



**FÂRÂBÎ'DE MANTIĞIN DİLİ VE DİLİN
MANTIĞI ÜZERİNE BİR
ANLAM ARAYIŞI**

Mirpenç AKŞİT

**Doktora Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
2017**

Her Hakkı Saklıdır

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Mirpenç AKŞİT

FÂRÂBÎ'DE MANTIĞIN DİLİ VE DİLİN MANTIĞI ÜZERİNE BİR
ANLAM ARAYIŞI

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

ERZURUM - 2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU



14./07/2017

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Fârâbi'de Mantığın Dili ve Dilin Mantığı Üzerine Bir Anlam Arayışı " adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin/Raporumun ..3. yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

[Tarih ve İmza]

[Öğrencinin Adı Soyadı]

Mirza Akşit



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI danışmanlığında, Mirpenç AKŞİT tarafından hazırlanan bu çalışma 14 /07 / 2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Felsefe ve Dinbilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

İmza:

Prof. Dr. Hasan AYIK

İmza:

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

İmza:

Prof. Dr. H.Ömer ÖZDEN

İmza:

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 14/07/2017

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ÖN SÖZ.....	VII
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMA ALANI, KAPSAMI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE GAYESİ.....	7
III. ARAŞTIRMA KAYNAKLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ.....	7
IV. DİLİN MANTIĞI KARŞISINDA BİR ANLAM ARAYIŞI OLARAK MANTIĞIN DİLİ.....	8

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ DE ANLAM ARAYIŞININ KÖKLERİ

1.1. ANTİKÇAĞ GREK DÜŞÜNCESİNDE ‘ANLAM VE DİL’	11
1.2. ANTİKÇAĞ GREK DÜŞÜNCESİNDE ‘MANTIK’	18
1.2.1. Fârâbî’den Önce İslam Düşüncesinde ‘Dil’	34
1.2.1.2. Basra Dil Okulu	36
1.2.1.3. Küfe Dil Okulu İle Basra Dil Okulu Arasındaki Fark.....	38
1.2.1.4. Bağdat’ta Dil Çalışmaları	38
1.2.2. İslam Düşüncesinde Dil Mantık Tartışmaları ve Anlam Arayışı.....	39
1.2.2.1. İslam Düşüncesinde Anlamın Dili.....	44

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE DİLİN MANTIĞI VE MANTIĞIN DİLİ

2.1. FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE DİLİN MANTIĞI.....	48
2.1.1. Dilin Oluşumu (Kökeni).....	49
2.1.2. Dilin İlimler Tasnifindeki Yeri.....	53
2.1.3. Dilbilim Adlandırılması ve Temelleri	55
2.1.4. Fârâbî’nin Dilin Yapısına Dair Görüşleri.....	61
2.1.4.1. Dilin Kültür ve Toplum İle Olan İlişkisi	61
2.1.4.2. Dil ve Varlık İlişkisi	66

2.1.4.3. Dil ve Düşünce İlişkisi.....	71
2.2. FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE MANTIĞIN DİLİ VE ANLAMI.....	73
2.2.1. Aristoteles Mantığının Fârâbî'ye Etkisi	75
2.2.2. Stoa Mantığının Fârâbî'ye Etkisi	77
2.2.3. Fârâbî'ye Göre Mantık	79
2.2.4. Fârâbî'de Mantığın Konusu, Kaynağı Ve İşlevi	82
2.2.5. Fârâbî'de Mantık ve Dil İlişkisi	85
2.2.6. Fârâbî'de Mantık ve Mutluluk İlişkisi.....	93
2.2.7. Fârâbî'de Mantık ve Varlık İlişkisi	96
2.2.8. Fârâbî' De Mantık ve Epistemoloji İlişkisi	101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANTIĞIN DİLİNDEN DİLİN MANTIĞINA FÂRÂBÎ'DE TASAVVURAT VE TASDİKÂT İLİŞKİLERİ

3.1. İSİMLER	105
3.1.1. Kavl (Söz).....	106
3.1.1.1. İsimler Çeşitleri	110
3.1.1.1.1. Müstear (İstiareli) İsimler	112
3.1.1.1.2. Menkûl (Aktarılmış) İsimler	113
3.1.1.1.3. Müşterek (Ortak, Homnmye) İsimler	114
3.1.1.1.4. Mütevatı ve Müşekkek İsimler	115
3.1.1.1.5. Genel (Umumî) /Özel (Hususî) İsimler	117
3.1.1.1.6. Zıt Anamlı (Mütebâyin) İsimler	117
3.1.1.1.7. Muhassal (Belirli) ve Gayr-I Muhassal (Belirsiz) İsimler	118
3.1.1.2. Kelimeler	118
3.1.1.3. Harfler.....	122
3.1.1.4. Fiil.....	123
3.2. TASAVVURAT	125
3.2.1. Anlam ve Kavram	127
3.2.2. Söz ve Anlam Arasındaki İlişki.....	134
3.2.3. Beş Tümel.....	136
3.2.3.1. Cins ve Tür (El-Cins Ve En-Nev`)	139

3.2.3.2. Ayırım (Fasıl)	141
3.2.3.3. Özgülük (Hassa)	142
3.2.3.4. Araz (İlinti)	144
3.2.4. Tanım ve Bölme	145
3.3. TASDİKÂT	149
3.3.1. Önerme Teorisi	150
3.3.2. Önerme Çeşitleri	153
3.3.3. Önergeler Arası İlişkiler	155
3.3.4. Modal (Kiplikli) Önergeler	156
3.3.5. Akıl Yürütme (İstidlâl)	159
3.3.5.1. Tümünden Gelim	161
3.3.5.1.1. Kıyas	161
3.3.5.2. Tümevarım	165
3.3.5.3. Analoji	166
3.3.6. Beş Sanat	167
3.3.6.1. Burhan ve Önergeleri	168
3.3.6.2. Cedel ve Önergeleri	170
3.3.6.3. Hitabet ve Önergeleri	172
3.3.6.4. Şiir ve Önergeleri	172
3.3.6.5. Mugalata (Sofistik) ve Önergeleri	173
SONUÇ	176
KAYNAKÇA	179
ÖZGEÇMİŞ	195

ÖZET

DOKTORA TEZİ

FÂRÂBÎ'DE MANTIĞIN DİLİ ve DİLİN MANTIĞI ÜZERİNE BİR ANLAM ARAYIŞI

Mirpenç AKŞİT

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

2017, 195 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
Prof. Dr. Hasan AYIK
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN
Prof. Dr. Mehmet DAĞ

