bir filozof olarak Kindî'nin bu tasnifinde Aristoteles'in tasnif geleneğine bağlı bulunarak nazarî-amelî ilim ayırımına sahip olduğu görülmektedir. Mantık bu sıralamada bir alet ilmi olarak değerlendirilmiştir. Her ne kadar salt bir ilim olarak sıralamada yer alsada Fârâbî'ye nispeten mantık ilmine özel bir vurgu yapmadığını söylemek mümkündür. Nitekim ilimler tasnifi içerisinde mantığı özerk bir ilim olarak etraflıca ele alan ilk filozof Fârâbî olmuştur. İbn Sina (ö. 428/1037), *Fî Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye* adlı eserinde ele aldığı bilimler sınıflamasında aklî ilimlerin elli üç tane olduğunu belirtir. Aynı eserde felsefenin konularına mantığı da ekler ve bu ilmi de tasnifine dâhil eder. Buna göre mantık ilmi *medhal, makûlat, ibare, kıyas, burhan, cedel, safsata, hitabet* ve *şiiir* bölümleri olmak üzere toplam dokuz sınıftır.⁵³

Fârâbî'nin bir diğer ilimler tasnifi *Tahsilü's-Sa'ade* adlı eserinde görülmektedir. *İhsâ'* da olduğu kadar geniş bir şekilde ele alınmasada bu tasnif bilme ve bilmenin yöntemi hakkında bir şema çizmesi bakımından önem taşır. Fârâbî, gayesi varlıkları akıl vasıtasıyla kavramak olan her ilim için evvela, türleri ile bilinmek istenen cinsin mahiyetinde bulunan tüm şeylerin varlığının

⁴⁹ Mürteza Bedir, "Klasik İlim Tasniflerinde Edebî İlimlerin Yeri", *İstanbul, İslam Araştırmaları Dergisi*, S.15, 2006, s. 5.

⁵⁰ Türker, a.g.m., s. 534.

⁵¹ Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", s.320.

⁵² Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, s. 17-18.

⁵³ Hidayet Peker, "İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması", *Bursa, U.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 9, Cilt: 9, 2000

bilinmesi amacını taşıdığını belirtir. Ardından varoluş ilkelerine haiz olan türlerin ilkelerini nicelik ve nitelik bakımından kanıtlamak gelir. Fârâbî, İhsâ'yı yazmadaki amacını, çağında bilinen bilimleri sıralamak, söz konusu ilimleri bütünsel olarak ele almak ve var olan kısımlarını inceleyerek içerikleri hakkında izahta bulunmak olarak belirtir. Ancak kitabın telifinin salt gayesi bu ilimlerin neler olduğunu sıralamak değildir. Bu eser, bahsi geçen ilimlerden birinin taliminden evvel, bir kimsenin o ilimle ilgili neyi öğreneceği, inceleme alanını, bu öğrenimle kazanılacak yararı da bilmesini sağlayacaktır. Böylelikle talim edilmek istenen ilme dair bir bilinç ortaya konulmuş olacaktır.

İlim öğreniminde, öğrenilecek şeylerin belli sınırlar içerisine alınması bu sınırlar dışında kalanların gereksiz bir çabayla ele alınmasını engeller. Bu da amaçlanan asıl hedefe daha hızlı ve doğru bir biçimde ulaşmayı sağlar. Eserin kazandırmak istediği faydalardan bir diğeri de, ilimlerin içerisinde yer almayan ancak bazı kişiler tarafından sanki varmış gibi gösterilmeye çalışılan şeylerin açığa çıkarılabilmesidir.⁵⁴ Fârâbî, bunu şöyle ifade eder:

“Yine bu kitap sayesinde bu ilimlerden herhangi birisinde aslında öyle olmadığı halde bilgisi olduğunu ileri süren kişinin ortaya çıkarılması mümkün olacaktır; çünkü o insandan bu ilmin bütünü hakkında bilgi vermesi, kısımlarını ve bu kısımların her birinde bulunan şeyleri sayması istenir, onun buna gücü yetmezse, iddiasının yalan olduğu ve kendisinin yalancı olduğu ortaya çıkar. Yine bu kitap sayesinde bu ilimlerden birini iyi bilen bir kişinin tümünü mü, yoksa kısımlarından birini mi iyi bildiği, bu iyi bildiği kısmın miktarının ne olduğu ortaya çıkar.”

Filozofumuzun, gerçeğinden farklı olarak bir kişi ya da bir görüş hakkında sözlerle yanıltıp, muğâlata yaparak zihin karıştırmaya dayanan bir yeti olarak tanımladığı safsata sanatını ayırt etme bilgisi⁵⁵, ilimler sınıflamasının kazandırmak istediği faydalar arasında yer alır. Sayılan herhangi bir ilimden hakiki manada bilgisi olmayan ancak bunu olduğundan farklı göstermek isteyen bir kimsenin gayesi bu ilimlere dair verilen bilgilere sahip olduğunda fark edilebilir. Öyle ki ilimler hakkında genel kültür sahibi olmak isteyen ve bilgili zannedilerek onlara benzemek isteyen kimseler de yine bu kitaptan yardım alabilirler.⁵⁶

Fârâbî, *İhsâ'u'l-Ulûm*'da ilimleri beş ana grupta inceler. Bunlar:

1. Dil İlmi ve Kısımları
2. Mantık İlmi ve Kısımları
3. Matematiksel İlimler (Aritmetik, Geometri, Optik, Matematiksel Astronomi, Müzik İlmi, Mekanik İlmi, Tedbirler İlmi)

⁵⁴ Fârâbî, *İhsâ*, s. 47-48.

⁵⁵ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 112.

⁵⁶ Fârâbî, *İhsâ*, s. 48.

4. Tabiat İlmi ve Kısımları- Metafizik İlmi ve Kısımları
5. Siyaset İlmi ve Kısımları-Fıkıh İlmi-Kelâm İlmidir.

Dil ilminin diğer ilimlerden daha öne alınması burada dikkati çeken bir husustur. Gerek mantık gerek metafizik ve tabii ilimler dil ilminin ardından yer almaktadırlar. Bu bir bakıma dilin her bilimsel araştırma ve aktarımın kanalı olması ile ilgili olabilir. Nitekim insan ne ile uğraşırsa uğraşsın veya neyi düşünürse düşünsün bunu bir başka insana iletirken dil ilmini kullanmaya ihtiyaç duyar. Fiziksel olarak yeterli olan her insanın kendisine başvuracağı dil ve buna bağlı olarak konuşma, düşüncenin dış dünyaya nakledilmesini de ifade eder. Dil-düşünce-varlık arasındaki münasebet Fârâbî'nin felsefesinde de dikkate alınmıştır. O, mantığın konusu durumunda bulunan kıyasların kişide belli bir sıra ile bulunan düşünülürler olduğunu belirtir. Buna göre zihin bu düşünülürler aracılığıyla daha önce bilmediği bir başka şeye ulaşma imkânı bulur.⁵⁷

Düşüncenin zihinde oluşmasını sağlayan bu düşünülürler varlıklardan hareketle insanın birtakım soyutlamalarıyla meydana gelir. Söz konusu kavramlar ile yeni oluşturulan bilgi, dil vasıtasıyla bir başkasına ulaştırılır. Dil bir alet olduğu kadar düşüncenin gelişimini destekler bir mahiyete de sahiptir. Nitekim zihinde kelime dağarcığının genişlemesi daha çok nesne hakkında bilgiye ulaşıldığına işaret eder. Bu çeşitlilik, tahayyül ve istinbâtın ufkunu açar. Bu bakımdan yine dil ilmi, evvela ele alınması gereken bir ilim olacaktır.

Mantık ilmine sınıflamasında ikinci sırada yer veren Fârâbî, mantığı felsefe sanatı kapsamında yer alan ve sözler ile talimi yapılan diğer tüm ilimlerden önce olarak belirtir.⁵⁸Buna göre bu sanat, diğer sanatların mutlaka uğraması gereken bir ilk istasyon gibidir. Çünkü nasıl ki dil ilmine, ifade etmek ve iletişime yönelik bir yönelme varsa, mantık ilmi için de düşüncenin içinden geçeceği yol ve metotların doğru bir biçimde belirlenmesine dair bir ihtiyaç bulunur. Mantık, ilim öğrenimi ve araştırmalarında, ilk olarak başvurulacak bir kaynak olmaktadır. Ancak Fârâbî'nin mantığa verdiği önemin sadece bir alet ilmi olmak bakımından değerlendirilmediğini söylemek mümkündür. Nitekim O, felsefenin tam bir ayırt etme ile gerçekleşeceğini, bu ayırt etmenin doğru kavramaya yönelik zihin yetisiyle oluşacağını belirtir. Bu yeti ancak bir başka yetinin kişiye kazandırılmasıyla elde edilir. Bu yetiyi kazandıracak olan sanat ise mantık sanatıdır.⁵⁹

Mantığın İslam ilim literatüründeki yeri incelendiğinde Fârâbî'nin onu sistemli bir şekilde formüle eden ve metotlarıyla ortaya koyan ilk düşünür olduğu ortaya çıkar. O, gerçek anlamda İslam mantığının kurucusudur ve “mantığın babası” olarak adlandırılır. Bu unvan ve ün yalnızca İslam coğrafyasında değil aynı zamanda Batı düşünce dünyasında da etkisini göstermiştir.

⁵⁷ Fârâbî, *Elfâz*, s. 75.

⁵⁸ a.g.e., s. 82.

⁵⁹ Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 136.

Bu anlamda ‘İhsâu’l-Ulûm/ilimlerin sayımı’ adlı eseri, Batı üniversitelerindeki tedrislerde etkin bir vaziyette kullanılmıştır. Bu kitap, bilimlerin sınıflandırılmasına dair bir içeriğe sahiptir. Söz konusu içerik aynı zamanda ilim sıralaması hususunda düşünce dünyasında yeni ufuklar açtığı gibi felsefe ve din, akıl ve iman arasındaki uyumu yakalamaya yönelik çalışmaların da kapısını aralamıştır. Eserin etkisi İbn Sînâ, İhvânü’s-Sâfâ, Hâce Nasîruddîn Tûsî, Mollâ Sadrâ gibi düşünürlere kadar uzanmaktadır.

‘İhsâu’l-Ulûm’ Fârâbî’nin eserleri arasında şahsi bir önem teşkil eder. Fârâbî’nin felsefenin temeli ve ilimlere giriş mahiyetinde bulunan mantık eserleri ve İlimlerin Sayımı adlı kitabı incelendiğinde görülür ki; bu kitaplarda ortak olan mefhum bilmenin çeşitli biçimlerinin açıklaması ve kanıtlanması, ortaya çıkan bilme formlarından oluşan bilimler arasındaki ilişki ve bu ilimlerin İslam düşünce geleneği bakımından ilgisidir.⁶⁰ Bilme, süreç ve sonuç bakımından değer içeren bir etkinlik olmaktadır. Doğru ve gerçek bilgi, zihnin var olan kuvvesinin bilfiil hale geçmesini sağlar. Böylece insan maddesel ve geçici olan hayat düzleminden ulvi ve kalıcı olan bir hayatla bağlarını kurar. Fârâbî’nin, ilim tasnifi bu bakımdan yaratıcıya uzanan yolda bir kaynaklık da arz etmektedir.

İslam düşünce geleneğinde kapsayıcı bir şekilde yer alan fikri temayül, birliğin temel prensibi ile varlığı ve var olanları ele alıp insan hayatının birtakım merhalelerinde yine bu birliği ifade edip göstermektedir. Bu bağlamda Aristoteles’in kendi fikri coğrafyasında gerçekleştirdiği eylem Fârâbî tarafından İslam düşünce geleneğinde yapılmıştır. Öyle ki filozofumuz, ortaya koyduğu özgün ve öncelik içeren tasavvuruyla Aristoteles’ten sonra “*Muallim-i Sâni*” ünvanını alır. Bu unvan gerek İslam dünyasında gerekse Batı dünyasında bir karşılık bulmuştur.⁶¹ Mantık, ruhun düşünen kısmını geliştiren, öğrenim ve öğretimde yolları gösteren, kesin bilgiye ulaştıran ve ondan uzaklaştıracak şeylerin ayırt edilmesini sağlayan bir ilimdir. Aynı zamanda bu ilim kıyas sanatlarında hangi çeşit tartışmaların kullanıldığını da ifade eder.

Aristoteles, sahip olduğu bu mantık tanımıyla beraber üç ilim kolunun oluştuğunu belirtir. Bunlar; mantık ilmi, tabiat ilmi ve iradeli ilimdir. Söz konusu ilimler arasında mantığın bir önceliği bulunur. Nitekim o, diğer ilimlerde ortaya çıkabilecek bir şeyi değerlendirmek ve bir yargıda bulunmak yetkisine sahip görülür. Aynı zamanda mantık ilmi, diğer ilimlerin konu ve maddeleri hakkında bazı izahlarda ve verilerde bulunduğu onlarla ortaklığı bulunur.⁶² Aristoteles ve

⁶⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, “Fârâbî’ye Niçin ‘İkinci Öğretmen’ İsmi Verilmiştir?”, çev. Süleyman Tülücü, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 29, S. 1 (1993), s. 54-55.

⁶¹ Nasr, a.g.m., s. 51-52.

⁶² Fârâbî, *Fârâbî’nin Üç Eseri*” *Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*”, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s 102.

Fârâbî, mantığın ilimsel değeri hakkında hemfikir olsalar da onun kendi başına bir ilim mi yoksa alet ilmi mi olduğu hususunda ayrılırlar. Aristoteles, mantığı bağımsız bir bilim olarak düşünmez. Mantık başka bir bilim hakkında çalışılmadan önce öğrenilmesi gereken genel birikimin bir parçasıdır. Bu ilmin fonksiyonu salt insanın ispatlanmasına ihtiyaç duyduğu önermelerin neler olduğu ve onlar hakkında ne tür deliller araması gerektiği konusundadır. Mantığın bir kişiye öğretebileceği bununla sınırlıdır. Bu bağlamda Aristoteles'in, mantık ile ilgili eserlerine '*Organon*' alet, bilimin aleti manasına gelen bir isim vermesi bu anlayışın bir tezahürüdür.⁶³

Mantık ilminin nisbesi hakkında felsefe sanatının bir parçası olduğunun düşünülebileceğini belirten Fârâbî, mantıkta var olan şeyleri her ne kadar felsefe ilmi kapsasa da mantığın gaye ve düzleminin farklı olduğunu söyler. Mantık, şeyleri var olmaları bakımından ontolojik olarak değil ancak insanın var olanlar hakkında elde edebileceği bilginin aleti olma bakımından bir fonksiyona sahiptir. Aynı şekilde gramer sanatı da lafızları içerir. Lafızlar da yine şeyler gibi kavranması mümkün olan mevcutlardandır. Ancak gramer, lafızları düşünülür şeyler olmaları bakımından ele almaz. Onları dil ilmi bakımından değerlendirir. Lafızlar akledilmesi mümkün olan mevcutlardır, onların manaya delaleti gramer sanatının bir konusu değildir, asıl konusu lafızların düşünülürse delaleti bakımından incelemektir. Yani bu sanatın inceleme konusu dilsel olarak lafızlar, sözlerdir ve onların işaret ettiği manalar kavranmaya çalışılır.

Mantık sanatı ise kapsadığı şeyler yani konusu mevcutlardan biri olsa da mantık onları mevcut olmaları bakımından değil mevcudun bilgisine ulaşmak bakımından ele alır. Böylece mantık, mevcutların dışında, onlardan daha aşkın bir gayeye mevcutların bilgisine ulaşmaya çalışan bir alet olur. Ancak mantığın alet olmak hususundaki bu fonksiyonu onu ne felsefenin bir parçası yapar ne de salt bir alet ilmine dönüştürür. Fârâbî'ye göre mantık, kendi başına kaim olan bir '*sanat*'tır, bir alet ya da bir parça değildir.⁶⁴

⁶³ W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoglu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002, s. 36.

⁶⁴ Fârâbî, *Elfâz*, s. 82.

İKİNCİ BÖLÜM

MANTIĞIN MUHTEVÂSİ

1.MANTIĞIN İÇERDİĞİ ŞEYLER

Klasik mantığın, Yunan düşünce geleneğinden İslam dünyasına aktarılması tercüme faaliyetleri ile başlar.⁶⁵ Bu çalışmalar neticesinde mantık sanatı yeni bir gelenekle karşı karşıya gelmiştir. Yunan mantık geleneğinin aksine düşünceleri ifade etmek için kullanılan sistematik dil, mantık İslam dünyasına ulaşmadan önce bu medeniyet içerisinde bulunmakta idi. Şöyle ki din bilimleri düşünceyi formüle edecek, belli bir biçim altına alacak olan şekli ve bu yasaları oluşturmuşlardı. Bu ilimlerin oluşturucu ögesi durumunda olan ise kelam olmuştur.⁶⁶ Kelâm ilmi gelişiminin önemli bir kısmını tamamladıktan sonra İslam bilimi felsefe ve mantık ile karşılaşmıştır. Tarihsel olarak İslami zemin içerisinde ve bu dine has olan sorunların ele alınması amacıyla ortaya çıkan kelam, İslam bilimine karşı olan mezhep, düşünce ve ilim gelenekleri karşısında savunmayı amaç edinmiş bir düşünce hareketidir.⁶⁷ Buna göre İslam âlimlerinin, klasik mantık tercümeleriyle henüz karşılaşmadan önce de mantığın bir kısmını pratik olarak uyguladıkları görülür. Nitekim Mutezilî geleneğin önemli temsilcilerinin çoğu, Tanrı, toplum ve insan üzerine tutarlı görüşler ortaya koymuşlardır.⁶⁸

Fârâbî, yetişmiş olduğu kültürün değerlerine her zaman bağlı kalmıştır. Onun kaleme aldığı eserlerde İslami arka planı görmek mümkündür.⁶⁹ *Muallim-i sâni* ünvanının gereğini yerine getirircesine ortaya koyacağı mantık terminolojisinde de kendisini yine İslam bilim sahasından ayırmayacaktır. Fârâbî, kıyas ve çıkarsama hakkında tespit edeceği kanunları bizzat Aristoteles'in öğretim şekliyle ele alacağını belirtir. Buna ilaveten de söz konusu çabasını kendine has bir zeminde inşa edilmesi açısından kendi dilini konuşanların kelimeleri ile kullanacağını ifade eder.⁷⁰ Böylece o, sahip olduğu gelenek ile mantık arasında bir uyum yakalamaya gayret eder. Mantığın hitabette kullanılması ve nahivle benzerlikleri gibi konulara da değinir. Bunlar İslami ilmin vücut bulmasındaki iki önemli temeldir⁷¹.

İnsan içinde olan bir şeyi başkasına bildirme isteği duyduğunda, öncelikle bu isteklerine delalet etmesi bakımından işaretleri kullanmıştır. Sonra seslenme gelir ve seslenmelerin ilki

⁶⁵Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları,1983,s 80

⁶⁶ Ayık, a.g.e., s. 39.

⁶⁷ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 6.

⁶⁸ a.g.e., s. 9.

⁶⁹ Aydınlı, *Fârâbî' de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s 15

⁷⁰ Fârâbî, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, s. 97.

⁷¹Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 59.

nidadır. Böylece gayesini anlatmak istediği kişi işaret edilenin o olduğunun farkına varır. Bu içinde olan maksada delalette duyulurlara sadece işaret ettiğinde böyledir. Daha sonra farklı seslenmeleri kullanır ve bunlarla da duyulurlarına delalet ettiklerinin her birine tek tek delalet eder. Sonuç olarak her belirli olan duyulur varlık için bir seslenme ortaya çıkarır ve sesler bir başkasında kullanılmadan yalnız bir duyulura özel olur. Başlangıç itibariyle ortak olan bu seslenmeler zamanla farklılaşır. Bu da milletlerin dillerinin farklılaşması neticesini doğurur.⁷² Evrensel olan mantık dilinin farklı dillerde kendine çeşitli giysiler bulması bu farklılığın doğal bir sonucudur.

Diller çeşitlidir ancak vazedilen düşünce-varlık-dil sistemi diller üstü bir etkinliktir. Fârâbî, mantık çalışmalarında ilk olarak dile yönelerek düşüncenin işleyiş sistemini irdeler. Çünkü dil, toplumun nesnelere algılayış biçimi ve aynı zamanda düşünsel dünyasını da oluşturan entelektüel formdur.⁷³ Ancak bu tamamen bu ilmin vazedildiği Arapçayı tüm grameriyle olduğu gibi nakletmek şeklinde değildir. Nitekim bu konuda Yunan felsefesinden aktarılan anlamların ifadelerinin tamamının Arapça olmasını doğru bulmaz. O felsefi anlamların yalnızca makul olmaları bakımından ele alınmasını gerekli görür. Ancak anlamların öğretimi söz konusu olduğunda telafuz edilirken, bir milletin lafızlarıyla delalet edilmesi bakımından alınabileceğini ifade eder⁷⁴.

Arapçada konuşmak anlamına sahip üç terimden bahsedebiliriz: *Kavl*, *kelam* ve *nutuk*. Bunlardan *Kavl*, daha çok halkın kullandığı dili ifade ederken, *Kelam*; tam bir şekilde sözün sahibine işaret eden faydalı, yeterli söz anlamında kullanılmaktadır. *Nutuk* ise, anlamları belli olan harfler ile açık, sarıh, ölçülü olan konuşmayı belirtir.⁷⁵ Fârâbî'ye göre mantık sanatının adı bu terimden gelir ve bu kelime onun amacının tamamını gösterir. *Nutk* daha önce üç anlamda kullanılmıştır.

- I. Sesle dışa aktarılan sözdür. Buna dış konuşma da denir
- II. Ruhta bulunan sözdür. Bu da makullere tekabül eder ve iç konuşma denir.
- III. İnsanın doğası itibariyle sahip olduğu temyiz (ayırma) yetisidir.⁷⁶

Burada *iç konuşma* denilen makullerin ortaya çıktığı ikinci anlam üzerinde durmak gerekir. Zira Fârâbî, kendileri hakkında kesin bilginin ortaya çıktığı öncüllerden yapılan kıyas

⁷² Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 74.

⁷³ Ayık, a.g.e., s. 43.

⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 93-94.

⁷⁵ Ayık, a.g.e., s. 38.

⁷⁶ Fârâbî, *İhsâ*, s. 65.

anlamına gelen *Burhân*'in⁷⁷, kıyaslar gibi dış konuşmayla değil de iç konuşmayla oluştuğunu belirtir. Bu tespitini bizzat Aristoteles'in sözleriyle dile getiren Fârâbî; mantık çalışmalarında Aristoteles'in görüşleri ışığında ilerlediğini de açıklamış olur.⁷⁸ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki o bu görüşlerin vazedilmesinde, kendinden önce gelen Kindî gibi İslam düşünürlerinin değinmediği veya çözümleyemediği konulara dahi temas etmiştir. Bu konularda ortaya koyduğu görüşler özgün ve derin bilgiler içermektedir⁷⁹.

İnsanın varoluşundan itibaren, varlık hakkında bilmeye ve anlamaya dair düşünsel etkinlik kendine zihin dünyasında bir yer bulmuştur. Varlığın mahiyeti, ortaya çıkması, ilk varlık ve diğer varlıklarla olan ilişkileri gibi sorular yanıtlarını ararken bir diğer yandan bu soruları cevaplamak için kullanılan zihin ve onun düşünsel yapısı da merak konusu olmuştur. Bu bağlamda varlık-düşünce-dil arasında kaçınılmaz bir bağ ortaya çıkmıştır. Dil düşünceyi ifade edip, yansıtırken düşüncenin de varlığı ifade etme durumunda olduğu görülür.⁸⁰ Fârâbî, istenilen her şeyde kesin bilgiye ulaşmayı amaçlayan kişinin mantık kanunlarını kullanarak bu bilgiye ulaşabileceğini dolayısıyla mantığın vazgeçilmez bir sanat olduğunu belirtir.⁸¹

Bilinen şeylerin bazıları, ya bir düşünme, çıkarım veya bir çıkarsama yoluyla elde edilirken bir kısmı da bunlar olmaksızın bilinir ve elde edilir. Bunlar dört gruptur: Kabule dayalı olanlar/*makbûlât* yaygın olanlar/*meşhûrât*, duyulurlar/*mahsûsât* ve ilk düşünülürler/*makûlatun uvel*.⁸² Bilinenlere ilişkin sayılan sınıflar dışında kalanlar ise ancak bir kıyas ve çıkarsama ile bilinir.⁸³ *İlk düşünülürler* öyle bilgilerdir ki elde edilmesinde kıyas kullanılmayan ve başka bir kesin bilgiye ihtiyaç duymadan kendiliğinden ortaya çıkan bir kesin bilgidir. Öyle ki bu kesin bilgi felsefe ve tüm nazarî ilimlerde kullanılır. Bunlardan daha önce gelen bir kesin bilgi de yoktur.⁸⁴ Fârâbî bu bilginin ilk makuller hakkındaki kesin bilgi olduğunu belirtir.

Buna göre düşünülürleri iki şekilde ele almak mümkündür. Birincisi; hakkında hataya düşülmesi mümkün olmayan, insanın doğuştan bir kesinliğe ve bilgiye sahip olduğu şeylerdir.⁸⁵ Bunlar her üçün bir tek sayı olması veya bütünün parçasından büyük olması gibi apriori bilgilerdir. Öyle ki bu bilgilerin ilk bakışta bizde nasıl ve nereden geldiğini bilmeden, başka türlü olmalarının

⁷⁷Fârâbî, *Fârâbî'nin Şerâ'it ul-Yâkîn*"i., Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990, s. 78

⁷⁸ Fârâbî, *Elfâz*, s. 75.

⁷⁹ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 82.

⁸⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 3. Cilt, 4.b., İstanbul, 2014, s. 54.

⁸¹ Fârâbî, *İhsâ*, s. 58.

⁸²Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 36.

⁸³ a.g.e., s. 38.

⁸⁴Fârâbî, *Şerâ'it ul-yâkîn*, s. 59.

⁸⁵ Fârâbî, *İhsâ*, s. 57.

mümkün olmadığını yaratılıştan kabul ederiz.⁸⁶ Düşünülürler içindeki diğer kısım ise haklarında yanılmanın ve hataya düşmenin mümkün olduğu kısımdır. Bunlar özellik itibariyle düşünme, kıyas, akıl yürütme ve karar vermeyle elde edilebilmeye sahiptirler.⁸⁷

Fârâbî mantık sanatının akıl ile çıkarsanma özelliğine sahip olan bu kısımda hataya düşmekten koruyan her şeyi bildirdiğini söyler.⁸⁸ Yine bu düşünülürler(*makûller*), lafızlara delalet ediliyor olmaları; tümel, yüklem, konu olmaları ve haklarında sorular sorulması ve bu soruların yanıtlarını bulundurması hasebiyle mantıkîdirler. Zira mantık bu bakımlardan ortaya çıkan bileşimlerini, oluşan bileşiklerin hallerini inceler. Böylece bu bileşikler ve onları oluşturan tekiler, akli hata yapması mümkün olan makullerde doğruya yönlendiren araçlar haline gelir.⁸⁹ İşte mantık sanatı, kendileriyle ilgili hata yapılması mümkün olan akılsalların kontrolü için gereken kanunları, akli düzeltmeye ve akılsallarda doğru yola götürmeye yarayan kanunları, akılsallardan hakkında hata oluşmasını engelleyecek kanunları verir.⁹⁰ Doğru düşünme bazı kurallar sonucunda ortaya konulan düşünmedir. Bu bakımdan mantık, düşüncelere kural koyması yönünden bir disiplin olarak tanımlanır⁹¹.

İnsan duyulurun ne olduğunu bildirir ve onun makûlüdür.⁹² Bu makûller tasavvur edilmeden önce de nefsin dışında bir mahiyete sahiptir.⁹³ Buna göre varlık düşünceye tabi değil, düşünce varlığa tabidir. Algılanmadan önce de nefisten bağımsız bir şekilde vardır. Aristoteles mantığının önemli bir konusu olan varlık ve düşünce arasındaki bu ilişki mantık ve bilme arasındaki ilişkiyi de beraberinde getirir. Mantığın yasaları aslında varlığın ilkeleri ve yasalarıdır.⁹⁴ Tasavvurun zihinde sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi gerekli görülmüştür. Fârâbî bu konuda izlenecek zihinsel metodun öğretilmesini belirtir. Aristoteles mantığında öğretim metodu olarak kullanılan *ibdal*, *mukabil*, *bölme* gibi metotları da ele alır.⁹⁵ Zira bu yöntemler sayesinde kapalı olan bir anlam zihinde kendine daha açık bir yer edinecek böylece tasavvur sarıh bir biçimde gerçekleşecektir.⁹⁶

⁸⁶ Fârâbî, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, s. 46.

⁸⁷ Fârâbî, *İhsâ*, s. 57.

⁸⁸ Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 16.

⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 8.

⁹⁰ Fârâbî, *İhsâ*, s. 57.

⁹¹ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 113.

⁹² Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 19.

⁹³ a.g.e., s. 56

⁹⁴ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 113-114

⁹⁵ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 65.

⁹⁶ a.g.e., s. 62.

Fârâbî, aklın kendisiyle ilgili olarak hata yapıp yapmadığını ya da doğruyu kavrayıp kavramadığını emin olmak istediğimiz düşünülürler hakkında alet görevi gören mantık kanunlarını, terazi ve ölçülere benzetir. Nitekim onlar da duyuların hata yapıp yapmadığını ve miktarını tam belirleyemediğimiz cisimleri kontrol etmek adına alet olarak kullanılır. Ve yine aynı şekilde çizgileri çizerken doğrusunu yapmak, yanlıştan koruyup test edilmesini sağlamak için kullandığımız pergellere benzetir.⁹⁷ Böylece bu sanatın zihni, herhangi bir hüküm hakkında, bir şeyin öyle olduğu ya da olmadığı konusunda belli bir kanaate inanmaya yönelten tüm cihetleri ve etkenleri ortaya koyduğu görülür Mantığın içerdiği şeyler bunlardır.⁹⁸

2. MANTIK İLMİNİ BİLMENİN YARARLARI

İslami ilimlerin düşünce, yöntem ve uygulama sistematüğını neredeyse tamamladığı dönem aynı zamanda Arapça mantığın da elde edildiği dönemdir. Ortaya çıkan bu ilmi alan, diğer İslam ilimleri gibi meşru bir düzleme sahip ve bu ilimlerle muvafık olup olmadığı bakımından bir sorgulamaya tabi olmuştur.⁹⁹ Nitekim Fârâbî'nin bazı mantık eserleri bu sorulara izah getirecek şekilde ortaya konulmuştur. Fârâbî'nin hocası olarak da gösterilen Ebu Bişr al-Matta (ö. 328/940) ile önde gelen bir gramerci, Ebu Sa'id el-Sîrâfî (ö. 365/977) arasında geçen, mantık ve gramerin değeri üzerinde durulan bir tartışmada ele alındığını görmekteyiz.¹⁰⁰ Bu tartışma Aristoteles mantığının Arap nahvinin geçerliliğini müdafaa etmek üzere vezirin Ebû Bişr'i davetiyle açılır. Söz konusu münazarayı nahvin temsilcisi olarak söz alan Ebû Sa'id kazanır.

Bu tartışmanın nereye varmak istediği konusunda bir uzlaşa hala sağlanamamıştır. Ancak şu bakımdan önem arz etmektedir ki İslam ulemasını- Ebû sa'id özelinde- ve onların mantık hakkındaki etkili iddialar nazarındaki kaygılarıdır. Sonuç olarak zihinlerde "mantığın yalnızca tuhaf bir şey olduğu çok da tehlike içermediği" izlenimi kalmıştır.¹⁰¹ İslam ilim dünyasının zihni otoritesinde bulunan kelim ilmi de mantık hakkında pek farklı olmayan kanaatlere sahipti. Bu ilmin gayesi ele alındığında bu durum daha net anlaşılacaktır. Zira kelim ilminin amacı İslam'ın inanç öğelerini başka dinlerin teolojilerine, İslam'ın içinden çıkmış olan sapkın mezheplere ve nihayet Yunan felsefesinin öğretilerine karşı savunmak olarak belirtilir.¹⁰² Yunan felsefe geleneğinin ayrılmaz parçası olan mantık da yine bu savunma düzleminden etkisini almıştır.

⁹⁷ Fârâbî, *İhsâ*, s. 58.

⁹⁸ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 77.

⁹⁹ Street, a.g.e., s. 59.

¹⁰⁰ Osman Bilen "Mantık İle Gramer Düşüncesi Üzerine İki Görüş "D. E. Ü. İ. D.,13-14 2001, ss. 89-100

¹⁰¹ Street, a.g.e., s. 60.

¹⁰² Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 6.

Mantık sanatının anlaşılma süreci ilk olarak, İslam düşünce tarihinde kelimadan felsefeye geçişi sağlayan İlk İslam filozofu olarak kabul gören Ebû Yusuf el-Kindî'nin çalışmalarıyla olmuştur.¹⁰³ Tercüme hareketine yaptığı katkılar ve metnin düzenlenmesine yönelik tefsirler neticesinde söz konusu sanatın İslam dünyasına aktarımına öncülük etmiştir. Fârâbî'nin “*Muallim-i Sâni*” olarak adlandırılmasını beraberinde getiren mantık çalışmalarının önemi açıktır. Onun mantığa sarsılmaz bir güvenle bağlı olduğu açıkça görülmektedir. Öyle ki sıradan bir mantık probleminden hareket ederek metafiziğin en karmaşık meselelerini gündeme getirir ve mantık açısından bunları çözümlenmeye çalışır.¹⁰⁴ Ancak Mantık sanatı asıl ivmeyi, İslam düşünce dünyasında otorite olarak kabul gören Gazâlî (ö. 505/1111) ile kazanmıştır. *El- Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde mantık ile ilgili sözlerinden onun kabulünü görmek mümkündür.

“Mantık ilimlerinin hiçbirinin olumlu veya olumsuz anlamda din ile bir ilişkisi yoktur. Aksine mantık, delil getirmenin yollarını, kıyas yöntemlerini, kesin delilin(*burhân*) öncüllerinin şartları ve nasıl düzenleneceği ile doğru tanımın şartları ve nasıl yapıldığını inceler.”¹⁰⁵ Ayrıca “Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” şeklindeki yargısıyla yine mantık ilmini savunmuş ve mantık disiplininin İslamî ilimler arasına girmesini de sağlamıştır.⁸ Her ilim kendisine konu olarak edindiği bir alan oluşturur. *İhsâ*'da mantık ilminin konusunun kendilerine sözlerin delalet etmesi bakımından akılsallar ve akılsalların kendilerine delalet etmesi bakımından sözler¹⁰⁶ olduğunu belirten Fârâbî, bu ilmin konusundan evvel faydasının ne olduğunu anlatmıştır. Zira bir ilimden elde edilecek kazanımların bilinmesi hem o ilmi daha doğru kavramayı sağlayacak hem de ilme karşı duyulan sevgi ve merakı arttıracaktır.

Fârâbî, mantık sanatını bir bütün olarak ele alır. Buna göre; akli düzeltmeye, insanı haklarında yanılması mümkün olan bütün düşünülürler hakkında doğru yola götürmeye yarayan kanunları ve yine insanın düşünülürler konusunda hata yapmaktan, yanlış düşmekten koruyan kanunları veren mantık ilmidir.¹⁰⁷ Aklın, üzerinde herhangi bir çıkarımda ve işlevde bulunduğu her şey için kendisiyle doğruyu bulacağı ve hataya düşmeyeceği mantık devreye girer. Bu ilim, hangi inancın doğru, hangisinin yanlış olduğunun bilinmesini; insanı doğruya sevk eden, zihni doğrudan uzaklaştıran, doğruyu yanlış zannettiren, yanlış doğru şeklinde gösteren şeylerin bilinmesini sağlar.¹⁰⁸ Mantık sanatı öyle bir alet ilmidir ki; felsefeye ait bölümlerde kullanılması ile ilmi ve

¹⁰³ Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, 3. b., İstanbul: Klasik, 2014, s. 17.

¹⁰⁴ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, s. 145-162

¹⁰⁵ İmam Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 19.

¹⁰⁶ Fârâbî, *İhsâ*, s. 63.

¹⁰⁷ a.g.e, s. 57.

¹⁰⁸ Fârâbî, *Tenbih*, s. 184.

ameli sanatların tamamının ait olduğu şeylerde kesin bilgi onunla ortaya çıkar. Bir şeyin bilinmesi istendiği vakit mantık sanatı olmadan bu bilginin doğru bir şekilde elde edilmesi mümkün değildir.¹⁰⁹ Zihinlerin tasdik ettiği şeylerin gerçek veya bâtil olduğunu ortaya koyan yine yalnızca bu sanattır. Öyle ki zihnin inanma sınıflarını ve bunlara yönelten şeyleri bildirir. Böylece kişinin kendinde ya da başka birinde var olan inanmanın mahiyeti ve buna sevk eden sâikler de kavranır. Bâtıla yönelten veya gerçeği açığa çıkaran bu şeylerin içeriği ve hangi dereceden bir inanmaya yönelttiği de bilinmiş olur.¹¹⁰

Fârâbî, aklın kendileriyle ilgili hata yapıp yapmadığından ya da gerçeği idrak edip etmediğinden emin olabilmek için alet ödevi gören mantık kanunlarını; duyuların yanılıp yanılmadığını kontrole yarayan pergel ve teraziye benzetir. Nitekim bu aletler de var olan bilginin doğru olup olmadığı belirten yardımcılarıdır. Burada mantığın amacı ortaya çıkar. Bu amacın büyüklüğünden de faydasının ve öneminin ne denli büyük olduğu anlaşılır.¹¹¹ Mântik kanunlarını kullanmak; herhangi bir şeyi çıkarsamak ve doğru olarak ortaya koymak istenildiğinde, doğru olarak ortaya konulmak istenilen şeyin zihinde başıboş bir halde bulunarak ulaşmak istenilen şeye tesadüfî bir şekilde kişiyi yanıltmasını ve bir şeyi doğruymuş gibi algılatmasını ortadan kaldırmış olur. Aksine gidilecek yolun ne olduğunu daha önceden öğrenilmesi, nereden başlanılacağını ve kesin doğruya ulaşıldığının nereden bilineceğinin anlaşılması gerekir. Şayet bu yapılırsa, akıl yürütülerek çıkarsama yapılan şeyde hakikate ulaşıldığı ve kesin olarak yanlışa düşülmediği bilinmiş olur.

Çıkarsama yapılan şeyde herhangi bir şüphe olursa veya onda bir hata olursa bunu hemen kontrol etme imkânı ortaya çıkar ve bu yanlışı kolay bir şekilde düzeltilebilir. Bir başkasında düzeltilmek istenen şeyle ilgili olarak da durum böyledir. Zira bu ikisi de yine aynı yöntemleri kullanarak düzeltilebilir. Eğer bir başkası sözü edilen görüşü düzeltmek için kendisine sunulan delillere ve söylenen sözlere karşı çıkar, neden o görüşün düzeltildiğini ve düzeltme konusunda var olan yetkiyi sorgularsa tüm bunlar karşısında mukavemete sahip olunur.¹¹² Aynı biçimde, kişinin kendisinde bulunan bir fikre yöneltilen itirazların ve düzeltme talebinin yerinde olup olmadığını, kullanılmak istenen sözlerin ve delillerin sınanabileceği şeyler de kişide mevcut olur. Böylelikle şayet bu deliller ve sözler yeterli durumdaysalar, ortaya çıkan doğru, bilgi ve güvenle kabul edilmiş

¹⁰⁹ Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, s. 29.

¹¹⁰ Fârâbî, *Elfâz*, s. 78.

¹¹¹ Fârâbî, *İhsâ*, s. 58.

¹¹² a.g.e. s. 59.

olur. Aksine bir durum söz konusuysa da karşı çıkan kişinin yanıldığı ortaya çıkar ve yine bilgi ve güvenle yanlış bilgi çürütülmüş olur.

Fârâbî, mantık hakkında bilginin olmadığı durumlarda ortaya çıkacak zararları da ifade eder. Mantık olmazsa tüm bu durumların tersi ortaya çıkacaktır. Ancak daha da dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki o da şudur; birbiriyle çelişik iki görüşü savunan kişiler arasında ve her birinin kendi düşüncesini haklı çıkartıp karşındakinin düşüncesini çürütmek için kullandığı sözler ve deliller karşısında kalınana durum. Çünkü mantık ilmi bilinmezse, onlardan doğruya sahip olanın doğruya sahip olduğu, nasıl ve hangi bakımdan sahip olduğu, delillerinin düşüncesinin doğruluğunu nasıl sağladığı bilinemez. Yine yanlış düşmüş olanın veya *muğalata* yapanın hataya düşmüş olduğu, hangi bakımdan hata yaptığı, delillerinin neden dolayı düşüncesinin doğruluğunu gerektirmediği kesin bir biçimde bilinemez.

Böyle bir durumda ya hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğu bilinmeyen bu düşünceler karşısında şaşkın bir vaziyette kalınır ya da birbirleriyle çelişik olmalarına rağmen onların ikisi de doğru kabul edilir. Onların hiçbirinin doğru olmadığı veya bazısının doğru bazısının yanlış olduğu da düşünülerek doğru bulunan doğrulamaya, yanlış bulunan da çürütülmeye çalışılabilir. Ancak onların hangi bakımdan öyle oldukları bilinemez. Böylece doğru veya yanlış bulunan bir şey hakkında karşı çıkılırsa karşı tarafa bu düşüncenin doğruluğu gösterilemez. Doğru veya yanlış bulunan şeyler içinde tesadüfen gerçekten öyle olan bir şey varsa, o iki şeyden birinin gerçekten düşünülen biçimde olduğu kesin bir biçimde bilinemez. Tersine doğru olduğu düşünülen şeyin yanlış olmasının veya yanlış olduğu düşünülen şeyin doğru olmasının mümkün olduğu inancı taşınılmış olur. Bu da herhangi bir fayda sağlamadan boşa çaba göstermek gibi bir durumu ortaya çıkarır.¹¹³

Bütün bu şeyler ilimler konusunda mükemmelliğe sahip olduğunu iddia edenlerle ilgili olarak karşılaşılan durumlardır. Çünkü mantık bilinmezse ve kendisiyle düşüncelerin doğruluğunu sınavacağımız bir ölçü elimizde bulunmazsa ya bu kişilerin doğru oldukları kanaati taşınır ya da tamamının hatalı oldukları düşünülür veyahut onlar arasında bir ayırım yapmaya gidilir. Ancak bunlar hiçbir şey hakkında kesin bilgi olmaksızın gelişigüzel bir biçimde yapılmış olur. Dolayısıyla hakkında olumlu kanaat beslenen kişilerin aldatıcı olup olmadığından emin olunamaz. Kişiyi herhangi bir yanlış sürükleyen ve farkına varmaksızın hatalı olanı doğru kabul ettiren bir tutum karşısında doğru davranış sergilenemez.¹¹⁴ Mantık, insanın farkında olmaksızın yanlış inanmaya

¹¹³ a.g.e. s. 60-61.

¹¹⁴ a.g.e. s. 61.

başladığında onu zihninden uzaklaştırmasına, bir başkası farkında olmaksızın yanlış düşmüşse ondan uzaklaştırabilecek yolların bilinmesine, kişi bir şey hakkında bir kanaate sahip olur ancak onun doğruluğu hakkında şüphe duyarsa onun doğru olup olmadığının incelenmesini ve yine farkında olmaksızın bir hataya düşüldüğünde bu hatanın zihinden uzaklaştırılmasını sağlar.¹¹⁵

Fârâbî, her insanın varlığının başlangıcından itibaren doğuştan bir güç (*kuvve*) ile donatıldığını belirtir. Öyle ki bu güç; insanın fiillerinin, nefesine arız olan şeylerin ve "ayirt etme"sinin gerektiği gibi olmasını sağlar.¹¹⁶ Mutluluğa, iyi şeylere sahip olunca ulaşıldığı ve iyi şeyler de ancak felsefe sanatıyla elde edildiğini ifade eden Fârâbî, felsefenin zorunlu olarak kendisiyle mutluluğa erişilen şey olması gerektiğini de söyler. İşte bu neticeye varmayı sağlayan yine "iyi ayirt etme gücü"dür.¹¹⁷ Felsefe yalnız, iyi ayirt etme ile meydana geldiğinden ve bu güce ancak bilinmesi istenilen her şeyde doğru olanı kavrayacak zihin gücüyle ulaşıldığına göre, doğruyu kavrama gücünü bunların tamamından önce kavranmış olması gerekir. Zihin gücü;

•"doğru"(el-hak)'nın gerçekten, kesin olarak doğru olduğunun bilinmesini ve böylece ona inanılmasını,

•"yanlış"(bâtil)'in kesin olarak yanlış olduğunun bilinmesini ve ondan kaçınılmasını

•"doğru"ya benzeyen "yanlış"ın bilinmesini ve onda hata yapılmamasını,

•aslında doğru olan fakat yanlış benzeyen şeyin bilinmesini ve o konuda aldanılmamasını sağlayan bir güce sahip olduğunda elde edilir. Bu gücü kazandıran sanata "Mantık Sanatı" adı verilir. Bu sanatın zorunlu olarak diğer sanatlardan önce ilgilenilmesi gerektiğini söyleyen Fârâbî, insana ait olan şeylerden ona özgü olan kısımların diğer bir kısım şeylerden daha kuvvetli olduğunu ve yine insanın insan olmasını sağlayan şey "akıl" olduğu için, bu sanatın aynı zamanda, akla iyi şeyler kazandırdığını ve insana en çok has olan iyi şeylerin teminini sağladığını belirtir.¹¹⁸

Fârâbî, iyi şeylerin bilinmesi ve iyi olmayanlardan ayirt edilebilmesi için gerekli gördüğü zihin gücünü mantığın verdiğini belirtir. Ve felsefeye başlamadan önce ahlâk hakkında yeterli düzeye ulaşan kişinin zihin gücünü (*el-nefs el nâtika*) de geliştirmesi gerektiğini ekler. Çünkü yine zihni yanlış yola sapmaktan koruyacak olan doğru yöntemler bu sayede elde olacaktır. Bu eğitimin yolu da *burhân (İstidlâl)* öğreniminden geçer. *Burhân*'ın iki kısmından ilki olan geometri

¹¹⁵Fârâbî, *Tenbih*, s. 185.

¹¹⁶ a.g.e., s. 163.

¹¹⁷ a.g.e., s.183.

¹¹⁸ a.g.e., s. 184-185.

tamamlandıktan sonra mantık ilminde eğitim sağlanmalıdır.¹¹⁹ Böylece hataya düşmekten kendini koruyacak zihin doğruyu elde ederek mutluluk kavramıyla karşılaşacaktır. Fârâbî'nin felsefesi hakkında tam bir kanaate sahip olmak için bütüncül olarak ele alınması gerekir. Zira onun felsefesinde psikoloji-ahlâk-siyaset dahi iç içedir.¹²⁰ Siyaset ilminin de nihai amacı aslolan mutluluğu araştırmak ve ona uygun olan toplum düzeninde bunu gerçekleştirmektir. Bu mutluluk, özü itibariyle istenilen bir şeydir. Diğer şeyler ise bu aslolan mutluluğa ulaşmak için istenir ve ona ulaşıldığında arzu sona erer. Bahsi geçen bu mutluluğun yeri ise bu dünya değil bundan sonraki hayattadır. Fârâbî buna en yüksek mutluluk anlamına gelen(*es-se'âdetü'l-kusvâ*) adını verir.¹²¹ Filozofun ontolojik sisteminde önemini ortaya koyan mutluluk kavramı ortaya çıkabilmek için mantık sanatına ihtiyaç duyar. İnsani erdemlerin fiillerinin amacı olan mutluluk nihai olarak kazanılması hedeflenen ilkedir.¹²²

3. MANTIĞIN KONULARI

Fârâbî, mantığın kanunlarının belirlendiği konularını, sözlerin delalet etmesi bakımından düşünülürler ve düşünülürlerin kendilerine delalet etmesi bakımından sözler olarak belirtir. Buna göre insan kendisinde olan bir düşüncüyü, üzerinde dikkatli bir inceleme yaparak, bir değerlendirme yapmak ve zihinde bunu sağlayacak olan akılsalları oluşturmak suretiyle düzenler. Başka birinde var olan bir düşüncenin de tahkiki yine böyledir. Düşünülürler sözle dile getirilebilir ve niteliği düşüncüyü düzeltmek olan şeyler vasıtasıyla başkasına ait olan düşünce de düzenlenebilir. Düşünülülere gelince onları herhangi bir düşüncüyü düzeltmek mümkün olmamakla beraber onları sayı, birleşim gibi biçimlerde meydana çıkarmak da olanaklı değildir. Ancak düşünülürler belli bir durumda, belli sayılarla ve belli bileşimlerle ölçülü bir biçimde olursa düşünce konusunda bir etkisi olacaktır. Şöyle ki onlar zihinde duyuluru ifade eden salt kavramlardır. Kendi başlarına bir anlamı ya da varlığı nitelemesi söz konusu değildir. Bunun için belli bir düzen içerisinde değerlendirilmelerine ihtiyaç vardır. Bu durum insanın gerek kendi düşünceleri gerekse karşı tarafın düşünceleri hususunda aynıdır.

Fârâbî, bu nedenle düşünülürler ve onları ifade eden sözler hakkında önlem alınacak, olumsuz sonuçları ortadan kaldıracak olan kanunlara ihtiyaç görür. Bu kanunlara zorunlu olarak ihtiyaç vardır çünkü düşünülürler-dil-düşünce arasında oluşan münasebet varlık hakkındaki bilgiye ulaşmayı sağlayacaktır. Doğru bilgiyi elde etmek amaçlanan yüksek hedeflerdendir. Söz konusu

¹¹⁹ Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden önce Bilinmesi Gerekenler*, s. 5 / 190

¹²⁰ Fârâbî, *Siyâse*, s. 13.

¹²¹ Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", İstanbul, *Divan*, S. 12, 2002, s.264.

¹²² Fârâbî, *Tahsil*, s. 45.

düşünülürler ve onları ifade eden sözleri, kadim geleneğe bağlı olarak Fârâbî de konuşma(*nutk*) ve söz diye adlandırır. Düşünülürler sözdür. Bunlar sesle dışlaşan ve insanın iç konuşmasını gerçekleştiren ruhunda bulunan düşüncelerini düzelttiği, ruhta bulunan sözlerdir. Nitekim ister insanın ruhunda bulunsun ister sesle dışarı çıkmış olsun, başkasında bulunan herhangi bir düşünceyi düzeltmeye yarayan söz ise ‘*kıyas*’tır.¹²³

İşte mantık düşünülürler yani insanın ruhunda bulunan sözler ve lafızlar yani ses ile dışarı çıkmış olan ruhtaki sözler hakkındaki kanunları verir. Kanun, Fârâbî’nin ifadesiyle bir sanatın içerdiği şeyler hakkında kapsayıcı, tümel sözlerdir.¹²⁴ Bu ilim dış konuşma ile iç konuşmanın kanunlarını verir ve insanda doğuştan bulunan üçüncü konuşma (temyiz) hakkında kuvvetlendirme sağlar. Buna bağlı olarak insanın konuşmalar hususuna eyleminin en doğru, en mükemmel şekilde yapabileceği tarzda bir yönetim ortaya koyar. Bundan dolayı bu ilmin adı, üç anlamı taşıyan ‘*nutk*’ kelimesinden türetilmiştir.¹²⁵ Fârâbî aklın, bazen insanın zihniyle kavraması bazen de insanın kavramasının oluşmasında aracı olan bir şey olduğunu ifade eder. Aklın bu iki işlevinde de mantık sanatı ona iyilik ve mutluluğun kapılarını açar. Aynı zamanda aklın bu durumlarda güç kazanmasını da sağlar. Bu ilim ‘*nutk*’a yetkinlik kazandırması bakımından önemlidir.¹²⁶

Mantığın konusu böylece aklın idraki olur. Bu idrak ve kavrayış nesnelere bağımsız değil onlardan hareketlidir. Akledilme kendini bir şekilde izah etme amacı da güder. Çünkü düşünce salt zihinde kalamayacak kadar değerli ve hareketli bir cevherdir. Böylece lafızlar devreye girer. Dil ile aklın söz konusu işlevselliği sonrası ortaya çıkan düşünceleri bir başka kanala aktarılabilir hale gelir. Fârâbî, duyulardan hareketle elde edilen *makûlleri*; lafızlara delalet etmeleri, tümel, yüklem ve konu olmaları, tarife mümkün olmaları, soru sormaya yardımcı ve sorulan soruya cevap olabilmeleri bakımından mantıkî olarak belirtir. Buna göre mantık ilmiyle ilgilenen bir kişi sayılan bu durumların düşünülürler hakkında birbirleriyle olan etkileşimleri, birleşim sınıfları, birleştikten sonra ortaya çıkan hallerini inceler. Nitekim söz konusu bileşikler ve onları oluşturan tekiller bu durumlarda ele alındığında aklı hataya düşmekten koruyan araçlar haline dönüşür. Böylece mantığın konusu aslında *makûller* olmaktadır. Zihinde oluşan bu kavramlar ile belli birleşim ve terkipler yapılır yeni şeyler ortaya konulur. Mantık sanatı söz konusu seyrin sıhhatini sağlamakla işlev görür.

¹²³ Fârâbî, *İhsâ*, s. 63.

¹²⁴ a.g.e., s. 49.

¹²⁵ a.g.e. s 66

¹²⁶ Fârâbî, *Tenbih*, s. 185-186.

3.1. Delalet Eden Lafızlar

Fârâbî, bir şekil ve yapıya sahip bulunan lafzın, bir durumdaki anlama veya bir anlama gelen şeye delalet ettiğini belirtir. Buna göre bu lafız daha sonra başka bir anlama delalet etmek için de kullanılır. Böylelikle bu lafız türemiş olur ve türemiş yapıda bulunan diğer lafızların delalet ettiği şeye işaret eder.¹²⁷ Delalet, bir şeyin kendisinin bilgisinden başka bir şeyin bilgisini verecek bir halde olmasıdır. İlk şey delalet eden (*delîl*) olurken ikincisi delalet edilen (*medlûl*) olur.¹²⁸ Lafız bir şeyin zihinde oluşan suretinin dil ile dışa aktarılmış şeklini ifade eder. Her lafzın kendine işaret ettiği bir manası bulunduğu gibi her mananın da kendisiyle form bulduğu bir lafız vardır. Bu form dilseldir. Anlam kendine zihinde başka şeylerden bağımsız bir şekilde var oluş sergiler. Zihin bir şey hakkında bilme isteği oluşunca ona bir şekilde işaret etmek ister. Ancak işaretin kendisine yeterli olmadığı şeyler de bulunur. Bunlar zihinde duyulurlardan elde edilmiş soyut tezahürlerdir. Örneğin ‘ak’ kavramında işaret edilen ne bu kavramın mutlak halidir ne de aklıktır. Burada işaret edilen yalnızca ak’tır.¹²⁹

Bahsedilen örnekte olduğu gibi lafız tarafından bir anlama işaret edilmek istendiğinde aslolan bu mananın kendisidir. Dil burada yalnızca iletişimsel bir araç halindedir. Fârâbî, mananın mahiyetinin bu bağlamda bilincinde olup mantığın içerisindeki konumunu ayrıca belirtir. Çünkü anlam ve ona delalet eden lafız ilişkisi biçimsel bir etkileşim değildir. Anlamın lafızla dile getirilmesiyle müfret olan anlamlar ve bunların birleşimiyle ise kıyasın parçası olan önermeler meydana gelecektir. Bu bakımdan mananın doğru bir biçimde ele alınıp mahiyetinin tam olarak kavranması gereklidir. Fârâbî ses ve sözcük arasında bir ayırım yapar. Bunun sebebi Arapçada bulunan dilsel özelliğidir. Şöyle ki Arapça’da söz ve sözcük yerine kullanılan lafızlar ve anlama eşit olan mana arasında bir irtibat vardır. Lafız, zihinde bulunan bir şeyi dışarı atmak manasına gelir. Zihindeki mana böylece doğrudan bir biçimde lafız ile ilişkilidir. Arapça’da fiilin bizzat kendisine sonucu yerine de kullanılabilme özeliği atfedilerek bir felsefe dili oluşturulmuştur. Fiil sonucu da ifade ederken ses ile dışarı atılan şey ise lafız olmuştur. Böylece lafız zihindeki manayı dışarı taşıyan vasıta olmuştur. Benzer durum zihindeki mana için de söz konusudur. Çünkü mana lafzın ortaya koyduğu, işaret ettiği, kendisine yönlendirilen, açığa çıkarılan şeydir.¹³⁰

Kaynağı *nass* olan İslam ilimlerinin lafız ve mana bakımından incelenmesi istidlal ve kesin kanaatlere ulaşma amacı taşımıştır. Netice itibariyle vazedilen *nass* hakkında doğru ve kesin bir hükmün anlaşılması hedeflenmiştir. Bu hükmün manasına vakıf olabilmenin de yolu lafzına

¹²⁷ Fârâbî, Kitâbu’l Hurûf, s. 13.

¹²⁸ Ebherî, *İsagûci ve Şerhi*, çev. Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s 76

¹²⁹ Fârâbî, Kitâbu’l Hurûf, s. 16.

¹³⁰ Ali Durusoy, “Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”, *M.Ü.İ.F.D.*, S.28, 2005, ss. 37-52

hâkim olmaktan geçmektedir. Nitekim ayet ve hadislerin ortaya koyduğu gerçek mananın tespitinde vazolunduğu dilin içerik unsurlarına değinilmiştir. Şayet bir konuya yönelik araştırmalar neticesinde ulaşılan yargı ve kavramlar dilin mahiyetiyle uyuşma sağlıyor ise bu hakikat olarak kabul edilmiştir. Aksinin olması durumunda ise, isnat veya mecaz kullanılarak söz konusu içerik ve mana ile bir başka anlam ve içeriğe işaret etmede aracılık sağlandığı ifade edilmiştir. Burada amaçlanan ise kesinliği ve doğruluğu kabul edilen ve bilinen aklî ve dini ilkelerden yola çıkarak birbiriyle örtüşen tasavvurlar ve doğru sonuçlar elde etmektir. Dolayısıyla dini bilginin incelenip anlaşılması ve yorumlanması etrafında gelişen süreçte dil ilminin mana üzerindeki etki ve alanı dikkate alınmış ve gerek dilin kendi unsurları gerekse anlama işareti araştırma konusu edilmiştir.¹³¹

Fârâbî, bir sistem filozofu olarak ortaya koymuş olduğu mantık literatüründe dar anlamda mana ve lafız, geniş anlamda ise düşünce-dil-varlık bakımından dili ele almıştır. Her ne kadar dil doğrudan mantığın bir konusu olmasa da doğrudan düşünceye ve dolaylı olarak da varlığa işaret etmesi bakımından önem taşır. Fârâbî, lafzın işaret ettiği ve işaret ettiği ve her bir şeyin kendisiyle nitelendiği aklî manaya kategori demektir. Duyumsanan şeylerin her birinin mahiyetinin ne olduğunu bu kategoriler bildirir. Öyle ki nitelik, nicelik, zaman, mekan gibi bölümlere zihnin kavranan şeyleri konumlandırması söz konusudur. Nesnelere ve mevcuttan hareketle zihinde oluşan bu anlamlar reel olarak bir varlığa karşılık gelmektedir. Doğrudan tikele işaret etmesi mümkün olduğu gibi tümel olan bir şeye de işareti mümkündür.¹³²

Fârâbî, *nefste(zihin)*, *düşünülürler(ma'kûlât)*, *tasavvur edilenler(mutesavverât)* ve *tahayyül edilenler(mutehayyelât)* bulunduğunu belirtir. Bu zihnin kendisi dışında dış dünyada bulunan mevcut hakkında izlenimlerinin iz düşümüdür. Zihin şey ile bu üç şekil ile bir ilişki kurar, kanaat oluşturur. Aynı zamanda zihin kendisine varlık düzlemiyle irtibatı sağlayacak *lafız (konuşma ve dil)*, ve *hutut (alfabe,yazı)*yı da içerir. Mantık ilminin öğrenim ve eğitime başlayan bir kimsenin evvela bilmesi gereken şeylerden biri budur. Çünkü zihnin kavrama ve bilme mekanizması bu doğrultuda seyretmektedir.¹³³ Zihinde duyulurlardan ortaya çıkan düşünülürlere zihinde olmaları dolayısıyla bazı ilaveler eklenir. Bu eklentiler düşünülürlerin cins veya tür olmasını ve bazılarının bir kısmıyla tarifini sağlar. Zihinde bulunan mana, düşünülürün zihinde bulunması hasebiyle ona bir başka şeye yüklem olma imkânı verir.

Mantık tanımını nesnesine özdeş kılmaya çalışır. Diğer yandan anlam ile kelimeyi özdeşleştirmeye amacı güder. Şöyle ki mantığın iki önemli fonksiyonundan bahsedilebilir. Tanımı

¹³¹ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi” Sosyoloji dergisi, S.28, 2011, s. 4.

¹³² Fârâbî, Kitâbu'l Hurûf, s. 4.

¹³³ Özpilavcı, a.g.e., s. 111.

nesnesine özdeş kılmak zihinde gerçekleşir ve varlık-düşünce özdeşliği içindedir. Zihin soyut ve değişmeye uygun olmayan bir durumda olduğundan burada yanlışla düşülmesi nispeten daha azdır. Ancak sözün anlama özdeş kılınmasında ise durum farklıdır. Bu özdeşlik düşünce-dil zemininde gerçekleşir. Bu zemin ise dilin değişken bir unsur olması bakımından yanlışla düşme konusunda daha çok ihtimal taşır. Mantık dilin nesnel olan ile irtibatını sağlayan isimler hakkında bir sınıflamaya girer. Buna göre mantığın düşünce sisteminin dildeki temayülleri ortaya konulmak istenir. Nitekim nesnelere özlerinin dilde bulunan formları düşüncede bilfiil gerçekleşmiş olan yansımalarıdır. Bu yüzden zihinde bulunan forma uygun olan ile olmayan dildeki söz konusu isimlerin ayırt edilmesi gerekir.¹³⁴

Mantığın düşünce ve dil arasında ortaya koymak istediği irtibat bu bakımdan önem taşır. Düşünce zihinde yer alan nesnelere elde edilmiş soyut formları dil ile somutlaştırma eylemidir. Duyusal olarak zihinde bulunan bir kavramı bir başkasına diğer duyularımızla aktarım söz konusu olmazken dil ile bu münasebeti kurmak kolaylaşır. Ancak mantık burada dilde kullanılan her türlü sözün niteliği ve grameriyle ilgilenmez. Onun amacı biçimden formdan ve gramerden ayrı olan ‘anlam’ arayışıdır. Bu anlam zihinde sarıh bir biçimde oluşursa onunla kesin bilgiye ulaşmak imkânı doğacaktır. Böylece insan cevheri hakkında yetkin bir biçimde kullanma ehliyetine sahip olur.

Anlamın varlığın zihindeki karşılığı olmak bakımından ayrı bir değeri söz konusudur. İnsan şeylerden hareketle zihninde birtakım manalara ulaşır. Dil zihinde bulunan bu anlamları belli bir form ve biçimde ifade eden göstergeler bütünü olarak ifade edilebilir. Anlam ve buna bağlı olarak dil ve varlık arasındaki ilişkiyi zihin belli aşamalardan sonra elde eder. Öncelikle nesnelere duyumsayarak akleder. Bunu gerçekleştirirken bir şuurun, bilincin olması gerekir. Zira anlamların kavranıp bilinmesi için bu şarttır. Daha sonra bu anlamı bir başkasına iletme isteği bulunması gerekir. Bu istek olmaksızın bir iletişimden söz edilemez. İletişimse dil için ilk şart olur. Son olarak da şeylerden hâsıl olan bu anlam için onu karşılayacak bir sözcüğün bulunması ve bu anlamın o sözcük ile kayıt altına alınması gerekir.¹³⁵ Fârâbî’ye göre dil ilmi ikiye ayrılır. İlk olarak dil ile herhangi bir toplulukta bir manaya delalet eden sözlerin öğrenilmesi ve bu sözlerin delalet ettiği anlamların bilgisine ulaşılır. İkinci olarak ise bu sözlerin doğru bir biçimde vazedilmesini sağlayacak olan kanunların bilgisidir.¹³⁶

¹³⁴ Ayık, a.g.e., s. 188.

¹³⁵ Durusoy, a.g.m., s 42

¹³⁶ Fârâbî, *İhsâ*, s. 49.

Buna göre dil zihinde oluşan manaların bir başkasına iletilmesi ve bu iletinin biçim ve yöntemlerini belirtme hususunda önemlidir. Anlamın mantık bakımından önemi göz önüne alındığında Fârâbî'nin dil ilmini inceleme konusu yaparak onu bu iki bakımdan ele alması kaçınılmazdır. Önermelerin temel unsurları terimlerdir. Terimlerse kavramların dil ile ifadesidir. Onların kavramlar ile ilişkisi uzlaşımaldır. Ses ile ifade edilen sözler zihinde bulunan nesnelere izine delalet eder. Buna bağlı olarak yazılan şeyler ise ses ile dışa aktarılan söze işaret etmektedir. Yazı ve ses herkes için bir ve ortak değildir. Yani bir toplumda kullanılan yazı ve dil bir başka toplumda anlam içermeyen kullanım dışı bir durumda olabilir. Ancak ses ile dışlaşan şeylerin ilk olarak delalet ettiği zihindeki izleri herkes için ortaktır.¹³⁷ Çünkü bu izlerin kaynağı dış dünyada zihinden bağımsız var olan nesnelere dir. Herhangi bir insanda sağlıklı bir duyumlama neticesinde oluşacak izler ortak olacaktır. Fârâbî'nin dilin kendi mantığı içerisinde mantığa uygun bir dil inşa etmek gayretinde olduğu söylenebilir. Nitekim o eserlerinde buna yer vermiş ve diğer yandan da mantığın içerisinde büyük öneme sahip tümel düşünceye dilin anlam sahasında bir yer oluşturmuştur.¹³⁸ Ancak Fârâbî'nin manalara delalet eden lafızları değerlendirirken bunu yalnızca mantık sanatı kapsamında ortaya koymaya çalıştığını da belirtmek gerekir. Çünkü lafızların kullanımında herhangi bir sanat içerisinde veyahut halk nezdinde kullanımlarında işaret edilen anlam hakkında bir farklılık söz konusudur. Aynı kelimedenden bir gramerci farklı bir manayı tasavvur ederken yine aynı kelime hakkında bir başka ilim erbabının fikri oluşumu farklı olabilir. Bu durumda oluşabilecek herhangi bir karışıklığı önlemek ve asıl amaçlara şeyi bulmak adına Fârâbî, lafzın delalet etmesi hususunda araştırmasını mantık çerçevesinde sınırlandırmıştır.¹³⁹

Fârâbî, insan zihninde mevcut oldukları halde kendileriyle mantık sanatına başlanılabilecek şeylerin birçoğunun farkına varılmadığını belirtir. Buna göre söz konusu şeylere dikkat çekilmek istendiğinde düşünülen çeşitli anlamlara “delalet eden lafız” çeşitlerini belirlemek gerekir. Böylelikle anlamların farkına varılarak her biri ayrılmış olarak düşünülebilir. Netice olarak da bunlar arasında mantık sanatında kullanılabilecek olanlar belirlenmiş olur. Gramer sanatı bu anlamda bir önceliğe sahip bulunur. Çünkü bu sanat “delalet eden lafız” çeşitlerini içeren sanattır. Böylelikle söz konusu *makûller* hakkında bilme ve dikkat çekme hususunda etkisi birincildir.¹⁴⁰ Mantık sanatında kullanabilmek için aklın, sahip olduğu ayırt etme gücüyle kendisindeki “*ilk makûller*”i ortaya çıkarması gerekir. Bu ise duyulurla karşılaşma neticesinde elde edilir.

¹³⁷ Türker Küyel, *Aristo ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 36.

¹³⁸ Ayık, a.g.e., s. 41.

¹³⁹ Fârâbî, *Elfâz*, s. 17.

¹⁴⁰ Fârâbî, *Tenbih*, s. 189.

Fârâbî, mantığa giriş mahiyetinde yazılan eserlerde gramere ait bilgilere yeterli miktarda yer verilmesi gerektiğini de ekler. Gramer ile mantık sanatı öğreniminde gerekli olan öğrenim sıralamasına bağlı kalınarak “*ilk şeyler*” hakkında bilgiye ulaşmak kolaylaşmış olur. Çünkü gramer sanatı bir anlama delalet eden lafızların çeşitlerini belirtir ve açıklar.¹⁴¹ Aristoteles dili incelerken onun unsurları içerisinde varlığı araştırır. Buna göre varlık zihinde sahip olduğu izlerle düşünceye doğru yönelir. Düşünce ise doğru yargılarla varlığa etki eder. Doğru hüküm varlığı düşünceye yaklaştırırken yanlış hüküm ise uzaklaştırır. Buna bağlı olarak zihnin bir şey hakkında doğru kanaat ortaya koyabilmesi için mantığın göstereceği yollara ihtiyacı vardır.¹⁴² Burada Fârâbî ile ortak bir görüşe sahip olduğu ortaya çıkar. Nitekim Fârâbî ruhta oluşan kavramlar ve onlardan hareketle elde edilen düşünceler hakkında mantığın kanunlarına ihtiyaç olduğunu belirtmişti. Mantığın insanın doğru düşünüp, doğru eylemlerde bulunması adına kendisine kılavuzluk yapacağı açıkça ortaya konulmuş olur.

3.1.1. Müfret Lafızlar

Fârâbî, bir toplulukta var olup bir anlama delalet eden sözleri iki çeşit olarak belirtir. Bunlar; tekil sözler ve birleşik sözlerdir. Tekil sözler tekil bir varlığı karşılayan sözlerdir. Somut varlıkların adı olmaları yanında şeylerin cins ve türlerine işaret eden tekil lafızlar da vardır. Cins ve türlere delalet eden tekiller içerisinde isim, fiil ve edatlar bulunur. Fiiller zaman kavramını kendilerinde barındırırlar, bir zaman bildirirler. İsimler ile fiiller ise cinsiyet, nicelik gibi halleri de bildirirler.¹⁴³

3.1.1.1 İsimler ve Fiiller

Mantığın temel dinamiklerinden olan doğru ve yanlış ancak yargı bildiren önermelerde meydana gelmektedir. İsim ve fiilden oluşan önermelerde doğru ve yanlıştan bahsedilebilir. İsim önermenin temeli, dayanak noktasıdır. İsim olmadan nesne hakkında tanım yapılamayacağı gibi buna bağlı olarak bir söz de söylenemez. Doğruluk ve yanlışlığı mümkün kılan ise fiildir. Fiil bir önermede yargıyı doğrudan kendisinde barındırabilir. Çünkü bir fiil olmadan doğru veya yanlıştan söz edilemez. Fiiller aynı zamanda kendi anlamlarında zaman ifadesini de içerirler. Onlar geçmiş, gelecek veya şimdi hakkında bir şey bildirirler. Buna bağlı olarak düşünceyi zamanla etkileyen bir faktördürler. Böylelikle fiiller yerel olan ve uzlaşısı sonucu meydana gelen dil ile evrensel düşünce arasında bir bağ haline gelirler.¹⁴⁴

¹⁴¹ a.g.e.,s. 190.

¹⁴² Türker Küyel, *Aristo ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 39.

¹⁴³ Fârâbî, *İhsâ*, s. 50.

¹⁴⁴ Ayık., *Fârâbî' de Dil-Mantık ilişkisi* s 33

Fârâbî, delalet eden lafızları isim, fiil olarak adlandırılan kelimeler ve isim ve fiillerden birleşerek meydana gelen mürekkepler olarak belirtir. Bu isimler genel olarak zatı bakımından anlama delalet eden müfret lafızlardır. Ancak isimlerin delalet ettikleri manada zamana da delalet etmesi söz konusu değildir. Fillerin ise bir kısmı gelecek zamanı, bir kısmı şimdiki zamanı, bir kısmı ise geçmiş zamanı belirtir. İsimlerden farklı olarak fiiller zaman bildirirler. İsim ve fiillerden birleşerek oluşarlardan bazıları iki isimden birleşerek oluşurken bir kısmı da bir isim ve bir fiilden birleşiktir.¹⁴⁵ İsim; kendi başına anlaşabilen bir anlamı işaret eden sözcüktür. O; şekli, zatı ve yapısı ile anlamın zamanını göstermez. Yapısı ve zatıyla, taşıdığı anlamın zamanını da işaret eder. Aynı zamanda zatı ve şekilleriyle anlamın içindeki zamanı işaret eder. Bu işaret *ilineksel (ârizî)* değil, *özsel(zâtî)* 'dir.¹⁴⁶

İsim ve fiili tanımları itibariyle edattan ayıran unsur; 'başka bir şeye bitiştirilmeye ihtiyaç duymaksızın tek başına ve kendisiyle kavranması mümkün olan bir anlama delalet etmeleri' şeklindedir. İsimler, fiilden yapısı ve zatıyla içinde barındırdığı zamana işaret eder. Bu nedenden ötürü 'dün', 'yarın' ve 'bugün' gibi sözcükleri fiil olamazlar. Çünkü onlar, zamandaki anlamı işaret etmeksizin, işin başından beri olan zamanı işaret etmektedirler. Bu sözlerin işaret ettiği anlam herhangi bir zamandır ve bu onun ilk işaretidir İsmi tanımında özellikle zatıyla bir zamana işaret etmemesi belirtilmiştir. Lafızlar bir zamana yalnızca herhangi bir zamana bitiştiklerinde delalet ederler. Böyle bir lafız, şekil itibariyle bir zamana delalete etmeden yalnızca bir anlama delalet eder. Bu zâtî bir delalettir. Ârizî olarak da bu anlamın zamanına delalet eder.¹⁴⁷ İsimler her ne kadar zihinde bir zaman mefhumu oluşturuyorsa da bu onların zâtî bir niteliği olarak tezahür etmez. Zaman bildirmek yalnızca fiilin bir unsurudur.

Fiiller bazen içinde mananın da yer aldığı konuya da delalet eder. Bu kapalı bir şekilde olur açık bir biçimde tezahür etmez. Bu bakımdan fiil ve isim arasında bir ortaklık bulunur. Nitekim ismin bazıları da şekilleri anlamlarının konularına delalet etmektedir. Fiilleri varlık bildiren fiiller ve varlık bildirmeyen fiiller olarak ikiye ayırmak mümkündür. Varlık bildiren fiiller; bir şeyin başka bir şeyde var olduğunu bildirmeleri ve önermedeki haberin haber verilen ile olan münasebetine işaret etmeye imkân sağlamaları bakımından bu adla anılırlar. Varlık bildiren fiiller, yüklem ve konunun her ikisi isim olduğunda ve zamana delalet etmesi amaçlandığı vakit bir bağ/rabıta olarak kullanılır. Çünkü haber bildiren yüklem kendisinden haber verdiği konu hakkında bir zaman da işaret etmektedir. İsmi bir niteliği de konu olması ve başka bir kelimeye gerek

¹⁴⁵ Fârâbî, *Elfâz*, s. 16.

¹⁴⁶ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 45.

¹⁴⁷ a.g.e., s. 46.

kalmadan salt kendi olarak yüklem/haber olmasıdır. Fiil ise kendi başına yüklem olabiliyorken bir başka bağlaç ile bir araya gelmeden konu/haber verilen olamaz. Çünkü fiilin belirtmiş olduğu anlam yüklenmek için bir konuya da ihtiyaç duyar. Tek başına yüklem durumunda gelebiliyorken bir cümle de konuyu belirtmesi için bir aracıya ihtiyacı vardır. İsmi bir özelliği de zati bakımından konu olabiliyorken varlık bildiren bir fiile birleştirilmeden yüklem olamamasıdır. Fiil ise kendi başına yüklem olmasına rağmen bir bağlayıcıya ihtiyaç göstermeden konu/özne olamaz¹⁴⁸.

3.1.1.2 Harfler/Edatlar

Anlamlara delalet eden lafızların bir bölümü de *'harfler/edatlar'*dır. Bu adlandırma gramerciler tarafından yapılmıştır. Harflerin birçok bölümünün olmasına karşın Arap dilbilimciler tarafından bu bölümlerin özel adlarla belirlenmediğine işaret eden Fârâbî, harflerin bölümlerini belirtirken Yunan gramerinden aktarılan biçimleriyle kullanacağını ifade eder. Buna göre bu sınıflardan bazıları ismin yerine geçenler, bazıları birleştiriciler, bazılarıysa araçlar olarak adlandırılmıştır. Ayrıca harflerin bağlayıcılar adı altında bir sınıfı da bulunur. Harflerden bir bölümü isimlere bir kısmı fiillere bir kısmı da isim ve fiilden mürekkep olanlara bitişir. Bu harflerden her biri eklendiği lafzın anlamının hangi durumda olduğunu gösterir. Harfler tek başına bulunurken bir mana bildirmez. Ancak bir isim veya fiil veyahut bunlardan birleşik bir lafza birleşerek bir anlama delalet edebilir.

Fârâbî, her anlamlı harfi veya ismi açıkça belirtilmediğinde ismin yerine geçen lafızlara *'İsmi yerine geçenler'* demiştir. Şöyle ki ismin yerine kullanılan bu lafızlar açıkça bildirmese de o ismin işaret ettiği anlama işaret ederler. İsmi yerine geçip onun işlevine sahip olan benzer harfler de böyledir. Bu harfler de bir ismin yerine kullanılabilir ve onlar da ismin yerine geçenler olarak adlandırılır.¹⁴⁹ Edatlarına bir niteliği de bir cümlede kendi başına bir başka lafza ihtiyaç duymaksızın yüklem veya konu olmayışıdır. Bu edatın kendine has özelliğidir. Nitekim isim ve fiiller bu bakımdan ondan ayrılırlar Edatlarda görülmektedir ki, tek başlarına bir mana bildirmeksizin bir başka lafızla birleşerek onun manaya delaletine katkı sağlarlar. Edat; kendi başına anlaşılmayan, ancak bir isim veya bir fiil veya her ikisiyle birleştiğinde anlaşılabilen bir anlam taşıyan müfret bir lafızdır.¹⁵⁰

3.1.2. Mürekkep Lafızlar

İsim, fiil ve harflerden birleşerek oluşan lafızlara mürekkep lafızlar denir. Bu lafızlar *'Sözler/ekâvil'* olarak isimlendirilir ve onların parçaları da isimler, fiiller ve harflerdir. Çünkü

¹⁴⁸ a.g.e., s. 48-52.

¹⁴⁹ Fârâbî, *Elfâz*, s. 17-19.