‘Fârâbî’de Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Anlam Arayışı’ adlı çalışmamız giriş, üç bölüm ve değerlendirmeden oluşmaktadır. Girişte genel anlamda dil, mantık ve anlam probleminin Grek düşünce tarihindeki serüveni ve Fârâbî’den önce İslam dünyasında dil, mantık ve anlam problemine kısaca değinilmiş çalışmamızın problem alanının sınırları tespit edilmiştir. Çalışmamızın birinci bölümünde dilin mantığı üzerinde durulmuştur. Fârâbî’de dilin mantığından kastımız dilin oluşumu, dilin yapısı, dil-varlık ilişkisi, dil-toplum ilişkisi, isimler, edatlar ile ilgili görüşlerdir. İkinci bölümde Fârâbî düşüncesinde mantığın dili üzerinde durulmuştur. Mantığın konusu, kaynağı, mantık, mutluluk ilişkisi ve mantık dil ilişkisinin nasıl olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise Fârâbî’de “Tasavvurat ve Tasdikât” konuları işlenmiştir. Dil, mantık ve anlam üçlüsünün bir birleriyle olan ilişkisine değinilmiştir. Nesnel anlamın çerçevesi çizilmiştir. Sonuç kısmında ise kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Mantık, Anlam, Düşünce, Tasavvur, Tasdikât, Burhan, Önerme, Kıyas.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****A PURSUIT OF THE MEANING ON THE LOGIC OF LANGUAGE AND
LANGUAGE OF THE LOGIC IN ALPHARABIUS****Mirpenç AKŞİT****Advisor: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****2017, page: 195****Jury: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****Prof. Dr. Hasan AYIK****Prof. Dr. Gürbüz DENİZ****Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN****Prof. Dr. Mehmet DAĞ**

The study named “A Pursuit of The Meaning on The Logic of Language and Language of Logic in Alfarabi” consists of three chapters and an evaluation part after the introduction. In introduction the extension of the study has been determined by mentioning briefly about language, logic and meaning problem in Greek and in Islamic World before Alfarabi in general terms. In the first chapter of the study it has been elaborated on the logic of the language. By logic of language it means his opinion on the formation of language, the structure of language, the relation between language and being, between language and society; nouns and prepositions (edatlar). In the second chapter, it has been studied on the language of logic in Alfarabi’s thought. It has been studied on the topic and origin of logic and how should be the relation between logic and happiness, logic and language. In the third part of the study. It has been examined topic of imaginations (tasavvurat), and affirmation (tasdikat) in Alfarabi. The relation of ternary of language, logic and meaning with each other. In the conclusion the study has been evaluated shortly.

Keywords: Language, Logic, Meaning, Thought, Image, Affirmation, Syllogism.

KISALTMALAR DİZİNİ

A.y	: Aynı Yer
Bknz	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslam Araştırmalar Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız
M.E. B	: Milli Eğitim Bakanlığı
Md.	: Madde
Ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
TDK	: Türk Dil Kurumu
Tsz.	: Tarihi Yok
Yay.	: Yayınevi
Yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Birey ontolojik alanda düşünen, merak eden ve elde ettiği bilgi ile kendisini ve kendisi dışındaki her şeyi araştıran bir varlıktır. Şüphesiz birey tabiatı gereği, kendisinde ve kendisi dışında olup bitenlerin nasıl vuku bulduğunu araştıran bir meraka sahiptir. Bu merak felsefi görüde bir hakikat arayışıdır. Bu arayış yeni sorunların, yeni yolların, yeni çözümlerin habercisidir. Aynı zamanda geçmişi bugüne taşımak, bugünü yeniden okumak, bu okuyuşta yeni sorunlar bulmak, bu sorunlar için yeni fikirler/çözümler üretmek, bunları test etmek ve işlemek, refleksiyonlar yapmak da filozofca bir bakıştır. Medeniyetlerin “entelektüel geleneklerine çığır açıcı katkılar sunan” insanlığın ikinci öğretmeni, geçmişi kendi çağına taşıyan simalardan biri de Fârâbî’dir. Nitekim Fârâbî’de ortaya çıkan entelektüel katkı ile birlikte kökleri Antikitede olsa da ortaya çıkan meyve onun rengini taşır. Çünkü Fârâbî’nin üzerinde durduğu her mesele, kullandığı her kelime ve bu kelimelerin delalet ettiği anlamlar, oluşturduğu mantıksal çıkarımlar, aynı zamandan onun dünya görüşünün bir yansımasıdır. Filozofun bu birikiminden yola çıkarak ;“*Fârâbî’de Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Anlam Arayışı*” başlığı ile onun anlam arayışının dil ve mantıktaki köklerine değinmeye çalışıldı. Fârâbî’de nesnellik vurgusu dilin mantığından (nahivden) mı yoksa mantığın dilinden mi geçtiğinin izleri araştırıldı. Zira Fârâbî kendi dünya görüşünün dinamiklerinden bağını koparmadan mantığı bilme zaruretinin altını çizerek mantığa dayalı bir anlam örgüsü ile adeta yeni bir hesaplaşmanın önünü açmıştır. Bu zaruriyetinin gerekçesini yalnızca zihin beraklığı açısından değil, toplumsal zihnin beraklığı açısından da dikkate almak gerekir. Yaşadığı dönemin şartları çerçevesinde zuhur eden fikri, dini, siyasi, sosyal ve ahlaki sorunlara köklü çözüm arayışı içerisinde olan Farabi aynı zamanda mantığı bir zihniyet dönüşümü aracı olarak ele alır. Fârâbî’nin bilimler arası entegrasyon, dil ve kavram üretme çabası, anlamın dil ve mantık ile olan ilişkisi, çalışmamızın esasını oluşturmaktadır.

Bu çalışmada hazırlanmasında en başta kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI’ya cesaretlendirici desteği ve yol göstericiliği için minnettarım. Her açıdan eleştiri ve tembihleriyle çalışmamın olgunlaşmasına büyük katkı sağlayan Prof. Dr. Hasan AYIK ve engin tecrübesinden istifade ettiğim Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN’e sonsuz şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMA ALANI, KAPSAMI

İnsanlığın ortak paydası olan, tarihi nöbeti gereği düşünme dizgesi olan her ‘*edim*’ tarihsel süreç içerisinde sürekli olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu durum medeniyetlerin doğuşuna kaynaklık etmiştir. Bilindiği gibi medeniyet, biriken ve miras bırakılan irfandır; hem sürekli hem de değişken olanı bünyesinde barındırır; kültürel birikimleri aynı anda hem ihraç hem de ithal edebilir. Bunun önemli yollarından biri de tercüme hareketlerinden geçer.¹ Şüphesiz bu düşünme dizgesinin bir toplumdan başka bir topluma geçiş süreçlerinden biri de çeviri² ile başlamış, anlama ve özümseme aşamaları ile devam etmiştir. Ulaştığı kültürün rengini alarak özgün ilmi geleneğin oluşma aşaması ile devam etmiştir.³ İslam düşüncesinde bu düşünme dizgesinin oluşmasında kayda değer oranda felsefi ve diğer çeviri faaliyetlerinin önemi büyüktür.⁴ 8. yüzyılının başlarında oluşmaya başlayan Beytül-Hikme ve Bağdat’ı besleyen önemli kültür merkezlerine sürekli olarak bilgin ve filozofların gelmesinden dolayı zengin bir düşünce havzasının oluşmasına katkı sağlamıştır.⁵

¹ Mehmet Ulukütük, “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı” *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2010, 250.