¹⁵⁰Fârâbî, *Mantûğa Giriş Risaleleri*, s. 45.

mürekkep bir sözü oluşturan unsurlar bunlardır. Mürekkep lafızların da birçok bölümü bulunur. Fârâbî, bunlar arasında iki ismin birleşmesiyle oluşan birinin sıfat/niteleyen diğerinin mevsuf/nitelenen olduğu sınıfı önceler. Buna göre bu tür bir birleşimde ‘inne’ harfinin yani kesinlik ve zorunluluk bildiren harfin söz konusu sıfat ve mevsufa eklenmesi mümkündür. Anlamında herhangi bir eksiklik yaşanmaz. Kendisinden önce ‘O’ harfinin getirilebileceği söz ise sıfat olmaktadır. Fârâbî, *sıfat* ve *mevsufun* veya konu ve yüklem dil ile ifade ederken birleşmesi gibi zihinde her ikisinin de anlamlarının birleştiğini belirtir. Bu birleşimin nefiste oluşu dilde oluşuna benzer bir biçimdedir ve birleşik sözün iki parça olması gibi söz konusu anlam da iki parçadan oluşur. Bu anlamlardan biri mevsufun delalet ettiği anlam olurken diğeri sıfatın delalet ettiği anlam olacaktır.¹⁵¹

Fârâbî, mantık sanatında anlamın iki bakımdan adlandırıldığını ifade eder. Buna göre anlam *mevsuf/nitelenen*, kendisine yüklemde bulunulan ve kendisi hakkında haber verilen anlam *konu/özne* olan, yüklenen anlam olurken sıfat ve haber olan anlam ise ‘yüklem’ olarak isimlendirilir. Bu tür lafızlar iki anlamdan oluşurlar. Biri ‘konu/özne’ olurken diğeri ‘yüklem’ olur. İsimlerden birtakım manalar elde edilir. Bunlar arasında bir konudan daha fazlasına yüklenme niteliğine sahip anlamlar bulunur. Bu gibi lafızların anlamlarından ortaya çıkan özellik birden fazla konuya yüklenmeleridir. Böyle anlamlara ‘*tümel anlamlar*’ denir. İsimlerden anlaşılan manaların bazılarıysa tek bir şeye yüklenmeleri veyahut hiçbir şeye yüklenmemeleri bakımından ayırdırlar. Söz konusu anlamlar tek başına kendisine delalet etmeye imkân tanıyan her söz için geçerlidir. Bu sözlerden elde edilen, zihinde oluşan manalar belli bir şeye yüklenirler. Tek bir şeyin manasını karşılayan bu anlamlara ise ‘*tikel anlamlar*’ denir. Bu tür anlamlar doğası itibariyle bir konudan fazlasına yüklenemezler.

Hiçbir şeye yüklenemeyen anlamlarda vardır. Nitekim bunlar zihinde bulunan mananın işaret ettiği lafzın nesnel olarak olmaması hasebiyledir. Yüklenenler tek bir konuya yüklenir ve o konu dışında bir konuya yüklenmeleri söz konusu değildir. Ancak ‘insan’ lafzı gibi tümel manaya delalet eden sözler belli bir konuya yüklendiğinde başka bir konunun da yüklemi olabilirler.¹⁵² Kıyasın parçaları *önergeler*dir. Önergelerin parçaları ise konu ve yüklem.¹⁵³ Bu bakımdan Fârâbî mantığında konu ve yüklem incelenmesi önem taşır. Zira lafzın doğru bir biçimde bir araya getirilmesi doğru bir önermenin oluşmasına böylelikle de kıyasın doğru olarak kurulup neticelenmesine imkân verir. Önergeler *yüklemli* veya *şartlı* olur. Buna göre her yüklemli önerme

¹⁵¹ a.g.e, s. 31.

¹⁵² a.g.e,s. 32.

¹⁵³ Fârâbî, *İhsâ*, s. 71.

bir yüklem ve bir konudan meydana gelir. Yüklemlerini parçalarına ayırdığımızda onun konu ve yüklemden oluştuğunu görürüz. Söz konusu her yüklem ve konu aynı zamanda ya bir mananın delalet ettiği bir lafızdır veyahut belli bir lafzın delalet ettiği bir anlamdır. Lafzın kendisine delalet ettiği anlamın tümel veya tekil olacağı belirtilmişti. Yüklemler bu bağlamda şöyle sıralanabilir;

- Önermenin her iki parçası tümel olabilir. Böyle önermeler ilimlerde, *cedelde/diyalektik*, *safsata* sanatında ve diğer pek çok ilimde kullanılır. Örneğin; “insan hayvandır” cümlesinde olduğu gibi. Nitekim insan ve hayvan lafızları tümel bir anlama delalet eden sözlerdir.
- Önermenin her iki parçası da tekil bulunabilir. “Zeyd, bu ayakta durandır” misalinde görüldüğü gibi. Burada da Zeyd ve ayakta durma hali tekil manalara işaret eden sözlerdir. Bu tür önermelerin kullanımı çok fazla değildir.
- Önermenin konusu tekil olurken yüklemi tümel bulunabilir. Mesela “Zeyd insandır” gibi. Çünkü burada Zeyd tekil bir anlama delalet eden lafızdır ve önermenin konusudur. İnsan sözü ise tümeldir ve yüklem olarak bulunur. Bu sınıf önermeler hitabet, şiir, pratik/amelî sanatlarda kullanılmaktadır.
- Konusu tümel olarak bulunurken yüklemi tekil veya tekillen olan önermeler. “İnsan Zeyd’dir” ve “İnsan Zeyd, Halid ve Amr’dır” cümlesinde olduğu gibi. Bu gibi önermeler kıyasa dönüştürülebildiklerinde temsil/analoji ve istikra/indüksiyon/tümevarımda kullanılırlar. Yüklemler tek bir şahıs olan önermeler temsilde kullanılırken yüklemi birden fazla şahıs olan önermelerse istikrada kullanılır.¹⁵⁴

Fârâbî, yüklemlerini önermelerin parçaları olarak tümel anlamları belirtilir. Söz konusu parçalar lafız olarak değil ancak delalet ettikleri mana bakımından önermelerin parçalarını teşkil ederler. Bu anlamların bazıları müfret lafızların delalet ettiği *müfret anlamlardır*. Bir kısmı ise kayıtlama ve şart koşma yoluyla bir araya getirilmiş mürekkep lafızların delalet ettiği *mürekkep/birleşik anlamlardır*.¹⁵⁵ Aristoteles de her varlığın belirli bir şeye işaret ettiğini düşünür. Buna göre asıl varlıkların belli bir şeye delalet ettiği çok açık bir şekilde bellidir. İkincil varlıklarda ise dile getirme bakımından durum farklılık arz eder. Şöyle ki; onlar dile getirildiğinde sanki bir

¹⁵⁴ Fârâbî, *İşagûcî*, S. 62.

¹⁵⁵ a.g.e., s. 62.

şeye işaret ediyormuş gibi görünürler, ‘insan’ veya ‘hayvan’ gibi. Ancak onlar bir şeye değil bir niteliğe işaret ederler. Çünkü bu lafızların konusu asıl varlıktaki gibi bir ve tek değil pek çoktur.¹⁵⁶

Yüklem bakımından tümeller incelenecek olursa onların bir kısmı belli sayıda bireye yüklenen tümellerdir ve yalnızca onlara yüklenirler. Böylelikle bu tümellerden her biri diğer tümelin yüklem olduğu şeyler dışındaki bireylere yüklenirler. Bu yüklemelerin kendilerine yüklem oldukları şeyler dışında bir şeye yüklem olması mümkün olmaz. Yüklem bakımından tümellerin diğer kısmı ise aynı bireylere yüklem olmada belli sayıda tümelin ortak olduğu tümellerdir.¹⁵⁷ Fârâbî, cins ve türler arasındaki sıralamada bunu izah eder. Cinsler yukarıdan aşağıya doğru bir sıralama ile genelden özele doğru sıralanır. Bir önceki cins kendinden sonra gelen cinse göre daha geneldir. Aşağıdan yukarıya doğru sıralamada ise yukarıdaki cinse nispetle alt cins bir tür olur.¹⁵⁸

3.1.3. Müfret Tümel Lafızlar

Fârâbî, mantık öğrenimine başlamadan evvel bilinmesi gerekenler hakkında izaha yönelik kaleme aldığı “*Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal*” (*Îsâgûcî Kitabı Yani Giriş*)¹⁵⁹, eserinde, kitabın telif gayesini önermelerin kendilerinden meydana geldiği ve kendilerine bölündüğü şeylerin sayımı olarak belirtir. Bu şeylerin kıyasa dayalı sanatların tamamında kullanılan, ‘kıyasların parçalarının parçaları’ olduğunu da ekler.¹⁶⁰ Buna göre kıyasların parçaları “önermeler” iken önermelerin parçaları ise “konular” ve “yüklemler” dir. Sözü edilen konu ve yüklemelerin her biri ya bir lafzın delalet ettiği bir manadır veya belli bir mananın delalet ettiği lafızdır. Böylece onlar kıyasın parçalarının parçaları olarak ya ”tekil” veya “tümel” olurlar. Buradan açığa çıkar ki önermelerin parçaları tümeller ve tekilerdir. Tümel anlamlar yüklemli önermelerin parçalarını oluştururlar. Bu anlamlar; müfret lafızların delalet ettiği basit tümel anlamlar ve mürekkep lafızların delalet ettiği mürekkep anlamlar olmak üzere iki kısımdır. İbn Bâcce’nin (ö.533/1139) kanaati *Îsâgûcî*’nin iki parçaya ayrıldığıdır. Buna göre ilk kısım beş tümele dair bilgiyi oluştururken ikinci kısım mürekkeplere ve onun oluşumuna dair bilgiyi içeren kısımdır. Kategorilerin belirlenen düzeniyle sıralanması ancak bu iki parça ile mümkün olur.¹⁶¹ Buradan bahsi geçen “*Beş Tümel*”in önemi de ortaya çıkmış olur.

¹⁵⁶ *Asıl varlık, her şeyin onlara yüklenmesinin mümkün olduğu ya da onların içinde olması durumu bulunan varlıklardır. Onlara ‘esas anlamıyla varlık’ denir. Aristoteles, İkincil varlıkları ise asıl varlıklardan sonra gelen tür ve cinsler olarak belirtir. Bknz.: Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019

¹⁵⁷ Fârâbî, *Elfâz*, s. 34-35.

¹⁵⁸ Fârâbî, *Îsâgûcî*, s. 64.

¹⁵⁹ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 10.

¹⁶⁰ Fârâbî, *Îsâgûcî*, s. 60.

¹⁶¹ Yaşar Aydın, “Fârâbî’nin “*Kitâbu Îsâgûcî Ey El-Medhal*” Adlı Eseri, *Diyanet İlmî Dergi*, C.52, S.1, 2016, s. 20.

Organon'un ilk sırasında yer alan '*Kategoriler*'¹⁶² kitabında yer alan on kategori, kıyasların parçalarının parçaları durumunda bulunan "*beş tümel*" ve "*mürekkepler*" sayesinde oluşturulur. Yine Porphyrios'un (ö. 305) *Îsâgûcî* eseri de beş tümel ve bunlar arasındaki ilişkileri ele almaktadır. Bu sebeple 'beş lafız' ve 'beş ses' olarak da isimlendirilmiştir. Eser, İslam dünyasında ise içeriği bakımından 'beş tümel' olarak anlam kazanmış ve mantığın bir bölümünün başlığına isim haline gelmiştir.¹⁶³ İslam filozofları tarafından incelenen "beş tümel" konusu, Kindî'nin mantık çalışmalarında da yerini bulmuştur. O, klasik mantıkta son derece önemli olan beş tümelin her birini ayrı ayrı ele alarak değerlendirmiştir. Ayrıca daha sonra İhvanu's-Safa'nın da üzerinde durduğu "şahıs" kavramı hakkında da görüşlerini açıklamıştır.¹⁶⁴

İslam mantıkçıların "*Beş Külli*" ye götüren bir ayırmadan burada bahsetmek yerinde olacaktır. Onlar lafızların bölümlendirilmesi yanında varlık, anlam ve gerçeklik gibi hususlarla da ilişkisini ele almıştır. Buna göre herhangi bir tümel gerçeklik, varlık veyahut anlam '*zâtî*' ya da '*ârizî*' olarak ikiye ayrılır. Zâtî tümel varlığın kendi özüne ve mahiyetine delalet eden anlamdır. Öyle ki onu zihinde akledince oluşan tasavvur bir süre sonra varlığın kendisinden ayrışamaz bir duruma gelir. Ârizî de ise bu durum yaşanmaz. Aksine söz konusu herhangi bir nitelik geçici/ ârizî bir durumdadır. Zâtî olan nitelik veya anlamlar "*mukavvim*" (varlığın özünü oluşturan) olarak belirtilirken ârizî olan ise "gayri mukavvim" olarak ifade edilmiştir. Zâtî tümeller; cins, tür ve fasıldır. Ârizî tümeller ise; hassa ve ilinektir (*ârâz-ı âm*).¹⁶⁵

Tümel önermeleri ele alırken öncelikle "yüklemler" ve "konular/özneler" hakkında konuşmak gerekir. Mantık sanatında sıfatlar 'yüklem', onlara sıfatlandırılan mevsufları ise "konu/özne" olarak isimlendirilir. Bu yüklemelerin bir kısmı *basit (müfret)* bir kısmı ise *birleşik(mürekkep)* olarak ikiye ayrılır. Basit yüklem; insan, hayvan, ak, siyah gibi kendisine müfret olan bir lafızla delalet edildir.¹⁶⁶ Delalet, bir şeyin kendisinin bilgisinden başka bir şeyin bilgisini verecek bir halde olmasıdır. İlk şey delalet eden (*delîl*) olurken ikincisi delalet edilen (*medlûl*) olur.¹⁶⁷ Birleşik yüklem ise 'düşünen hayvan', beyaz insan' gibi birleşik olan iki lafızla kendine delalet edilen yüklemidir.¹⁶⁸ Buna göre her bir basit yüklemle iki şey gerçekleşebilir; ya bir şey bir başka şeye benzer olur ya da bir şey bir başka şeyden ayrı olur. İki şey arasındaki benzerlik

¹⁶² Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 80.

¹⁶³ Ebherî, *Îsâgûcî*, s. 14.

¹⁶⁴ Çapak, *İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış*, s. 10.

¹⁶⁵ M. Naci Bolay, "Beş Külli" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C. 5, ss. 545-546

¹⁶⁶ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 24-26.

¹⁶⁷ Ebherî, *Îsâgûcî*, s. 76.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 26.

durumunda bu benzerlik ya cevherde veyahut cevherin değil onun hallerinden birinde meydana gelir. İnsan ve hayvan gibi iki veya daha fazla şeyin benzeştiği yüklem “*tümel yüklem*” olarak adlandırılır. Tümel kavramının bizzat kendisi bu kavram ile başkalarının ortaklığına imkân verir. Şöyle ki “Zeyd” şahsı görüldüğünde onun şahıs özellikleri soyutlanınca zihinde onun insanlık sureti oluşur. Daha sonra başka bir şahıs görülür ise yine ondan zihinde oluşacak mefhum aynıdır.¹⁶⁹

Zeyd ve Amr gibi iki şeyin asla benzeşmediği kavram ise “şahıs” olarak isimlendirilir. ‘O nedir?’ (mâ hüve?) sorusu ile iki şeyin cevherde benzeştiği şeyler yüklem haline gelir. Çünkü bu soru görülen ve duyulur olan şeylerin cevabında kullanılır.¹⁷⁰ Herhangi bir şey hakkında ‘o nedir?’ (mâ hüve?) sorusu sorulduğunda o şey ile ilgili kapsayıcı bir yargıya ihtiyaç duyulur. Böylelikle cevabın oluşumunda o şeyin mahiyetinin ne bir kısmı ile ne de onun dışındakiler ile yanıtlamak yetersiz olur. Bu yüzden bu sorunun yanıtı o şeyin hakikatinin tamamı olmalıdır.¹⁷¹

3.1.3.1. Cins Ve Tür

Cevherleri bakımından benzeşen iki şeyden daha özel olanı “*tür*” (*nev*) daha genel olanı ise “*cins*” olarak adlandırılır. Örneğin cevher bakımından benzeşen Zeyd ve Amr (insan-hayvan) tür bakımından insan cins bakımından ise hayvan olur. Şöyle ki bu şahıslara yönelik sorulan soruya ‘o hayvandır’ veya ‘o insandır’ şeklinde tür ya da cins nevinden cevap verilebilir.¹⁷² Şahsî özellikler bakımından farklı olan her bir kişi için hakikatin tamamını karşılayacak kavram bulunabilir. Örneğin “insan” özel olarak tek bir kişi ya da iki kişi hakkında da sorulan soruya yanıt olur. Nitekim “insan” sözü bir veya birden fazla ferdin türünü ifade eder.¹⁷³

Cins ve türü Fârâbî şu şekilde ifade etmiştir; müfret lafızların delalet ettiği bir grup tümelde yüklem olmada ortak olarak bazı bireyler varsa ve bunlar hakkında ‘O nedir?’ (mâ hüve?) ile Sorulan sorunun cevabını veriyorsa bu tümellerin en özeli ‘tür’ olarak, geri kalanı ise ‘cins’ olarak adlandırılır.¹⁷⁴ “Bu nedir?” (mâ hâzâ?) sorusuna cevap olabilen tümellerin nispeten daha özel olanı “tür” daha genel olanı ise “cins”dir. Cinsler arasında kendisinden daha geneli bulunmayan “en yüksek/yukarı cins”, en genel cinstir. Türler arasında kendisinden daha özeli

¹⁶⁹ Ebherî, *Îsagûcî*, s. 85.

¹⁷⁰ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 26.

¹⁷¹ Ebherî, *Îsagûcî*, s. 89.

¹⁷² Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 26.

¹⁷³ Ebherî, *Îsagûcî*, s. 92.

¹⁷⁴ Fârâbî, *Elfâz*, s. 39.

bulunmayan tür ise “en son tür” tür ve en özel olan türdür. Bu ikisi arasındaki her bir şey ise bir üstündekine nazaran tür olurken kendisinden daha altta bulunana göre ise cins olur.¹⁷⁵

Cins; görülen veya genel olarak hissedilen hakkında ‘bu şey nedir?’ sorusuna verilen iki basit yüklemden daha genel yanıtıdır. Tür ise yine bu iki tümelden daha özel olanını ifade eder.¹⁷⁶ “Zeyd’e yüklem olan ‘insan’ ve ‘hayvan’ yüklemelerinde gerçekleştiği gibi, tek bir şahsa yüklem olan tümeller, genellik ve özellik bakımından birbirinden ayrılırlar. Bu müfret tümeller “Bu şahıs nedir?” sorusuna genellik ve özellik bakımından farklı olduğunda onlardan her biri ile yanıtlamak uygundur. Bu tümeller içerisinde bir “en genel” ve “en özel” bulunur ki bu ikisinin arasında belli bir düzene ve sıraya sahip tümeller bulunur. Bunlar en genel olanından en özel olanına kadar gitmek suretiyle sıralanırlar ve aralarında orta/ara tümeller bulunur.¹⁷⁷

Fârâbî, bunların tamamı bir kısmı diğer kısmının altında yer alan cinsler olarak belirtir. Örneğin görülen bir ”hurma ağacı”nın ne olduğu bilinmediği takdirde ”O nedir?” (Mâ hüve?) diye sorulur. Bu sorunun; ”O bir hurmadır“, ”o bir ağaçtır“, ”o bir bitkidir“, ”o bir cisimdir” gibi yanıtları olacaktır. Bu yanıtlar arasında genellik ve özellik bakımından fark bulunur. Herhangi ikisi ele alındığında bunlardan genel olanı cins özel olanı ise türdür. Şöyle ki; ”bitki” ve ”cisim” ikilisinde ”bitki” tür, ”cisim” cins olurken, ”ağaç” ve ”bitki” ikilisinde ”ağaç” tür, ”bitki” ise cins olur. Aynı durum ”ağaç” ve ”hurma ağacı”nda da geçerlidir. Tamamında daha genel olanı cisim daha özel olanı ise tür olacaktır. Burada en yüksek cins olarak ”cisim” ortaya çıkar. Aralarında en özeli olup da en son tür olan ise ”hurma ağacı”dır. Bu durumda şu açığa çıkacaktır ki ikisi arasında bulunan ”ağaç” ve ”bitki” orta tümellerdir.¹⁷⁸ Bu ikisinden her biri sıra ve merteye bakımından cins ve tür olur. Mesela ”ağaç”, ”hurma ağacı” için cins, ”bitki” için tür olurken; ”bitki”, ”ağaç” için cins, ”cisim” için tür olur. Öyleyse bu saydıklarımız biri diğer birinin altında bulunan cinslerdir. Ve daha genel olandan daha özel olana doğru belli bir sıra düzeni içerisinde aşağıya inerler. Burada şunu da eklemek gerekir ki en yüksek cins yalnızca cinstir bir tür olmaz ve aynı şekilde en son tür de yalnızca bir türdür bir cins olmaz.¹⁷⁹

Türe yüklem olan Cinslerin ‘en genel’ olanı vardır. En genel olana ondan daha genel bir cins asla yüklenmez. Kendisinden daha geneli olmayan en genelden daha özeller ve kendisinden daha özeli olmayan en özel cinsten daha genel olanları da bulunmaktadır. En özel cins, “türün yakın cinsi” olarak isimlendirilir. “Uzak cins”, “en yüksek / en yukarı cins” kendisinden

¹⁷⁵ Fârâbî, *İşagûcî*, s. 64.

¹⁷⁶ Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 28.

¹⁷⁷ a.g.e., s. 64.

¹⁷⁸ Fârâbî, *İşagûcî*, s. 64.

¹⁷⁹ Fârâbî, *İşagûcî*, s. 66.

daha geneli olmayan en genel cins için kullanılır. En yüksek cinsten daha özel olan ve yakın cinsten daha fazla genel olan ise “orta cins“ olarak isimlendirilir.¹⁸⁰ Yakın cins; bir cinsin altında türlerin kendilerine bağlı oldukları cins arasında başka ara cinsler bulunmadan bu cinsler ile oluşturdukları bağıdır. Buna göre bu cins bu türlerin “*yakın cins*”i olur. Bu türlere ise Fârâbî, “*bölüşen/paydaş/kâsime*” türler adını verir. Uzak cinse gelince; bu cinsin üzerinde bulunan her cins de bu türlerin uzak cinsidir. Türler farklı türlerin altında bulunduğu vakit “*bölüşen/paydaş olmayan*” türler olurlar. Cinslerin birbirinin altında bulunmayanları dört kısımır:

- a) yüksek/yukarı cinsler
- b) her biri diğerinkinden farklı bir yüksek cinsin altında bulunan orta cinsler
- c) bölüşen/paydaş türler olan cinsler
- d) Her biri farklı bir cinsin altında tür olarak bulunan ve tek bir cinse ulaşan ortak cinslerdir.¹⁸¹

En özel olana bu cinslerden hiçbiri Daha özel olacak türe yüklenmez. Bunun nedeni kendisinden daha geneli olmayan cins ile kendisinden daha özeli olmayan cins arasında ara / orta cinstir. Orta / ara cins kesinlikle tek cins olmaz, hatta yüksek cins ile yakın cins arasında Aracı olarak bulunan birden fazla cins bulunur. Bu ara cinslerin bazıları daha özel bazıları daha geneldir. Mertebe olarak yakın cinse en yakın olan, özel olma sıralamasında onların en özeldir. Genellik sıralamasında ise aralarında en geneli, en yüksek cinsi en yakın olandır. Bu yüzden orta cinslerin içinden ne zaman daha özel bir şey alınsa ondan daha özeli bulunur ve orta cinslerin içinden her ne zaman genel bir şey alınsa, alınandan daha geneli de bulunur.¹⁸² Bu genel şeyin altında sıralananlar genellikle kendisine “o nedir?” (mâ hüve?) Sorusuyla yüklenen ve kendisinden daha genel olan bir şeye konu olma özelliğine sahip olan hakkındadır. Öyleyse o cinslerin balatası bazısının altında sıralanır, orta cinsle en yüksek cinsin altında sıralanır; yakın cins ise bazı ortak cinslerin altında sıralanırken tür, yakın cinsinin altında sıralanır. Bu durumda bireyde türün altında sıralanır.¹⁸³

Her tümel yüklem”o nedir?” (mâ hüve?) sorusunun uygun cevabı olma vesilesiyle yüklem olur. Her cins kendinden altta yer alan türlerden daha genel olması hasebiyle birden fazla türe yüklem olur. Yine birden fazla şahsa yüklem olması bakımından da her son tür de böyledir. Son türleri bir ve aynı olan şahıslar, sayı bakımından ise farklılık gösterir. (Zeyd, Amr ve Halid gibi). “Şu

¹⁸⁰ Fârâbî, *Elfâz*, s. 40.

¹⁸¹ Fârâbî, *İsagüci*, s. 68.

¹⁸² Fârâbî, *Elfâz*, s. 40.

¹⁸³ Fârâbî, *Elfâz*, s. 44.

at”, “şu öküz”. “Zeyd” gibi son türleri farklı olan şahıslar ise tür bakımından farklıdır. Böylece her cins; tek bir türden daha fazlasına ve bunların her birine yüklem olması yönünden tür bakımından farklı olan şahıslara da yüklem olur. Bu “o nedir?” (mâ hüve?) sorusu ile gerçekleşir. Son tür ise ancak “o nedir?” (mâ hüve?) sorusu ile sayı bakımından farklı olan şahıslara her zaman yüklem olur.¹⁸⁴ Genel tümel, bireye yüklem olmadıkça tek bir türe ortak olmaz, Birden daha çok türe ortak olur. Bunun sebebi En genel Tümel, bireye yüklem olmadan kendisinden daha özel sadece tek bir tümele ortak olmadığına ve cinste türden daha genel olduğundandır.¹⁸⁵ Her biri aynı son türün altında bulunmayan şahısların bulunması mümkündür. Böylece bu son türlerin her biri diğerlerinden farklı olan cinslerin altında bulunur. Onların bağlı bulunduğu genel cinsler de yine diğerlerinden farklı olacaktır. Nitekim bu durum bu sıra düzeni içerisinde, her bir cins, diğerlerininkinden farklı olacak biçimde en yüksek cinste nihayete erece kadar devam eder. Bu durumda bunlar, birçok yüksek cinsi oluştururlar.¹⁸⁶

Cinsi ile bir tür akledilirken en yakın cinsi veya en yakın cinsinden daha uzak bir cinsi ile akledilir. En yakın cins ile aklediliyor ve ona “*Hangi?*” (*Eyyü?*) harfi de ekleniyorsa bununla ancak diğer türlerden (bölüşeni olan) ayrıldığı şeyler öğrenilir. Nitekim bu soruya da ya özü itibarıyla ayrıştığı ve özüne sahip olmasını sağlayan şey ile veya özü dışında olduğu halde ona özgü olan ve kendisinin onunla bilindiği şey ile cevap verilir. Birincisine “ipeğin yünden ayrışması” örnek gösterilebilir. Çünkü burada ipek zâtı ile veya onun bir parçası ile yünden ayrışır. “İnsan hangi canlıdır?” ibaresinde ise cevap “insan” türünü kendisi dışındakilerden ayrıştıran bir şey olarak verilir. Nitekim bu da “insan düşünen canlıdır.” ifadesidir. Böylece cevapta söylenen şey türün tanımıdır.¹⁸⁷ Son tür ve orta tür için de “o nedir?” (mâ hüve?) sorusu sorulabilir. Bu soruya ya türün yakın cinsi ile ya da uzak cinsi ile yanıt verilir. Örneğin “hurma ağacı” nı ele alalım. “O nedir?” (mâ hüve?) diye bir soru yöneltildiğinde buna “o bir bitkidir”, “o bir ağaçtır” gibi cevaplar verilebilir. Böylece son tür ve orta tür hakkında sorulan soruya yakın ya da uzak cins ile cevap verilmiş olur.

3.1.3.2. Ayrım/ Fasil

Cinste ortak olduğu türden, bölüşen/paydaş türleri cevher bakımından ayıran müfret tümele *ayrım (fasıl)* denir. Bir şey bir şeyden iki bakımdan ayrı olur. Birincisi; Cevheri ile değil ancak bazı halleri ile ayrı olur. Bunun örneği biri beyaz diğeri kırmızı olan iki elbisenin birbirinden

¹⁸⁴ Fârâbî, *İsagûci*, s. 66.

¹⁸⁵ Fârâbî, *Elfâz*, s. 41.

¹⁸⁶ Fârâbî, *İsagûci*, s. 66.

¹⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 114.

ayrı olması gibidir. İkincisi; Cevheri bakımından gerçekleşen ayrı olmaktır. Buna da keçenin kılıçtan ayrı oluşu veya biri pamuktan diğeri ketenden yapılmış iki elbisenin ayrılığı misal verilebilir. Öyleyse bir türü, kendisiyle yakın cinsinde ortak olan bir başka türden cevheri yönünden ayıran müfret tümel “ayrım/fasıl” olur. Görülmektedir ki bir tür bölüşeninden/paydaşından cevheri bakımından ayrılınca, onun dışındaki tüm türlerden de ayrılmış olur.¹⁸⁸ Ayrımı bir türün kendisiyle cinsten ortak olduğu başka bir türden cevher bakımından ayrılması olarak tanımlayan Fârâbî, İnsan örneği üzerinden ayrımı şöyle belirtir; canlı olmada diğer hayvanlarla ortak bir cinsi paylaşırken ‘düşünen’ olarak ise ayırır. Burada ‘düşünen’, insanın cins ile ortak olduğu türden ayırdığı cevheri olur.¹⁸⁹ Şahsa yüklem olan tümel şayet cins olur ve ona başka bir tümel ortak olursa, bu tümele ‘cinsin özel ayrımı’ denir. Bu her orta cins için en yüksek cins ulaşınca kadar geçerlidir.¹⁹⁰

Bir türün içeriğini kendisini meydana getiren parçalarının tamamıyla tam bir anlayış ve kavrayışla bilmek için “bu nedir?” (mâ hâzâ?) sorusu kullanılır. Bu türün kendisine ilişkin ve ona bağlı bulunan şeyi ayırmak içinse ‘fasıl/ayrım’ kullanılır. Ayrımın fonksiyonu türe ortak olan bölüşeni arasındaki araza işaret etmesi, onu ayırıştırmasıdır.¹⁹¹ Aynı biçimde türün cinsine de türü ve diğerlerini kapsaması bitişir. Buna göre türün tabiatı itibarıyla kendisiyle ortak olma durumunun iliştiği başkalarından ayrılması için bir ”fasıl” gerekir. Tam ve türsel bilgi türün fasılıyla beraber olan cinsiyledir. Buradan şu anlaşılmaktadır ki; ”ne” harfi türün mahiyetinin, kısımlarının kendi başına ve tabii olma bakımından istenmeye daha uygunken ”hangi” harfi ise türün mahiyetinin kendisine bir ortaklık ilişmesine ilişkin bilgi edinmeye daha uygundur.¹⁹²

“Hangi” harfi soru olarak kullanıldığında bir durumla kendisiyle ortağı bulunan şeyin ayırdığı ve yalnızca o şeye ait olanın bilgisi elde edilmek istenir. Çünkü bir şey için genel bir durumda ona ortak olanlardan ayrı olarak sahip olduğu şeyler kavranmadan o şey hakkında tatmin edici bir bilgi oluşmamış olur.¹⁹³ Yine bu harf ismi ve cinsinin delalet ettiği şey ile kavradığımız ve cinsten kendisiyle ortak bulunanlardan ayrıldığı yalnız o şeyin sahip olduğu türü bilmekte kullanılır. Bilgisi istenen bir tür için “hangi?” harfinin bitişik bulunduğu cins uzak bir cins ise, bu harfin cevabı bu cinsin en yakın türe ait ayrımın (var edici) olması gerekir. Ayrım cinsten sonra getirilerek, ilk cinsin altındaki orta cinsin tanımı meydana çıkmış olur. Bu ilk cinsin “hangi?” harfi eklendiği gibi harf bu ikinci cinsin eklenir ve kendisine en yakın türün var eden ayrımı ile cevap

¹⁸⁸ Fârâbî, *İsagüci*, s. 68-70.

¹⁸⁹ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 28.

¹⁹⁰ Fârâbî, *Elfâz*, s. 45.

¹⁹¹ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 115.

¹⁹² Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 116.

¹⁹³ a.g.e., s. 113-114.

oluşturulur. Böylelikle bir tanım elde edilmiş olur ve bu tanım öğrenilmek istenen türe eşitse amaçlanan gayeye ulaşılmış olur.

Elde edilen bu tanım öğrenilmek istenen türden daha genel ise böylece araştırılan türe daha yakın bir orta cins olma durumundadır. Öyleyse soru harfi olan “hangi?” ona eklenir. Bu sorunun yanıtı da üçüncü cinsten sonra gelen ayrımla verilir.¹⁹⁴ Bu işlem, bilgisi amaçlanan türe eşit oluncaya kadar ve onda emin oluncaya kadar devam eder. Şöyle ki; “İnsan nedir?” diye sorulduğunda “O belli bir cisimdir” denir. Buna “O hangi cisimdir?” sorusu da eklenir. “O beslenen bir cisimdir” ifadesi eklenir. Buradan “beslenen cisim” ibaresi elde edilir. Bu da cisme en yakın olan türün tanımı olur. Fakat “insan” kelimesinden daha genel olarak bulunur. Bu nedenle daha özel bir tanım elde edilmediğinden soru harfi eklenmeye devam eder. Neticede ortaya çıkan “hayvan” tanımı ortaya çıkar ve bu tanım “insan” a eşittir. Burada öğrenilmek istenen “hayvan” kelimesi olmadığından amaca ulaşamaz. İşte yine bu sebeple soru harfi eklenerek “insan” dan daha özel olan bir cevap elde edilir o da “düşünen” dir. Böylece “insan” a eşit olan anlam bulunmuş araştırılan şeye ulaşılmış olur.¹⁹⁵

Ayrımlar hem cinsin kendilerine bölünmesini sağlar hem de bu cinsin altında bulunan türlerin tanımını tamamlar. Bu sebeple cinsin bölünmesi aşağıya doğru bir düzlemde gelişir ve kendi altındaki türlerde nihayete erer. Onların tanımları ise ayrılık harfinin kaldırılması ile oluşur. Tüm orta cinsler iki ayrıma sahiptir. Bunlardan biri kendisi ile ‘oluştugu’ ayrımı diğeri ise kendisi ile ‘bölündüğü’ ayrımıdır. Örneğin “hayvan”, “duyarlı” vesilesiyle ortaya çıkmış bir orta cinstir. Nitekim “duyarlı”, onun tanımının son parçası halindedir. En son tür için kendisini bölen ayrımların bulunması mümkün değildir. Aynı şekilde en yüksek cins için de kendisini var kılan ayrımlar bulunamaz. Orta olanlara gelince onların her birinin, kendisini bölen başka ayrımlarla beraber kendisini var kılan ayrımları da mevcuttur.¹⁹⁶Belli bir türün oluşturucu özsel ayrımı aynı zamanda cinsinin bölen özsel ayrımı olur. Yine aynı şekilde belli bir cinsin oluşturucu ayrımı bu cinsin cinsinin böleni olur.¹⁹⁷Genelden özele doğru sıralanan cins ve türlerde söz konusu ayrımlar bir üsttekini bölen ayrım olurken bir alttakini-üsttekine göre tür- oluşturan ayrım durumundadır. Nitekim buradan cinslerin genel oluşu içerisinde başka kavramların da bulunmasıyla oluşur. Bu alt kavramlar ayrım ile bölüne bölüne sıralanırlar.

¹⁹⁴ Fârâbî, *Îsagûcî*, s. 76.

¹⁹⁵ a.g.e., s 78

¹⁹⁶ a.g.e., s. 74-76

¹⁹⁷ Fârâbî, *Elfâz*, s. 45.

Türün özünü/zatını bildirmesi bakımından cins ve ayırım ortaktır. Aynı zamanda cins, türün başkasının da ortak olduğu cevherini veya başkasının bunu paylaşması yönüyle bildirirken ayırım ise; türü bir başkasından farklı kılan ve kendisini diğerlerinden ayıran cevherini verir. Cins, kendine has olmayan bir şeyle altında yer alan her bir türü tanıtır. Fasil ise bu ayrımı onların her birine özel olan cevher ile gerçekleştirir.¹⁹⁸ “Ne” harfi ile bir türün başka bir şeye nispeti bakımından değil türün zâtı hakkında düşünülmesi amaçlanır. “Hangi” harfinde ise türün başkasından kendisini ayırtıran şey bilinmek istenir. “Ne” harfi ile soru sorulduğunda orada türe nispet edilecek başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duyulmazken “hangi” harfi için bu gereklidir. Zira iki tür arasında bir karşılaştırma yapmak durumundadır. “Ne” harfinin cevabının “hangi” soru harfinin cevabı olması söz konusudur. Ancak bu birincil olarak hedeflenen bir durum değildir biliraz olarak ikincil bir şekilde meydana gelir. Çünkü her var olanın mahiyeti kendisinin haricinde bir başka var olan bulunduğunda gerçekleşiyor değildir. Başka var olanlar olmasa dahi onun mahiyeti yine oluşur. Başka bir türden ayrışması ise o sırada bir türün ona denk gelmesi ile olur. Buradan onun başkasından ayrışmasının arazi bir özellik olduğu ortaya çıkar.¹⁹⁹

Bu nedenle bir tür hakkında “bu nedir?” sorusu sorulunca onu cinsi ile tarif ederken, kendisini diğer türlerle cins bakımından ortak olup cevher bakımından ayıran şeyin yanıtını da almak gerekir. Bu da “hangi(ne tür)?” soru harfini bu türün cinsine birleştirerek elde edilir. Hangi temyize/ayrıştırmaya dayanan bir soru harfidir. Türün ne olduğu, kendisini ve onun dışında kalanları ihtiva eden şeylerle tanımlandığında, tam bir tanım yapılmış olmaz. Aynı şekilde, türü salt kendine ait bir şeyle tarif etmek de benzer sonuca götürür. Mesela “hurma nedir?” diye sorulunca “O bir ağaçtır” cevabı verilebilir. Ancak hurma hakkında daha özel bir bilgiye yani kendisini cinsteki diğer ortaklarından cevheri bakımından ayıran şey bilinmemiş olur. Bu nedenle bir şey kapsayıcı bir tarifile öğrenilmek istendiğinde onun faslına da başvurulur.²⁰⁰

Cins; ayrımlarla, türlerinin hâssalarıyla veya ilineklerle(araz) bölünür. Bunlar arasında ilimlerde kullanılan ve fayda bakımından önde olan ayrımlarla bölünmez. Böylece cins zorunlu olarak türlerin kendisine ve tanımlarına ulaşır. Kimi zaman cinsin hâssa ile bölünmesinden de faydalanılabilir. Ancak bu bölme tanımları vermez ve mecburi olarak türlerde son bulur. Cinsin ilineklerle bölünmesinde ise zorunlu olarak araştırılan türler ortaya çıkmadığından ilimlerde kullanılmaz. Öyleyse “hangi?” harfi daima kendisi ile türün ne olduğu, kendine özel olmayan bir bakımdan tanımlanan tümel bir şeye eklenir. Bu tümel bazen en genel tümel olabilir. Hurma örneği

¹⁹⁸ Fârâbî, *Îsagûcî*, s. 70.

¹⁹⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 115.

²⁰⁰ Fârâbî, *Îsagûcî*, s. 70-86

için “ O hangi şey?” veya “O hangi mevcuttur?” sorularında olduğu gibi. Nitekim buradaki “şey” ve “mevcut” bir türü niteleyenler arasında en genel olanlarıdır.

Bazen de söz konusu tümel yakın cins veya en yakın cins olur. Şöyle ki; hurma için “O hangi cisimdir?” veya “O hangi bitkidir?” sorularına en münasip cevabı ayırım verir. Bilinmek istenen tür, “hangi?”nin bitişik olduğu cinse yakın ise bu durumda verilecek en uygun yanıt bu türün temyiz edicisi “ayırım” olur. Çoğunlukla, bu sorunun uygun cevabı bu türün ayırımı ile belirlenmiş cinsi ile verilir. Örneğin; “Aba hangi (ne tür) elbisedir?” sorusuna “yünden mamul bir elbisedir” denir. Burada “elbise” abanın cinsi olurken, “yünden mamuldür” sözü ise onun ayırımıdır. Bu cins bu ayırımla belirlenmiş olur. Böylece bu sorunun yanıtı haline gelir ve türün özü tam, yeterli bir biçimde tarif edilir. Her türe ait olan tanımın parçaları bulunur. Bu parçalardan ilki onun cinsi, ikincisi ise tanımın tamamlayıcısı ve onu ortaya çıkaran ayırımıdır.