² Kühn’ün hazırladığı Galenos’un bütün yapıtlarının ve Berlin Akademisi’nin yayına hazırladığı Aristoteles üzerine Yunanca yorumların’ (çevrilmiş kitapların yalnızca küçük bir kısmı) yetmiş dört büyük ciltte toplandığı düşünüldüğünde, çevrilen malzemenin boyutları açısından girişimin azameti daha iyi anlaşılır. Bu nedenle, klasik çağ sonrası dinsel olmayan Yunanca eserler konusundaki araştırmaların Arapça’nın tanıklığı olmadan ilerlemesinin çok zor olacağı haklı olarak iddia edilebilir. Arapça bu bağlamda Latince’nin bile önüne geçmekte, ikinci klasik dil olmaktadır.(Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (Çev. Lütfi Şimşek), Kitap Yay., İstanbul 2017, 15.

³ Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, 100.

⁴ 12. yüzyılda, Aristoteles ve diğer ilkçağ metinleri de benzer şekilde Yunanca ve Arapça’dan Latince’ye çevrilmiş, bunun da önemli sonuçları olmuştu; bilim adamları bu harekete Batı Avrupa’da ruhban sınıfından olmayan yeni öğretmenler sınıfının ortaya çıkışının yol açtığı üzerinde uzlaşırlar. Özünde, burjuvazinin yükselişinin analizinden kaynaklanan bu açıklamaya göre, bu yeni sınıf farklı toplumsal-ekonomik yetiştirme tarzı nedeniyle, papazların geleneksel kilise öğrenimlerinden bağımsız ve bu öğrenime karşı çıkan yeni türde bir bilgiye ihtiyaç duyuyordu. Bu nedenle, "Aristoteles’in... Aşağı yukarı 1200 yılından itibaren okura sunulan eserlerinin eskisinden daha etkili olmasının nedeni rastgele çevrilmiş olmaları değil, üstatların artık bilgiyi aktarmak için değil, kendileri öğrenmek istedikleri için çeviri yapmalarıydı. Bunun aksine İslam dünyasında Toplumdaki bütün dini gruplar, bütün mezhepler din, dil ve kabile ayrımı gözetmeksizin çeviri hareketine destek veriyordu. Araplar ve Arap olmayanlar, Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar, Sünniler ve Şiiiler, askerler ve siviller, tüccarlar ve toprak sahipleri vb herkes hareketin aktif destekçisiydi. Ayrıca hareket Büveyhiler dönemine (945-1055) kadar sürdü ve birbirinden son derece farklı tabakalardan oluşan çeşitli toplumsal biçimlenişlerden destek gördü. Dolayısıyla bir toplumsal biçimleniş içinde destekleyici bir "sınıf" oluşturan şeyin bir sonraki toplumsal biçimleniş içinde de açıklanması gerekir. T. El-Hibri, "Coinage Reform under the 'Abb:ısid Caliph al-Ma'mun," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1993, c. 36, s. 72-7.)

⁵ Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, STS Kitap Kütüphanesi, Rize 2010, 77.

Çevirilerle birlikte oluşan felsefi dizgenin titiz bir biçimde etüt edilerek yorumlanması ve giderek eleştirilmesi, özümstenerek aşılması sonucunda İslam felsefecileri bu düşünce havzasını, adeta yeniden kendi ruhundan vererek geliştirip ona yeni bir entelektüel boyut kazandırdılar.⁶ Onların, daha önce ortaya konmuş olan bir problemi yeni boyutlarıyla ele almaları, yeni bir felsefi modeli teklif etmeleri gibi özellikler İslam düşüncesindeki özgünlüğü ortaya çıkarmıştır.⁷ Bu özgünlüğün kaynağında düşünce geleneğini özünde bir geçmiş ve dolayısıyla da bitmiş bir vakıa olarak değil, kendisinde geleceği gördüğü, onunla sahil ve otantik bir gelecek tasavvuruna sahip olacağı düşündüğü geleceğe yönelik bir süreç olarak algılar. İslam düşüncesi ve özel olarak da İslam felsefesinde geçmişin arkeolojik kalıntılarını değil, geleceğin işaretlerini görmek için, evveleminde geçmişteki düşünce mirasını anlama bir usulünden ve akabinde ise aynı düşünce mirasını çağa nasıl yorumlanması gerektiğini bir problematik olarak ele alır.⁸

Felsefi dizgenin özümstenerek aşılması şeklindeki vurgu, bu alandaki birikimlere özgün katkıların sağlandığı ve bir medeniyetin ömrü için çok da uzun sayılmayacak bir zaman diliminde İslam felsefecileri, felsefe ve bilimde insanlığın öğretmenleri olmaya talip olmuşlardır. Bu söylemin tarihsel kanıtını İslam bilim ve felsefesinin Ortaçağ Latin dünyasına aktarımını mümkün kılan tercüme etkinliğinde görebiliriz.

İlk dönem olan tercümeler dönemi aynı zamanda İslam Meşşai felsefesinin büyük ölçüde yapılandığı dönemdir. Bu dönemde tercümesi yapılan bazı eserlerin isimleri ve müellifleri hakkındaki yanlış nitelermeler neticesinde ortaya çıkan İslami felsefi söylemi felsefi anlamda hem eklektisizm hem de eklektisizmin ötesinde yaratıcı bir İslam felsefesi söylemi/veya kavramsalı ortaya koymuştur.⁹ Akdeniz havzasındaki Müslümanların Helenistik paradigmadan İslam dünyasına gerçekleştirdiği aktarımdan sonraki ikinci büyük çeviri etkinliği, İslam dünyasından Latin dünyasına dolayısıyla Arapçadan Latince ve İbranice ‘ye aktarılmıştır. Bu çeviriler hem Ortaçağ’ın teolojik

⁶ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, 49-50.

⁷ Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, 282.

⁸ Mehmet Ulukütük, “Geçmişteki Fârâbî’yi Anlama Usulü Çağdaş Fârâbî’yi Yorumlama Sorunu”, *Diyanet İlmi Dergisi*, 2016 Sayı.52, 126, ss125-150.

⁹ Deniz Gürbüz, “İslam Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, 2006, 281, 281-289.

felsefesine getirdiği yeni perspektif, hem de modern felsefenin doğuşuna tanıklık edenlere verdiği yeni ilhamlar, düşünce tarihinin mihenk taşlarıdır.¹⁰

İslam dünyasında yapılan çeviriler, adeta iki medeniyeti karşı karşıya getirmiştir. Öte taraftan İslam düşüncesine çevirilerle İslam düşünce dünyasına kazandırılan mantık ve metafizik eserler, mantık ile dil (nahiv) arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu sorununu alevlendirmiştir. Yeni tartışmalara sebep olmuştur. Şüphesiz bu tartışmalardan biri de mantık-nahiv ve bunların etrafında şekillenen dil-anlam ve dil-düşünce ilişkisi üzerindeki tartışmalardır.

Ayrıca dil ve mantığın yapıları gereği birbiriyle olan ilişkisi İslam düşüncesinde Arap nahvi ile Aristoteles mantığı tartışmasını da ortaya çıkarmıştır. İnsanın evreni anlamlandırması ve tanıması genel çerçevesi ile iki şekilde olmaktadır. Bunlardan ilki basit duyum düzeyi, ikincisi ise kavramsallaştırma ve tümelleştirme düzeyidir. Basit duyum ile insan objelerin tikel niteliklerini gündelik dilin kelimeleri ile ifade etmekte iken aynı zamanda kavramsallaştırma ve tümelleştirme sayesinde insan, objelerin tikel niteliklerinin sonsuzluğuna sınır koyabilmektedir. Bunun yanında anlamın, dilin kelimeleri içerisinde farklılaşması ve dağılması önlenmektedir. Fakat bu tümelleştirme ve kavramsallaştırma da belli kriterler doğrultusunda yapılmaktadır. Aristoteles mantığı da hakeza bir külli (tümel) bilgiyi ortaya koyacak olan kavramsallaştırmayı dile getirmenin kriterlerini belirleyen yöntem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kriterler hem zihnin kavramları temsil ettikleri objelerin müşterek niteliklerine uygun olarak düzenlenmesini sağlamakta, hem de bunların bir dilde ifadesini muhtemel kılmaktadır.¹¹ İslam düşüncesinde mantık ile dilin hesaplaşması aynı zamanda nesnelilik vurgusu sorununu akıllara getirmiştir. Dilin kaideleri mantık ilminin kaidelerinin sağladığı nesnelliği sağlayabilecek nitelikte değil mi ki, mantık nesnellik iddiasıyla dile müdahale etmektedir? Böyle bir soruya cevap verebilmek için ilkin dilin doğasına bakmak gerekmektedir. Çünkü dil, son derece kompleks bir yapıdır. Bu yapının bütünü içerisinde biçim, anlam, akıl, tutku, birey ve toplum, dış etki ve iç oluşum bir arada bulunmaktadır.¹² Bundan dolayı dilin doğası her türlü düşüncenin yuvalanmasına imkan

¹⁰İlhan Kutluer, "Doğu ve Batı Dillerinden Türkçeye Yapılan Tercümelerin Getirdiği Sorunlar" I. Dini Yay., Kongresi, DİB. Yay., Ankara 2003, 55, 53-64.

¹¹Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil- Mantık İlişkisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, 109.

¹² Berke Vardar, *Dilbilim Sorunu*, Yeni İnsan Yay., Ankara 1968, 6.

tanıyacak mahiyettedir. Onun kuralları içinde barındırdığı bu düşüncelerin hepsini ifade edebilecek şekilde tasarlanmaktadır. Söz konusu kuralların bu kadar kompleks bir alana göre düzenlenmesi, doğal olarak çok anlamlılığı da beraberinde getirmektedir. Bu kurallar çerçevesinde işlevini yerine getiren dilin, kendine has kuralları olan ve tamamen objektif bir forma sahip olan mantık ilminin öngördüğü düşünceyi, bu objektifliğe uygun bir şekilde dile getirmesi ise oldukça güçtür.¹³

Öte yandan lafız ile anlam arasındaki ilişki olgusundan hareket eden dилciler, dilin mantığı ile düşüncenin mantığı arasında bir bağ kurarken, düşüncenin işlevini, dilin kural ve işleyiş teknikleriyle aklın süreç mekanizmasını birbiriyle bağlantılı saymışlardır.¹⁴ Bu mekanizma da Aristoteles'in kategorileriyle dилcilerin türemiş lafız biçimlerinin birbirine denk olmayıp farklılık taşımaları, Arapça ile Yunanca sözlerin nitelikleri arasındaki fark ve bu iki dilde dışa vurulan dünya görüşlerini birbirinden ayıran çeşitli sebeplerde yatar.¹⁵ Fârâbî'den önce din bilimlerine kaynaklık eden 'bilgi sistemi', anlamı belirleyen lafızlardan dolayı daha çok söyleme dayanıyordu. Bu anlayış çoğu zaman mantığı ithal olarak görmüştür.

Dil-mantık tartışmaları bu söylemin diğer yüzünü ortaya koymuştur. Bu tartışmalar, anlamın mantık ve dil üzerindeki etkisi ve teorik yapısına ilişkin önemli görüşlerin doğmasına yol açmıştır.¹⁶ İslam düşüncesinde Fârâbî'den önce mantık kendi formunu oluşturma çabasında olan Arap dili ile karşı karşıya gelmiştir.

Çevirilerle, İslam dünyasında güçlü bir ilmi gelenek haline gelen felsefe ve mantığın getirdiği nesnellik iddiası bir bakıma İslam dünyası içerisinde iki farklı kültür ve düşünce arasındaki uzlaşmazlıktan kaynaklanmaktaydı. Bu yüzden İslam düşüncesinde, mantık ve dil ayrımlı olarak birbirlerini tenkit ederek yer yer birtakım sentezler oluşturarak birbirinden faydalanan rakip disiplinler olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir.¹⁷

İslam dünyasındaki dil-mantık tartışması adeta sistem içinde yeni bir sistemi öngörüyordu. Bu da düşünce sisteminde bir bakıma anlam değişimine denk

¹³ Ayık, *Fârâbî'de Dil- Mantık İlişkisi*, 111.

¹⁴ M. Abid Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba) , İz Yay., İstanbul 1997, 69.

¹⁵ Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 67.

¹⁶ Sadık Türker, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, *Kutadgubilig: Felsefe –Bilim Araştırmaları*, 2002 Sayı. 1, 146, ss. 137-175.

¹⁷ Sadık Türker, 'Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi', *Kutadgubilig*, 147.

düşmekteydi. Kurulacak nesnel bir anlam arayışı mantık ve dilin zorunlu bir birlikteliği mi yoksa birbirinden ayrı bir yapı mı olacaktı? Nesnellik iddiası hangi yapı üzerinde kurulacaktı? Tartışmalar, nesnellik iddiası; dilin mantığı mı yoksa mantığın dili üzerinden mi oluşturulacaktı? Gibi birçok cevap bekleyen sorularla daha da önem kazanmıştır.