Ayırım, türü kendine has/özel olanla cevheri bakımından bildirir. Nitekim türün tanımının var kılını olması hasebiyle de türe nispet edilir. Ve aynı şekilde bu ayırım var kıldığı türün cinsine de nispet edilir. Böylece bu cinsin de ayırımı olduğu ifade edilir. Çünkü cins de aynı biçimde “ayırım” ile belirlenir ve ayırımdan sonra getirilir.²⁰¹ Cinsten sonra ayırımların getirilmesi iki şekilde gerçekleşebilir. Bunlar: Birbirine zıt veya müteakıl/karşılıklı ayırımlara cümle içinde *ayrılık(infisal)* harfinin eklenmesi ve tek tek ayırımların karşılıklılık ve ayrılık harfi ekleme olmaksızın cinsten sonra getirilmesidir. İlkinin ”Elbise ya yündendir ya ketendendir ya pamuktandır” sözüyle örneklendirebiliriz. Burada cins ayırımlarla bölünür.” Yünden bir elbise, pamuktan bir elbise, ketenden bir elbise.” cümlesi ele alınırsa da karşılıklılık olmaksızın ve ayrılık harfi eklenmeden cinsten sonra ayırımların getirildiği görülür.

Art arda getirmenin bu türü ile de “Hangi?” sorusunun cevabı elde edilir ve yine cinsin altında bulunan türlerin tanımları da ortaya çıkarılmış olur. Ardından ayırım getirilen cinsler çoğu zaman, delalet etme yönünden eşit olduğu bir isme sahiptir. Bu cins ve isim de tek bir şeye ve tek bir anlama delalet eder. Böylelikle bu şeyin isme ve tanıma sahip bir tür olması mümkün olur. Ancak ardından ayırımı getirilen cins için bu durum geçerli olmayabilir. Zira dilde delalet bakımından kendisine eşit sayılacak bir ismi bulunmayan cinsler de bulunabilir. Mesela ”beslenen cisim” denildiğinde, buradaki türün kendisine delalet bakımından eşit olacak bir ismi olmadığından onun tanımı, ismi olarak kullanılır.²⁰²

²⁰¹ a.g.e., s. 72.

²⁰² a.g.e., s. 74.

3.1.3.3. Hâssa

Hâssa öyle bir tümel müfrettir ki; o, belli bir türe özgü olup o türün tamamı için her zaman var olan ancak türün özünü ve cevherini ifade etmeyen müfret tümeldir. At bakımından “kişneyen” köpek içinse ”havlayan” özellikleri gibi. Nitekim bunlar bir türün başka bir türden cevher söz konusu olmadan yapılan bir ayrımı ifade eder. Bu tümel, ayırım ile benzerlik gösterir ancak türü cevheri bakımından ayırmadığı için ondan ayrılır.²⁰³ Hâssa, ‘*O hangi şeydir?*’ (*Eyyü şeyin hüve?*), ‘*O nasıldır?*’ (*Keyfe Hâlehü?*), sorularının cevabını verir. İlk soruya verilen cevabın tamamı ikinci soruya da verilmeye uygundur. O, ‘şey’i cevheri bakımından değil, halleri bakımından ayırıştırıcı niteliğini verir.²⁰⁴ Bu tümel, tek bir tür için var olan özellik olarak tanımlanır. ”Gülme” vasfının yalnızca insanda bulunması gibi.²⁰⁵

Belli bir şahsa ‘o nedir?’ vasıtasıyla yüklenen tümel; bu şahıslarla ilgili başka tümeller ile ortak olur ve bu tümeller ilk tümeller hakkında sorulan ‘nasıl?’ sorusuna yanıt verebilir durumda bulunursa, yüklem olmak bakımından ilk tümel ile eşit ve kendilerine delalet eden lafız müfret olursa bu tümeller ilk tümellerin hâssalarıdır. “Gülen” özelliği bakımından incelenirse görülür ki iki insan için de yüklem olmada ortaktır. Yine insan için ‘o nasıldır?’ sorusuna da yanıt verir. ”Gülen” hâssa olarak yüklem olmada insana eşittir. İnsanın kendisine özgü olan türsel bir niteliğini ifade eder. Ayrıca hâssaya müfret olan bir lafız delalet etmektedir. Öyleyse “gülen” “insan”ın bir hâssasıdır.²⁰⁶ Hâssa, tek bir gerçeğin kapsamı altında bulunan arazî bir yüklem olarak ifade edilen tümel olarak da tanımlanır. Buna göre arazî iki kısımdan oluşur; özel ve genel. Hâssa bu arazılardan özel olanıdır. Şöyle ki; o yalnızca tek bir gerçeğe özgü olması bakımından hâssadır. Birden fazla hakikati içerir ve onların niteliklerini(araz) ortaya koyarsa ’genel araz’ olur.²⁰⁷

Tür ve ona ait olan hâssası yüklem olma bakımından eşittirler. Aynı durum cins ve hâssası için de geçerlidir. ‘Gülen insan’ ifadesinde olduğu gibi bu iki kavramın birinin diğerine konu veya yüklem yapılması mümkündür. Nitekim ‘Her insan güler.’ ya da ‘Her gülen insandır.’ şeklinde bir yargıda bulunulması imkân dâhilindedir. Fârâbî, buna ‘*yüklemde döndürülen*’ adını verir.²⁰⁸ Buradan şu açığa çıkar ki; tür ve onun hâssası, cins ve hâssası yüklem bakımından birbirlerinin yerine geçebilirler. Hâssanın bu anlamda türe veya cinse özgü bir anlam ile delalet eden müfret bir tümel olduğu söylenebilir. Nitekim hâssa, hâssası bulunduğu türe eşit olur ve yüklem bakımından ona döndürülür. “her at kişneyendir ve her kişneyen attır” ifadesinde olduğu gibi. Tür ve hâssa

²⁰³ a.g.e., s. 80

²⁰⁴ Fârâbî, *Elfâz*, s. 49.

²⁰⁵ Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 26.

²⁰⁶ Fârâbî, *Elfâz*, s. 48.

²⁰⁷ Ebherî, *İsagûcî*, s. 97.

²⁰⁸ Fârâbî, *Elfâz*, s. 48.

burada birbirinin yerine kullanılabilen eşit ifadelerdir.²⁰⁹ Ancak insan için "Kitâbet" niteliğinde olduğu gibi bazı hassalar, insan türünden ayrılabilir ve ona eşit değildir. Tüm insanlar gülme niteliğine sahipken aynı şekilde kitabet özelliğine sahip bulunmaz.²¹⁰

Bir türe mutlak yükleme hâssa yüklenebileceği gibi mutlak olmayan yükleme de yüklenebilir. Şöyle ki; türün belli şahıslarını karşılayan ve diğer türler tarafından ortağı bulunmayan bir nitelik bulunabilir. Örneğin 'doktor' niteliği insana mutlak olmayan bir yükleme yüklenir. Ayrıca başka bir türe de yüklenmez.²¹¹ Nitekim her insanın doktor olmadığı ve bazı insanların doktor olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Tür ise hâssanın bu çeşidine mutlak olan bir yükleme yüklenir. 'Her doktor insandır' sözünde olduğu gibi. Fârâbî, yüklediği türe ve cinse mutlak olan yükleme yüklenen hâssayı "gerçek hâssa"; mutlak olmayan bir yükleme yüklenen hâssayı ise "gerçek olmayan hâssa" olarak adlandırır.²¹²

3.1.3.4. İlinek/Araz

İlinek/araz; türlere "o nedir?" (mâ hüve?) sorusu dışında yüklenen şeydir. Örneğin; 'insan beyazdır', 'at beyazdır' şeklinde söylenmesi gibi. Nitekim burada beyaz olmak 'o nedir?' sorusunun cevabı olarak ortaya çıkmaz. Varlığın bir başka mevsufundan bize haber verir.²¹³ Fârâbî ilineği, töze ve öze dair bir şeyi daha genel veya daha özel bir şekilde bildirmeden, bir cins ya da bir tür için bulunan müfret tümel olarak tanımlar. "Ak, kara, oturan, ayakta duran, sıcak, soğuk" örneklerinde bulunduğu gibi.²¹⁴ Bu müfret tümelin iki çeşidi bulunur. İlki, "ayrılmayan daimi ilinek" (*arâz-ı lâzım*) ki bu ilinekler var olduğu şeyden veya bir kısmından dahi ayrılmaz; ikincisi ise konusu itibariyle kalıcı olan fakat bazen var iken bazen yok olan ilinektir. Bunlar "ayrılabilir ilinek"tir. "Katran" kelimesi örneğinde söz konusu çeşitlerden ilkinde rastlanır. Çünkü bu şeyden "siyahlık" ve "sıcak" olma ayrılmayan özelliklerdir. İnsan hakkında "ayakta duran" ifadesi ise geçici durumlarda ortaya çıkabilen bazen olup bazen olmayan ilineğe örneklik eder. İlineklerin bir kısmı yalnızca bir türe aittir. Bunlar tamamı için değil belirli bir kısmı için var olurlar. "Burun" için "basık" olma hali gibi. Nitekim bu hal yalnızca burunda bulunur ancak her burunda bulunmayabilir. Diğer bir kısım ise tek bir türden fazlası için bulunma niteliğine sahiptir. "Ak", "kara", "sakin", "hareketli" örneklerinde olduğu gibi. İlinek, kimi zaman bir şahsı bir şahıstan, kimi zamansa bir türü bir türden, bazen de bir cinsi bir cinsten ayırmak için kullanılır. Ancak bu ayırt etme yalnızca zat ve cevher haricinde bir vecihle gerçekleşir. Böylece ilinek ile ayırım bir türü

²⁰⁹ Fârâbî, *İsagûcî*, s. 80.

²¹⁰ Bolay, a.g.m., s. 545.

²¹¹ Fârâbî, *Elfâz*, s. 48.

²¹² Fârâbî, *Elfâz*, s. 49.

²¹³ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 28.

²¹⁴ Fârâbî, *İsagûcî*, s. 80.

diğer bir türden ayırt etme bakımından ortak olur. Diğer yandan cevher bakımından bir ayırım söz konusu olmadığından bir farklılık hâsıl olur. Bu sebeple ilineklerin arazi bir bakımdan “ayrılar” olarak isimlendirilmesi de kullanılmıştır.²¹⁵

Bir şeyin *özsel/bizzat* ya da *ilineksel/bilâraz* oluşu; bu şeyin belli bir şeyin içinde/fihî, o şey vasıtasıyla/bihî, o şeyin nezdinde/indehû, o şey için/lehû, o şeyle beraber/meahû, o şeyden/anhû bakımından gerçekleşir. Buna göre özsel oluşu üç biçimdedir. Birincisi; belli bir şeyin içinde, onun nezdinde, onun için, onun vasıtasıyla, onunla beraber, ondan var olması veya bu şeyin doğasında ve cevherinde bulunmasıdır. İkincisi; içinde, onun nezdinde, onun için, onun vasıtasıyla, onunla beraber, onunla bulunduğu şeyin cevherinde bulunmasıdır. Üçüncüsü ise; Her ikisinin de cevherde birlikte bulunmasıdır. Bunun o ikisinden her birinin cevherinde ve doğasında olmaması da ilineksel olmasıdır.²¹⁶ Örneğin boğazı kesilen birinin ölümü yaşaması gibi. Çünkü ölüm boğazın kesilmesi fiili gerçekleşirken o esnada özsel olarak var olur. Yine beş çarpı ikinin on olmasında özsel olarak bunu içermesi de aynıdır. İlineksel olan ise bir yerde şimşegin çakması ve tam o sırada orada bir hayvanın ölmesi gibidir. Bu iki olayın yani şimşegin çakışı ve hayvanın ölümü birbiriyle denk gelmesi özsel bir durum değil ilinekseldir. Nitekim başka koşullarda şimşek çakması durumunda bir hayvan ölmeyebilir ve sonuç farklı da gelişebilir. Şayet bu özsel bir durum olsaydı her koşulda bunun gerçekleşmesi gerekirdi. Rastlantılar eseri oluşan birçok şeyde aynı durum söz konusudur. Özsel beşin on ile çarpımı gibi ya sürekli olarak var olur veya yaşlanınca insanın saçlarının ağarmasının varlığı gibi çoğunlukla var olur.²¹⁷

İlinek ve hâssanın bazı ortak yönleri bulunur. Örneğin, bir türü bir türden cevher yönünden ayırt etmeme konusunda ortaklık gösterirler. Öte yandan ilineğin türü kendi dışındaki bazı şeylerden ve bazı zamanlarda ayırt etmesi hâssada bulunmaz. Zira hâssa, türün tamamını her zaman kendi dışında kalan her şeyden ayırt eder. Hâssa ve ilinek arasındaki bu ilişki ilineğin “bil-izafe” olarak da isimlendirilmesini sağlamıştır. Çünkü ilinek bir şeyi ayırt ederken yalnızca belli bir şeye ve belli bir zamana kayıtlanır. Bir şahıs hakkında “O, topluluğun içinde hangisidir?” diye sorulunca şayet o topluluk içinde konuşan tek kişi o şahıs ise cevabı “ O, işte şu konuşandır” olur. Böylece “konuşan” ilineği şahsı sadece bu topluluktaki diğer kişilerden belli bir zamanda ayırt etmiş olur. Öyleyse bu koşullar altında “konuşan” ifadesi, toplulukta bulunan diğer kişilere nispetle bu şahsın hâssası olur. Temyiz konusunda ayrılmayan ilinek ilk sırada yer alır. Onu ayrılabilir ilinekler arasından yalnızca bir türde bulunup tamamında bulunmama niteliğini bulunduran ilinek takip

²¹⁵ a.g.e., s. 82.

²¹⁶ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 38.

²¹⁷ a.g.e., s. 38-40.

eder. Diğer ayrılabilir ilinekler ise ayırım hususunda ciddi bir önem ifade etmezler. Fârâbî, Porphyrios'un *Îsâgûcî*' sinde yaptığı isimlendirmeye de yer verir. Buna göre, Porphyrios ayrılabilir ilinekleri "genel ayrımlar", ayrılmayanları ise " özel ayrımlar" olarak adlandırır. Yine, türleri töz bakımından ayıran mutlak ayrımları " hâssaların hâssaları", "cevhere ilişkin ayrımlar", ve "öze ilişkin ayrımlar" biçiminde isimlendirir.²¹⁸ İki veya daha çok şey cevherleri dışında benzeşirlerse bu benzeştikleri şeye "ilinek" denir. Cevheri bakımından bir şeyi diğer şeyden ayıran ise 'ayırım'dır. Bu ayırım cevher dışında bir şeyle gerçekleşir ise bu şeye de "hâssa" adı verilir. Böylece basit tümel yüklemeler" cins, tür, ayırım, hâssa, ilinek olmak üzere beştir.²¹⁹

3.1.4. Mürekkep Tümel lafızlar

Basit tümel yüklemeler birleşerek *'birleşik tümel yüklemeler'*i oluşturur. *Tanım*; cins ve ayırım bakımından veya cins ve belli bir türe yüklem olma bakımından eşit olarak iki ya da daha çok ayırımdan meydana gelen yüklemelerin her biridir. Şöyle ki; insan hakkında 'düşünen hayvan' veya ' düşünen ölümlü hayvan' ifadeleri kullanıldığında burada iki ayırımın insanı bu tanımla tanımlayan olduğu görülür.²²⁰ Bireylere yüklem olmada şey hakkında sorulan 'o nedir?' sorusuna cevap olan mürekkep bir lafzın delalet ettiği tümel ortak bulunursa bu tümelin parçalarının bir bölümü bu türün cinsine bir bölümü ise onun ayırımına delalet eder durumda bulunur. Bu yüklem aynı zamanda yüklem olma bakımından türe eşit durumda bulunursa söz konusu tümele 'tanım' denir. Yani bu tümel türün tanımı olur.²²¹ Bir tanım tanımladığı şey hakkında onu diğer türlerinden ayıran ayırımına, kapsamında bulunduğu cinsine delalet eder ve tanım olmak bakımından delalet ettiği mana işaret ettiği her şey veya her tür için geçerli durumdadır.

Şey hakkında tanım iki durumu bildirir. Evvela şeyin zatını ve cevherini bildirir. İkincisi ise o şeyin başka şeylerden ayrışmasını sağlayacak şeyi bildirmesidir. Bu da ayırımını ifade eder. Bu bakımdan tanımın 'had/sınır' olduğunu dile getiren Fârâbî, hududun tıpkı evin sınırlarını belirlemekte olduğu gibi bir şey hakkında yapılan tanımın da onu diğerlerinden ayıran özelliklerinin sınırlanıp belirlenmesi anlamında olduğunu da ekler.²²² Tanımın manası sonlu veya sonsuz olsun tüm tanımlarda geçerli olan tek bir anlamdır.²²³ Buna göre bir şeye dair tanım oluşturulduğunda söz konusu tanım o şey için mutlak bir geçerlilik arz eder. Çünkü tanım o şeyi özü itibariyle içerdiği şeyler bakımından ele alır. Tanımlar bilgi bakımından bir önem sahiptir. Öyle

²¹⁸ Fârâbî, *Îsâgûcî*, s. 84.

²¹⁹ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 26.

²²⁰ a.g.e., s. 28.

²²¹ Fârâbî, *Elfâz*, s. 51.

²²² Fârâbî, *Elfâz*, s. 52.

²²³ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 7.

ki bilginin tasavvur ve tasdik olarak iki sınıfa ayrıldığını belirten Fârâbî, tasavvurların en tamının tanım ile oluştuğunu belirtir. Buna göre tanımlar insan, güneş gibi lafızların delalet ettiği şeyler olabilirler veya tam bir söz şeklinde terki edilmemiş sözün delalet ettiği şeylerdir. Tanımlar en az iki parçadan meydana gelirler.²²⁴

İki ya da daha fazla ilinekten oluşan her yüklem şayet cins ve hâssadan veya cins ve ilinekten bir türe yüklem olma bakımından eşit olursa bu yüklem “*resm*” olarak adlandırılır. ‘İnsan alış veriş yapabilen hayvandır’ veya ‘gülen hayvan’ sözünde olduğu gibi. Nitekim bu ikisi ve onların benzerleri insanın ‘*resm*’i olur.²²⁵ Bir tür ve cins hakkında bazı durumların meydana gelmesi *resm*’in oluşması için gereklidir. Şayet bir tür veya cinse bir tümel ortak olursa ve bu tümel mürekkep bir sözün delalet ettiği bir tümel olursa, aynı tümel yüklem olma bakımından türe veya cinse eşit durumda bulunursa, ‘O nedir?’ sorusuna cevaplamakta yetersiz kalırsa ve bu türün veya cinsin ilineklerine lafzının parçaları delalet ederse veya cinsine, hassalarına, ilineklerine bazı parçaları delalet ederse bu söz *resm* olarak isimlendirilir. Fârâbî Aristoteles’in bazen ‘*resm*’i hassa olarak adlandırdığını belirtir. “Bilme kabiliyeti olan hareketli” cümlesi incelenecek olursa herhangi iki insana yüklem olma bakımından ortak olduğu görülür. Aynı zamanda yüklem olmada insana eşittir ve insanın ilineklerine delalet etmektedir. Böylece bu söz *resm* olarak ifade edilebilir.²²⁶ Tanımlar cinslerden ve özsel ayrımlardan oluşur. Bundan hareketle cinsi ve özsel ayrımı olmayan bir şeyin tanımı yapılamayacağı sonucu ortaya çıkar. Nitekim en yüksek cinslerin kendilerini kapsayan bir cinsi bulunmadığından onların da tanımı yapılamaz. Bu bakımdan ilineğe sahip olan ancak cinsi ve özsel ayrımı bulunmayan şeylerin resmlerinin olması mümkündür.²²⁷ Fârâbî’nin anlattığı bu tanım ve *resm* ilişkisi oldukça makul bir düzlemedir. Çünkü bilmenin öznesi olarak insan herhangi bir nesneyi bilmek ve tanımaya ihtiyaç duyar. Söz konusu her nesnenin sahip olduğu bir özsel niteliği veya cinsi bulunmayabilir. Ancak böyle bir durum onun bir bakımdan tanınmasına da engel olmamalıdır. Bu nedenle *resm* burada devreye girer. O tanım kadar tem ve kesin bir bilgi sağlamasa da şeyler hakkında zihinde tasavvuru kolaylaştıracak veya sağlayacak olan unsurlar hakkında ipucu verir. Burada Fârâbî’nin kurmuş olduğu mantık sisteminin birbiriyle tam bir bağlantı ve uyum içerisinde olduğunu görmek mümkündür. Zira o bilgiyi ve bilmeyi temele aldığı mantık ve bu doğrultudaki felsefesi bakımından zeminde inşa ettiği kavramsal düzlemler bilgiye

²²⁴ Fârâbî, *Kitâbu’l Burhân*, s. 24.

²²⁵ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 30.

²²⁶ Fârâbî, *Elfâz*, s. 52.

²²⁷ a.g.e., s. 53.

ulaşmayı mümkün kılacak bir ortam oluşturur. Kullanılan argümanlar, incelenen sözler, verilen detaylar mantıkîdir ve birbiriyle bağlantılı olup uyum teşkil etmektedir.

Tam olarak nitelenebilecek tanım iki parçadan oluşur. Bunlar cins ve ayrımlardır. Ancak bazen iki ve daha fazla parçadan da oluşabilir. İki parçalı bir tanımda parçalardan biri tanımdan ayrılırsa o söz artık tanım olmaktan çıkar. Çünkü tanım mürekkep bir lafzın delalet ettiği sözdür tek bir parça ile bulunursa müfret bir lafız ona delalet etmiş olacaktır. Fârâbî, Arap dilbilim kurallarına bağlı kalarak tanımın sözdiziminde ilk parçanın daima cins olacağını söyler. Tanım ikiden fazla parçadan oluştuğunda ise ilk parça olan cins tanımdan ayrılırsa dahi kalan parçalar yine yüklem olma bakımından türe eşittirler. Son parça eksildiğinde ise türe yüklem olma hakkında eşitlik kalkar. Tanım ve ismin irtibatı hakkında bir değerlendirme yapılacak olursa öncelikle birçok ismin tasdik edileceği, onaylanabileceği belirtilmelidir. İsimler hakkında söz konusu tasdikler iki şekilde gerçekleşir. Bir şey hakkında tasdik edilen birçok isimden her biri o şey hususunda tek bir manaya delalet eder veya tasdik edilen isimler birden fazla anlama delalet eder. Tasdik edilen birçok ismin işaret ettiği farklı manaların her birine bir tanım delalet ederse bu şeyin tanımlarının ve isimlerinin delalet ettikleri şey aynı olur. Bu şeyin tanımlarından herhangi biri ele alındığında o şey hakkında bir anlama delalet ettiği ve tanımın yine anlamlara delalet eden isimlerden yapıldığı vaki ise bu tanım isim bakımından bir tanım olur. Yani o şeyin isimlerinin delalet etmiş olduğu manalardan birine delalet etmek bakımından benzerlik arz ettiklerinden isim bakımından bir tanım elde edilmiş olur. Ancak tanım bu şeyin başka anlamına delalet eden bir ismi bakımından yapılırsa bu defa bu isim bakımından anlama delalet eden bir tanımı olur. Tanım ve isim hakkında kısaca şöyle denilebilir. Tanım, isim bakımından yapılır. Ya ismin kayıtlandığı, tasdik edilerek onaylandığı şeylerin tamamı hakkında bir tanım oluşturulur ya da tanım oluşturulurken tanımlanan şeye denk durumda bulunan ismin işaret ettiği manaya delalet ederek yapılır.²²⁸

4. MANTIĞIN TANIMI

Mantık kelimesi, Yunanca “*Logike*” kelimesinin Arapça tercümesidir. “*Logikos, logos'a* yani söze, akla veya akıl yürütmeye ait demektir”. Kelime anlamı ile lojik, hem söz hem de akılla ilgilidir. Mantık kelimesi de tıpkı böyledir. Mantıkla ilgili Grekçe yazıların Arapça'ya tercümesini kolaylaştırmak, bu eserleri özetlemek, açıklamak ve yorumlamak için Arapça'- da yeni kelimeler türetme veya kullanılan kelimelere yeni anlamlar yükleme ihtiyacı duyulmuş, bu çerçevede *nutk* ve mantık da logosu karşılayacak şekilde yeni anlamlar

²²⁸ Fârâbî, *Elfâz*, s. 54-55.

kazanmıştır.²²⁹ Fârâbî'ye göre: mantık sanatının adı *nutk* kelimesinden türemiştir. Bu kelime eskilere göre üç şeye delâlet eder: İnsanın makulleri idrak edebileceği kuvvete delâlet eder. Bu kuvvetle ilim ve sanatlar elde edilir ve onunla hareketlerin güzeli ve çirkini ayırt edilir. İkincisi insanın nefsinde anlayış yolu ile hâsıl olan makullerdir; bunlara içten konuşma denilir. Üçüncüsü, içeride bulunan şeyi dil ile söylemektir; ona da dıştan konuşma denilir".²³⁰ İnsanın yaratılışı itibariyle sahip olduğu ruh kuvveti, diğer hayvanlarda olmayıp sadece insana has olan bir ayırt etme yetisidir. İnsanın akılsalları, ilimleri, sanatları elde etmesi bu yeti sayesinde. Bu yeti ile insan eşyanın hakikatini idrak ettiği gibi fiillerinde güzel ile çirkin olanı da birbirinden ayırt eder. Bu yeti çeşitli derecelerde çocuklardan yetişkinlere kadar bütün insanlarda mevcuttur.²³¹ Mantık sanatı, makullerden oluşan içten konuşmaya kanunlar, sözlerden oluşan dıştan konuşmaya tüm dillerde ortak olan kanunları verince "*nâtıka kuvveti*" onun yardımıyla her iki durumda da yanlışla düşmekten korur ve doğru yola iletir.²³²

Bu ilim, dış konuşma ile iç konuşmanın kanunlarını verdiği için ve bu iki konuda verdiği kanunlar ile insanda doğuştan bulunan üçüncü konuşmayı güçlendirdiğinden ve onu bu iki şeyle ilgili fiilini en doğru, bir biçimde yönettiğinden dolayı *nutk* kelimesinden türetilmiş, bu isimle adlandırılmıştır.²³³ Mantık kelimesi hem bir bilime ad olarak hem de bir düşünme tarzını belirtmek için kullanılır. Mantıklı düşünme ile mantık bilimi arasında sıkı bir ilişki vardır. Mantık, mantıklı denen düşünme tarzını kendisine konu olarak alan bilime verilen addır. Başka deyimle mantık bilimi, mantıklı düşünmenin düzenli olarak tespitinden ibarettir. Buna, doğru düşünme veya tutarlı düşünme de denilir. Mantıklı düşünmede, fikirlerden yapılan hükümlerden çıkarılan sonuçların tutarlı olması gerekir. Tutarlı düşünme ise akıl yürütmenin akıl ilkeleri denen ilkelere uygun olması ile mümkün olur. Düşünme, akıl yürütmeler zinciridir. Akıl yürütme ise hükümler arasında bağ kurarak, zihnin, bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir.²³⁴ Fârâbî, mantık sanatını, bütün olarak, akli düzeltmeye ve insanı haklarında yanlışlanmasının mümkün olduğu bütün akılsallarda (ma'külât) doğru yola, hakikate götürmeye yarayan kanunları, akılsallar konusunda insanları hata yapmaktan ve yanlışla düşmekten koruyan kanunları, kendileriyle ilgili olarak herhangi bir insanın yanlış yapması mümkün olan akılsalların kontrol edilmesi için gereken kanunları veren ilim şeklinde tanımlar.²³⁵ Eski mantıkçılar mantığı konusuna göre tanımlarken

²²⁹ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 28, ss. 18-28

²³⁰ Fârâbî, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, s. 28.

²³¹ Fârâbî *İhsâ*, s. 65.

²³² Fârâbî, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, s. 29.

²³³ a.g.e., s. 66.

²³⁴ Öner, a.g.e., s. 6.

²³⁵ Fârâbî *İhsâ*, s. 57.

"bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan bilimdir". "Mantık hakikate sevk eden zihin işlemlerinin bilimidir" şeklinde ifade ederler. Amacına göre yapılan tanımlarsa "Mantık zihni hatadan koruyan bir fen, bir alettir. "Mantık şeylerin bilgisinde aklını iyi kullanma sanatıdır" şeklindedir.²³⁶

²³⁶ Öner, a.g.e., s. 5.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANTIĞIN KISIMLARI

1. KATEGORİLER “EL-MAKÛLAT”

Fârâbî'nin sekiz parçaya ayırdığı mantığın kısımları, ilk olarak tekil halde bulunan düşünürlere ile onlara delalet eden sözlerin kanunlarını veren “*Kategoriler*”dir. Bu bölüm Arapça’da “*makûlat*” Yunanca’da ise Kategoriler adı altında değerlendirilir.²³⁷ Kategoriler, bir varlık veya nesneyi tanımlamak ve açıklamak amacıyla söylenen sözlerdir. Arapça’ya yapılan tercüme etkinlikleri sonucunda *katiguryâs* biçiminde kullanılsa da genel olarak, makûlât şeklinde bir karşılık bulmuştur. Kategoriler, mantık sanatında bir yüklem biçimi, yüklem bir konuya eklenmesi şeklindedir. Felsefe ilminde, düşüncenin ana fikri veyahut kavramı olarak yer almaktadır.²³⁸ Nesnelere bulunan benzerliklerden hareketle zihinde oluşan tümel manalar kavram olarak ifade edilir ve kavramlar kategoriler kapsamında izah edilirler. Kategorilerin konusu ise, terimlerin ve varlığın çeşitli cinslerinin ele alınarak araştırılmasıdır.²³⁹

Fârâbî, kesin bilginin şartlarından birini de bu bilgi hakkında kabul edilen inancın, dışarıdakiler yani dış dünyada bulunan nesnelere ile uygun olması olarak vazeder. Buna göre dışarıdakilerden kastedilen, duyulur nesnelere, şeylerin kendisidir. Bu şeylerin zihinde bulunan izleri de yine onların suretleridirler. Bu kavramlar, kategori cinslerine dâhildirler ve onlar hakkında bir çıkarım veya düşünme olmadan da var olmaktadırlar. Aynı zamanda bunların zihinde olduğu gibi zihin dışında da varlığı söz konusudur. Örneğin, mantık ile ilgili birçok şey, akıl ve düşünürlere ile ilgili şeyler gibi. İnsanda oluşan inanç ile bu şeyler de zihin dışında var olan şeyler gibi algılanırlar. Bilmenin ve inanmanın konusu olmaktadırlar.²⁴⁰ Nesnelere duyular aracılığıyla zihinde oluşan izlerine kavram denir. Bu kavramlar, mantıkta kategoriler bahsinde incelenirler. Bu, söz konusu kavramların kategorize bir biçimde zihinde yer alması ve onun cinsinden olmaları hasebiyledir. Bu kavramlar, zihnin varlığı anlamlandırması, onlar hakkında bir bilgi edinmesi ve bu bilgilerden hareketle eylemlerine yön vermesi bakımından büyük önem arz eder. Fârâbî, söz

²³⁷ Fârâbî *İhsâ*, s. 71.

²³⁸ Mahmut Kaya, “Makûlât” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 27, s. 460.

²³⁹ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 86.

²⁴⁰ Fârâbî, *Şerâ’it ul-Yâkîn*, s. 56.

konusu incelemeye yine Aristoteles'in ayrı bir başlık altında kaleme aldığı kategoriler kitabından bahislerle devam eder.

Fârâbî, mantık sanatı içerisinde bulunan bölümlerde Kategoriler'i ilk sıraya alır. Öğrenim ve eğitim halinde ise İbâre Kategoriler'e öncelenebilir. Çünkü içerik olarak İbâre, öğrenmede kolaylık içermektedir. Fârâbî'ye göre Kategoriler bir bakıma felsefenin bölümlerine öncülük etmektedir. Nitekim felsefe evvela kategorileri inceler. Metafizik de felsefe gibi çoğunlukla kategorilerde ele alınan şeyleri inceler. Mantığın ilk unsuru Kategoriler kitabında bulunur. Ve bu unsur, mantıkta konu edilen tüm husuların en basitidir. Diğer bölümlere madde sağlayan, konusu olarak nitelenebilir. Bu nedenle Kategoriler kitabı diğer bölümlere öncülük eder. Mantık sanatı, bu bölümlerden her birinde bulunan suret ve formlarını mantıksal bir tasvirle tasvir eder ve her birine has olan kategoriler ile tarif eder. Tasvir ve tarife konu olan şey maddeler ve varlıklar olmaları bakımından haller değil suret ve formlarıdır. Nitekim kendisinde sureti ve maddesi bileşik olan bir şeyin sureti maddesinden önce gelir. Görünen ilk şey o şeyin sureti olur. Yazı da bir bakıma sözlerin bir sureti olması sebebiyle, öncelikle suretlerine yönelik incelemenin yapılması gerekir. Mantık sanatının konusu sözlerin delalet etmesi bakımından düşünülürler ve düşünülürlerin kendilerine delalet etmesi bakımından sözler olması bakımından öncelikle formel bir inceleme yapılmalıdır. Dolayısıyla kategoriler, bu bölümlerin ilki olarak karşımıza çıkar²⁴¹

Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu kategoriler toplamda biri cevher dokuzu araz olmak üzere on parçadan oluşur. Bunlar;

1. **Cevher:** Bir önermede konunun belirttiği şey cevherdir. O, değişen varlıklarda değişime tabi olmayan, her durumda aynı bulunan özdür. Cevherin var olmak veya varlığını devam ettirmek için diğer kategorilere muhtaçlığı bulunmaz. Aksine diğer kategoriler varlık bakımından cevhere ihtiyaç duyarlar. Cevher öyle bir şeydir ki onun bir zıttı da bulunmaz. Zira öz olan bir şeyin onun gibi olan veya ondan tamamen ayrı olan bir aksi bulunması mümkün değildir. Herhangi bir azalma veya çoğalmanın konusu da olmayan cevherler, bir önermede “o nedir?” sorusuna yanıt olan şeylerdir.

2. **Nicelik (Kemmiyet):** Bir önermede, önermenin konusu bulunan şeyin sayı, büyüklük, küçüklük gibi açılardan ifade edildiği kategoridir. Bu kategori “o ne kadardır?” veya “kaçtır?” sorularının önermeye yöneltildiğinde alınan cevabı teşkil eder. “İki kulaç” vb. örneklerde olduğu gibi. Niceliğinde tıpkı cevherler gibi zıttı bulunmaz. Ayrıca azlık ve çokluğa da konu

²⁴¹ Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s.104.

olmazlar. Sürekli ve süreksiz olarak ikiye ayrılan nicelik kategorisi; mekân ve zaman olarak sürekli, sayılar olmak bakımından ise süreksizdir.

3. **Nitelik (Keyfiyet):** Bir şeyin nasıl olduğunu açıklayan terim olan kategorilere nitelik denir. Bu kategori “nasıldır?” sualine yanıt olmaktadır. Bu bakımdan dört nitelik sınıfından bahsedilebilir. Bunlar;

- *Hal bildiren nitelikler; adalet, fazilet vb. Alışkanlık ve yetenek bildiren niteliklerdir.*
- *Meyil bildiren nitelikler; soğukluk, sağlık vb. değişime açık olan niteliklerdir.*
- *Duyu nitelikleri; nesnelere sahip olduğu tüm nitelikler bu grupta yer alabilir. Sertlik, tatlılık gibi.*

• *Şekil niteliği; Bir şeyin sahip olduğu geometrik şeklin izahına yönelik niteliklerdir. Eğrilik, doğruluk, gibi.*

4. **Görelilik (izâfet):** Varlığı bütünüyle bir başka varlığa dayalı olan ve başka bir şeyi bir bakımdan ilgilendiren kategorilerdir. Çift, yarım, daha büyük vb. bu kategoriye örnek teşkil eder. Bu görelilik terimlerinin tamamı karşılıklı bir irtibat içerisindedirler. Düşünme de salt bir önermeden gerçekleşemez. Dolayısıyla önermeler arasında da bir irtibat var olur. Önermeler arasındaki söz konusu ilişki, görelilik kategorisini belirler.

5. **Yer (Mekân):** Bir önermede bulunan konunun kapladığı yere işaret eden kategoridir. “Nerede?” sorusuna cevap verir. Forum'da, evde vb. gibidir.

6. **Zaman:** Önermelerin birbiriyle olan irtibatlarında zaman hakkında bilgi veren kategorilere zaman denir. “Ne zaman?” sorusunun yanıtı durumunda bulunan bu kategori, geçen yıl, dün vb. örneklerle karşılık bulur.

7. **Durum (Vazı):** Önermelerde yer alan konuyu, durum bakımından işaret eden kategorilerdir. Dik, yatık, yan vb. Örneklerde olduğu gibi.

8. **İyelik (Mülk):** Bir önermede bulunan konunun kendisinde bulunan, sahip olduğu veya üzerinde bir etkisinin bulunduğunu belirten kategorilerdir. Ayakkabılı, silahlı örneklerinde yer aldığı gibi.

9. **Etki (Fiil):** Herhangi bir önermede konunun eylemine işaret eden kategoridir. Etki edenin etkilediği şeyde oluşan hale fiil kategorisi adı verilir. Kesiyor, yakıyor sözlerinde olduğu gibi.

10. **Edilgi (İnfiâl):** Önermede konunun kendisine yönelik yapılan etkiden bahseden kategorilerdir. Kesilmiş, yanmış sözlerinde olduğu gibi.²⁴²

Fârâbî, felsefede kullanılan cevheri, konu olmayan duyulur nesne, tür, cins fasıl gibi duyulur nesnenin tanımın veren yüklem, duyulur şeylerin türlerinin içeriğini, bu içeriği oluşturan şeyleri tarif eden tanımlayan şey olarak belirtir. Bir duyulurun türleri hakkında bilgi veren şeyler o duyulur içinde bilgi verirler. Cevher genel olarak kategoriler içerisinde bulunan türlerin içeriğini belirtir. Bazen ise bir şeyin zâtını, varlığını oluşturan şey anlamında söylenir. Bir şeyin zâtını var eden, meydana getiren şeyler aralarında bir kısmının diğerine izafe edilmesiyle bunu sağlarlar. Bir şeyin zâtının meydana geldiği şeyler düşünüldüğünde, şeyin kendisinin ve onu oluşturan parçaların da muhtasar bir halde düşünülmesi de gerçekleşir. Bu cevherin manalarından biridir. Bu anlam, görelî ve bir şey ile sınırlandırılmış bir cevher olduğundan mutlak cevher olarak isimlendirilmez. Mutlak cevher ise, bir konu olarak yer almayan duyulurun akledileni/makulüdür. Şeyin doğrudan kendisinin akledilenidir. Aynı zamanda onun makulü zihinde olması dolayısıyla makul olurken şey yani nesne zihnin dışında bulunma hasebiyle makul olur.²⁴³

Felsefede kullanılan cevher iki kısma ayrılır; kendisinin konusu bulunmayan nihai konu durumunda bulunan cevher ve mahiyet sahibi bir şeyin mahiyeti olan cevherdir. Fârâbî, bu iki çeşit ile asıl cevheri sınırlamıştır. İlk tür herhangi bir kategoriye ait konusu bulunmayan ve o da bir kategorinin konusu olmayan cevherdir. İkinci kısım ise, kategorilerden konusu olmamakla beraber kendisi tamamının konusu olarak bulunan cevherlerdir. Fârâbî, bu cevher sıralamasına bir konuya söylenmeyen, duyulur olmayan ve herhangi bir kategorinin konusu olmayan şeyleri de ekler. Buna göre üçüncü türdeki cevher de; kategoriler türleri içerisinde bir niteliği bulunan şeylerden birinin içeriği ve onun mahiyetinin parçası olan cevherlerdir.²⁴⁴

Kategoriler içerisinde yer alan on yüksek cinsin her birinin ortak olarak kullandığı isimler olduğu gibi ayrı ayrı kullandıkları isimler de bulunur. “Var olan”, “şey”, “husus” gibi. Bu kelimelerden var olan sözü öncelikle cevher hakkında söylenir daha sonra diğer kategorilerle de ifade edilir. Nitekim cevher kendi kendine var olabilen bir şeydir ve bu bağlamda arazlardan ayrıdır. Cevherin varlığı arazlara bağlı değildir, onlar her ne kadar cevherle bir araya gelseler de ondan ayrıldıklarında cevher varlığından bir şey kaybetmez. Ancak cevherin olmaması arazların ortadan kalkması için yeterli bir sebeptir. Çünkü arazlar varlığını cevhere borçludurlar. O olmadan

²⁴² Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 86-88.