Tarih, bu tartışmanın ağır yükünü, adeta bu dönemde yaşayan Fârâbî'nin omuzlarına yüklemiştir. Fârâbî ile birlikte İslam düşüncesinde, düşüncenin nesnelliği yol ayrımına girmiştir. Dilin kuralları çerçevesinde oluşan ve dil merkezli bir nesnellik iddiası ile öbür taraftan mantığın oluşturduğu kurallar ile referanslı bir nesnellik iddiası ortaya çıkmıştır. Fârâbî, İslam felsefesi içinde mantık ve dil tartışma dizgesinin içinden çıkmanın tek yolu olarak dil ve mantık geleneği içinde dil-mantık üzerine tesis edeceği anlam-kavram ilişkisi, dilin varlık, kültür ve toplum ile olan ilişkilerini çok iyi bilmesi gerektiğinin farkındaydı.

“Fârâbî, ne kendinden önceki mantıkçılar gibi sadece bir çeviri faaailyetleri ile uğraşır, ne de kendinden sonrakiler gibi mantığın teknik ayrıntıları ile uğraşan mantıkçı konumundadır. Aksine o, hem tercümeler yoluyla aktarılan klasik mantığın anlaşılmasını sağlayan şerh ve haşiyeci dilci, hem de bu ilmin öngördüğü düşünce formunu Arapça'nın oluşturduğu düşünce yapısına yerleştiren ve bu bağlamda yeni bir kavram çerçevesi oluşturan filozof durumundadır. Dilbilimciler dilin doğuşu ile ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuşlarken o da, dilin doğuşunu ele almış ve rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.”¹⁸

Fârâbî, nahiv ile mantık arasındaki ilişkiyi açıklamaya önem vermiştir. Fârâbî, İslam düşüncesinde bu ilişkiyi anlayan ilk şahıstır. Fârâbî dil-mantık çalışmalarına birbiriyle iç içe işleve sahip olan kavram, anlam, önermeler ile biçim ve içerik ilişkisini sistemli hale getirmekle başlar. Fârâbî anlamı bir öğreti halinde incelerken onun semantik, mantıksal soru içerikleri doğrultusunda bilgi ve varlık ilişkisi çerçevesinde iç içe gelişen bütünsel bir yöntem içinde ele almıştır. Fârâbî daha çok, modern çağın önemsemediği metafizik öğeler üzerinde ilerlemiştir. Antik Yunan, dil ve adlandırma konusu üzerinde dururken, İslam tefekkürü, daha çok lafız-mana ilişkisini ele almıştır. Yukarıda değinildiği gibi Lafız-mana arasındaki bağ olgusundan hareket eden nahivciler, düşünce ve araştırmalarında dilin mantığı ile düşüncenin mantığı arasında bir

¹⁸Abdülkuddüs Bingöl, “Uyanış Döneminde İslam Kültür Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı:56, 2012, 10-11.

ilişki kurarken, düşüncenin işlevini, dilin kural ve işleyiş teknikleriyle aklın süreç mekanizmasını birbiriyle ilişkili saymışlardır.¹⁹

Fârâbî'ye göre dil ve nahiv ilmini etraflıca bilmek mantık çalışmaları için temeldir. Fârâbî, Arap dili içinde mantığa yeni bir dil kazandırmıştır. İsimlendirme (tesmiyetü'l-meâni), mastar-fiil tartışması, 'izafet-nispet', 'müpteda-haber' ve 'sıfat-mevsuf' gibi terimleri ele almış, bunları mantık anlayışının öngördüğü düşünce biçimi ile karşılaştırmıştır.²⁰ Fârâbî uzlaşmalı bir yön ile nahiv ve mantığı ayrı bilimler olarak belirterek onların önemini eserlerinde yer vermiştir. Fârâbî'nin üzerinde durduğu problem olan mantık ve nahv'i birbirinden ayırıcı yön, temelde, tikellerle tümelleri karşılaştırmasına dayanmaktadır. Bu tespite göre mantık ve nahiv, ifadeler ile ilgilenmeleri açısından ortak bir payda da buluşmaktadır; fakat nahvin işi, belli bir dilde doğru ve uygun ifade kurallarını ortaya koymak iken; mantığın görevi, akledilirlerin işaretleri olmaları açısından bütün dilleri kapsayan doğru ve uygun ifade kuralları bulmaktır.²¹ Fârâbî bu ortak paydayı bulmaya çalışırken bunu da Aristoteles mantığını temsilen rasyonel düşünce üzerinde İslam düşünce yapısı içerisinde mantık-nahv'i konumlandırmaya çalışmaktadır.

Fârâbî, nesnel bir anlam arayışı temellendirme de, öncelikle kullanılacak kavramların mantıki pozisyonunu belirlemeye çalışarak mantığın ana omurgasını dil içinde kurma çabasındadır. Ona göre nesnel anlam dilde değil zihindedir. Anlam genellikle dilden bağımsız ve soyuttur. Dil bu zemini yansıtan bir araç konumundadır. Fârâbî, önce mantık ilminin konumlanacağı düşünce sistemini ve ona hâkim olan dilin mantığın çözümleyerek, dil içinde mantık ilminin konumunu belirlemeye çalışmaktadır. Bu, onun mantığı bu düşünceye hâkim olan ilimler karşısında konumlandırma çabası ve aynı zamanda öngördüğü düşünce biçimini, bu düşünceye hâkim olan dil içinde kavramsallaştırma çabasıdır. Fârâbî'nin son çabası ise dilin mantığı içerisinde mantığın diline yer açmanın, ortaya çıkardığı karışık sorunlara çözüm bulmaktır.²² İslam düşünce geleneği içerisinde farklı disiplinlerden tevarüs eden meselelerde yeni bir düşünce

¹⁹ Fatma Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, İstanbul 2011, 105.

²⁰ Bingöl, "Uyanış Döneminde İslam Kültür Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu", 10-11.

²¹ Deborah Black, *Atistotle's Peri Hermeneias in Medieval Latin and Arabic Philosophy*: <http://individual.utoronto.ca/dlblack/article/LogicandLang-CJP.pdf>, 15-17

²² Ayık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 26.

dünyası tesis etmekle özgünlüğünü ortaya koyan Fârâbî, anlama, dil ve mantık geleneği içinde bir izah getirmeye çalışmıştır.