²⁴³ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 40-44.

²⁴⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 40-44.

kendi başlarına kaim olamazlar. Kategoriler arasında da cevhere bağlı bulunma bakımından varlık olarak daha üstün olan ve olmayanlar bulunur. Buna göre varlığı daha çok az şey ile cevherle bağlantılı olarak var olan kategoriler var olan ismini taşımaya daha uygundurlar.²⁴⁵

Cevher ve arazların ilişkisi değerlendirildiğinde, söz konusu arazların cevher ile var oldukları görülmektedir. Çünkü arazlar kendi zâtları bakımından var olmak için bir başka ilk sebebe, kendilerinden önce olan bir öncüle ihtiyaç duyarlar. Aynı zamanda araz, cevherin bazı durumlar bakımından özelliklerini veya halini bildirirler. Bu nedenle kendi edilmelerini gerçekleştirebilmeleri için onların yüklenebileceği bir cevhere ihtiyaç vardır. Şayet bu arazlar arasında yetkinlik bakımından bir değerlendirme yapılacak olursa yine görülür ki; var olma açısından cevhere ne kadar az bir muhtaçlıkla, irtibatla bulunuyorsa o araz o kadar kendi başına vardır denilebilir. Kategoriler arasında bir sıralamanın, derecenin olması bu bağlamda düşünülebilir. Lafzın delalet ettiği ve delaletine konu olan şeylerden birinin onunla vasıflandığı aklı manalara kategori denir. Kategoriler delalet edilen bu şeyin, mahiyet, nicelik, nitelik, mekân, zaman, görelilik, konum, etkileme ve etkileme bakımından bir durumunu belirtirler.²⁴⁶

Delalet edilen nesnenin ne olduğunu tarif eden şey mutlak bakımdan zât veya mutlak olarak cevher diye ifade edilirler. Nesnenin cevheri, o şeyin zâtı, mahiyeti ve içeriğinin bir parçası anlamına gelir. Bu bakımdan kendi başına zât olan ve başka bir şeyi de zâtı olmayan şeyler, bir şeye eklenmeden ve bir şeyle sınırlandırılmadan mutlak olarak cevher ve mutlak olarak zâttır. Delalet edilen bu nesnenin, ne olduğunu tarif eden ve açıklayan şey bu nesnenin cevheri olmaktadır. Mutlak cevher, yalnızca “o nedir?” sorusu ile bir yüklemde bulunur ve bu bakımdan başka bir şey ile sınırlandırılmadan mutlak cevher olur. Duyulur olan bu şeye yüklem olan başka yüklem bu duyulurun yüklemi olmazlar. Bu sebeple, bu yüklem görelilik ve kayıtlama bakımından cevherdir. Aynı zamanda duyulur nesnede araz olarak bulunur.²⁴⁷

Fârâbî, kategorilerin sıralamasını, her birinin kapsadığı türler ele alınarak, özelden genele doğru bir ilerleme ile dizildiğinde kategorilerin sayısını on olarak belirtir. Bu sıralamada türler alt alta dizilerek en üst cinse ulaşırlar. Bu kategoriler; duyulur bir şeyin sayı bakımından bilgisini bildiren türlerde yer alan en yüksek cins “*nicelik*”tir. Duyulur nesnenin mahiyetini belirten türlerin hepsini kapsayan en yüksek cins “*nitelik*”tir. Duyulur nesnelere mekânını bildiren türlerin bütününe içeren en yüksek cins “*mekân*”dır. Duyulur nesnelere zamanını ifade eden türleri kapsamında bulunduran en yüksek cins “*zaman*”dır. Duyu nesnelere göreceliliğini söyleyen

²⁴⁵Fârâbî, Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990, s. 81.

²⁴⁶Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 4.

²⁴⁷Fârâbî, *a.g.e.*, s. 4.

türlerin her birini içeren en yüksek cins “*görelilik*”dir. Onların bir konumda bulunduğunu veya nereye yerleştirildiğini izah eden türleri kapsayan en yüksek cins “*konum*”dur. Duyulur nesnelere etkilemesini bildiren en yüksek cins “*etkileme*”dir. Duyulur nesnenin etkilemesini ifade eden en yüce cins ise “*etkilenme*”dir. Duyulur nesnenin etkilenmesini ifade eden en yüce cins ise “*etkilenme*” olarak tanımlanır. Bu kategorilere bilgi bağlamında öncülük eden ise duyulur nesnelere bilgisidir. Nitekim insana özgü duyularla ilk olarak nesnelere idrak edilir. Örneğin “o, bu insandır”, “o, bu aktır” cümlelerinde bir nitelendirme söz konusudur. Bu nitelenen duyulur nesne diğer kategorilere geçtiğinde ise türemiş bir adla delalet edilmiş bir durumda alınır. Söz konusu sıfatlar, bu işaretiyle gösterilmediğinde duyulur nesne bil kuvve bir biçimde yine onda bulunur. Böylelikle bu tür duyular ve benzerleri, ilk makuller olurlar ve her birinde bir tane duyulur bulunur. Bu bakımdan insan, uzun gibi sözcükler tek bir şey olurlar. Kategorilerin birbirinden ayrılması ve sınıflarının oluşması bu biçimde gerçekleşir.²⁴⁸

Kategoriler hakkında Aristoteles ile benzer görüşe sahip olan Fârâbî, kategorileri “on kategori” olarak ele alır. Aristoteles kategorileri, tüm varlık hakkında açıklama yapabilmeyi sağlayan şekiller olarak tanımlar. Bu bakımdan kendi başına olmak kaydıyla, bir nesneye yönelik on türlü ifade bulunabilir. Aynı şekilde söz konusu nesne için, bu on kategorinin içerdiği sualler yöneltilir. Cevher ve dokuz arazdan oluşan kategoriler, genel olan cinsleri oluşturur. Bu bakımdan fiil, yer, zaman, nitelik vb. özellikler mantıkî olmaktadır. Nitelik; şahıslar hakkında yöneltilen “nasıldır?” sorusunun cevabı olabilen tüm yanıtlar olurken durum ise, cismin parçalarının içinde yer aldığı mekâna ait parçalarla bir ahenk ve düzen içinde olma halidir. Bu nitelik her cisimde olmaktadır. Nitekim her cisim kendi durumuna göre bir yere sahiptir. Cevher yine, tümel ve tekil olmak üzere ikiye ayrılır. Tümel cevher, tüm konuları kendi zâtlarından oluşan, konuları aracılığıyla tarif edilen cevherdir. Tekil cevher, zâtından oluşan konuları ile tanımlanamayan cevherlerdir. Tekil cevherler ilk cevherler olurken tümel cevherler ikinci cevherler olmaktadır. Nitekim tekil cevherler varlık bakımından tümellerden daha öncedir ve tümellere nazaran daha kemal vasfına yatkındırlar. Tekil cevherler var olma açısından başka bir şeye ihtiyaç duymadan tek başına kaim olabilirler.²⁴⁹

Buna göre nesnelere işaret ettiği cevherlerin belli bir sıralama içerisinde dizilmesi ile oluşan kategorilerde en yukarıya doğru bir yetkinlik söz konusudur. Şöyle ki; insan zihninde ilk olarak nesnelere tekilleri kavranırlar. Bu tekillerden sonra tek tek varlıklardan elde edilen suretler birleşerek tümel cevherleri oluştururlar. Bir şey hakkında evvela tekil cevher hâsıl olduğundan ilk

²⁴⁸ a.g.e., s. 13-14.

²⁴⁹ İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2006, s. 185-186.

sırada yer alan tekil cevherler olurlar. Var olmak için tümeller gibi tekil cevherlerin oluşmasını beklemek gibi bir durumları da olmadığından kendi kendilerine var olma bakımından yeterlidirler.

Mantığın amacı, bilimsel kanıtlamadır. Bu anlamda ispatı, kanıtlamayı ortaya çıkaran da kıyastır. Kıyas, önermelerden meydana gelir. Önermeler ise yine en az iki lafızdan oluşturulan yargılardır. Önermelerin içerdiği terimlerden biri konu/hakkında hüküm verilen, diğeri ise yüklem/hüküm veren olmaktadır. Bir bütünün mahiyetini tam olarak kavrayabilmek için öncelikle onun unsurlarını ele alarak incelemek gerekir. Bu bakımdan kıyası doğru bir biçimde yapma gayreti beraberinde onun parçalarını da incelemeyi gerekli kılar. Onun parçaları önermelerdir, önermelerin parçaları ise kavramlar ve terimlerdir. Bu kavram ve terimler gerçek anlamlarıyla doğru bir biçimde ele alınmadıkça doğru hükmün yani önermenin ortaya çıkması mümkün olmaz. Dolayısıyla bu, kıyasın yani bilimsel ispatın da sağlam olmasına imkân tanır. Nitekim bir kıyasın yapılabilmesi için evvela kıyastan önce elde edilmiş bir bilgiye ihtiyaç vardır.²⁵⁰

Aristoteles ve Fârâbî, bu bağlamda ortak kanaate sahiptirler. Nitekim mantığın gayesine hizmet edecek en küçük unsur burada artık kavram olmaktadır. Duyulur nesnelere hakkında çeşitli duyumlamalar ve buna bağlı soyutlamalarla elde edilen kavramlar, zihnin bilgi üretmesi, eşyayı tanıyıp bilmesi için ilk basamakları oluşturmaktadırlar. Kategoriler ilimlerle ilişkisi bağlamında değerlendirilecek olursa, onun kapsamında bulunan şeylerin bir kısmı insan iradesine bağlı olarak ortaya çıkarken bir kısmı ise bu iradeden ayrı bir biçimde hâsıl olur. İnsan iradesine tabi olan kategoriler medenî ilmin konusuyken, irade dışı oluşan kategoriler, doğa ilminin inceleme konusudur. Matematik ilmi, kategoriler hakkında nicelik olarak sınıflarını, nicelik türlerinin gerektirdiği şeyleri ve zihinde soyutlamaya tabi olduktan sonra onları inceler. Bu ilimlerden sonra artık kategorilerin incelenme aşaması metafiziğe gelir. Metafizik, kategorilerin içerisinde bulunan şeyleri ve o şeyleri sebepler olmaları bağlamında inceler. Kategoriler aynı zamanda amelî sanatlardan cedel, safsata, hitabet ve şiir sanatının da konusudur.²⁵¹

2. ÖNERMELER/EL-İBÂRE

İhsâu'l-Ulûm adlı eserinde Fârâbî, mantığın kısımlarının sekiz parçadan oluştuğunu belirtir. Buna göre bu kısımlardan ikincisini oluşturan kitaba Arapça'da *İbare*, Yunanca'da ise *Peri Hermeneias* adı verilmektedir. Bu bölüm, tekil düşünülürlerden oluşan düşünülürler ile iki ayrı sözden meydana gelen ve kendisini oluşturan bu düşünülülere delalet eden sözleri konu edinen

²⁵⁰ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 86.

²⁵¹ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 10-11.

bölümdür.²⁵² Düşüncenin bir şey hakkında bilgiyi elde etme süreci incelendiğinde onun evvela kavramlara ardından hükümlere uzanan bir şekilde ilerlemesiyle olur. Öyle ki; nesnelere hareketle duyumlama ve buna bağlı soyutlamalar ile elde edilen kavramlar, kendisiyle bir hükmün ortaya çıkması için önermelerin unsurları olurlar. Bu bakımdan mantık hakkında incelemelerin kavram ve önerme başlığı altında şekillendiğini söylemek mümkündür. Fârâbî'nin yapmış olduğu bilgiyi edinme tasnifi etrafında gelişen bir fikri yönelimle kavramlar, tanımlar ve kategoriler “*tasavvurât*” başlığı altında incelenirken, bu kavramlardan hareketle elde edilen önermeler ise “*tasdikât*” başlığında araştırılır.²⁵³

Peri Hermeneias, Aristoteles'in *Organon* adlı mantık külliyyatının ikini kitabıdır ve kategorilerin peşi sıra gelmektedir. Konu itibarıyla, bir yargı bağlamında kavramların dizilişidir. Bu bakımdan kavramların birbiri ile kurduğu irtibat sonucu oluşturdukları önermeler bir yargı ifade ederler. Önermeler, bir şeyin bizzat kendisi ile bir başka şey hakkında onay veya reddi bildirdiği sözlerdir. Bu bağlamda önermelerin bazı parçalarının bulunması söz konusudur. En az iki terimin, kavramın bir araya gelerek oluşturduğu önermeler, konu ve yüklem ikilisi ile ortaya çıkar. Bu nedenle Aristoteles'in önermeleri ele alırken öncelikle isim, kelime ve bunlardan oluşan sözü tanımlamakla başladığı görülür.²⁵⁴ Fârâbî'nin de benzer bir metotla önermeler bahsine başladığı görülür.²⁵⁵

Fârâbî, önermelerin mantık açısından önemini, önermeler kitabının telif amacıyla ortaya koymaktadır. Buna göre, önermeler içeriği ve maddesi bakımından değil suret ve yapısı bakımından ele alınır. Bu yapı yüklemli, basit ve kesin olan bir formda bulunan sözü ifade eder. Bu gibi sözlerin açıklanması doğru veya yanlış bir hüküm bildiren sözün açıklanmasıdır. Nitekim önerme, doğruluk ve yanlışlığı kendisinde taksim eden ve zaruri olarak doğru veya yanlış bildiren söz olarak isimlendirilmektedir. Aynı zamanda, önermeleri yüklemli ve basit kaydıyla sınırlandıran Fârâbî, bilgide kesinliği bulmayı merkezde tutmuştur. Yüklemli, basit, kesin sözün bir diğer ifadeyle kategorik önermelerin formel açıklamaları önermeler başlığının gayesini belirtmektedir. Önermelerin Kıyas'a bir temel teşkil ettiği bilinmektedir. Çünkü kıyas yalnız önermelerden meydana gelir. Kıyasın düzenlenmesi ve doğru kurulması için lüzumlu olan şart ve unsurların

²⁵² Fârâbî *İhsâ*, s. 72.

²⁵³ Mahmut Kaya, “Önerme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, C. 34, ss. 84-85

²⁵⁴ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 92-93.

²⁵⁵ Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 73. Fârâbî'nin İbâre'si, Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ına bir özet mahiyetinde yazılmamıştır. Aynı konular üzerinde telif edilmiş özgün bir eserdir. Kategoriler'in başında ele alınan müşterek-mütevâtî isimler İbâre'de yer almış, ‘müşekkek’ kavramsallaştırması da Aristo'dan farklı olarak İbâre'de işlenmiştir. bkz. Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018

bilinmesi ve bu unsurların mutlak olarak incelemeye tabi tutulması yine İbare başlığına dâhildir. İbare aynı zamanda kıyasın kurulmasında amaçlanan matlubun doğru olarak ortaya konulması için mantığın bir bölümü olarak ele alınmaktadır. İbâre kelime olarak 'tam söz' anlamına gelir. Mutlak olarak ele alındığında tam olan, şeylerin en tamına işaret etmektedir. Fârâbî, İbâre'nin kesin söze, tam sözlerin en tamı ve öncü olanı manasında önermeye hasr edildiğini belirtir. Bu isimlendirme, önermenin kendisiyle bağlantılı, hazırlayıcısı durumunda bulunan hususlardan da bahsetme imkânı verir.²⁵⁶

Öncül ve önerme, bir şeyle başka bir şey hakkında yargı bildiren terimlerin yer aldığı sözlerdir. Onlarla ya bir şey hakkında bir onay verilir veya bir ret söz konusudur. Önergeler yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayrılırlar. Yüklemli önermeyi oluşturan parçaları konu ve yüklemdir. Konu, bir önermede kendisine yüklem ile bir hüküm bağlanan kavramdır. Yüklem ise bu konuya izafe edilen hükmü taşıyan kavram olmaktadır. Aynı zamanda konu ve yüklem, bir mananın işaret ettiği lafız veya bir lafzın işaret ettiği manalar olmaktadır. Yüklemli önermelerin her iki parçası tümel olabilir. Böyle önermeler ilimlerde, cedelde/diyalektik, safsata sanatında ve diğer pek çok ilimde kullanılır. Aynı biçimde her iki parçası da tekil bulunabilir. "Zeyd, bu ayakta durandır" misalinde görüldüğü gibi. Önermenin konusu tekil olurken yüklemi tümel bulunabilir. Mesela "Zeyd insandır" gibi. Konusu tümel olarak bulunurken yüklemi tekil veya tekiler olan önermeler de vardır. "İnsan Zeyd'dir" ve "İnsan Zeyd, Halid ve Amr'dır" cümlesinde olduğu gibi.²⁵⁷

Fârâbî'ye göre anlamı bulunan sesler tek veya birleşik bir halde bulunurlar. Tek olan sesler yine tek olan şeylere işaret ederler. Birleşik olanlar ise aynı şekilde birleşik olan şeylere delalet ederler. Tek olan anlamlı sözler; isim, fiil ve harf olarak üçe ayrılırlar. Bir isim belirlenmiş veya belirlenmemiş halde bulunabilir. Belirlenmemiş isim, kendisine selb işareti yani olumsuzlamaya yarayacak bir lafız birleştiğinde o ismin belirlenmemiş olmasıdır. Örneğin; "cahil değil" cümlesinde olduğu gibi. Yüklemi belirlenmiş bir isim olup bir varlığa işaret eden her önerme "*basit önerme*" olarak tanımlanır. Yine yüklem bakımından yokluğa işaret eden bir isme sahip önerme ise "*yokluk bildiren önerme*" olur. Belirlenmemiş bir isim yüklem olarak bir önermede bulunursa bu tür önermeye de "*belirlenmemiş olumsuz*" denilmektedir.²⁵⁸

²⁵⁶ Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 100-103.

²⁵⁷ Fârâbî, *İsağûcî*, s. 61-62.

²⁵⁸ Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 73-84.

Şartlı yüklem; kendisinde şart harfi bulunan iki yüklemlili önermenin birleşmesiyle oluşan önermedir.²⁵⁹ “Eğer...ise” bağlacı ile yapılan ve bileşik olan şartlı önermeler, bu bağlaç ile birbirinden ayrı iki önermeyi aynı yere getirirler. Bağlaç, kendinden önce gelen önermeyi sonra gelen önermenin takip etmesini sağlar. Örneğin, “Eğer gündüzse hava aydınlıktır” önermesinde “hava aydınlıktır” cümlesi, “eğer gündüzse” cümlesini takip eder. Böylece şu form ortaya çıkar ki; şartlı önermelerin biçimi” Eğer A ise B’dir” şeklinde gerçekleşir. Bu biçimde bir araya gelen önerme artık birleşik bir önermedir. Şartlı önermenin doğru olup olmaması, onu bir araya getiren önermelerin doğruluk durumuna dayanır. Aynı zamanda bu önermeler, verdikleri yargı bakımından daima şartlı bir yargı içerirler. Şartlı önermeler, bitişik ve ayrık olarak ikiye ayrılır. Buna göre bitişik şartlıda, şart ifadesi bir yargıyı başka bir yargıya bağlar ve bağlı bulunan diğerine uyum sağlar. ” Şayet güneş doğarsa gündüz olur” önermesinde olduğu gibi. Ayrık şartlı önerme ise içinde bulundurduğu şart harfi ile yargıyı önermelerden ayırır ve sonuçta bir ayrılık oluşur. ” Şimdi ya gecedir ya gündüzdür” ifadesinde gerçekleştiği gibi.²⁶⁰

Herhangi bir lafzın işaret ettiği mana tümel veya tekil olabilir. Tümelin/küllî niteliği birden fazla şeyin kendisinde ortaklık bulundurmasıdır. Tümel anlam, birden fazla şeye yüklem olma niteliğine haizdir. Tekil/şahıs ise, herhangi iki şeyin bu tekil nazarında birbirine benzemesi muhal olan şeylerdir. Ayrıca tekil anlamın birden fazla bir şeye yüklem olma vasfı söz konusu değildir.²⁶¹ Tekil önermeler, olumlu ve olumsuz olarak ayrılırlar. Örneğin “Zeyd âlimdir” cümlesi Zeyd hakkında olumlu bir yargı bildirir. Bu *basit olumlu* bir önerme olur. *Basit olumsuz* önerme ise “Zeyd âlim değildir” önermesinde olduğu gibidir.²⁶² Fârâbî, bir şey hakkında delaleti bulunan sözler ile bu sözlerin delaleti bir araya geldiğinde önermelerin oluştuğunu belirtir. Buna göre “Zeyd’i döven Amr’dır” cümlesinde görüldüğü gibi. Nitekim Zeyd kendisine delalet edilen söz, konu olurken Amr delaleti işaret eden sözdür.²⁶³

Yüklemlili öncüllerden konu bakımında genel, küllî olanlar bulunur. Aynı biçimde konusu özler olan yüklemlili öncüller de vardır. Konusu genel olan öncüle hükmün bazı veya hepsine dair olduğuna delalet eden bazı sözler ‘sur’lar bulunur. Buna göre bu sözlerden biriyle konusuna, yüklem hepsini hakkında onaylandığına delalet eden olumluya “genel olumlu” denir. Ancak konusuna yüklenen yüklem konunun bazılarını delalet ediyorsa bu “özel olumlu”dur. . Olumlu bir yükleme olabileceği gibi olumsuz bir yüklemede bulunabilir. Bunlar ise konusuna yüklem

²⁵⁹ Fârâbî, *İşagûcî*, s. 60.

²⁶⁰ Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*, s. 189-190.

²⁶¹ Fârâbî, *İşagûcî*, s. 60.

²⁶² Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 84.

²⁶³ a.g.e., s. 76.

tamamından selbedildiğine dair bir delalette bulunan genel öncüller “genel olumsuz” ve konusuna yüklem bazısından selbe uğradığına delalet eden ise “özel olumsuz” olarak isimlendirilir. . Olumlu veya olumsuz kılmak karşılıklı olabileceği gibi bu durumda bulunmayabilirler. Olumlu veya olumsuz kılmak karşılıklı olabileceği gibi bu durumda bulunmayabilirler. Karşılıklı olmaları beraber aynı yerde bulunamamaları manasına gelir. Karşılıklı öncüller bazı çeşitlere ayrılırlar. “Zeyd beyazdır” ve “Zeyd beyaz değildir” cümlesinde olduğu gibi konuları öznel olanları olabilir. Bunlara ‘şahsî karşılıklı olanlar’ denir. Her zaman çeşitli hususlarda doğru ve yanlış olarak ayrılırlar. Yani biri doğru olurken diğeri yanlış olur. Onların yanlışta veya doğrudan birlikte olmaları söz konusu değildir. Karşılıklı öncüller arasında konuları genel şeyler olanlara “genel karşılıklı olanlar” denir. Bu öncüllerin içerisinde hükmün genelliğine işaret eden sur bulunur. İsimlerine karşıtlar/zıtlar denilmiştir.²⁶⁴

Önermelerin parçaları durumunda bulunan lafızlara “cihetler” adı verilir. Bu lafızlar, önermenin yüklemine bağlanırlar ve önermede yer alan yüklem hangi bakımdan konuya yüklem olduğuna işaret eder. Bu lafızlar aynı zamanda müfrettirler. Örneğin; “Zeyd’in konuşması lazımdır.”, şeklinde oluşturulan bir önerme ele alınırsa “lazımdır” lafzı, cihet olur ve Zeyd’e yüklenen yüklem hangi bakımdan ona delalet ettiğini belirtir. Bu şekilde içerisinde cihetler barındıran önermelere *ciheti olan önermeler* adı verilir. Bu önermelerin de olumlu veya olumsuz bulunabilir. Olumsuzluğun cihet ile bulunması söz konusuysa bu olumsuzluğun şahsi ve sūr bulunmayan önermede olduğu ortaya çıkar. “Zeyd’in konuşması icabeder” cümlesinin karşıt olumsuzu “Zeyd’in konuşması icabetmez”dir. “Zeyd’in âlim olması mümkündür”ün olumsuzu “Zeyd’in âlim olması mümkün değil”dir. İçerisinde sūr bulunan önerme misali ise “Bütün insanların yürümesi mümkündür”ün çelişki “Bütün insanların-değil yürümesi mümkün”dür. Karşıtı ise “Bir tek insanın bile-değil yürümesi mümkün”dür. Kendisinde cihet bulunan önermelerin kapsamında aynı zamanda basit önermeler ve belirlenmemiş önermeler vardır.²⁶⁵

Önermelerin karşıtlığı; özne ve yüklemi aynı olan iki önermenin nicelik olarak aynı fakat nitelik olarak birbirinden farklı olmasıdır. Karşıtlık üç kısımdır, Buna göre; çelişki, karşıtlık ve alt karşıttır. Çelişik; niteliği ve niceliği birbirinden farklı olan iki önermeyi ifade eder. Tikel olumsuzun çelişki tümel olumlu olurken tümel olumsuzun çelişki tikel olumsuz olur. Doğru olanın aralarında bir ayrımı olmaksızın bu önermelerden birinin doğru birinin yanlış olması zorunludur. Karşıt önermeler ise nitelik bakımından birbirinden ayrılan önermelerdir. Bu doğruluk önermede yer alan maddeye, nesneye göredir. Nitekim bu madde, zorunlu ise tümel olumlu olarak

²⁶⁴ Fârâbî, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, s. 98-99.

²⁶⁵ Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 89.

bir doğru, tümel olumsuz yanlış olacaktır. Aynı biçimde madde imkânsız ise tümel olumsuz yanlış, diğeri doğru olacaktır. Maddenin mümkün olduğu bir durumda her iki önerme de yanlış olabilirken her ikisi birden doğru olamaz. Zorunlu, imkânsız ve mümkün durumlarında bulunan bir madde için, tümelin doğru veya yanlış oluşu beraberinde tikelin de doğru veya yanlış olmasını getirir.²⁶⁶

Fârâbî ilk cihetleri; zorunlu, mümkün ve mutlak olarak üç türlü ifade eder. Hepsi varlığın ilk ayrımlarına işaret ederler. *Zorunlu*, varlığı sürekli olup olmaması düşünülemeyen şeydir. *Mümkün*, şu an var olmayan ancak gelecek bir zamanda var olma veya olmama haline bil kuvve bulunmasıdır. Mutlak da mümkün benzer bir mahiyete sahiptir. Bu bakımdan var olmak ve var olmamak adına eşit mesafede bulunurken var olmuş olan ve gelecekte varlığının bulunmaması da imkân dâhilinde olan şeye *mutlak* denir. Maddesi zorunlu olan ve ciheti zorunlu olan önerme arasında bir fark bulunur. Maddesi zorunlu olan önerme, yüklemnin konusundan munfasıl olması düşünülemeyen önermedir. “Her üç tek sayıdır” örneğinde olduğu gibi. Madde bakımından mümkün olan önerme ise yüklemi konusunda bir bulunmayan ancak bir zamanda buna yatkın olandır. “Zeyd âlim olacaktır.” gibi. Ciheti zorunlu olan önerme ise maddesi hangi durumda bulunursa bulunsun zorunluluğa en yakın halde bulunan önermedir. Örneğin, “Zeyd’in yürümesi zaruridir” ifadesinde olduğu şekilde görülür.²⁶⁷

Bir önerme, kendisini oluşturan maddesi ve ciheti dolayısıyla mutlak olmaktadır. “Her insan adildir” cümlesinde bu şekilde bir kullanım vardır. Aynı şekilde maddenin mutlak, cihetin mümkün olması da söz konusudur. Örneğin beyaz tenli bir insana yönelik “Onun beyaz olması mümkündür” ifadesini dile getirmek böyledir. Önermenin maddesi zorunlu bir halde bulunurken ciheti bakımından mutlak olması da mümkündür. “Her üç tek sayıdır” gibi. Mutlak önermeye kendisinde şart koşulmuş bir cihet bulunmaması bakımından varlık bildiren önerme de denilmektedir. Bu önerme aynı zamanda zorunlu veya mümkün olduğu sınırlandırılmadan bir şeyin varlığına işaret eder. Çelişikler doğru ve yanlış şeklinde bir ayrıma tabi olurlar.²⁶⁸

Kavramların anlaşılıp tahayyül edilmesi bazen kendinden önce bir kavrama bağlı olur. Örneğin, cisim kavramını tam manasıyla bilmek için öncelikle boy, derinlik gibi kavramların da bilinmesi icap eder. Bu durum tüm kavramlar hakkında oluşan bir şey değildir. Nitekim varlık, zorunluluk gibi kavramlar da zihinde kendiliğinden sarih bir biçimde bulunurlar. Şayet her kavram kendinden önce gelen bir başka kavram var olmak ve anlaşılmak bakımından muhtaç olsaydı bu

²⁶⁶ Ali Durusoy, “Tekâbül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, ss. 334-335

²⁶⁷ Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 91-92.

²⁶⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 91-92.

sonsuz bir teselsüle sebep olurdu. Bu gibi kavramların herhangi bir lafız ile izah edilmeye ihtiyacı bulunmaz. Böyle bir çaba yalnızca zihnin birtakım dikkat içeren cümlelere ulaşmasından ibarettir. Aynı durum önermeler bakımından da söz konusudur. Örneğin, âlemin yaratılmış bir halde olduğu kavranmak istenirse âlemin birleşik bir durumda olduğunu ve yaratılma özelliğine sahip olan şeylerin birleşik olduğunu öncelikle bilmek gerekir. Önermelerde yine anlaşılacak ve tam manasıyla bilinmek için kendinden önce gelen bir önermeye ihtiyaç duymak bir nihayete erer. Bu herhangi bir kıyasa, çıkarıma ve düşünmeye dayalı olarak oluşmayan ilk bilgilere haiz önermeler hakkında geçerlidir. Bu tür önermelerde verilen yargı açık bir halde bulunur izaha ihtiyaç duymaz. Fârâbî, önermeler ve kavramlar arasında bulunan söz konusu ilişkinin tespit ve öğrenim yollarını mantık sanatının verdiğini söyler. Bu metot ile kavramlar arasındaki dereceler bilinerek tam kavrama ulaşılması sağlanacak ve önermelerde kesin olana yakın bir halde önerme elde edilerek sanıdan uzak kesin bir yargıya ulaşılabilecektir.²⁶⁹

3. BİRİNCİ ANALİTİKLER “KIYAS”

Fârâbî, sekiz kısım olarak belirttiği mantığın parçalarından üçüncüsünü beş sanata ait olan kıyasları inceleyen bölüm olarak ifade eder. Bu bölüm Arapçada “*kıyas*”, Yunancada “*Birinci Analitikler*” olarak isimlendirilir. Kendileriyle herhangi bir düşüncenin ya da iddianın irdelenerek düzeltilmesi gaye edinilen kıyas ve söz çeşitleri üç tanedir. Bunların oluşumları tam ve yetkin bir hale geldikten sonra artık konuşmada kıyası kullanmayı sağlayan sanat çeşitlerine sıra gelir. Bunlar; burhan, cedel, safsata, hitabet ve şiirdir.²⁷⁰ Kıyasa dayalı sanatlar bu sıralanan bu beştir. Fârâbî, burhan sanatına muadil olarak felsefeyi sıralar. Çünkü felsefenin temelini de yine kesin bilgi oluşturur. Pratik sanatların bazılarında da kıyas kullanılabilir. Ancak bazı parçalarının ortaya çıkarılmasında kullanılan kıyas, bu pratik sanatların kıyasa dayalı bulunduğunu göstermez. Bir sanatta kıyası kullanmak o sanatın parçaları oluşumunu tamamladıktan sonra da sanat içerisinde kullanılırsa bu sanat kıyasa dayalı olur. Kıyas bir başkasına hitap ederken kullanılabilirdiği gibi insanın kendi kendine bazı şeyleri çıkarsamasında da kullanılır. Felsefe ise niteliği itibarıyla her iki durumda da kıyası kullanmaya imkân tanır. Beş sanatın geri kalanları ise daha çok bir başkasına hitabette kullanılırlar. Felsefî konuşma/muhataba “burhânî” olarak birbiriye eş anlamlı olarak kullanılır ve kendisiyle gerçeğin öğrenilip öğretilmesi, nesnelere hakkında kesin bilgi verebilme niteliğine sahip şeylerle izah edilmesi amaçlanır.²⁷¹

²⁶⁹ Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, S. 25 (1984), ss. 203-212.

²⁷⁰ Fârâbî, *İhsâ*, s. 66.

²⁷¹ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 18.

Kıyasî sözler, ruhta olarak veya ses ile dışlaşmış bir şekilde bulunsalar dahi bileşik şeyler halindedirler. Ruhta bulunan kıyasa dair sözler, birçok akılsaldan oluşur. Bu akılsallar, birbiriyle bağlantılı ve nizami bir şekilde bulunan, tek bir şeyin düzeltilmesine fayda sağlayan akılsallardır. Ses ile dışlaşan kıyas sözleri ise, söz konusu akılsallara işarette bulunan ve onların yerine geçebilen, yine bir düzen ve irtibat halinde bulunan sözlerden oluşmaktadır. Bu sözler bir kimse tarafından işitildiğinde içerdikleri bağlantılardan dolayı bir düşüncenin veya çıkarımın düzeltilmesine katkı sağlarlar. Sesle dışlaşan bu sözler iki sözden oluşurlar. Zihinde bulunan akılsallar da aynı şekildedir. Bunlar aynı zamanda basit sözlerdir. Kıyaslar, basit sözlerin bir araya gelmesiyle elde edilirler. Bundan da birleşik sözler oluşur. Yine birleşik sözler de en az iki basit sözden oluşurlar.

272

Bir şeyle bir şey hakkında yargı bildirmekte kullanılan sözlere öncül veya önerme denir. Önermelerde yer alan hüküm bir isimde olabileceği gibi fiil olarak da bulunabilir. Bu hüküm tarafından vasıflandırılan şey “konu”, onu niteleyen ise “yüklem” olarak adlandırılır. Bu yüklem ve konular ilk bakışta öyle görünseler de aslında isim ve fiillerin anlamlarıdır salt isim ve fiil değildirler. “Amr uzaklaşıyor” sözünde olduğu gibi her öncülde bir şey bir şey ile tasdik edilir, onaylanır veya “Zeyd uzaklaşan değildir” cümlesindeki gibi bir şey bir şey ise selbedilir, değillenir. Bu öncüller aynı zamanda şartlı veya yüklemli olurlar. Yüklemli öncülde hüküm olumlu veya olumsuz bir şekilde onaylanırken şartlı öncülde hükmün kapsadığı şey bir şarta bağlanır. Yüklemli öncüllerden konu bakımında genel, küllî olanlar bulunur. Aynı biçimde konusu özler olan yüklemli öncüller de vardır. Konusu genel olan öncüle hükmün bazı veya hepsine dair olduğuna delalet eden bazı sözler bulunur. Örneğin; herhangi, bazı, hiçbir, hepsi değil gibi. Fârâbî, bu sözleri ‘sur’lar olarak belirtir. Buna göre bu sözlerden biriyle konusuna, yüklem hepsi hakkında onaylandığına delalet eden olumluya “genel olumlu” denir. Ancak konusuna yüklenen yüklem konunun bazılarına delalet ediyorsa bu “özel olumlu”dur. “İnsan olanların bazıları beyazdır” cümlesinde olduğu gibi. Olumlu bir yükleme olabileceği gibi olumsuz bir yüklemede bulunabilir. Bunlar ise konusuna yüklem tamamından selbedildiğine dair bir delalette bulunan genel öncüller “genel olumsuz” ve konusuna yüklem bazısından selbe uğradığına delalet eden ise “özel olumsuz” olarak isimlendirilir. “Hiçbir insan uçucu değildir” cümlesi genel olumsuzu örnek olurken, “Bazı insanlar beyaz değildir” sözü ise özel olumsuzu belirtir. Olumlu veya olumsuz kılmak karşılıklı olabileceği gibi bu durumda bulunmayabilirler. Karşılıklı olmaları beraber aynı yerde bulunamamaları manasına gelir.²⁷³

²⁷² Fârâbî *İhsâ*, s. 71.

²⁷³ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 98-100

Karşılıklı öncüller bazı çeşitlere ayrılırlar. “Zeyd beyazdır” ve “ Zeyd beyaz değildir” cümlesinde olduğu gibi konuları öznel olanları olabilir. Bunlara ‘*şahsî karşılıklı olanlar*’ denir. Her zaman çeşitli hususlarda doğru ve yanlış olarak ayrılırlar. Yani biri doğru olurken diğeri yanlış olur. Onların yanlışta veya doğrudan birlikte olmaları söz konusu değildir. Karşılıklı öncüller arasında konuları genel şeyler olanlara “*genel karşılıklı olanlar*” denir. Bu öncüllerin içerisinde hükmün genelliğine işaret eden sur bulunur. İsimlerine karşıtlar/zıtlar denilmiştir. Bu ikisi yanlış ve doğru olarak gelebilirler. “Her insan hayvandır”, “Hiçbir insan hayvan değildir” cümlelerinde olduğu gibi. Aynı zamanda ikisi de yanlış bulunabilir. “Her insan beyazdır”, ”Hiçbir insan beyaz değildir” cümlelerinde görüldüğü gibi. Karşılıklı öncüller arasında her bir karşılıklıdan birinin konusuna genel olan bir sur, diğersinin konusuna ise genel olmayan özel bir sur konulmuş bulunabilir. Bu durumda bulunan karşılıklılara ‘*çelişikler*’ adı verilir. Karşılıklı öncüllerden birinin konusuna herhangi bir sur konulmazsa bu iki karşılıklı öncüle ‘belirsizler’ adı verilir. “İnsan hayvandır”, “İnsan hayvan değildir” cümlelerinde olduğu gibi.²⁷⁴

Zihnin bir şeye inanmasının beş sınıfta bulunan şeyler ile olduğunu belirten Fârâbî, kıyası, zihni mutlak olarak inanmaya yönlendiren mutlak genel şeyler olarak tanımlar. Buna göre mutlak olarak zihnin inanması, birtakım şartlarla sınırlıdır. Bu bağlamda kıyasın türleri, zihnin inanmasını sağlayan her bir çeşitten birine götüren şeylerdir. Bunlar; zihni şiire uzanan inanmaya sevk eden şiire dayalı kıyaslar, zihni hitabete uzanan inanmaya yönlendiren kıyaslar, zihni kendisine ulaşan muğalatalara inanmaya yönelten kıyaslar, zihni cedele dayalı inanca ulaştırın kıyaslar ve zihni kesin doğruya inanmaya yönelten kıyaslardır. Bu kıyasların her birine bu kıyasları oluşturan ve gerçekleştiren şeyler eklenir. Fârâbî, sonuncu kıyas türünü “*kesin/yakîni*” kıyas olarak isimlendirir. Bu kıyaslara da burhanları kavramaya yarayacak ve bu yolu kolaylaştıracak şeyler, insanın gerçeğe ulaşmasına aracılık edecek şeyler eklenirler. Mantık sanatının en üstün gayesi burhanlara ulaşmaktır. Kıyasları diğersınıfları hakkında bir bilgi sağlandığı zaman, burhana ulaşmak istendiğinde neyin kullanılması ve neyden uzaklaşılması gerektiği de öğrenilmiş olacaktır. Zihin gücü, ancak kıyasa yönelik bu sınıflara hâkim olarak elde edilir.²⁷⁵

Burada kıyasın ve kıyas sanatlarının zihin bakımından önemi açığa çıkmaktadır. Çünkü insanın cevheri olan aklın ve zihnin tam ve yetkin bir biçimde işlevini gerçekleştirmesi onun türsel gayesini yerine getirmesi bakımından ön koşuldur. Söz konusu zihin kuvvetinin kıyas sanatlarına vakıf olarak tam bir forma ulaşacağını belirten Fârâbî, böylece kesin bilgi ve ona bağlı olarak elde edilecek mutluluğa da bir atıfta bulunur. Nitekim onun felsefesini bütüncül bir

²⁷⁴. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 98-100

²⁷⁵ Fârâbî, *Elfâz*, s. 71-73.

mahiyette ele almak, onun düşünce varlık tasavvurunu kavramak bakımından mühim ve gereklidir. Öncüller arasında varlığı bilinenler ve bilinmeyenler bulunur. Varlığı bilinen öncüller kendilerine yönelik olumlu veya olumsuz hüküm verebildiğimiz öncüllerdir. Varlığı bilinmeyenler ise hükmün öyledir veya değildir şeklinde belirtilemediği öncüllerdir. Bir şey hakkında hâsıl olan bilme ya bir kıyasla gerçekleşir veya kıyas olmadan bilinir. Kıyasa bağlı olmadan bilinenler; kabul edilmiş olanlar, yaygın olanlar, duysal olanlar, doğal olarak mâkul olanlar olarak dörde ayrılır. Bu dört bölümden geriye kalan şeyler hakkındaki bilgiler kıyas ile elde edilir.²⁷⁶

Kıyas; mevcut bulunan bazı öncüllerden yapılmış olan söze denir. Bu öncüller bir araya getirildiğinde onlardan zorunlu olarak, zâtî olan başka bir şey meydana gelir. Bilgisi bir kıyas yoluyla oluşan şeye “sonuç”, “arkadan gelen” adı verilir. Kıyas söz konusu bu dört yoldan biriyle yapılabileceği gibi, başka kıyasların sonucu olan öncüllerden de yapılır. Bu kıyasların da sahip oldukları öncüller bu dört yoldan biriyle elde edilmiştir. Böylece şu ortaya çıkar ki ilk öncüller kıyasa tabi olmadan yalnız dört yoldan biriyle elde edilebilirler. Kıyaslar en az iki öncülden yapılırlar. Bu kıyaslar yüklemli olabileceği gibi şartlı da olabilirler.

Fârâbî, yüklemli kıyasları on dört çeşit olarak sınıflandırır. Buna göre bu kıyaslar;

- Kıyasın parçası olan iki öncülün, kıyasa tabi olmadan dört yoldan biriyle elde edildiği varsayılması bakımından yapılır. “Her cisim mürekkeptir, her mürekkep zamanda olur, o halde bundan zorunlu olarak her cismin zamanda olması gerekir” kıyasında, iki olumlu öncülden yapılmıştır ve bu öncüller tek bir parçada ortaklık sağlarlar. Bu parça birleştirici bir parçadır. Her iki öncülde de bulunan birleştirici parça, birimde yüklem olurken diğerinde konudur. İşte kıyasta ortak olan bu parça “orta terim” olarak adlandırılır. Orta terimin bağladığı iki parça ise “*kıyasın iki tarafı*”dır. Orta terimin konu olarak yer aldığı öncül “*büyük önerme*”, yüklem olarak bulunduğu öncülse “*küçük önerme*”dir.

- Küçük önermesi genel olumlu olan, büyük önermesi ise genel olumsuz olarak yapılan kıyastır. Bu tür yüklemli kıyasın sonucu ise genel olumsuzdur. “Her cisim mürekkeptir, hiçbir mürekkep ezeli değildir, o halde hiçbir cisim ezeli değildir” örneğinde olduğu gibi.

- “Herhangi bir varlık mürekkeptir, her mürekkep olan zamanda olmuştur, o halde herhangi bir varlık zamanda olmuştur” kıyasında olduğu gibi, küçük önermesi özel olumlu, büyük önermesi genel olumlu olarak yapılan kıyastır. Sonuç özel olumlu olurken, orta terim ise ‘mürekkep’ lafzıdır.

²⁷⁶Fârâbî, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, s. 101.

• “Hiçbir mürekkep ezeli değildir, herhangi bir varlık mürekkeptir, o halde herhangi bir varlık ezeli değildir” cümlesinde, iki öncülde küçük önerme özel olumluken büyük önerme genel olumsuzdur. Bu tür kıyasın sonucuysa özel olumsuz olur.

Fârâbî, bu dört biçimde elde edilen kıyaslar hakkında orta terimin önermelerden birinde konu diğerinde yüklem olduğunu izah eder. Orta terimin iki önermeden birinde bu şekilde yer aldığı kıyaslara “Birinci şekilden olan kıyaslar” adı verilir. Söz konusu dört kıyasta sonuçlar kendiliğinden açığa çıkar. Bu biçimde olan kıyaslara ise “*Mükemmel kıyaslar*” denir. Geri kalak kıyas çeşitlerinde ise sonucun kendiliğinden açığa çıkması ancak bu kıyaslara bir delalet ile ortaya konulmaktadır.²⁷⁷

Şartlı kıyaslar; büyük öncülleri şartlı, küçük öncülleriye yüklemli olan iki öncülde meydana getirilir. Şartlı kıyasların bir kısmı ‘bitiştirilmiş şartlı’dır. Bunlar da ikiye ayrılır. “Eğer âlem zamanda olmuşsa o halde onun bir yapıcısı vardır; halbuki âlem zamanda olmuştur o halde onun bir yapıcısı vardır” kıyasında, iki öncülde büyük olanı şartlıdır. Bu iki sözcükten yapılmıştır ve şart belirten kelime ile bağlanmışlardır. Şartlı hükümler iki parçadan yapılır; ilki ‘*önce gelen hüküm*’, ikincisi ‘*arkadan gelen hüküm(tâli)*’dir. Şartlı kıyaslar iki olumlu hükümden yapılabildiği gibi iki olumsuz hükümden de yapılabilirler. Bitiştirilmiş şartlının diğer kısmı, arkadan gelen hükmün karşılığı bırakıldığında oluşur. Örneğin, “Eğer Tanrı tek değilse, o takdirde âlemin bir nizamı olmaz, halbuki âlemin bir nizamı vardır o halde Tanrı tektir” gibi. Şartlı kıyasların bir çeşidi de “*ayrılmış (munfasıl) şartlı*”dır. “Âlem ya zamanda olmamıştır, kadimdir, ya zamanda olmuştur o halde âlem kadim değildir” kıyasında olduğu gibi. Ayrılmış şartlı kıyasların birçok çeşidi bulunur.²⁷⁸

Herhangi bir şey hakkında verilen bir hükmün, doğruluğunun tespit edilebilmesi için bu şeyin içinde bulunan şeyleri araştırmaya “*tümevarım*” denir. Bir şeye yönelik onda var olan bir şeyi onaylama veyahut reddetme amacı güdüldüğünde onun parçalarının kaynağı araştırılır. Netice itibarıyla ya bir tasdik veya bir kabul görmeme ortaya çıkar. Tümevarım bu anlamda sonucu, söz konusu şey hakkında onay veya red olunmasıdır. Birinci şekildeki kıyaslar ile eşdeğer bir etkiye sahip olan tümevarım, tam olan ve tam olmayan şeklinde ayrılabilir. Tam olan tümevarım, tümevarımla ele alınan öncülün konusuna dâhil olan şeylerin tüm kademelerinin araştırılıp incelendiği tümevarımdır. Eksik olan tümevarımda ise, bu şeylere ait olan sınıfların bir kısmı araştırma konusudur. Tümevarımla açıklanan şeylerin araştırılması gayesi salt bilgi elde etmek

²⁷⁷ a.g.e., s. 101-102.

²⁷⁸ a.g.e., s. 107.

değil bu sonucu bir kıyasta öncül olarak kullanmaktır. Bu kıyastan kasıt ise araştırılan konu hakkında bir başka şeyin getirildiğini ispatlamaktır. Şöyle ki; her hareketin zamanda olduğu söylenmek istendiğinde ona zamanda olmuş her şeyin zamanda olmuş olmasını yüklemek amacıyla her hareket zamanda olmuştur sonucu hâsıl olur. Bu sonuca ulaşmak için de hareket sınıfları araştırılır.²⁷⁹

Fârâbî, böylece tümevarımın kıyasta kullanımının faydasını ortaya koymuş olur. Bu harekette varlığı tümevarımla öğrenilen şeyi(hareketin zamanda oluşu) orta terim yaparak hareket ile ilgili olarak başka bir şeyin varlığı onaylanmış olur. Örneğin “her hareket zamanda olmuştur” cümlesindeki gibi. Bu çıkarım harekette daha önce bilinmeyen yeni bir şeyin öğrenilmesidir. Öyleyse bir şeye tümevarım uygulanarak bir sonuca varılmasındaki asıl gaye o şeyi bir kıyasta öncül olarak değerlendirmektir. Kıyas ile öncülün yüklemi, öncülün konusunun içerdiği bazı şeyler hakkında onaylanmış olur. “Her hareket zamandadır, hâlbuki yüzmek bir harekettir, o halde yüzmek zamandadır” kıyası incelenecek olursa, tümevarım ile her hareketin zamanda oluşu açıklanmıştır. Buna yüzmenin bir hareket olduğu eklenir. Buradan yüzme öncülü ile ilgili onun konusunun içerdiği bir başka şey olan zamanlı olması sonucu kıyas edilir.²⁸⁰ Kıyasın işlevi, bir şeye yönelik olarak tasdik oluşturmaktır. Tasdikin oluşturulmak istendiği şey hakkında öncelikle bir tasavvurun meydana gelmesi gerekir. Bu tasavvurdan sonra tasdikin oluşması istenmelidir. Zira o şeyin doğruluğu kendisi ile bilirse burada kıyasa ihtiyaç oluşmaz. Tümevarım da aynı şekilde bir şey hakkında öğrenimin elde edilmesinde yarar sağlar. Bir şeyin kavranması ve tasdikin meydana gelmesi tümevarım ile kolaylaşır.²⁸¹

Kıyaslar zihinde belli şeylerin bir düzen içerisinde sıralanmasıdır. Böylece zihin kıyas aracılığıyla zorunlu bir hal ile bilmediği bir şeye ulaşmış olur. Ulaşmış olduğu şeyin öyle olduğuna dair bir inanç da yine zihinde ortaya çıkar. Fârâbî, zihinde daha önce bilinmeyen bir şeye ulaşılmasını sağlayan sıralanmış olan şeyleri lafızlar değil düşünülür anlamlar olarak belirtir. Bilinme niteliğine sahip olan şeyler herkeste aynı durumda bulunurlar. Ancak delalet eden lafızlar böyle değildir. Bu bakımdan şeylere dair bilinmek istenenler onlara delalet eden lafızlar değildir. Aristoteles ile aynı görüşte olduğunu belirten Fârâbî, burhanlar gibi kıyasların da iç konuşma olarak ifade edilen nutk biçiminden oluştuğunu söyler. Buna göre kıyaslar ve onların parçaları lafızlar değil düşünülürlerdir. Öğretim metodu olarak kolaylık sağlama amacıyla ibdale tabi tutulan lafız ve düşünülürler arasındaki ilişki budur. Buradan şu sonuç ortaya çıkar ki; kıyaslar zihinde

²⁷⁹ Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 110-111.

²⁸⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 110-111.

²⁸¹ Fârâbî, *Elfâz*, s. 61.

sıralanmış bazı düşünülürlerdir ve bu düşünülürler belli bir düzene göre sıralandığında, onlar aracılığıyla zihin evvela bilmediği yeni bir şeye ulaşmış olur.²⁸²

Burada lafız ve anlam arasında mantıkçılar nazarında tartışma konusu olan ilişkinin değerlendirildiği açıktır. Fârâbî, mantıkta fikri takipçisi olduğu Aristoteles ile aynı görüşe sahip olarak düşünülürlerin, her türlü çıkarım ve usa vurmada asıl kullanılan şeyler olduğunu belirtir. İnsan her ne kadar dil ile düşüncesini dışa vuruyor olsa da lafızların buradaki fonksiyonu salt işaretten ibarettir. Bu bakımdan düşünülürler ve onların manaları kıyasın ve çıkarsamanın konusudurlar.²⁸³ *Cezimli kıyasların* iki öncülü de açık bir biçimde doğru hüküm verdikleri zaman bu kıyaslara “*doğru kıyas*” denir. Dolayısıyla doğrudan, doğru bir sonuç ortaya çıkar. Örneğin, “Her cisim mürekkeptir, her mürekkep zamanda olmuştur, o halde her cisim zamanda olmuştur” kıyasında gerçekleştiği gibidir. Öncüllerinden biri doğru olan ancak diğerinin şüpheli olduğu dolayısıyla sonucun yanlış olduğu kıyaslara “*Hulf Kıyası*” denir. Fârâbî, zikredilen bu kıyas çeşitlerini “*basit kıyaslar*” olarak niteler. Buna göre kıyaslar evvela basit ve mürekkep olmak bakımından ikiye ayrılırlar.²⁸⁴

Kıyas, mürekkep bir şeydir ve onu oluşturan bazı parçaları bulunmaktadır. Bu parçaların çoğunun da aynı zamanda onları oluşturan birtakım parçaları vardır. Bu şekilde olan kıyasların parçalarının parçaları “*küçük parçalar*” olarak isimlendirilir. Kıyasın kendi parçaları ise diğer parçaya nispetle “*büyük parçalar*” olurlar. Örneğin, bir evde onu oluşturan belli parçalar vardır. Bunlar tavanları ve duvarlarıdır. Bu duvarların da yine kiremitten ve betondan oluşan parçaları bulunmaktadır. Böylece kiremit duvarın parçası olarak evin parçasının parçası, duvar ise evin parçası olmaktadır. Söz konusu büyük parçalar “*öncüller*” olarak nitelendirilir. Öncüllerin parçaları yani kıyasın küçük parçaları müfret düşünülürlerdir. Bu düşünülürler kendilerine müfret olan lafızların delalet ettiği anlamlardır. Müfret düşünülürler birleşerek öncülleri oluştururlar. Bir öncül iki müfret düşünülür parçadan meydana gelir. Böylece mürekkep düşünülür olan bu öncüller, aynı şekilde mürekkep lafızların delaletine tabidir.²⁸⁵

Söz konusu mürekkep lafzın bir parçası “yüklem” olurken diğeri “konu” olmaktadır. Bu öncüller çeşitli terkip ve düzenlemeye tabi olarak kıyasları meydana getirirler. Zihni mutlak inanca sevk eden şeyler hakkındaki genel bilgiler, bu şeylerin bulunduğu sınıfa dair bilgiden önce gelir. Böylece mutlak kıyasların bilgisi de yine kıyas türlerine izafe edilen şeylerin kademelerinin

²⁸² a.g.e., s. 75.

²⁸³ a.g.e., s. 72-75.

²⁸⁴ Fârâbî, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, s. 108.

²⁸⁵ Fârâbî, *Elfâz*, s. 76-77

bilgisinden önce gelirler. Birleşik şeyler hakkında bir bilgi edinmek istendiğinde, mecburi olarak evvela bunların kendilerini meydana getiren unsurlarını bilmek gerekir. Kıyaslarda da bir mürekkep olma durumu söz konusu olduğundan onları da bilmek amaçlandığında, öncelikle öncüllerine dair bilgiyi edinmek gerekir. Bu öncüller müfret düşünülürlerden mürekkeptir bu nedenle müfret düşünülürlerin bilgisine de ulaşmak icap eder. Böylelikle kıyasın en küçük parçaları müfret düşünülürler olurlar. Bu yüzden kıyas hakkında bilgi edinilirken ilk olarak en küçük parça yani müfret düşünülür hakkında bilgi talep edilir.²⁸⁶

Fârâbî, halk tarafından kullanılan sanatlar ve pratik sanatlar oluşumunu tamamladıktan sonra artık zihinlerin çevresinde bulunan nesnelere sebeplerini bilmeye, gök cisimlerini, geometrik şekilleri, sayıları vb. Şeyleri bilmeyi istediğini belirtir. Bundan dolayı söz konusu şeylerin nedenlerini araştıran kimseler oluşur. Her ilim araştırma ve ortaya çıkan bilgiyi başkalarına aktararak öğretim metotlarına ihtiyaç duyar. Bu kimselerin de ilk olarak kullandıkları hatabî yollar olmuştur. Çünkü bu yol, kıyas yollarından ilk olarak keşfedilen yoldur. Nitekim insanın dil ile iletişim kurması bunu destekleyecek bir zemin oluşturmuş olacaktır. Bu incelemeler, matematiksel şeyler ve doğayı inceleme olarak devam eder. Burada da yine hatabî yollar kullanılır. Bir müddet sonra, oluşan sonuçlar görüş ayrılıkları ve beraberinde bir görüşün diğerine galebe çalma amacını getirir. Bu konuda bir çaba içerisinde gireş araştırmacılar cedelî yolları öğrenirler. Onları, sofistlik olan yollardan ayıran bir biçimde ele alırlar. Çünkü hatabî yollar öncesinde cedel ve safсата arasında karışık bir halde ortak olarak bulunuyordu. Cedelî yollar ortaya çıkınca artık diğer yollar bırakılarak o kullanılır.²⁸⁷

Cedelî yollar tam olarak yetkinleşinceye kadar kullanılırlar ancak bir noktada onların da kesinliğin oluşması hakkında yeterli olmadıkları anlaşılır. Matematiksel ve toplumsal yollar hakkında alınan ivme ile cedel ile kesinlik arasındaki farklar iyice belirginleşir. Neticede bu ilmi araştırmalar, tüm yolların ayrışması ve teorik-tümel ilmi olan felsefenin olgunlaşmasıyla sona erer. Felsefeye dair araştırmalar tamamlanır ve artık sadece öğrenilip öğretilen bir sanat haline bürünür. Bu sanatın öğretimi özel ve genel öğretim olarak ayrılır. Özel öğretim ancak burhânî yollarla yapılırken genel öğretim cedelî, hatabî, şiirsel yolla yapılır. Bu yasaların konulması ve burhânlar ile temellendirilen teorik şeylerin, aklederek elde edilen pratik şeylerin artık topluma öğretilmesine ihtiyaç hâsıl olur. Fârâbî, yasaları koyma sanatının, halkın kavramakta güçlük çektiği teorik akledilenlerin iyi bir biçimde tahayyül edilmesi, teorik ve pratik şeylerin öğretiminde gerekli olan

²⁸⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 76-77.

²⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 85-87

ikna yollarını kullanarak toplumun ikna edilmesi ve mutluluğa ulaşmada yarar sağlayan toplumsal eylemlerin her birini iyi bir biçimde istinbat edilmesinde kapsayıcı olduğunu belirtir.²⁸⁸

4. İKİNCİ ANALİTİKLER “BURHÂN” İLMİ

Fârâbî ‘nin mantığın kısımlarından dördüncüsü olarak ifade ettiği bölüm, burhanî sözlerin kontrol edilmesini sağlayan kanunlarla, felsefi eylemlerin daha tam ve mükemmel bir biçimde işlenmesini sağlayan kanunları verir. Bu bölüm; Arapça’da “*Burhân kitabı*” olarak adlandırılırken, Yunanca’da ise “*İkinci Analitikler*” diye adlandırılmaktadır.²⁸⁹ Aristoteles’e göre mantık, sözcüklerin delalet ettiği düşüncelerin irdelenmesidir. Bu bilim, düşüncelerin doğruya ulaşmadaki başarı ve başarısızlıkları yönünden ve nesnelere kavrama bakımından inceler. Bu bakımdan O, mantığın temel amaçlarından biri olan bilgi hakkında akıl yürütmenin tutarlı ve bilimsel olması açısından sahip olması gereken nitelikleri inceler. Akıl yürütmenin bu fonksiyonları etrafında irdelendiği alan ‘İkinci Analitikler’dir.²⁹⁰ Fârâbî, mantığın kanunlarını sekiz kısım olarak belirtir. Buna göre kendileriyle bir kanaatin veya yargının düzeltilmesi amaçlanan kıyas üç çeşittir. Bu kıyasların tam bir hale gelmesinden sonra konuşmada kıyasın kullanılmasını sağlayan sanatlar ortaya çıkar. Bu sanatlar ise beş bölümden oluşur. Burhan, bilinmek istenen bir konuda kesin bilgiyi veren sözlerdir. Bu sözler gerek bir konu hakkında çıkarsamada bulunmak gerek başkasına hitap ederken ve gerekse bahsi geçen bir konu hakkında kişinin kendinde bulunan kanaati düzeltmek üzere kullanılırlar. Nitekim tüm bu durumlarda burhanî sözlerin özelliği, kesin bilgiyi vermesidir.²⁹¹

Fârâbî burhanı, mantığın kısımları arasında en değerli ve öncü kısım olarak ayırır. Buna göre mantıkta ilk olarak talep edilen bu kısımdır. Diğer bölümler yalnızca burhan için vazedilmiştir. Burhan ilminden önce gelen üç kısım yani kategoriler, ibare ve kıyas fonksiyonel olarak burhana bir hazırlık ve bir giriş mahiyetindedirler. Daha sonra gelen cedel, safsata, hitabet ve şiir ise; burhana bir alet olarak destek sağlamak ve kesin bilgidен sapmaya yöneltecek şeylerden korunmaya yönelik fayda verirler. Şöyle ki; insana kesin bilgiyi vermeyen ancak bir zan uyandıran bu kısımların tek tek bilinmesi oluşacak herhangi bir yanılgıyı ve zannı ortadan kaldırır.²⁹² Bir şeyin tam olarak bilinmesi onun tüm unsurlarını bilmekle olacağı gibi aynı zamanda ondan olmayan, değillerini de bilmekle olur. Kesin bilgiyi elde etmeye çalışırken ulaşılan bilginin ne

²⁸⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 85-87.

²⁸⁹ Fârâbî, *İhsâ*, s. 72.

²⁹⁰ W. D. Ross, *Aristoteles*, s. 37.

²⁹¹ Fârâbî, *İhsâ*, s. 66-67.

²⁹² *a.g.e.*, s. 74.

olduğu ya da olmadığı ayırt edilirse ancak sağlıklı bir sonuca ulaşılmış olur. Burhan ilmi diğer dört sanattan fayda sağlamakla beraber bu sanatlara kendileriyle yetkin hale dönüşecekleri şeyleri de verir. Öyle ki cedel ile uğraşan bir kimse neleri bilmesi gerektiğini, cedeli ortaya çıkaran unsurlarını, bir şeyin cedel olup olmadığını sınılamaya yarayacak olan kriterleri yine burhanî sözler ile öğrenir.²⁹³

Fârâbî, bilgiyi iki sınıfa ayırır; tasavvur ve tasdik. Bir şey bu iki yoldan biriyle bilinebilir. Tasdik; insanın bir şey hakkında verilen hükümle zihinde oluşan varlığının zihin dışındaki varlığıyla uygun bir biçimde olduğuna inanılmasıdır. Doğru ise zihinde bulunduğu şekliyle zihin dışında da o şeyin bir ve aynı bulunmasıdır. Buna göre tasdik, doğru olana yönelik olabileceği gibi yanlış olana yönelik de olabilir. Bir kısmı kesin olan tasdik kesin olmayan ve ruhun bir şey hakkında sükûnete ermesi şeklinde belli derecelerde bulunabilir. Söz konusu bu derecelerden en altta ruhun şey hakkında sükûn bulması yer alır. Bu tasdik en uzak çeşidedir. Kesinlik sadece doğru olana yönelik bir tasdikle gerçekleşir. Aksi durumda yani yanlışla yönelik bir tasdikte kesinlik gerçekleşmez.²⁹⁴ Fârâbî felsefesinin temel mihenk taşlarından birini Aristoteles felsefesinin oluşturduğu bilinen bir gerçektir. O şahsi olarak da kendisini bu geleneğin bir takipçisi olarak görür ve ele aldığı yeni meselelerde dahi bu felsefenin açtığı ufuk doğrultusunda çalışmalar yapar.²⁹⁵ Buna binaen onun bilgi ve bilme mefhumu hakkındaki fikirlerinde de bu izleri görmek mümkündür. Kesin bilgi; var oluşu bakımından aksi iddia edilemeyen, insanın bu bilgiden dönmesi hiçbir durumda mümkün olmayan ve bu bilgiden vazgeçilmesi, dikkate alınmaması tahayyül edilemeyen bilgidir. Kesin bilgi hakkında insanda bir şüphe ortaya çıkmaz. Aynı zamanda bu bilgi üzerine herhangi bir tartışmaya dayalı vazgeçiş olamaz. Bu bakımdan bu bilgi hiçbir sebeple ve herhangi bir zamanda şüpheye yer vermeyen bir bilgidir.²⁹⁶

Kesin bilginin bu özelliği onun özsel niteliklerinden bir iz taşır. Çünkü söz konusu bilgi hakkında bir şüphe veya karışıklık ortaya çıkabilecek bir durumda bulunursa bu bilginin derecesini azaltacak bir etkiye dönüşür. Kesin bilgi, bilgiler ve bilme düşünüldüğünde en üstün ve en değerli bilgi olma konumundadır. Tabii olarak bu bilgide yanlışlık, hata, kuşku içermemelidir. Kesin (yakîn), bir doğru hakkında inanılan şeyin zihindeki haliyle, dış dünyadaki varlığı birbirinden asla farklı olması bulunmayandır. Bu şey hakkında yine bu inancın farklı bir halde olması da düşünülmez. Kesin olmayan tasdik veyahut bilgi ise bir şey hakkında zihinde inanılan biçimiyle dış dünyada bulunan asıl varlığının farklı bir biçimde bulunma ihtimalinin bulunmasıdır. Kişinin

²⁹³ a.g.e., s.74.

²⁹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l Burhân*, s. 2.

²⁹⁵ Aydın, *Fârâbî*, s. 16.

²⁹⁶ Fârâbî, *İhsâ*, s. 67.

bu ihtimalin var olduğu görüşünü, inancını kabul etmesidir. Fârâbî, kesinliği zorunlu ve zorunlu olmayan olarak da ikiye ayırır. Buna göre zorunlu kesinlik, bir şey üzerinde hâsıl olan inancın aksine bir kanaatin asla mümkün olmadığı kesindir. Bu doğruya ilişkin bir tasdikle olur. Zorunlu olmayan kesine gelince o ise, belirli bir vakitte zorunluluğu bulunandır. O vakit değiştiginde zorunlu olma durumu ortadan kalkabilir. Zorunlu olan kesinlik değişmesi ve bu bağlamda yanlışın ortaya çıkması söz konusu değildir. Zorunlu olmayan da ise onun değişmesi ihtimal dâhilindedir, bu nedenle yanlışın oluşması mümkündür.²⁹⁷

Zorunlu kesin bilgi, bazen kıyasla elde edilebilir. Bu bizzat veya bilaraz gerçekleşir. Kıyastan bizzat elde edilen zorunlu kesinlik öncülleri de zorunlu kesinlikle bilinen öncüllerdir. Söz konusu kesinlikle bilinen öncüller ya tümel ya tekil olurlar. Fârâbî, bunlardan tümel olanları inceleme konusu yapar çünkü bunlar ilimlerde kullanılırlar ve tümeller tikelleri de kapsayabilmektedir. Kendilerine yönelik zorunlu kesinlik oluşun ve bu bir kıyasa bağlı olarak gerçekleşmeyen tümel öncüller iki kısımdır. İlki *doğal olarak elde edilen* öncüllerdir. Bunlar nefste, nereden, nasıl hâsıl olduğunu bilmeden veya bilmeye yönelik bir talep oluşmadan, bilinmediklerinin idrakine varılmayan öncüllerdir ve *'ilk ilkeler'* olarak isimlendirilirler. Bunlar hakkında nereden elde edildikleri hususunda tartışmada bulunmak Fârâbî'ye göre yersizdir. Çünkü bu öncüller hakkında bilinmesi gerekenler, sınıflarının belirlenmesi, sayımının yapılması, kıyasın parçaları olarak nasıl kullanıldıklarının açıklanması ve diğer bilgilerin onların derecesine nasıl ulaşacağıının belirtilmesidir. İkinci kısım tecrübe ile oluşun öncüllerdir. Bu öncüller, tümel öncüller hakkında az veya çok bir istek ve yönelişle tikellerini duyumsamaya dayalı bir kesinliğin oluştuğu öncüllerdir. Aynı zamanda tecrübe, zorunlu kesinlik hâsıl oluncaya kadar tümel öncüllerin yüklemelerinin tikelleri bağlamında incelenmesidir. Bu tikelerde aranan şey bağlı olduğu tümelin etkisidir. Bu bakımdan eşyanın cüzüne dair bir araştırma olarak sayabileceğimiz tecrübe, genel olan bir tasavvurun zihinde o genellik çerçevesinde özel bir manaya indirgenmesidir. Ancak söz konusu eylem tümelden bağımsız, öznel bir anlam veya bilgi değildir. Yine o tümelle bağlantılı ve ondan hareketle elde edilen bir şeydir. Fârâbî, bu öncülleri *'kesinliğin ilkeleri'* (*evâilü'l-yakîn/ilk kesinler*) olarak adlandırmıştır.²⁹⁸

Aristoteles, nesnelere önce gelen ve kendisi hakkında istek duyulan şeyleri dört sınıfta inceler. Bunlar; vücut sağlığı, duyu sağlığı, nesnelere ayırt etme kuvvetini sağlayacak olan gücün sağlığı ve bunların tamamını yapabilmeyi sağlayacak vücut sağlığıdır. İnsana fayda sağlayacak zorunlu olan bilgi ve buna bağlı çalışmalar ancak bu sıralanan çeşitler ile olur. Bu durum ister insanın

²⁹⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l Burhân*, s. 4-3.

²⁹⁸ a.g.e., s. 6.

kendisi isterse de başkası hakkında istenilsin değişmez. Talep edilen bu dört şey hakkında sağlıklı bir elde ediliş tamamlandığında artık insan duyulurlar, âlem, gökcisimleri gibi kendisinde merak uyandıran şeyleri bilmek ister. Aynı zamanda ruhunda bulunan şeylerin nedenlerini ve zihinde oluşan şeyler hakkında gerçeğin ne olduğunu öğrenmek ister. Bu dört sınıf, İnsanın bilme isteğinin kendisini değil buna gidecek sağlam zeminin temellerini oluşturur. Arzulanan bilgi, söz konusu dört sıradan bağımsız ve ayrı bir bağlamdadır. Buna göre insan bu bilgilerden herhangi birini elde edince kendisinde bir mutluluk ve haz duyar. Elde ettiği bilgi kesinliğe ve gerçeğe ne kadar yakınsa ve aynı zamanda ontolojik bakımından ne kadar olgun bir varlık hakkında olursa, bu bilgi ile elde edilen sevinç ve zevk o oranda artar.²⁹⁹

Öyleyse bilginin salt epistemolojik bir varlığından söz etmek eksik olacaktır. Zira Aristoteles özelinde sistemleşmiş olan klasik mantık terminolojisinde bilginin mahiyeti ve işlevi yalnızca süreç açısından değerlendirilmemiştir. Bilgi sonucu bakımından da ayrı bir değer ifade eder. Çünkü insan bilgiyi elde ederek sahip olduğu duyuşsal hazır oluşuyla akıl denen cevherinin bir bakıma değerini vermiş olur. Nite kim insan bedensel olması bakımından tabiat âlemine aitken akıl sahibi bir varlık oluşuyla ise tabiatüstü bir âlemde varlık bulur. Bu bakımdan akıl varlığı olmak onun için iki taraflı bir etkiye sahiptir. Söz konusu cevher geliştirildiğinde ona aşkın varlık düzleminde bir yer bulma fırsatı sunar.³⁰⁰ Akıl öyle bir cevherdir ki diğer canlılardan ayrı olarak insana bu âlemde farklı vecihlerden var olma fırsatı sunar. Çünkü akıl ile elde edilebilecek bilgi ve dolaylı olarak mutluluk ve haz, bir başka varlığın elde edemeyeceği bir konfor alanını açar. Böylece insan âlemde yalnızca bedensel olarak yaşamamış ontolojik olarak zihinsel sahada da yetkin ve etkin bir varlık olur.

Duyulurlar hakkında insanın kendisinde doğuştan sahip olduğu zorunlu bilgiler olduğu gibi birtakım akıl yürütme, düşünme ve çıkarımlar sonucu oluşan yeni bilgiler de bulunur. Bu bilgiler açısından insanın yanılması veya hangi bilginin doğru hangisinin yanlış olduğu hakkında tereddütte kalması mümkündür. Bu yüzden amelî ilimler için insanın elde etmek istediği bilgi konusunda bir kesinliğe ulaşması ona yeterli olur. Nazarî ve amelî bilimler için ortak olarak kavramın üç kısımda olduğu görülür.

1. Duyularla oluşan kavramlar,
2. Duyuların haricinde ilk bilgiler ile olan kavramlar,

²⁹⁹ Fârâbî, "Aristo Felsefesi", *Fârâbî'nin Üç Eseri* "Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi", çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 88-89.

³⁰⁰ Aydın, *Fârâbî*, s. 18.

3. Düşünme, çıkarsama ve araştırma sonucu elde edilen kavramlardır.

Bir araştırma veya düşünme sonucu elde edilen bilgiler, herhangi bir araştırmaya veya çıkarsamaya tabi olmadan ortaya çıkan ilk bilgiler ile elde edilir. Düşünme sonucu oluşan bilgiler evvela duyular hakkında araştırılmak istendiğinden '*mahsusât*' olarak adlandırılır. İkinci kısımda bulunan bilgiler ise 'öncüller'dir. Bilinmek istenen şeyler yani duyulurlar bilinmeden önce 'meseleler' bilindikten sonra ise 'sonuçlar' adını alır. Bu bağlamda bunların tamamı ilk başta üç nesnedir.³⁰¹

Bir bütünü tam manasıyla kavrayıp bilmek için evvela o bütünün parçalarını da tanımak gerekir. İnsan, kâinat âleminin parçalarından biridir. Nihai olarak içinde bulunduğu âlemi bilmek ve bu doğrultuda fiiller ortaya koymak isteyecektir. Bu nedenle kâinatın unsurlarından olması hasebiyle insanın kendi özünü ve doğasını tanıması da gerekir. İnsanın var oluş gayesini bilmesi onun bu hayatta neye yönelik çalışması gerektiğini de ortaya koyar. Bu bağlamda insanın nihai gayesini gerçekleştirmesi varlık âleminin de içinde bulunduğu kâinatın toplam hedefini gerçekleştirmesiyle irtibatlıdır. Çünkü insan bütünün bir cüzü olarak büyük resmi görmeden kendi tuvalinde benzersiz bir resim yapamaz. Buna binaen evren ve onun tasavvuru hakkında ne, niçin, neden, nasıl gibi sorular kendine yer bulacaktır. İnsanın doğuştan ve iradî olmak üzere iki yönünden, doğasından bahsedilebilir. İradesiyle yöneleceği ve bilgiye özne olacağı nesnelere hakkında bir teknik ve yönteme ihtiyacı vardır. Çünkü kendisinde bulunan bir kuvvesi olsa da bunu tam olarak doğru bir biçimde gerçekleştirmenin sağlamasını yapmak durumundadır. Fârâbî, Aristoteles'in bu anlamda mantığa atfettiği önemi gözler önüne serer. Buna göre mantık ilmi; kesin bilginin ne olduğu ve nasıl oluştuğu, ikna ve inanma yollarını ve çeşitlerini, öğretim yöntem ve tekniklerini, öğretimin hangi kısmıyla kesin bilginin meydana geldiği, öğretimin hangi aşamasında tahayyülün oluştuğu ve insanın bunları gerçekleştirirken kullandığı zihin kuvvetini güçlendiren ve irdeleyen sanatın ne olduğu hakkında açıklama ve izahlarda bulunan bir ilimdir.³⁰²

Her öğretilen ve öğrenilen şeyin daha önce bulunan bir bilgiden hareketle elde edildiğini belirten Aristoteles, bu bilgiyi iki türde açıklar; bir şeyin var olduğunun açıkça bilinmesi ve başka şeylerle ilgisi bulunan ismin anlamıdır. Bazı bilgiler şeyler hakkında açık bir izah verir ve o bilginin öyle olduğu kabul edilir. Bazı durumlarda ise ismin anlamının açık bir biçimde öğrenilmesi gerekir. İlkine örnek verilecek olursa her şey konusunda doğrunun bir biçimde bulunacağı bilgisi gibidir. Nitekim doğru redde veya kabule yönelik olsa da bir şey hakkında mutlaka kendini gösterir.

³⁰¹ Fârâbî, "*Aristo Felsefesi*", s. 92-93.

³⁰² a.g.e., s. 99-101.

Üçgenlerle ilgili bilgi incelenirse burada da o şey hakkındaki bilginin yalnızca adıyla yeterli olduğu görülür. Çünkü üçgen sözü aynı zamanda o şeyin mahiyetini de vermektedir.³⁰³

Fârâbî, zorunlu olan kesinden oluşan tasdikle elde edilen bilgiye '*kesin bilgi*' demiştir Bu bakımdan kesin bilgide doğrunun mutlaklığı ve şüphesiz bir biçimde gerçekleşmesi söz konusudur. Kesin bilgiler; varlık bilgisi, varlık sebebi ve bir şeyin hem varlığına hem sebebine dair kesinlik olarak üç kısımdır. Bu bağlamda kesin ilkeler ile istenilen şeylerin bu üç yoldan biriyle öğrenilmesi mümkündür. Nesnenin sebebine dair bilgi evvela nesnenin varlığına ilişkin bir bilgiyi önceler. Böylece kesin bilgi olarak en uygun şartlara sahip olan bilgi hem nesnenin varlığına hem de sebebine ilişkin bilgi veren kısımdır. Buradan zorunlu kesinlik ile oluşan öncüllerle kurulan kıyasların da üç çeşidi bulunduğu açığa çıkar. Buna göre ilk kısım, bizzat sadece bir nesnenin varlığının bilgisini verir. İkinci kısım, bizzat yalnızca sebebin bilgisini verir. Üçüncü kısım ise şeyin hem varlığının hem de sebebinin bilgisini veren kısımdır. İşte zorunlu kesinlikle kesinleşmiş öncüller ile kurulan bu üç türlü kıyas burhândır. Bu bağlamda Fârâbî, burhanın da üç çeşidi olduğunu belirtir. Bunlar;

- a. Varlık Burhanı; bir şeyin varlığının burhanı, kesin bilgisidir. '*Burhânü enne 'ş-şey'*' olarak isimlendirilir.
- b. Bir şeyin niçin var olduğunu bildiren burhândır. '*Burhânü lime 'ş-şey'*' olarak isimlendirilir.
- c. Her ikisini de mecz eden burhândır. Buna '*mutlak olarak burhân*' adı verilir.