II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE GAYESİ

Bu çalışmamızın sağlayacağı yarar, tezin amacı çerçevesinde belirtilen konuları okuyucunun anlaması için ilkin Fârâbî, mantık öğrenimine başlamasını mümkün kılan zihinsel donanımına sahip olmasıdır. Çalışmamız öncelikle Fârâbî’de gramer ile mantığın özel alanlarını ayırarak oluşturulmak istenen nesnel bilgiye ulaşmanın dinamiklerini göstermektedir. Fârâbî’de anlamın temellendirilmesi için dil ve mantık probleminin Grek ve Arap düşünce dünyasından bağımsız ele alınamayacağını belirtmek suretiyle Fârâbî’de mantık sanatına başlamayı hedefleyen okuyucuyu her iki medeniyetin düşünce biçimlerinden haberdar etmektir. Çalışmamız nesnellik vurgusu dilin mantığı üzerinden çok mantığın oluşturduğu dil/yöntem üzerindedir.

III. ARAŞTIRMA KAYNAKLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Felsefeyi, insanın kendisiyle yaptığı bir konuşma olarak gören Fârâbî’yi ilim öğrenmeye ve felsefi düşünceye yönelik derin merakını neyin kıpırdattığını kestirmek zordur. Bildiğimiz onun Bağdat’a gelmeden önce gençlik yıllarında dahi derin bir merakın içinde olduğudur. Fârâbî yaratılışına uygun gelen felsefi ilimlere meraklı olup Aristoteles’e ait kitapları okuyarak bu hayatını bu ilimlere adanmış olduğunu belirtmektedir. Elimize ulaşan çalışmaları Fârâbî ’nin planlı, disiplinli ve ilkeli bir hayat yaşadığını göstermektedir.²³ Fârâbî Aristoteles felsefesini derinlemesine tetkik etmiş kendi felsefesini de buradan aldığı ilham ve ilkeler doğrultusunda geliştirmiştir. Misal olarak Fârâbî’nin anlam kuramını belirleyen düşünce, Aristoteles’in *Organon*’a yaptığı yorumlar kapsamında gelişmekte olup, onların katıksız birer özeti değildir.²⁴ Meşşai felsefesinin sistemli kurucusu sayılan Fârâbî İslam düşüncesinde mantığı sistematik anlamda inceleyen ilk Müslüman filozoftur. Fârâbî’nin günümüze ulaşan birçok eseri bulunmaktadır. Çalışmaların ancak bir kısmı dilimize çevrilebilmiştir. Bu çalışmamızda mümkün mertebe Filozofun eserlerinden yararlanmaya çalıştık. Dil ve mantık ile ilişkisi bağlamında bizden önce yapılmış olan dil ve mantık temel kaynaklara başvurmayla

²³ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İsamYay., İstanbul 2011, 29.

²⁴ Ali Durusoy, *Fârâbî, Mantık Risaleleri*, (Çeviri ve inceleme) İstanbul 2001, çevirinin girişi, XIII.

çalıştık. Fârâbi’de dil ve mantık ilişkisi ile ilgili yapılmış çalışmalar değerlendirildiğinde bu çalışmalarda daha çok dikkat çeken Fârâbi’de dil ve mantık ilişki örgüsünün ele alınmasıdır. Bizim çalışmamız ise dil ve mantık ilişkisi ile birlikte hakikati temelledirme aracı olarak dilin mantığı içerisinde bir anlam arayışı içermektedir. Bun bağlı olarak konu şeması sistematik bir şekilde anlam arayışı üzerinde şekillenmektedir.

IV. DİLİN MANTIĞI KARŞISINDA BİR ANLAM ARAYIŞI OLARAK MANTIĞIN DİLİ

Anlamla ilgilenen pek çok bilim dalı bulunmaktadır: psikoloji, felsefe, sosyoloji, mantık bunlardan sadece birkaçıdır. Anlam sorununun görünür ya da görünmez olan dünyadaki şeyler ile kurulan düşünsel bağların sayısız algoritmalarından oluşmaktadır.²⁵ Bugüne kadar birbirinden farklı pek çok tanımı yapılan ‘anlam nedir?’ sorusunu dil filozofları tam olarak açıklığa kavuşturamamışlardır. Genel olarak bir şeyin gösterdiği ya da dile getirdiği kavramlar bütününe anlam denir.²⁶ Her ifadenin, her işaretin veya her sembolün bir anlamı vardır. Her filozof, varlığın anlamını bulmaya çalışırken kendi anlam dünyasının da sınırlarını çizer.²⁷ Aynı zamanda her anlam bir kavramı ifade ederken fakat her kavram bir anlam değildir”.²⁸ Aksan kavramı “(...) kabaca bir tanımla, bir sözlükte madde başı olarak yer alan sözcükler” diyerek tanımlarken anlam için “ (...) ister sözcük düzeyinde, isterse tümce ve sözce düzeyinde olsun, anlamın kolaylıkla açıklanabilir ve tanımlanabilir bir kavramı olmadığını” ifade etmektedir.²⁹ Anlam, insan yaşamının derin ve gizli büyüleri arasında yer alır. Kendi başlarına ele alındığında herhangi bir şey ifade etmeyen şeyler insanın değerlendirmesi ile yaşamın zengin, özgün ve asıl anlamını ifade eden şeyler haline gelebilmektedir. Anlam, bilinç koşullarında iletilebilir olandır. Özneler arasında bir iletişim ağı oluşur; özneler bir anlam çerçevesinde bir araya gelirler. Her anlam alanı ayrı bir nitelik taşır. Anlam alanı yalnızca iki kişinin ya da daha çok kişinin karşılıklı görüşmesinden değil, aynı zamanda

²⁵ Suat Özer, *Türkçede Anlam ve Kavram Terimleri Üzerine / Ogden Ve Richards’ın Üçgenine Yeniden Bakmak*, *International Journal of Language Academy* Volume 3/1 Spring 2015 p. 142/158,p147.

²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 55.

²⁷ The Oxford Companion to Philosophy, Ed. by. Ted Honderich, Oxford University Press, 1995, 459.

²⁸ Toklu, O. *Dilbilime giriş* (2. bs), Akçağ Yay., Ankara 2007,92.

²⁹ Doğan Aksan, *Anlambilim, İlgili Alanlar ve Türkçe*, “*Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Dergisi*”, *Doğan Aksan Özel Sayısı*, 1994, 16, 118 – 124, 41-45.

bir bilincin kendiyle her türlü ilişkisinden kurulur. Bir şeyi düşünmek bir anlam alanı oluşturmaktır. Anlam alanı her türlü bilinçsel ilişkide ortaya çıkan iletişim düzeneğidir.³⁰ Anlam sorunu, felsefe sorunlarının kendisine indirgendiği ana sorun görünümündedir. Anlam sorunu, filozofların insanı, eşyayı ve evreni okuma biçimidir. Anlam dil ile bir ifade biçimi kazanmaktadır. Öyleyse bir anlamlandırma aracı olarak dil nedir ve dilin mantığı nedir? Bireyler arasında anlaşmayı sağlayan bir vasıta olan dil, duygu ve düşüncenin ifade edildiği, sesli veya sessiz, çok yönlü ve gelişme gösteren bir yapıdır. Dil, herhangi bir toplumda, insanların kendi aralarında iletişim kurabilmelerine olanak sağlayan, kendine özgü kültür ve geleneklerinin vasıflarını taşıyan anlaşmalar ve sözleşmeler manzumesidir.³¹ Aynı zamanda dil, çok faklı görünümler sunan, ancak bir soyutlama işlemiyle birbirinden ayrı olarak ele alınabilecek unsurlar içeren kompleks bir bütündür. Kimi bakımdan üniversal kimi bakımından ise belli şartlara bağlı kendine has nitelikler taşıyan dilin gerçekliği, görüş açılarına ve inceleme yöntemlerine göre değişik biçimlerde ele alınabilir.³²

Aynı zamanda bir anlamlandırma aracı olarak dil, evrene karşı bir tavır alışı yansıtmaktadır. Bu tavır sayesinde insan, içinde bulunduğu evreni önce anlamlandırmakta, sonra da bu anlamı bir dilin kalıplarına dökerek kelimeler halinde kendine mal etmektedir. Bu durum, onun için güvenle yaşayabileceği bir anlam alanı oluşturmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi insanın evreni anlamlandırma çabası en genel hatları ile iki şekilde olmaktadır. Bunlardan ilki basit duyum seviyesi, diğeri ise kavramlaştırma ve tümelleştirme seviyesidir. İlkinde birey, nesnelerin tikel niteliklerini gündelik dilin kelimeleri ile ifade etmekte ve şekilde evreni anlamlandırmaktadır. Bu durum bireyin bilme yeteneğini evrendeki sayısız nesnelerin tikel özellikleri ile karşı karşıya getirerek, onun bu yeteneğini zaafa uğratmaktadır. Bu seviyedeki anlamlandırma tikele takılıp tümeli unutma handikapına kapı aralamaktadır. İkinci seviye olan kavramlaştırma ve tümelleştirme sayesinde birey nesnelerin tikel niteliklerinin sonsuzluğuna sınır koyabilmektedir. Böylece anlamın dilin kelimeler içerisinde çeşitlenmesini ve dağılmasını önlemektedir. Bu düzeni sağlayan tümel bilgiyi ortaya koyacak olan kavramlaştırmının ve bu kavramlaştırmaya uygun dile getirmenin

³⁰Avşar Timuçin, *Anlam Nedir? Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, Legal Kitapevi Yay., İstanbul 2010, 250.

³¹Muharrem Ergin, *Türk Dili*, Bayrak Basım Yay., İstanbul 1987, 7.

³²Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual Yay., İstanbul 2001, 1-14.

kanunlarını belirleyen yöntem olarak ortaya koyan mantıktır. Böylelikle dilin mantığı içerisinde mantığın dili bir anlam anlayışı sunmaktadır. Bu anlayış çerçevesinde mantık ilmi, kendi kanunları doğrultusunda oluşturduğu düşünceyi yanlışla düşümemek için dile müdahale etmektedir. Söz konusu müdahale ilk olarak dilin kelimeleri seviyesinde olup bu, zihindeki kavramın onun niteliklerine uygun bir terimle ifadesini sağlayacak unsurların dildeki tespiti ile müdahaledir. Bu ise ileride değineceğimiz mantık ilminin kendi düşünce formuna dilde dayanak noktası olarak seçtiği öğeler olan isim, fiil ve adatların, dildeki çift anlamlı veya çok anlamlı kullanımlarından alınarak, kesin ve tek anlamlı öğeler haline getirmesi meselesidir. Bununla birlikte dilin düşünce formuna uygun olan kavramların bir bağla bağlanması sonucu ortaya çıkacak olan hükmün nesnelliğine uygun ifadelerin tespiti ile ilgili müdahaledir. Mantık ilmi bu tespiti yapabilmek için dilsel ifadeleri genel olarak dilsel ifadeler, hüküm bildiren sözler (cezimli sözler) ve hüküm bildirmeyen sözler (cezimli olmayan sözler) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu sınıflama sonucunda kesin bilgi (yakîn) ifade eden sözler diğerlerinden ayrılarak burhan ilmin temelini oluşturmaktadır. Mantığın dil karşısındaki belirleyici konumu, onun öngördüğü nesnelliğin temel niteliklerinden gelmektedir. Bu anlam arayışı tüm değişimlerden, tikel olgu ve olaylardan, duyuların etkileniminden uzak bir şekilde zihinde tasarlanmakta ve bir kavrama bağlanmaktadır. Bu bağlamda anlamın tümel oluşu ve kavramların içeriğinin böyle bir anlam ile oluşturulması, söz konusu anlamın duyu verilerinin ötesinde aklın değişmez karakterine bürünmesi, doğal olarak onu dilden ve dilin değişim alanından uzak bir mantığın dili oluşturacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ DE ANLAM ARAYIŞININ KÖKLERİ

1.1. ANTİKÇAĞ GREK DÜŞÜNCESİNDE ‘ANLAM VE DİL’

Anlam sorunu dil sorunudur, dile ilişkin bir sorundur, ama yalnız dil içinde kalan bir sorun değildir. Dil ile dil dışı arasındaki bağlantıda kök bulan bir sorundur. Bu hem teorik alana hem de pratik alana, etiğe ve siyaset felsefesine ilişkin anlam tartışmaları için geçerlidir. İlişkinin bir ucunda dil, dilsel öğeler bulunurken, öbür ucunda şeyler, nesneler, etkinlikler ya da yaşam vardır. Anlamın iletişimde bir yaşam bağlamında, bir yaşam etkinliği içinde ortaya çıkmaktadır. Anlamın kullanımda olduğu söylendiğinde de, sözcük dışında olan bitenler, yaşananlar ve etkinlikler söz konusudur. Anlamın kullanımda ya da dil oyunlarında, kullanım bağlamlarında ortaya çıktığını söylemek, kullanımların, yaşam etkinliklerinin, dil oyunlarının sözcüklerin dışında var olduklarının kabul edilmiş olmasını gerektirir. Bu nedenle hangi anlam anlayışı söz konusu olursa olsun hep dil ile dil dışı olduğu söylenen şeyler söz konusudur. Bu nedenle temelde anlam sorunu bir dil sorunu olarak görülse bile, yalnız dil içinde kalan, yalnızca dilbilgisel, gramerle ilgili bir sorun değildir. Dil ve dille uzanılmaya çalışılan dil dışı arasındaki bir sorundur.³³Felsefi konularının zorunlu bir içeriği olan anlam, bilgi ve dil sorunu olduğundan özellikle felsefeciler anlam ve dil arasındaki ilişki üzerinde kafa yormuşlardır.