Bir şeyin hem varlığına hem de sebebine dair bilgiyi veren yol nisbeten diğer yollara göre daha fazla önem taşır. Bu anlamda hem varlığa hem de sebebe ilişkin bir kesinlik hâsıl olunca bu mutlak olarak burhânî bilgi adını alır.³⁰⁴

Mutlak burhân, bîlaraz değil bizâtîhî olarak bir şeyin hem varlık bilgisini hem de varlık sebebini açığa çıkaran kesin kıyas manasına gelir. Bu bakımdan her burhân, hâsıl olan ve kendisinden hareketle edinilen her bilginin sebebi konumunda bulunur. Ancak şunu da eklemek gerekir ki her burhân, bir şeyin varlık sebebini belirtmez. Varlığın sebebi dört tanedir. Bunlar; şeyin madesi ile, maddede sayılan ve maddede bulunan sebep '*maddi sebep*', şeyin tanımı, tanımının parçaları ve tanımlarıyla beraber sayılan '*sûrî sebep*', fail ve yine onunla birlikte değerlendirilen

³⁰³ Ross, *Aristoteles*, s. 61.

³⁰⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l Burhân*, s 7

‘fâil sebep’, gaye ve onunla birlikte anılan ‘gâî sebep’dir. Sebeplerin her biri, yakın, uzak, bizzat, bilaraz, daha genel, daha özel, bilfiil veya bilkuvve halde bulunurlar. Bilaraz sebebi veren kıyas çeşidi dışında diğer sınıflarda olan sebeplerin bilgisini veren kıyasların tamamı burhandır. Fârâbî, aralarında burhan olmaya en uygun şartlara haiz olan kısmı, bilfiil olan, zâtî, yakın ve daha özel sebebi veren burhan olarak belirtir. Sebepleri veren burhanlarla öncelikle elde edilmek istenen şeyler bunlardır. Burada şu ortaya çıkar ki söz konusu sebeplerden her biri, kıyasın parçaları içinde bulunan orta terimin bulunduğu yere yerleştirilir. Bu şekilde oluşturulan kıyasın yani orta terimi sebeplerden biri ile yapılan kıyasların sonucu yine bu sebepler arasında orta terime mukabil olan sebebin bilgisidir. Bu sebep, bahsi geçen sebep çeşitlerinden herhangi biri olabilir. Burhanlarla bilinenler tikel ya da tümel olurlar. Sonuç bakımından da tümel içeren bir burhanın öncüllerinin de tümel olması gereklidir.³⁰⁵

Kıyasın sonuçları, zorunlu kesinliğin meydana geldiği sonuçlar halinde bulunursa bu kıyasın oluşturucusu öncüllerin de aynı şekilde varlığı zorunlu bir halde olması gerekir. Zorunlu öncüller, yüklemli ve şartı olarak bulunurlar. Yüklemli konuları için zorunlu bulunan öncüller zorunlu yüklemli öncüller olarak adlandırılır. Kendilerindeki ön bitişenin gereklerinin zorunlu olduğu yüklemli gelince, onlar da zorunlu şartlı öncüller olarak sınıflandırılır. Fârâbî, bu şartlılardan her birinin yüklemli bir hale dönüştürülebileceğini belirtir. Bir şeyin varlığının talebi, mutlak olarak veya bir durumda istenilir. Şayet mutlak bir talep ise bu tekil bir lafzın veyahut onun yerine geçen bir lafzın delalet ettiği şeydir. Bu şekilde varlığı mutlak olarak talep edilen şey sadece şartlı kıyasla açıklanabilir. Bir durumda talep edilen varlık bilgisi ise hem yüklemli hem de şartlı kıyasla izaha açıktır. Mutlak olarak varlığı istenen ve yüklemli kıyasla açıklanan her şey kendisinin yerine bir söz ile açıklanabilir.

Bu bağlamda zorunluluğun zâtî olduğunu belirtmek gerekir. Bu zâtîler ise şartlı öncüllerde zâtî gerekenler, yüklemli öncüllerde ise zâtî yüklemli olarak karşımıza çıkar. Zâtî yüklemli iki kısımdır. İlki, konularının cevheri ve doğası bakımından onlara yüklendiği zâtîlerdir. “Her insan canlıdır” sözünde, canlılık insanın doğası bakımından bir yüklemle ona yüklenmiştir. İkinci kısım ise; cevheri ve doğası konularında bulunan zâtîlerdir. Bunlar zâtî arazlardır. Örneğin, hareketin doğal cisimlerde bulunuşu bu türdendir. İlk sınıfta bulunan yani konularının doğası itibariyle kendilerine yüklenmesi olan zâtîler, tanım veya tanımın parçaları olarak bulunurlar. İlk tümel öncüllerin cinse özel arazlardan oluşan yüklemli ve cinsin türleri olan konuları bulunursa bu öncüller cinse özel olan ve onunla alakalı öncüller olurlar. Öncüllerin yüklemli cins bakımından

³⁰⁵ a.g.e., s. 8.

ilk olmayan arzlardan olur ve konuları da cinsin türleri olarak bulunursa bu tür öncüller ise genel olurlar. Fârâbî, böylece burhanların öncüllerini cinse özel ve genel olarak ikiye ayırır.³⁰⁶

Bilgi veya varlık hakkında bir şeyin öncelik veya sonralık bildirmesi mümkündür. Bunlar zaman veya doğa bakımından gerçekleşirler. Bu bağlamda sadece varlık veren burhanlardan söz etmek mümkündür. Şöyle ki sadece varlık hakkında bilgi veren bu burhan iki kısımda incelenir. İlki, varlıkta önce gelen şeyleri sonra gelenlere nazaran neticelendirendir. Bu ancak varlık bakımından sonra olanın bilgi hakkında ise zamansal olarak önce olduğunda gerçekleşebilir. Örneğin Ay'ın yuvarlaklığının, ışığının azar azar artarak açığa çıkması bu şekildedir. Ay'ın yuvarlaklığı ışığın azar azar artışında sebeptir. Ancak gözlemlendiğinde duyulur bakımdan önce olan ışığın artmasıdır. Burada, orta terim, bir nesne için mevcut bir şey durumunda bulunur ve onun sebebi, nesne için varlığı açık olan bu şey olur. Sonra gelenin, sonra gelen ile tarif edildiği buhranlar, sadece varlığı veren buhranların ikinci sınıfıdır. Böylece iki şey kendileri dışında bir şeye bağlı olur ve onlardan her biri söz konusu şeylerden sonra gelme durumunda aynı konumda olurlar. Bu iki sonra gelenden birinin konu için varlığı diğerinin orta terim olarak bulunması hasebiyle ortaya çıkar. Örneğin, yer hareket etmez, nitekim yerin kendisine doğru hareket edebileceği bir mekânı bulunmaz. Fârâbî, sadece varlığı veren burhanları '*delil*' olarak isimlendirilmiştir. Bu isim daha çok önce gelenin sonra gelen ile malum olduğu burhanlara hastır. Aynı zamanda söz konusu burhanda orta terim olarak ele alınan sonra gelen yine delil olarak isimlendirilir.³⁰⁷

Daha önceden varlığı bilinen şeyler hakkında yalnızca sebepleri veren burhanlar ortaya çıkar. Varlık hakkındaki bu bilgi; doğrudan, duyu ile veya delil olarak isimlendirilen burhanlarla oluşur. Söz konusu şeylerin varlıkları bilindikten sonra sebeplerini bilmek gerekir. Nesnelerin sebepleri kimi zaman duyulardan meydana gelirken kimi zaman da delillerden oluşur. Aynı şekilde burhanlarda da oluşabilen bu sebepler zorunlu veya zorunlu olmayan bir durumda bulunabilir. Örneğin, insan hakkında beyaz saçlı olma durumu varlığı zorunlu olan zâtî bir şey değildir. Açık olarak anlaşılır ki mevcut buldukları nesnelere için varlığı zâtî olan şeylerin zorunluluğu yalnızca bu şeylerin sebepleri onlara delaletidir. Bu bağlamda ilk sebeplerin cinslerini ele alan Fârâbî, bu sebepleri dört sınıfta inceler. Sebeplerin her biri bir şeyin niçin olduğu sorusuna cevabında yer alır.

Bir şey hakkındaki niçin sorusu ise varlığının bilgisi daha önceden hâsıl olan şey hakkında yöneltilebilir. Nitekim 'insan niçin ölür?' sorusu, insanın ölen bir canlı olduğu bilindiği zaman

³⁰⁶ a.g.e., s. 9-12.

³⁰⁷ a.g.e., s.19 20

sorulabilir. Bundan dolayı söz konusu sorunun cevabı ‘o zıtlardan mürekkeptir’ veya ‘çünkü o, düşünen ölümlü canlıdır’ veya ‘çünkü için en iyi olan ölmektir’ veya ‘çünkü onun muhafaza edeni veya faili değişkendir’ şeklinde olabilir. Bu cevaplardan ilki insana nispetle onun maddesinden, ikinci suretinden, üçüncüsü gayesinden, dördüncü cevap ise failinden hareketle verilmiştir. Maddesinden alınan cevap ele alındığında bu madde sebebiyle var olan şeyin varlığı zorunlu olarak ortaya çıkmaz. Fail olarak var olan şey de aynı şekildedir. Ancak bir nesne için gaye olarak var olan şey kabul edildiğinde onunla mevcut olan şeyin varlığı zorunlu bir halde gerekli olur. Surette bu şekildedir. Çünkü bu iki sebep kendileriyle var olan şeylerin varlığına ortaklık ederler.³⁰⁸

Fârâbî, kesin bilginin altı şartı olduğunu ifade eder. Bunlar;

1. Kesin bilgi hakkında bir şeyin öyle olduğuna veya olmadığına inanmak,
2. Hâsıl olan inancın, dış dünyadaki nesnenin varlığına uygun bir halde olduğunu kabul etmek,
3. Bu kanaatin yine nesne için uygun olduğunu bilmek,
4. Söz konusu nesne ile ilgili bilgi kanaatinin uygun olmaması veya karşı bir durumda olması imkânının bulunmaması,
5. Bu inancın şeye karşı olmasının hiçbir zaman mümkün olmaması,
6. Ortaya çıkan inancın ve kabulün zâtî olarak meydana gelmesidir.

Bu bağlamda, kıyastan hareketle ortaya çıkan kesin bilgi olduğu gibi kıyas olmadan elde edilen kesin bilgiler de mevcuttur. Örneğin, ilk mâkuller olan öncüller hakkındaki kesin bilgi kıyasa bağlı bulunmaz. Herhangi bir kıyasa bağlı olan kesin bilgi, ya bu altı şartın tamamını içerir ya da bu şartlarla birlikte önceki şartın önceleyeninin şart koşulması gerekir. İlkinde varlık sebebi bilinirken ikincide varlığın sebebi bilinmez. Kesin bilgi hangi yolla oluşursa oluşsun arazî bir engelle değil ancak ölüm, bunama vb. gibi hallerle ortadan kalkar. Çünkü kesin bilginin içerisinde söz konusu şartlar bir unsur olarak kendini gösterir. Kesin bilginin ve şartlarının olduğundan başka bir durumda olması mümkün değildir. Nitekim bunlar zorunlu ve tümel önermelerle hâsıl olmuşlardır. Kesin bilgi, onu ortaya çıkarabilecek olan mantık sanatının insanda bilinmesiyle oluşur.³⁰⁹

³⁰⁸ a.g.e., s. 21.

³⁰⁹ Fârâbî, *Şerâ'it ul-Yâkîn*, s. 55-60.

Burada kesin bilginin ve onu ortaya çıkaran burhan ilminin mantık açısından değeri ve yeri açığa çıkar. Kesin bilginin oluşabilmesi için ortaya konulan, Aristoteles ve Fârâbî de kabul gören bu şartlar ancak zihnin belli özellik ve durumlara sahip olmasıyla elde edilir. Fârâbî, daha önce mantığı zihnin yanılması mümkün olan şeylerde onu yanılmaktan koruyan, doğruyu elde etmesine yarayan bir temyiz kuvvetinden bahsetmişti. Bu temyiz kuvveti de yine mantık sanatı ile insanda işlevin oluşmasını sağlıyordu. Aynı biçimde bilgiye olan bu irtibat da yine mantık sanatı ile gerçekleşmektedir. Böylece mantığın temel dinamiklerinden biri olan ve diğer sanatların kendisine bir giriş veya alet olmak bakımından değerlendirildiği burhan ilmi, felsefi düzlemde doğru bir biçimde ortaya çıkmak için mantık sanatı ile zorunlu bir ilişkiye tabi olur. Mantığın konumu açısından burhanın değeri düşünüldüğünde bu ilişkinin mahiyeti tam olarak kavranabilir. Fârâbî, felsefenin zanna dayalı ve çarpıtılmış görüşlerle bir araya getirilmiş bir felsefe olmaması hususunda önemle durur. Buna göre gerçek, yekin bir felsefe ancak kesin-burhânî bir hale gelmelidir. Bir din ve buna bağlı olarak toplum böyle bir felsefeye tabi olup bununla çıkarsamalarda bulunursa, olgunlaşmış bir felsefe yapılmış olacaktır.³¹⁰ Karşılaşılan her problemde amaçlanan şey, kesin bir doğruya ulaşmaktır. Bu bağlamda doğruya yönlendirecek yöntem ve usullerin zihin tarafından bilinmesi gerekir. Bu yöntem ve teknikleri verecek sanat da mantıktan başkası değildir.³¹¹

5. TOPİKLER/ MEVÂZÎ'L CEDELİYYE

Fârâbî'nin mantığın kısımları içerisinde değerlendirdiği bir diğer başlık “*Cedel*”dir. Bu bölümde, cedele dair sözler, cedelî sualler ve yanıtların ortaya çıkmasını sağlayan lafızlar bulunur. Bu bakımdan cedel ilmini kuvvetlendirecek her türlü argüman, yöntem ve usul mantığın bu kısmında değerlendirilir. Söz konusu kitap Yunanca’da *Topikler* adı ile yer alırken Arapça’da *Cedelî Yerler* başlığı altında incelenir. Cedelî ifadeler, herhangi bir düşüncenin bir başkası üzerinde üstün bir etki oluşturmak gayesiyle soru sorularak cevap sadedinde söylenen sözlere karşı kazanmaya çalışıldığı durumlarda kullanılır. Bu çaba evvela toplum nazarında kabul gören ve sıklıkla kullanılan sözlerden hareketle ile gösterilir. Şayet bu gibi bir karşılıklı tartışma, cedel gerçekleşirse bunun mutlaka toplum bakımından yaygın olan ve kabul görmüş ifadeler ile yapılması gerekir. Aksi halde bu bir cedel olmayacaktır. Cedel aynı zamanda, bir şahsın üzerinde veya kişinin kendi zihninde bir fikir hakkında kuvvetli bir sanı oluşturmak gayesiyle

³¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 88.

³¹¹ Fârâbî, *Tahsilu's-Saâde*, s. 2.

kullanılmaktadır. Bu gibi bir eylem neticesinde zihin öyle olmadığı halde o düşünceyi kesin ve gerçek bir fikir olarak tahayyül eder.³¹²

Topika kelime anlamı olarak “yerler” manasına gelir. Bu bir konu hakkında bu konunun kanıtlanması veya çürütülmesine dair delillerin ortaya konulmasına topiklerden hareketle gidildiğinden *yerler/mevâzı* denilmiştir.³¹³ Fârâbî’ye göre cedel, bir tartışmada kişiye yöneltilen bir yanıtta ya da onaylanmış bir düşünceye muhalif olan farklı görüş ve fikirleri kabul etmemeye gösterilen gayrettir. Bu bakımdan bu sanat, bir görüşü savunurken veya eleştirirken tutarlı argümanlar öne sermektir. Ancak söz konusu kanıtlama yönteminde doğruluk payı azdır.³¹⁴

Cedel mantık sanatları arasında burhan kadar olmasa da etkili olan bir sanattır. Bu sanat olası öncüllerden yola çıkarak tartışılan ve üzerinde durulan her konuda bir delil getirebilme imkânı sağlamaktadır. Aynı zamanda ileri sürülen kanıt veya fikri olumlama sırasında çelişkiye düşmeyi de engeller. Cedel, Aristoteles tarafından bir yol, yöntem olarak kabul görmüşse de Fârâbî cedeli kıyasî sanatlardan biri olarak ele almıştır. Aristoteles’e göre cedelin aklî melekeleri daha hızlı çalıştırma, genel kabule sahip olan ve yaygın olarak bilinen şeyler hakkında savunma yapma ve çelişki oluşturma, felsefî problemlerin karmaşık ve anlaşılmaz taraflarını ele alma veya çözümleme gibi faydaları bulunur. Fârâbî, cedelin, herhangi bir konu üzerinde ortaya konulan tüm önermeler, çıkarsamalar, doğruluklar, geçerlilikler ve tutarlılıklar hakkında inceleme yaparak o konuyla ilgili olası yanlış mantıksal çıkarsama veya saptamaları da gösterdiğini belirtir. Ayrıca muhatabı tartışılan konu ile ilgili olarak susturmak ve ona üstün gelerek tartışmayı neticelendirmek amacıyla çeşitli öncül/önerme türlerini kullanmaktadır. Bu çeşitlilik birbirinden farklı yöntemlerin cedel sahasında aktif olarak kullanılması anlamına gelmektedir.³¹⁵

Mantık sanatı içerisinde cedel ilk olarak muhatabı yenik bir duruma düşürmeyi gaye edinir. Burhan gibi kesin bilgi sunmayan cedel, bu bakımdan kullanacağı delillerin gerçekliğinden ziyade genel kabul gören ve toplumca rağbet edilen deliller olmasına ön planda tutar. Kullanılan delil ve yöntemlerin zorunlu bilgiden çok zannî bir bilgi vermesi nedeniyle cedel, daha çok tartışma sanatları arasında değerlendirilmektedir. Doğruluk ve kesinlik bakımından burhan seviyesinde olmasa da bilgi değeri bulduran cedelin birtakım yararları da bulunmaktadır. Ortaya atılan bir konu üzerinde hızlı bir şekilde kanıt getirme yeteneği kazandırma, akıl yürütme melekelerini canlı

³¹² Fârâbî, *İhsâ*, s 67-72

³¹³ Fârâbî, *Elfâz*, s. 79.

³¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, ss. 208-210

³¹⁵ Hüseyin Doğan, “İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel”, *Sakarya, S.Ü.İ.F.D.*, Cilt: 12, Sayı: 24, 2011s.169-171.

tutarak eğitim, siyaset ve diplomaside kişileri güçlü kılma, sofistlik hileleri öğrenerek onları hem kullanma hem de karşı koyma yollarını edinme, burhanî delillerin etkili olmadığı kimselerde ikna ve karşı tarafı susturma, tartışmanın teknik bakımdan ilerleyişini ve problemin ele alınışını görme imkânı sağlama gibi faydaları bunlar arasında sayılmaktadır. Cedel, zihnin fikri olarak gelişip keskin bir bakışa ulaşılmasına böylelikle ikna gücünün artırılmasına fırsat tanır. Bu bakımdan bu sanatın kıyasî sanatlar içerisinde ayrı bir önemi ve değeri bulunmaktadır.³¹⁶

Fârâbî, Aristoteles'in mantık ve felsefeye dair eserlerini inceleme konusu yapar. Buna göre mantığa yönelik eserlerinin bir kısmı burhan ilminden daha önce bilinmesi gereken sanatlar, kitaplar olurken bir kısmı da burhan ilminden sonra tedris edilmelidir. Burhandan önce olan kitaplar, mantığa dair çıkarımları oluşturan önermeler bilgisi “Peri Hermeneias/önermeler” kitabında yer alır. Mantıkta önermelerin oluşmasını sağlayan öncüller ve onların mahiyeti “*Kategorias/kategoriler*” kitabında incelenir. Burhan ilimin kanunlarıyla alakalı bilgiler ise “Analitikler” adı altında ele alınır. Bu analitiklerin bir bölümü mantıktaki çıkarımların şekli “*Analitika/Kıyas*” olurken bir diğer bölümü ise bu çıkarımların ilke ve kanunlarını veren “*Apodiktika/Burhan*” kitabı olmaktadır. Bu ayrıma göre Burhan'dan sonra tedris edilmesi belirtilen kitaplar ise, doğru ve yanlışın kanıtlanmasını ve birbirinde ayrılmasını içeren kitaplardır.³¹⁷

Bu ilimler arasında dayanak olarak tamamen hayali kanıtlama biçimiyle oluşan sanat “*Şiir/poetika*”, hayal ve gerçeğin bir arada bulunduğu bir kanıtlama biçimine dayalı ve bu ikisinin eşdeğer olduğu kısım “*Hitâbet/Retorika*”, düşlerin gerçeğe daha ağır bastığı kanıtlama biçimlerine dayalı ilim “*Sofistika/Safsata*” ve gerçeğin düşlere galip olduğu bir kanıtlama biçimine dayalı sanat “*Topika/Cedel*” adıyla isimlendirilmiştir.³¹⁸ Cedel ve sofistlik argümanları çarpıtılmış felsefe olarak betimleyen Fârâbî, zaman bakımından burhanî felsefeden evvel bulduklarını da ekler. Çünkü zihnin gelişim ve öğrenim basamakları ve buna bağlı olarak geliştirdiği metotlar göz önüne alınırsa daha kolay ve elde edilebilirlerden daha yetkin olana bir ilerleme oluşmaktadır. Kıyas sanatları toplum nazarında ilk olarak bu ilimlerle vücut bulmuş daha sonra artık felsefenin asıl kısmı ve gayesi olan Burhan ortaya çıkmıştır. Cedelî ve sofistlik zihin güçleri, bir ağacın çiçeklerinin meyvesinden evvel oluşu gibi felsefeden önce bulunmaktadırlar.³¹⁹

Cedel sanatı, birbiriyle zıt olan aralarında tenakuz bulunan iki şeyden her birinde kıyas ilmini kullanmak ve bu bağlamda profesyonelleşmektir. Söz konusu çalışmada araştırılması icap

³¹⁶ İbrahim Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, *İzmir, D.E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 12, 1999, s.37.

³¹⁷ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, S. 26 (1986), ss. 185-192.

³¹⁸ a.g.m.

³¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 69-70.

eden şeyleri araştırarak onlarla ilgili pratik kazanmak ve ifade edilen şeylerin sorgulanmasıdır. Bu bakımdan inceleme yapan bir kişi, araştırmasına konu olan şeyi doğruluğu veya yanlışlığıyla ilgilenmez. Fârâbî, cedelin var olana dair soru sorulduğunda onun yaygın olan manalar dışına çıkmadığını belirtir. Öyle ki varlık hakkında “mevcut mudur?” sorusu sorulduğunda o şeye dair akıldaki izlenimin doğru olup olmadığı öğrenilmek istenir. Bu bakımdan filozofumuz, doğruluk ve yanlışlığın arazî bir nitelik olduğunu ifade eder. Cedel, yaygın olan fikirleri ele aldığından varlığın varlığına dair bir soruda varlığın gözlenen ve kabul gören taraflarıyla bir yanıt ortaya koyar. Cedele konu olan şeylerle ilgili felsefi bir yönelimle ele alınırsa bu şeylerde bir kesinlik durumunun bulunduğu görülür. Nitekim toplum ve cedel yapan kişiler tarafından kabul gören kısımlar ele alınacağından bu mümkün olur. Eğer bu şeyler hakkında bir imkânsızlık veya eksiklik bulunursa tam ve kesin sonuca ulaşıncaya kadar bu süreç devam eder. Çünkü az da olsa doğruya yakın bir bilgi bulunmaktadır ve bu bilgidен hareketle tam yakîne ulaşmak daha kolay olur.³²⁰

Organon’un beşinci kitabını oluşturan topikler, sekiz kısımdan oluşan bir şema ile Aristoteles tarafından ele alınır. Mantıktaki bu bölümün konusunu, beş tümel ve tanımın oluşturduğu belirtilir. Buna göre sırasıyla diyalektik, araz, cins, tanım, özdeşlik ve diyalektiğin kanunları Topika’nın içeriğini oluşturur. Bu bağlamda ünlü *İsagûcî’nin (Eisagoge) Topika’nın* muhtasarı sadedinde olduğu ifade edilmiştir. Aristoteles’in tanımına göre dialektik(cedel), zan içeren öncüllerden hareketle bir netice elde edilen kıyas biçimidir. Diyalektik, gerçeği aramak veya doğruyu ortaya koymaya yönelik bir eylem olmayıp salt bir görüşü kanıtlamak ve bir görüş karşısında bulunan kişiyi alt etmektir. Buradaki ihtimalî (zan içeren) öncüller, toplum nazarında yaygın olan ve kabul görmüş sanıları belirtir. Bu anlamda bu gibi algı yönetimine dayalı bir düşünsel etkinliğin diyalektik olduğu söylenebilir.

Diyalektiğin temel olarak iki gaye etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. İlk olarak sanılara dayanan öncüllerden yola çıkarak öne sürülen konular için ispatı sağlayacak yöntemin tespit edilmesi gelir. Bunun ardından tespit edilen kanıtlar ile herhangi bir tenakuz oluşturabilecek sözlerden uzak durmak gelmektedir. Günlük hayatta diyalektiğin kişiye sağladığı bazı yararlıardan söz eden Aristoteles, böylece bu ilmin toplum açısından yaygın ve sürekli kullanımını bulunan bir düşünsel etkinlik olduğunu da açıklamış olur. Buna göre diyalektik sanatı, kullanımını itibariyle zihne çabukluk ve hız kazandırır, toplumsal bir kanaate dayanarak oluşan yanlış veya karşıt bir görüşün çürütülmesine yönelik fırsat tanır ve felsefenin kendi düzlemi içerisinde bu iki faydanın kullanımını ile doğru ve yanlışın tespitinde rol oynar.³²¹ Diyalektiğin

³²⁰ a.g.e., s. 152-153.

³²¹ Kaya., *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 103-105.

faydaları düşünülünce bu ilmin bir bakıma daha toplumsal ve pragmatist bir misyonu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim onun unsurları göz önüne alındığında anlaşılmaktadır ki; genel olarak bilinen, kabul gören değerler ve yargılar bazı tartışmalara ve mülahazalara yol açmaktadır. Halk arasında her kesimin felsefe ilminin daha yetkin sanatlarını kullanması açıktır ki mümkün olmamaktadır. Bu bağlamda diyalektik/cedel sanatı, kıyasî sanatlar içerisinde deyim yerindeyse halka inmiş, kamusal hale gelmiş bir sanat olmaktadır.

Fârâbî, kıyas çeşitleri ve metotlarını ele aldıktan sonra bu sanatın daha kolay bir biçimde zihin tarafından gerçekleştirilmesi ve yine zihnin hazır bulunmasını sağlaması adına Aristoteles'in yeni bir sanat hakkında açıklama yaptığını belirtir. Buna göre herhangi bir konuya dair kesinliğe ulaştıran kanıtlara ulaşabilmek ve bu kanıtları çabucak inceleyip bir değerlendirme yapmak zihin için bir meşakkat bulundurmaktaydı. Bu sebeple, kesin bilgiye dair bir sonuç elde edilebilecek sanata hazırlık ve yardımcı durumunda yararlanılacak bir zihin gücü ve eğitimi oluşturacak bir öğretim-eğitim yoluna ihtiyaç oluşmuştur. Gerek zihnin direk kendi ile ilgili yaptığı araştırmalar da gerekse bir başkası hakkında gerçekleştirdiği incelemelerde kullanımına uygun olacak kural ve ilkeler bu eğitim sanatının konusunu oluşturmaktadır. Ancak bu eğitim daha çok zihne bir başkası ile yapacağı bir araştırma veya tartışma sırasında ihtiyaç duyacağı kıyas argümanlarını hızlı bulmasına yardım etmektedir. Nitekim bu eğitim/sanatla zihin bu bağlamda bir gelişme kaydedecek olursa aynı şekilde kendi düşünce ve temayülleri içerisinde de bir hız ve yöntem kazanmış olacaktır.³²²

Dışarıdan bir sına ve tatkike açık olduğunun farkında olan bir zihin, kendisini hızlı ve dikkatli kılmak adına bir gayret sarf edecektir. Bu bakımdan, şahsın bir başka şahıs üzerinde soru ve cevaplarında kullanmak ve zihnini eğitmeye yönelik bir tedrise açık olmaya sevk eden bu sanata "Diyalektik/Cedel" sanatı adı verilmiştir. Bu sanat ile öğrenime dair bir başlangıç mahiyetinde incelemeler yapılacağını belirten Fârâbî, zihnin asıl tehlikesinin ise doğrudan uzaklaşıp yalnızca düşülebilmek olduğunu söyler. İnsan yalnız bir biçimde araştırma yaparken, bu tehlikenin ortaya çıkıp çıkmayacağından emin olmayacaktır. Bu bakımdan bu sanat ile elde edilecek kanıtların arzulanmasından önce söz konusu endişenin bu eğitim metodu ile giderilmesi istenir. Nitekim burada kesinlik bakımından onaylanmamış bazı metotlarla araştırma sürdürülmektedir. Cedel sanatı ayrıca eğitim gayesi güdülmeden bir tartışma ortamında karşı tarafa sualler yöneltmek ve cevap vermede de kullanılır. Ancak bu gibi durumlarda bu sanatın kullanımı salt bu amaçla

³²² Fârâbî, "Aristo Felsefesi", *Fârâbî'nin Üç Eseri* "Muthuluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi", s. 110-111.

sınırlanır ve zihnin eğitime yönelik bir çalışma yapılmaz ise, yanılma payı çok daha yüksek olacaktır.³²³

Kıyas sanatlarının toplum nezdinde ortaya çıkışını ele alan Fârâbî, cedel ilminin hatabî yolların kullanımı sonrasında artık bu ilim yetkinleşip yerleştiğinde bir başka görüşe karşı bir savunma veyahut argümanları çürütme bağlamında yetersiz kaldığını belirtir. Bu ihtiyacın karşılanması amacıyla aranan yeni metot cedel olarak karşımıza çıkar. Cedelî yolların tam bir şekilde anlaşılması onun sofistik unsurlardan ayrılması ile olur. Nitekim hitabet sanatı cedel ve safsata arasında bir konumda bulunduğundan iç içe geçmiş ve ilk bakışta gözlemlenemez. Bu ayrım gerçekleşince artık cedel ön plana çıkar ve hatabî yollar geri planda kalır. Cedelî yollar yetkin bir hale ulaşıncaya kadar kullanılsa da kesin bilgiye ulaşmada yeterli olmayışı araştırmacıları bir başka öğretim metoduna iter. Bu ise Burhân ilmidir.³²⁴ Diyalektik, İslam düşünce dünyasında üç ana başlık etrafında incelenmiştir. Buna göre; munazara, cedel ve hılaf ilmi olmak üzere gerek fıkhîta gerekse mantıkta kullanımı bulunduğu görülmektedir. Ancak genel kullanımı itibariyle cedel ve hılaf daha ön planda bulunmuşlardır.³²⁵ Fârâbî, kelimelerin kıyas sanatlarından cedeli, gerçeğin temellendirilmesinde kullandıklarını belirtir. Buna göre, kelamcılar ikna yöntemini kullanarak etkili ve yaygın sözlerle, örneklerle kanaatini benimsetme yoluna giderler. Bu anlamda toplumla benzer yönleri bulunsun da savunmada kullandığı argümanlarını cedelî yaparak onlardan farklılaştırır.³²⁶

6. SOFİSTİKA/SAFSATA

Kıyasî sanatların üçüncüsü olan ve mantığın kısımlarında altıncı kitapta yer alan bölüm Safsata/Sofistik adıyla isimlendirilir. Bu bölüm, bir insanın zihnini gerçekler konusunda hataya düşürmeye, kandırmaya imkân tanıyan ilkeleri içerir. Aynı zamanda ilimlerde ve konuşmalarda karşı tarafı aldatmak ve riyakarlıkta bulunmak üzere bir amaç edinildiğinde kullanılan şeyleri de kapsar. Sofistik, içerdiği yanıltıcı ve şaşırtıcı ifadelerle nasıl karşılık verileceği ve bu sözlerin nasıl yanlışlığının ispatlanacağını, ayrıca insanın herhangi bir şey hakkında bir hataya sürüklenmekten nasıl uzak duracağına dair ilke ve kanunları da içermektedir. Söz konusu ilim, Yunanca'da "Sofistika" Arapça'da ise "Safsata" olarak isimlendirilir. Kelime manası itibariyle *Aldatıcı Felsefe* anlamına gelir. Fârâbî sofistik sözleri, insanın hataya düşmesi, aldanması, şaşırarak doğrudan uzaklaşması ve doğru ile yanlış karıştırmasına neden olan ilim olarak ifade eder. Öyle ki sofistik

³²³ Fârâbî, a.g.e., s. 110-111.

³²⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 86.

³²⁵ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 105-106.

³²⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 70-71.

sözler ile insanlar öyle olmadıkları halde olduklarından çok daha iyi bir konumdaymış gibi görünebilirler. Safsata sanatı bu bağlamda kelimeler ve kuşku ile yanıltmaya, kandırmaya yarayan ve bu konuda bu sanatı kullanan kişiye yetkinlik sağlayan ilimdir. Sanki öyleymiş gibi gerçekte bulunmayan şeyler hakkında-bilgelik, erdemli olmak vb.- bunların var olduğu veya olmayan kusurların, eksiklerin var olduğu zannına kapılmaya sebep olur.³²⁷

Fârâbî, sofistiğin Yunanca bilgelik manasında kullanılan “*sophia*” ile sahtekâr manasında “*ıstıs*” dan birleşerek “aldatan, sahte bilgelik” anlamına geldiğini belirtir. Ancak bu açıklamanın Yunan dili dikkate alındığında hatalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Filozofumuzun bu bağlamda Yunan diline tam olarak hâkim olmadığı da anlaşılmaktadır. Sufistâî, herhangi bir konuda karşı tarafı aldatmaya yönelik bir dilsel ve bilişsel kuvvete sahip kimseye verilen addır. Bu isim bir kimse için kullanıldığında onun sahip olduğu hüneri, konuşma üslubu, tartışma ve alt etme gücünü işaret etmeye yönelik kullanılır. Cedel ile sofistiğin karıştırılmasının ve ilk bakışta ayırt edilemeyeişinin nedeni de budur. Çünkü sofistik sözleri kullanan kimseler, üslup ve tartışma ustalığında sahip oldukları üstünlükle dikkat çekip, usta bir cedelci izlenimi vermiş olurlar. Fârâbî, bu sanatı gerçekleştiren, kullanan kişilere “sofist”, onun zanaatine “*sofizm*”, işine ise “*sofizm*” adı verildiğini söyler.³²⁸

Sofistik güçler cedel gibi Burhânlardan önce oluşmuştur. Fârâbî, sofistiği “zannî felsefe ve çarpıtılmış felsefe” olarak isimlendirir. Bu sanat ağacın özünün meyvesinden evvel oluşu gibi felsefe ilminden daha önce ortaya çıkmıştır. Nitekim bu sanat da cedel sanatı gibi zihin tarafından daha kolay bir biçimde fark edilen ve ulaşılan bir sanattır. Bu nedenle felsefe gibi daha meşakkatli ve yetkinlik arz eden bir sanattan evvel ona nazaran daha basit bir halde bulunan bu sanatların ortaya çıkması kaçınılmazdır.³²⁹ Cedeli yolların kullanılmaya başlanmasıyla onların sofistik unsurlardan ayrılması da gerekli olmuştur. Çünkü bu iki sanat ilk görüşte tartışmaya dayanan unsur ve teknikleriyle birbirinden ayrılmakta güçlük arz eder. Safsata ve cedel arasında hatabî yollar yer almaktadır. Bu bakımdan toplumsal olarak diğerlerinden daha önce ulaşılan hitabet ilminin de safsata ve cedelden tam bir biçimde ayrışması gerekir. Sofistik sözler, cedel ile benzerlik gösterdiğinden toplum tarafından fikirleri konumlandırırken daha çok kullanılırlar. Ancak yapılan inceleme ve temayüller insanları cedel ilmine yönlendirir ve sofistik sözler etkisini kaybeder. Şayet felsefede de bu yöntem kullanılıyorsa, bu felsefenin hala kesin bir hale gelmediğinin göstergesi

³²⁷ Fârâbî, *İhsâ*, s. 67-72

³²⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 67-72

³²⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 69-70

olur. Bu nedenle böyle bir felsefenin içerisinde yanlışların bulunup bunun farkına varılamaması mümkündür. Bu felsefe aynı zamanda sanılara dayalı bir felsefedir.³³⁰

Kıyasın bir başkasına seslenirken onunla diyalog kurulurken daha fazla kullanıldığını belirten Fârâbî, felsefenin niteliğinin hem bir başkasına hitap ederken hem de kendi bazı şeylerde çıkarımda bulunurken kıyası kullanmak olduğunu ekler. Beş sanatta ise kıyas genellikle karşı tarafa seslenmede kullanılmaktadır. Sofistik sözler, bu sözlerle konuşan kişinin bir konu hakkında öyle olmadığı halde sanki öyleymiş gibi sanıya uzanan birtakım galibiyet istenen sözlerdir. Bu sözler yine toplum nazarında itibar gören ve sıklıkla kullanılan sözler olmaktadır. Dinleyicilerin ve sözün iletileninin, yanılmaya ve aldanmasına yol açacak bir üslup benimsenir. Bu bakımdan gerçeği öyle olmadığı ancak yanıltıcı bir hikmet olarak sunulan bu sanat *aldatıcı hikmet* lafzından türetilmiştir.³³¹

Fârâbî, safsata ve cedel sanatı bir dinin bulunduğu toplumda kullanıldıkları zaman o dinin unsurlarına zarar verecek bir yapıda olduğunu belirtir. Bu dine mensup kişilerin gözünde değersizleşmesine neden olacağını da ekler. Nitekim her iki sanat da bir şeyin kanıtlanması veya çürütülmesine yönelik çalışma yapar. Bu nedenle dini inanışlar hakkında kullanılması bu inançlar üzerinde şüphe uyandırır. Öyle ki, zihinlerde hala kanıtlanmaya ihtiyacı olan görüşleri sanki doğrulanmış ve doğruluğa yakın bir mesafede gösterebilirler. Bu yüzden bu doktrinler karşısında şaşkınlığa sevk edilen zihinler onar hakkında doğru olmadığı zannına kapılır. Toplumsal alanda liderlerin bu sanatların kullanımını yasaklaması bu nedenledir.³³²

Fârâbî, bir düşünme veya çıkarsamaya dayanmadan elde edilen dört tür bilgi sınıfından bahseder. Bunlar arasında kabule dayalı olanlar; itibar edilen veya öyle olduğu kabul edilen kişilerden inanılarak alınan fikirlerdir. Meşhur olanlar ise, toplum nazarında bilgisi ve aklıyla kabul gören kişilerin halk tarafından onaylanmış fikirleridir. Aynı zamanda bu meşhurlar, bir sanatın terminolojisinde bulunan ve o sanatkârlar tarafından kullanılan sözlerdir.³³³ Bu bakımdan cedel, safsata, hitâbet gibi sanatların bu yaygın ve onaylanmış lafızlardan hareketle çalışma yapmaları söz konusudur. Nitekim bu sanatların bir unsuru da bu gibi terimler ve ifadelerden hareket etmeleridir. Fârâbî, sofist kelimesinin kullanımını hakkında yanlış veya eksik görüşlerin olduğunu belirtir. Buna göre bu lafız bir mezhebin kurucusu olduğu kabul edilen bir kişinin adı veya salt bilginin elde edilmesini kabul etmemeye dayanan görüş sahibine verilen isim değildir. Sofist, hakikatte

³³⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 86-87.

³³¹ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s 18-20

³³² Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 91-92.

³³³ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s 36

bulunmadığı bir biçimde şahsını bilgi ve felsefe sahibi bir kişi gibi olduğuna dair sanılar oluşturacak argümanlar kullanan kimseye denir. Ancak bu gibi kimselerde her ne kadar isimlendirilmeleri bu temel üzere olmasa da bilginin olanağına dair tutumları menfi olarak bulunur. Bu özellik ve meleke muhataba sanılara dayalı bir aldatmaca oluşturacak şeyler vasıtasıyla bulunan kuvve ile meydana gelir. Bu bakımdan söz konusu sanatı kullanan ve içerdiği argümanları kendi amacı doğrultusunda değerlendiren kişiler bu isim ile anılmışlardır.³³⁴

Aristoteles'in Organon külliyyatında altıncı sırada bulunan "sofistlerin susturulması" manasına gelen *Sofistik* kitabı, bu serinin altıncı kitabıdır. Aristoteles bu kelimeyle, hakikatte hikmet olmadığı halde öyle zannettiren ve bunu lanse eden kimseyi kasteder. Bu kitap, toplumu eğitmek gayesiyle dolaşarak onlara hitap eden sofistlerden sonra söz konusu eylemin kötüye kullanılmasına eleştiri mahiyetinde kaleme alınmıştır.³³⁵ Aristoteles'e göre sofist kanıtların beş temel amacı bulunmaktadır. Bunlar;

- Şaşırtma: Evvela eş sesli ve yabancı bir dilden kaynaklı lafızlar kullanarak konuşmanın muhatabı şaşırtmayı hedeflemektir.
- Yalan: Muhatabın oluşan şaşkınlığından faydalanarak ona gerçek dışı söylemde bulunduğunu açığa çıkartmaktır.
- Kıt Anlayış: Muhatabın kesin bilgileri elinde yer almamasına dair laf çarpıtmak ve aklında bir kuşku uyandırmaktır.
- Dil Hatası: Diyalog esnasında muhatabı gramer ve söylemde yanlışla sürüklemektir.
- Bunaklık ve Saçmalık: Nihayet muhatabın aynı şeyleri tekrarlayarak afallamasını sağlamaktır.

Böylece sofist delilleri kullanan kişi amacına ulaşır ve muhatabı alt eder.³³⁶

7. RETORİKA/HİTABET

Mantığın kısımlarından olan *hitabet*, bir düşünme veya fikir hakkında muhatabı inandırmak ve ona söylenen şeyleri onaylatmak gayesi güden konuşmalardır. Bu konuşma sonuç itibarıyla hangi dereceden güçlü bir şekilde oluşu fark etmeksizin bir tasdike ulaşmayı sağlar. Bu bakımdan iknaya dayalı kabuller, etkisi güçlü olan sanılardan daha alt seviyedelerdir. Aralarında

³³⁴ Fârâbî, *Elfâz*, s. 80.

³³⁵ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 109.

³³⁶ a.g.e., s. 110.

bir farklılık bulunması itibariyle güçlü bir etki ve başka durumlarda derecelendirilirler. Nitekim kişilerin tanıklıklarından oluştuğu gibi kimi ifadeler nispeten daha etkili veya kesin olurken birtakım ifadelerse daha az güvenilirliğe sahiptir. Bu bakımdan bir konu hakkındaki görüşlerin kabul edilip onaylanmasında ve buna bağlı olarak kişilerin ikna edilmesinde bunu dile getiren ve tanıklık eden kimselerin sayıca fazla oluşu daha etkili bir sonuç sağlamaktadır. Böylece zihinde ve kalpte oluşacak huzur ve itminan da fazla olur. Hitabet ile cedelin farkı burada ortaya çıkar. Öyle ki hitabet sanatı ile kullanılan ifadeler her ne kadar onaya dayalı ve teskin edici olsa da kesin bilgiye uzak olmayan bir sanı oluşturacak bir şey içermez. Bu bakımdan cedel sanatı bu sanattan daha evlâ olmaktadır.³³⁷

Hitabî söylemlerde, sözün muhatabına kesin bir sonuca varmadan kalbini rahatlatma ve onu bu anlamda kabule götürecektik şeylerle konuşma amaç edinilir.³³⁸ Bu sanat aynı zamanda hitabet sanatını kullanan ve konuşmasında bir incelik ve hoş sözleri bulunduran hatiplerin ifadelerinin kısımlarını değerlendiren ilke ve kuralları da içermektedir. Böylelikle bu sanatı kullanan kimsenin sanatın içeriğine münasip olup olmadığı açığa çıkar. Hitabet sanatını yetkin kılacak şeyler ve hatabî ifadelerle konuşmaların nasıl oluşturulacağı, bu söylemlerin etkili ve güven oluşturacak bir hale ulaşmaları ve bunu sağlayacak şeyler de izah edilir. Fârâbî, hitabet sanatının Yunanca'da “*Retorika*” olarak kullanıldığını ve karşılığının “*Hitabet*” olduğunu belirtir.³³⁹

Dilin kaynağı ve oluşumunun tamamlanması sürecinde hitabet sanatının ve bu sanata bağlı unsurların da ortaya çıktığı görülmektedir. Fârâbî, önermelere temel teşkil eden kavram ve bunlara işaret eden lafızların mahiyetine binaen dilin oluşumu ve gelişimi hakkında derinlemesine bir inceleme yapar. Çünkü bu inceleme, söz konusu kıyas sanatlarının toplum bazında kullanım biçimi ve buna bağlı olarak hâsıl olan bilgiler ile yapılacak eylemlerin belki de ilk noktasını oluşturmaktadır. Lafızlar işaret ettikleri manalar ile eşleşip herkesin mana ve lafız arasında oluşan etkileşim sonucu oluşan ifade biçimlerini kabulünden sonra artık lafızların söylem ve kullanımında mecazlara, nesihlere yer verilir. Böylelikle mana, kendisine daha evvel yüklenilmeyen bir addan ayrı bir ad ile dile getirilmiştir. Aynı biçimde daha evvel bir anlama hasredilmiş ve onun kendisine işaret eden ad da bu manaya benzer olan veya az da olsa irtibatlı bulunan bir başka manaya delalette kullanılmıştır. Bu bakımdan sözcüklerin çoğaltılması, aralarında irtibatlandırma yapılması ve ifadeye hoşluk kazandırılmasına yönelik bir çaba ortaya çıkar. Böylece kıyas sanatlarından öncelikle hatabî, buna müteakip şiirî sözler oluşturulmaya başlar. Toplum içerisinde yaşayan her

³³⁷ Fârâbî, *İhsâ*, s. 69.

³³⁸ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 20

³³⁹ Fârâbî, *İhsâ*, s. 73.

bir kişi ilk olarak bu lafızların ve onlardan meydana gelen sözlerin kullanılmasıyla bu sanatları öğrenirler. Bu bakımdan toplumsal olarak kendini oluşturan akledilir anlamların hepsi hatabî olmaktadır. Zira bunların hepsi ilk başta görülen ve anlaşılan şeylerdir. Yine önermelere konu olan öncüller, lafızlar ve bunlardan oluşan ifadeler de hatabî olurlar. Bu bakımdan hitabet sanatının ilk başta oluştuğunu söylemek yerinde olacaktır.³⁴⁰

Fârâbî, zihnin kanaat ve inanç oluştururken birtakım bölümlere sahip olduğunu belirtir. Bunlar zihnin inanma sınıflarıdır. Zihin, poetik/şiiirsel şeyler, sofistik/yanıltıcı şeyler, diyalektik/cedelî şeyler ve burhanî şeyler ile bir inanma gerçekleştirir. Bunlar arasında retorik/hitabete dayalı bir inanma da söz konusudur. Bu sözler, bir kimseyi eleştiren veya methetmeye dair ifadeler içeren ve buna bağılı olarak kazandırılmak istenen düşünce etrafında şekillenir. Bahsi geçen sınıfların her biri kendine özgü bazı şeylerle inancın oluşmasını sağlarlar. Bu bağlamda denilebilir ki hitabet ile elde edilenler şiirden farklıdır. Cedel ve safsata arasında bulunan münasebet de böyledir. Zihnin yakinî bilgiye hâsıl olması ise burhan ile gerçekleşir. Böylece kendisi ile bir kanaate ulaşılan yollar beş kısımdan oluşmaktadır. Zihnin mutlak bir bakımdan inanç oluşturması şiire ve hitabete yönelik bir tarzda elde edilir.³⁴¹ Bu bakımdan beş sanatın ve bunlar arasında hitabetin mahiyeti ortaya çıkar. Bu sanat ile zihin, kendisinde oluşacak inancı işittiği sözler neticesinde elde eder. Böylece bir kabul ve onay söz konusu olur. Hitabî sözlerin kullanımındaki amaç da muhatapta bu sözlerle güçlü bir etki oluşturmaktır.

Fârâbî'ye göre bir insanın muhatabına hitabî; ona bir şey vermek veya ona bir şeyi zorunlu kılmak arasında gerçekleşir. Muhataba bir şey verilen hitaplar, olumlu veya olumsuz niteliğe sahip, yüklemli ya da şartlı tam lafızlardır. Seslenmelerin ilk olanı nida olmaktadır. Bu nidadan sonra hitapların gayesi durumunda gerektirici veya verici tür oluşur. Bilimsel hitaplarda ise, bir şey hakkında onun bilgisi gerekli olur veya açıklanır. Bu bilgi; tasdik, tahayyül ve inançla ortaya çıkar. Bu bakımdan bilgiyi elde ediş yolu da üç tane olur. Şiir ve hatabî ifadelerde, gerçek ve mecazi anlamda sözler kullanılır. Ancak felsefe, cedel ve safsatada durum farklıdır. Onlar kendilerinde mecazi anlamlarda kullanılan lafızlara yer vermezler. Sofistik kullanımda mecaz, bir kelimenin asıl anlamına işaret eden bir tahayyülün oluşturulması amacıyla yer alır. Bu bakımdan onun bir unsuru değil onda arazî bir halde bulunan bir özelliktir. Nitekim bu sanatta da bir hitap söz konusu olduğundan bu hitap sırasında mecaza dayalı ifadeler yer alabilir.³⁴²

³⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 78-79.

³⁴¹ Fârâbî, *Elfâz*, s. 70-71.

³⁴² Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 96-98

Cedelde gerçekleşen şey sualler ve onlara verilen yanıtlar esnasında ifadeye güzellik katmak ve renklendirmek gayesiyle olur. Bu da salt hitap esnasında gerçekleşir, bizzat cedeli olması gerekçesiyle değildir. Toplumda yaygın olan lafızların kullanımında ilk olarak onlara konulmuş olan anlamların delaleti akılda yer alır. Hitap türlerinden biri kullanıldığında yine bu ünlü anlamlara bir atıf söz konusudur. Aynı zamanda felsefe içerisinde kullanılanlarda da yine lafzın ilk olarak işaret etmekle belirlendiği anlam esas alınır. Nitekim birçok mana, ilk olarak belirlenen anlamlara benzer durumdadırlar. Hatipler ve şairler tarafından alınarak felsefi manasına benzeyen veya bir durum itibariyle onlarla ilişkisi bulunan anlamlara işaret etmekte yaygın ve ünlü lafızların değerlendirildiği görülür.³⁴³

Kıyaslı sanatlarda kullanılan soru harfleri bulunur. Hitabet sanatında, soru ve yanıtlara çok fazla yer verilmez. Sorular örneklerden bahsedildiği durumlarda daha yetkin olduğu düşünülen anlarda kullanılırlar. Şiir sanatı da bu bakımdan hitabet sanatına benzer. Varlık hakkında sorulan “var mıdır?” sorusuna yanıt verirken toplum nazarında yaygın ve sıkça kullanılan sözleri değerlendirirler. Nitekim bu sözlerin manaları ilk görüşte akılda oluşan kendisine evvela tahsis edilen anlamlardır. Varlığa dair söylemde yine bu iki sanatta, oluşturdukları bağ ve duyulur nesneye etkisi bakımından değerlendirilirler. Bu bakımdan şiir ve hitabetin kesin bilgiye ve varlıkların mahiyeti, oluşumu, kaynağı gibi sorulara yanıt aramak gibi bir gayesinin olmadığı açıktır. Bu bakımdan konu olarak ele almadıkları bu kısım onlar nazarında var değildir. Bu sanatlar argümanlarını seçerken daha çok duyuya hitap eden ve böylece tahayyüle imkân tanıyan örneklerden seçerler. Bu sebeple rüzgar, bulut vb. Kavramlar daha soyut ve duyulur olmak bakımından daha alt bir seviyede bulduklarından bu sanatlarda var olmayanın karşılığıdır. “Mi” soru harfini mecazî bir bakımdan ele aldığı şey hakkında kullanan hitabet sanatında, “niçin” ve “ne” harfleri de yine aynı şekilde kullanılır. İlk manalara işaret ederken “hangi” ve “nasıl” harfleri benzer bir halde mecazî olarak değerlendirilirler.³⁴⁴

İslam mantık literatüründe Hitabet/Retorik mantığının bir parçası olarak kabul görür. Bunun alt metninde bulunan sebeplere bakıldığında öncelikle hitabetin inandırmaya dayalı bir sanat olması bakımından bu sanatı kullanan kişi diyalektiğe yönelme ihtiyacı hissedecektir. İkinci yönüyle ise toplumu ikna etmek adına kıyaslardan faydalanacaktır. Son olarak inandırmaya yönelik bu çabasında örnek ve temsillere başvuracaktır. Böylece analogiden faydalanır. Bu bağlamda retorik mantık bilimi ile olan irtibatı göz önüne çıkmış olur. Söz konusu sanatın sabit olan üç unsuru bulunmaktadır. Bunlar; hatip, konu ve dinleyicidir. Nitekim hitap eden kişi mutlaka

³⁴³ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 96-98.

³⁴⁴ *a.g.e.*, s. 152-153.

bir konu hakkında karşısında bir muhatap bularak hitapta bulunur. Yine Aristoteles'in ele alarak üç çeşit olarak belirttiği hitabet türleri bulunur. Bunlar;

- istişârî hitabet: Hitap edenin dinleyicilerine nasihatte bulunduğu ve gelecek zamanla alakalı olan konuların yer aldığı hitap türüdür.
- Kazâî Hitabet: Savunma veya suçlamaya dayalı ve geçmiş zamana uzanan hitap türüdür.
- İstidlâlî Hitabet: Methiye veya eleştirilere dayalı olan ve şimdiki zamana işaret eden hitabettir.³⁴⁵

1.8. POETİKA/ŞİİR

Mantığın kısımları arasında bulunan ve sekizinci kitapta geçen Şiir sanatı, oluşturulan şiirlerin yapısını, çeşitlerini ve bunları değerlendirmeye yarayan ilkeleri içerir. Bu sanatı yetkin bir hale getiren şeyler, türlerinde bulunan şeylerin mahiyeti ve bunların daha cazip bir duruma getirebilecek etken ve kanunları da belirtir. Söz konusu kitap, Yunan mantığında “ *Poetika* ” başlığıyla yer bulurken İslam mantığında “ *Şiir* ” olarak ifade edilir.³⁴⁶ Şiir sanatıyla gerçekleştirilen söylem, bir nesnenin söylenen ifadelerle hayal ettirilmesi ve benzetilmesi gaye edinilen sözlerdir. Örneğin, heykeltıraşın bir varlığı veya nesneyi onun özelliklerinden hareketle benzeterek heykelini oluşturması, şiir ile zihinde oluşturulan benzetim gibidir. Bir şair şiir ile zihinlerde sözleriyle oluşturmak istediği hayaller tıpkı heykel yapımında görülenden görünmeyene uzanan şeylerin tahayyül ettirilmesine benzer. Nitekim her ikisi de akılda söylenenler ve gösterilen şeyden hareketle birtakım düşler oluşturma gayretindedir. Kıyas sanatları içerisinde poetik, gerçeğin sanal bir düzlemde oluşturulan simülasyonu gibidir. Fârâbî, satranç oyununa benzettiği şiiri, diğer kıyas sanatlarının gerçek orduya benzerliği gibi bir konumla kıyaslar. Söz konusu diğer sanatlar bir bakıma daha reel ve net sonuçlar içerirken şiir daha çok tahayyüle dayalı bir imaj çizer.³⁴⁷

Şiire dayalı ifadeler, söz konusu olan durum veya şey hakkında onu daha nitelikli ve üstün sanılmasını kolaylaştıran şeylerden oluşan sözler olmaktadır. Bu sanı, güzellik ve çirkinlik gibi birbiri arasında bir tenakuz bulunan iki şey hakkında olur. Bu sözler hakkında konuştuğu şey bakımından olumsuzluk ve hoşnutsuzluk içeren bir tahayyül oluşturursa bu, zihin ve kalbin bu şeye dair benzer bir tutum takınmasına neden olur. Öyle ki bu şeyin mahiyeti kesin bir şekilde ortaya

³⁴⁵Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 116-117.

³⁴⁶Fârâbî, *İhsâ*, s 73

³⁴⁷Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 20.

çıkarsa dahi, söz konusu olumsuz duygular ve hisler baki kalırlar. Buna bağılı olarak gerçekleştirilen eylemler de yine bu tahayyülün izinde ve olumsuz ve nefrete dayalı olur. Nitekim insanın eylemleri daha çok akli oluşum ve tahayyüllerine dayanır. İnsan duygusal bir canlıdır. Yaptığı eylemler onun sanılarına ve bilimsel çıkarımlarına aykırı olsa da yine bu duyguları ağır basar ve eylemlerine yön verir.³⁴⁸

Dilin oluşumu ve buna bağılı olarak lafız -anlam arasındaki ilişkinin toplumsal olarak gelişimi ilk olarak hitabet sanatının ortaya çıkmasıyla başlar. Bunun ardından manaların temsilleri ve tahayyüllerinin onları tarif etmek, açıklamak için kullanılmaları söz konusu olur. Bu kullanım adım adım gelişme kaydederek şiir sanatını meydana getirir. Nitekim insan doğası itibariyle nesneleredeki ölçü ve nizamı bilmek ve öğrenme isteği duyar. Sözler de kendi içinde bir uyum, ahenk ve sıralamaya tabidir. Bu bakımdan insan tarafından bir inceleme konusu yapılırlar. Bu araştırma nihai olarak şiir ilminin ortaya çıkışını sağlar. Sonuç itibariyle kıyasî sanatlardan olan hitabet ve şiir, genele ait sanatlar olarak öncelikle meydana gelirler. Bu sanatların hutbe ve şiirlerle irtibatlı olarak kullanılması söz konusudur. Geçmişte veya an itibariyle yaşanan olaylara dair anlatım yaparken bu sanatlar yine kullanılır. Bu ifadeler zamanla birleşik lafızları meydana getirir. Onların kullanımını o kadar yaygın olur ki artık bu söylemlerin ezberlenerek bir sonraki nesle aktarılması gerçekleşir. Ezberin bir noktadan sonra artık zorluğu tetiklemesi ise yazının icadına götürür. Fârâbî, yazının gelişim ve oluşumundan sonra dil biliminin meydana geldiğini belirtir. Şiirler ve hutbeleri ezberleyen kişiler bundan sonra birleşik lafızları ve bunlara işaret eden tekil sözleri hıfz etmek isterler. Bu nedenle yazıda ve dilde bir olan şeyleri ayırma ihtiyacı duyulur. Aynı şekilde bu ihtiyacı karşılamaya yönelik dili mahir kullanan ve hitabeti fasih olan kişilerden hutbe ve şiirleri naklederek ve onları toparlar.³⁴⁹

Fârâbî, şiir sanatının ne olduğu, Yunan şiir türleri, şairlerin sınıfları ve şiir sanatının diğer sanatlarla olan ilişkisini değerlendirdiği "*Şiir Sanatının Kanunları*" adlı risalesini, Aristoteles'in *Poetica*'sının daha iyi anlaşılabilmesi için kaleme aldığını belirtir. Aristoteles'in şiiri bir edebiyat türü olarak görmesinin aksine Fârâbî, şiiri bir mantık sanatı olarak görmüştür. Aristoteles şiirde dil problemini ele alırken Fârâbî şiiri daha çok bilgi verme vasıtası olması bakımından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Her iki filozof da şiirin taklide dayanan bir sanat olduğu ve insanların bundan zevk aldığı hususunda hemfikirdir. Fârâbî, bu taklidin hayal ve vehim gücüne dayanan bir tasvirden ibaret olduğunu belirtir. Bu nedenle şiir sanatı realist bir ispatlama yolu değildir ve diğer kıyas sanatları gibi bilgi kaynağı olarak önem ifade etmez. Fârâbî, şiiri bir mantık

³⁴⁸ Fârâbî, *İhsâ*, s. 69-70.

³⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 80-81.

işi ve özel olarak da kıyasın bir eylemi olarak görmektedir. Beş sanat mantığının uygulama alanları olup bir şey hakkında bilgi edinme yollarıdır. Bu sanatların tamamında kıyas ve birbirinden farklı olan önerme türleri kullanılır. Şiirde kullanılan önerme çeşidi “Muhayilât” adı verilen önermelerdir. Şiirde kurulan kıyaslar bu önermelerden elde edilerek yapılır. Şiirin dayandığı önerme türü hayal ve tasvirle olduğundan bu önermelerden elde edilen bilgi burhan gibi bir şeyin gerçek bilgisini değil taklidî bilgisini verir. Bu nedenle Fârâbî şiirin verdiği bilgiye yalancı bilgi olarak bakar. Nitekim şiir kullanmış olduğu kıyas türü ve doğası itibariyle bir şeyin bizzat kendisini değil onun zihni tasavvurunu verir. Şiir nesnenin hakiki bilgisini değil, tahayyüli bilgisini verir.³⁵⁰

Şiirî ifadeler, kişiyi bir şeye yöneltmek ve kademe kademe iletme şeklinde gerçekleşir. Konuşma ile bir arada olan bu gaye iki bakımdan meydana gelir. İlk ihtimalde şiirsel ifadelere muhatap olan kişinin eylemlerinde kendisini dizginleyip irdelenecek bir akla sahip olmadığı kabul edilir. Böyle bir duruma sahip kişi, zihninde oluşturulacak yeni bir tahayyül şemasıyla kendisinden istenen hareketi yapmaya sevk edilir. Bu şiirsel sözleri kullanan kimse için çok da zor olmayacaktır. İkinci durumda ise, muhatapın aklen daha makul bir seviyede bulunması söz konusudur fakat kendisinden faydalanmak istenen şey hakkındaki tutumundan şüpheler vardır. Bu kişi akli ile düşünerek bu eylemden veya meyilden uzaklaşabilir. Böyle bir durumda şiir ile oluşturulacak tahayyül ve tasavvurun aklın evveline alınması gerekir. Bu nedenle muhataba hemen bu istenen fillere yönelmesi için şiirsel ifadeler kullanılır ve henüz işin aslını fark etmeden bu tahayyülle hareket etmesi istenir. Bu bakımdan şiirsel ifadelerin, diğer hitap türlerine nazaran daha cazip kılınıp tezyin edilmesi zorunluluk arz eder. Bunu sağlayacak olan vasıtası ise mantık ilminde yer alan ilke ve kanunlar olmaktadır. Şiirsel sözler, kıyas sanatları içinde tahyil eden sanatlar arasında bulunur. Onunla bir kişinin zihninde tahayyül ve tasavvura dayalı bir şemadan başkası oluşturulmaz.³⁵¹

Fârâbî, soru harflerinin mecaz ve müsamaha bakımından kullanıldıkları ifade türlerinden de bahseder. Bu ifade türleri, bir şahsın lafızlar konusunda çok mahir olduğu ve bunu kanıtlama isteği duyduğunda kullanılır. Bu bakımdan lafızlar bir şeyi ilk bakışta akla gelen manasıyla değil ona bir ifade sanatıyla işaret eden, gizil bir biçimde değinen bir biçimde kullanılırlar. Böylece hitap eden kişinin muhatapı nezdinde lafızlara ve onların çeşitli manalarına sahip ve yetkin bir halde olduğu izlenimi oluşur. Aynı zamanda asıl manadan uzaklaşılsa bile yine de o şeyin tarif edilebileceği de ispatlanır. Benzetmeler tahayyüle zemin hazırladığından kullanılmaktadırlar. Bu

³⁵⁰ Mehmet Bayraktar, *Fârâbî'nin "Şiir Sanatının Kanunları" Adlı Risalesi*, Ankara, A.Ü.İ.F.D., Cilt:36 Sayı:1, 1997, s. 61-63.

³⁵¹ Fârâbî, *İhsâ*, s. 69-70.

bağlamda şiir sanatının da tahayyülle yakından bir ilişkisi olduğu açıktır. Bu sebeple şiir sanatında bu metotlara sıkça yer verilir. Hitabet sanatı da bu bakımdan şiir sanatıyla benzerdir. Genel olarak bakıldığında çok küçük veya az olarak belirtilen bir şeyin, kapsadığı bir alanın bulunmadığı ve kendisine ait cinslerinin ve türlerinde bahsedilemeyeceği açıktır. Yine aynı biçimde çok büyük veya ulu olan bir şey belirtildiğinde bu şeyin kendisi itibariyle içerisinde bulunan şeylere sahip bulunduğu ve aşkın bir mahiyette olduğu anlaşılır. Bu bağlamda, kıyas sanatlarının her birinde kendilerine has soru usulleri ve metotları vardır. Bunlar şiirde şiirsel, hitabette hatabî, safsatada sofistlik, cedelde diyalektik ve felsefede burhanî sorulardır. Her biri kendi bağlamında ayrı ve özgündürler. Eksik ve fazlalıkları bulunmakla beraber faydaları da vardır. Nitekim cedele dair sualler iki karşılıklının izahıyla olur veyahut izah edilen şey bu iki karşılıklının kuvvetinde bulunur. Diğer pek çok sanatta durum benzerdir.³⁵²

Fârâbî, Kategoriler, Diyalektik, Sofistik, Retorik ve Poetik'e yönelik çalışma ve incelemelerin Aristoteles ile başladığını belirtir. Bu konuda oluşan yanlışları izah ederek mantığın asıl kurucusu olarak nitelendirdiği Aristo hakkındaki bu kanaatini yineler.³⁵³ *Poetika*, Aristoteles'in bir eseri olup onu *Organon*'a ekleyen İslam mantıkçıları olmuştur. Bu kitap iki bölümden oluşur fakat elimize ulaşan yalnızca ilk bölümdür. İçerik olarak daha fazla sahne sanatlarının gelişim ve kısımlarına dair bir incelemeye sahiptir. Aynı zamanda dil ve edebiyat hakkında yapı, ifade ve farklar hakkında değerlendirmeler yer alır. Bu eser tarihsel bir boyuta sahip olduğundan da ayrı bir önem arz eder. Nitekim *Poetika*'da, şiir sanatının kaynaklarından bahsedilir. Buna göre insanda tabii olarak bulunan temsil hissi ve bundan aldığı haz olarak iki tane kaynak vardır. Bu taklit isteği insanı diğer canlılardan ayıran ayrımlarından biridir. Şiirin tam olarak tahayyüle uzanması sebebiyle Fârâbî, yalancı bir kanıtlamaya dayalı olduğunu belirtir. Aynı zamanda şiir bir eğitim metodu olarak önem arz eder. Nitekim nazarî olan, zihinde bulunan pek çok şeyi tam olarak anlatabilmek ve kavrayabilmek için tasvirlerle ihtiyaç vardır.³⁵⁴

Fârâbî, Aristoteles'in ele aldığı nazarî ilimlerin sınıfları hakkında şiir sanatına yer verdiğini belirtir. Bu bakımdan şiir sanatı, hakkında kesin bilgi olan şeylerin zihin tarafından tahayyül edilme kuvvetini ve emsalleri ile benzetme yaparak oluşturulan şemaları içerir. Aynı zamanda lafızlar ile benzetme ve tahayyül etmenin kullanımını alışkanlığa dönüşen gücü veren sanattır. Nitekim nazarî ilimlerin birçoğunda tahayyül ettirmek, benzetmeler yapmak kullanılan yöntem ve argümanlar arasındadır. Çünkü şeylere emsal olanlar ile zihinde onların şekilleri oluşur.

³⁵² Fârâbî, *Kitâbu'l Hurûf*, s. 153-154.

³⁵³ Fârâbî, *Elfâz*, s 83.

³⁵⁴ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve felsefesi*, s. 123-125.

Her insan aynı zihni melekeye ve ahlâk vasfına sahip değildir. Bu anlamda daha düşük bir kavrayışa sahip kimseler için bu benzetmeler ile anlayıp kavrama yeterli olacaktır. Nesnelere var oldukları halde özleriyle birlikte kavramak ancak nazarî ilimlerde bir merhale alan kişiler için söz konusudur. Aristoteles bu anlamda zihni kendisiyle öğreniminde kolaylık sağlanan ve buna aracı olan şeyler hakkında da açıklamalarda bulunmuştur. Fârâbî, zihne bu aletleri kullanma ve kavrayış konusunda yetkinlik sağlayan sanatın mantık kuvveti olduğunu belirtir.³⁵⁵ Bu bakımdan şiir, hitabet gibi sanatların mantıkla olan bağı ortaya çıkar.

SONUÇ

Ünlü İslam filozofu Ebû Nasr el-Fârâbî gerek felsefe gerek mantık alanında önemli eserler kaleme almıştır. İlim tasnifi geleneği içerisinde önem arz eden *İhsâu'l Ulûm (İlimlerin Sayımı)* adlı eseri, mantığı ayrı bir ilim olarak incelemekte ve bilimler arasındaki konumunu tespit etmektedir. Çalışmamızda söz konusu eser nezdinde mantığın unsurları, içeriği, adının oluşumu, yararı ve kısımları ele alınarak onun bu değerini açıklamayı amaçladık. Bu bağlamda Fârâbî'nin felsefe ve mantık ilişkisini de temel alarak mantığın işlevini inceledik. Fârâbî, felsefî düşünce geleneğinin önemli temsilcilerinden biridir. Ahlâktan siyasete onun felsefesi bütüncül bir mahiyet arz eder.

Mantık, kesin bilginin elde edilmesi hususunda bir alet görevi sağlar. Bir şeyin tam olarak bilinmesi onun tüm unsurlarını bilmekle olacağı gibi aynı zamanda ondan olmayan değerlerini de bilmekle olur. Kesin bilgiyi elde etmeye çalışırken ulaşılan bilginin ne olduğu ya da olmadığı ayırt edilirse ancak sağlıklı bir sonuca ulaşılmış olur. Burhan ilmi diğer dört sanattan fayda sağlamakla beraber bu sanatlara kendileriyle yetkin hale dönüşecekleri şeyleri de verir. Öyle ki cedel ile uğraşan bir kimse neleri bilmesi gerektiğini, cedeli ortaya çıkaran unsurlarını, bir şeyin cedel olup

³⁵⁵ Kaya, *a.g.e.*, s. 117-118.

olmadığını sınamaya yarayacak olan kriterleri yine burhanî sözler ile öğrenir. Bu bilginin mahiyeti, yanlış olan bilgilerden nasıl ayırt edileceği ve insanın kendisini hatadan koruyacak tedbirler, ilke ve kanunlar ancak mantık sanatı ile elde edilir. Buradan mantığın bilgiye ulaşmada aracı olan bir ilim olduğu ortaya çıkar. Fârâbî’de zihin, ona bağlı olarak düşünce ve düşüncenin konusu olan varlık âlemi birbiriyle bağlantılıdır. Zihin kendini yetkin bir biçimde gerçekleştirirken varlığın ilkelerinden faydalanır ve böylece nihai noktadaki mükemmel aklı temsil eden faal akıl devreye girer. Nihayet insan kendisi için söz konusu türsel görevini tamamlar ve mutluluğa erişir.

Fârâbî felsefesinin temel mihenk taşlarından birini Aristoteles felsefesinin oluşturduğu bilinen bir gerçektir. O şahsi olarak da kendisini bu geleneğin bir takipçisi olarak görür ve ele aldığı yeni meselelerde dahi bu felsefenin açtığı ufuk doğrultusunda çalışmalar yapar. Buna binaen onun bilgi ve bilme mefhumu hakkındaki fikirlerinde de bu izleri görmek mümkündür. İhsâu’l Ulûm’ ilim tasnifi geleneği doğrultusunda yazılmış eserler arasında kilometre taşlarından biridir. Hem mantığa verdiği ayrıcalıklı konum hem de felsefî ilimlerin izahına yönelik Fârâbî’nin değerlendirmeleri kendisinden sonraki filozofları etkilemiştir Fârâbî’nin felsefenin temeli ve ilimlere giriş mahiyetinde bulunan mantık eserleri ve İlimlerin Sayımı adlı kitabı incelendiğinde görülür ki; bu kitaplarda ortak olan mefhum bilmenin çeşitli biçimlerinin açıklaması ve kanıtlanması, ortaya çıkan bilme formlarından oluşan bilimler arasındaki ilişki ve bu ilimlerin İslam düşünce geleneği bakımından ilgisidir. Aristoteles’in kendi fikri coğrafyasında gerçekleştirdiği eylem Fârâbî tarafından İslam düşünce geleneğinde yapılmıştır. Öyle ki filozofumuz, ortaya koyduğu özgün ve öncelik içeren tasavvuruyla Aristoteles’ten sonra “Muallim-i Sâni” ünvanını alır. Bu unvan gerek İslam dünyasında gerekse Batı dünyasında bir karşılık bulmuştur.

Fârâbî, dilin unsurlarını ve işleyişini ele alırken gramer ve dilden bağımsız olarak zihinsel tasavvur sürecine yoğunlaşmıştır. Mantık, şeyleri var olmaları bakımından ontolojik olarak değil ancak insanın var olanlar hakkında elde edebileceği bilginin aleti olma bakımından bir fonksiyona sahiptir. Gramer sanatının inceleme konusu dilsel olarak lafızlar, sözlerdir ve onların işaret ettiği manalar kavranmaya çalışılır. Mantık sanatı ise kapsadığı şeyler yani konusu mevcutlardan biri olsa da mantık onları mevcut olmaları bakımından değil mevcudun bilgisine ulaşmak bakımından ele alır. Böylece mantık, mevcutların dışında, onlardan daha aşkın bir gayeye mevcutların bilgisine ulaşmaya çalışan bir alet olur. Ancak mantığın alet olmak hususundaki bu fonksiyonu onu ne felsefenin bir parçası yapar ne de salt bir alet ilmüne dönüştürür.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, *Kategoriler*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 3. Cilt, 4.b., İstanbul, 2014.
- ARSLAN Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.
- ATADEMİR Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık Ve İlim Anlayışı*, b.y., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- AYDIN İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul: Bil Yayınları, 2000.
- AYDINLI Yaşar, *Fârâbî*, 2.b., İsam, Ankara, 2017.
- AYDINLI Yaşar, *Fârâbî' de Tanrı- İnsan İlişkisi*, 3.b., İstanbul: İz, 2011.
- AYDINLI Yaşar, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış" *Bilimname*, S.4, 2004, ss. 5-16.
- AYDINLI Yaşar, "Fârâbî'nin "Kitâbu İsâgûcî Ey El-Medhal" Adlı Eseri, *Diyanet İlmi Dergi*, C.52, S. 1, 2016, ss. 17-40.
- AYIK Hasan, "Fârâbî' de Dil-Mantık ilişkisi", Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007.
- BAYRAKTAR Mehmet, *Fârâbî'nin "Şiir Sanatının Kanunları" Adlı Risalesi*, Ankara, A.Ü.İ.F.D., Cilt:36 Sayı:1, 1997, ss. 45-65.
- BEDİR Mürteza, "Klasik İlim Tasniflerinde Edebî İlimlerin Yeri", *İstanbul, İslam Araştırmaları Dergisi*, S.15, 2006, ss. 5-31.
- BOLAY M. Naci, "Beş Küllî" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C. 5, ss. 545-546.
- ÇALDAK Süleyman, "Klasik İlim Tasniflerinde Edebî İlimlerin Yeri", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 19, 2004, ss.245-264.
- ÇAPAK İbrahim, "İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.9, 2004.
- ÇAPAK İbrahim, *Stoa Mantığı Ve Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- DOĞAN Hüseyin, "İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel", *S.Ü.İ.F.D.*, C.12, S.24., 2011, ss. 157-174.
- DURUSOY Ali, "Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.28, 2005, ss. 37-52.

- DURUSOY Ali, “*Tekâbü*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, ss. 334-335.
- EBHERÎ, *İsâgüci Ve Şerhi*, çev. Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- EMİROĞLU İbrahim, “*Cedel Nedir?*”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, S.12, 1999, ss. 17-37.
- EMİROĞLU İbrahim, “*Mantık*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 28, ss. 18-28.
- FÂRÂBÎ, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990.
- FÂRÂBÎ, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S.Aydın, Abdülkadir Şener, M.Rami Ayas, 2.b., İstanbul: Büyüyen Ay, 2012.
- FÂRÂBÎ, *İhsâu'l - Ulûm*, çev. Ahmet Arslan, 5.b., Ankara: Divan Kitap, 2015.
- FÂRÂBÎ, *Fârâbî'nin İki Eseri (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev.Hanifi Özcan, 3.b.,M.Ü.İlahiyat Vakfı, İstanbul, 2014.
- FÂRÂBÎ, *Fârâbî'nin Üç Eseri” Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi”*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık (Mantıkta Kullanılan Lazıflar)*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbu'l Hurûf (Harfler Kitabı)*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- FÂRÂBÎ, *Mantığa Giriş Risaleleri(et-Tavti, el-Fusûlü'l-Hamse,Kitâbu İsâgüci, İhsâu'l Ulûm, Tenbih alâ Sebîlis-Saâde)*, çev.Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- FÂRÂBÎ, *El- Medînetü'l Fâzıla (İdeal Devlet)*, çev. Ahmet Arslan, 5.b., İstanbul: Divan Kitap, 2013.
- FÂRÂBÎ, *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990.
- FÂRÂBÎ, *Fârâbî'nin Şerâ'it ul-Yâkîn'i*, Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbu'l- Burhân*, çev. Ömer Mahir Alper, Ömer Türker, 4.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

- FÂRÂBÎ, *Tahsilu's- Saade(Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, 3.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- FÂRÂBÎ, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, S. 26 (1986), ss. 185-192.
- FÂRÂBÎ, “Felsefenin Temel Meseleleri”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, S. 25 (1984), ss. 203-212.
- GAZZÂLÎ, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa,2013.
- KAYA Mahmut, “Fârâbî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, ss. 162-163.
- KAYA Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları,1983.
- KAYA Mahmut, *Kindî Felsefî Risâleler*, 3.b., Klasik, İstanbul, 2014.
- KAYA Mahmut, “Makûlât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 27, ss. 460-461.
- KAYA Mahmut, “Önerme”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, C. 34, ss. 84-85.
- NASR Seyyid Hüseyin, “Fârâbî'ye Niçin ‘İkinci Öğretmen’ İsmi Verilmiştir?”, çev. Süleyman Tülücü, *Diyanet İlmi Dergi*, C. 29, S. 1 (1993), s. 51-56.
- NECATİ Öner, *Klasik Mantık*, 5.b., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1986.
- ÖZPİLAVCI Ferruh, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.
- PEKER Hidayet, “İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi”, Bursa, U.Ü.İ.F.D., C. 18, S. 1, 2009, ss. 319-329.
- PEKER Hidayet, “İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması” Bursa, U.Ü.İ.F.D., S.9, C.9, 2000.
- ROSS W. D., *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- STREET Tony, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik Yayınları 2016.
- TAYLAN Necip, “Bilgi” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C.6, ss. 157-161.
- TEKİN Ali, *Varlık ve Akıl*, İstanbul, Klasik Yayınevi, 2017.

TÜRKER Ömer, “*İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*”, *Sosyoloji Dergisi*, C.3, S.22, 2011, ss. 533-556.

TÜRKER KÜYEL Mübahat, *Aristo Ve Fârâbî'nin Varlık Ve Düşünce Öğretileri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990.

YAVUZ Yusuf Şevki, “*Cedel*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, ss. 208-210.