Anlam teriminin tanımı ve anlamın tam olarak nerede bulunduğu konusunda, felsefi açıdan ortak bir mutabakat olmamakla beraber ilk temelleri Yunan felsefesinde atılmıştır. Yunan düşünde dünyasında anlamın dilsel bağlamdaki ifade aracı olarak başvurulmuştur. Çünkü anlam söz ile açığa çıkarak adeta ete kemiğe bürünmektedir.

Kadim Yunanda anlamı ifade eden üç söz biçimi vardır: Mitos, Epos, Logos. Anlam somut olarak ilk ifade biçimi Mitos sonra Epos daha sonra Logos ortaya çıkmıştır.³⁴

³³ Harun Tepe, Değer Ve Anlam: Değerler Anlamlar Mıdır?, Anlam Kongresi , Legal Yay., Ankara 2008, 285.

³⁴ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972,5.

1-Mitos efsanenin dili olarak bir anlam biçiminin yasımasıdır. Burda sözün ölçüsü yok gibidir. Mitolojik söylemlerin hakim olduğu bu dönemde insan, dilin büyüğü bir güç olduğu zannını kabul etmiştir. Bu dönemde dünyayı, cansız bir varlık şeklinde değil, canlı bir varlık olarak algılamıştır. Doğadaki güçlerden yardım istediğinde, yardım alabileceğini sanmıştır. Çünkü o, hiçbir şeyin sihirli sözcüklere karşı duramayacağına inanmıştır. Fakat bu dönemde insan, dilin büyüleyici gücünün etkisinden kurtulduğunda canlı olduğuna inandığı ‘doğa’ üzerinde tetkik yapmaya başlamıştır. Antikçağ Grek filozofları, dilin büyüsel gücü ile doğaya hakim olunamayacağını anlayınca, dilin doğası üzerinde düşünmeye ve tetkik yapmaya başlamışlardır. Dilin doğası üzerine araştırılması dili düşüncenin zorunlu şartı olarak görülmesini beraberinde getirmiştir.³⁵

2-Epos ise belli bir düzen ve ölçüye göre söylenen sözdür. Bireyin anlam ile olan ilişkisinin estetiksel olarak ifade etmesidir. Bu düşünce biçiminde anlamın ifade etme şekli cedel, retorik ve diyalektiğin kullandığı alanları da kapsamaktadır. Bu ifade biçimi mantık ilminin öngördüğü nesnel anlamı (logos dili) ortaya koymaktan oldukça uzaktır. Denilebilir ki bu durum daha çok Sokrat- Öncesi dönemi kapsamaktadır. Bu dönem mantığın öngördüğü nesnel düşünce biçimini ifade etmekten uzaktır.

Herakleitos’a göre dil, insana gelen ilhamla oluşmuştur. İnsan, söz konusu ilham aracılığıyla konuşmayı, eşyanın isimlerini öğrenmiştir.³⁶ Herakleitos’a göre evrende bir düzen bulunmakta ve bu düzen insan dilinde kendini göstermektedir. Bu bakımdan kelimeler evrenden gelmektedir.³⁷ Herakleitos’a göre kelimeler doğadaki akışı ve değişimi yansıtan seslerdir. Bu bakımdan, o ‘natüralist/ doğacı’ dil görüşünün ilklerindendir. Antik Yunan felsefesinin Atomcu okulunun kurucusu olan Demokritos’a (M.Ö.460) göre de dil doğadaki şeylerin sesle yapılmış taklitleri olan kelimelerden oluşur. Ama ilk kelimeler zamanla yerlerini farklı kelimelere bırakmıştır. Bu yeni kelimelerin meydana getirilmesi, insanlar arasında tesis edilen uzlaşma yoluyla olmuştur. Demokritos’a göre, insanda sesleri ‘eklemlenme/connexion’ kabiliyeti vardır. İnsan bu kabiliyetini kullanarak içgüdüsel tepkilerini hırıltılar ve anlamsız çığlıklar şeklinde ortaya koymuş, zamanla ‘eklemlenerek’ anlamlı sesler oluşmuştur. İnsanlar her bir obje için farklı işaretler kullanarak düşüncelerini dile getirmeyi öğrenmiştir.

³⁵ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (Çev. Necla Arat) Remzi Kitapevi, İstanbul 1997, 136-137.

³⁶ Kâsîd Yâsir ez-Zeydî, *Fıkhü'l-lügati'l-'Arabiyye, Dâru'l-furkân, Ammân, 2004, 36; Ragıp Hulûsi Özdem, Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış, Ankara 1944, 14.*

³⁷ Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*, Multilingual Yay., İstanbul 2003, 24.

Dünyanın farklı yerlerinde insanlar, çıkardıkları sesleri anlamlı hale getirmişlerdir. Bu şekilde her insan topluluğunun kendi dilleri ortaya çıkmıştır.³⁸ Demokritos gibi Epiküros de natüralist bir bakış açısına sahiptir. Epiküros dilin doğuşunu, atomculuğun kapsadığı materyalist bir perspektiften izah getirir. Epiküros'e göre sözler, üflenen nefesin, bedenin edindiği duyumların etkisiyle ağızda şekillenmesinin bir ürünüdür.³⁹ Epiküros konuşmanın görme ve işitme gibi insanda istek dışı doğal bir yeti olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰ Bir başka atomcu filozof, Lucretius insanları farklı dilleri meydana getiren sesleri çıkarmaya sevkedenin doğa olduğunu ileri sürmüştür. Lucretius'a göre şeylerin adlandırmasında insan gereksinimleri belirleyicidir ve henüz konuşmayı başaramayan çocuklar da istedikleri şeyleri parmakları ile işaret ederler. Lucretius bu durumu, aslan yavrularının kendilerini (içgüdüsel olarak) patileriyle korumasına benzetir. Lucretius böylece dilin insanda, doğal bir yetenek olarak kendiliğinden oluştuğu fikrini ileri sürmüştür.⁴¹ Demokritos, Epicurus ve Lucretius hemen hemen aynı görüşü dile getirmişlerdir. Dilin doğuşu hakkındaki bu teoriler, dil felsefesinde XVII. yüzyıla kadar benzer bir şekilde Vico (öl. 1744) ve Rousseau (öl.1778) dahil birçok dilci tarafından kabul edilen görüşler olmuştur. Modern dönemde de savunucuları bulunan bu teorilere göre insan dili, doğadaki bütün canlı varlıklara verilmiş olan temel bir içgüdüye indirgenmiştir.⁴²

Sofistlerin baskın olduğu dönemde ise anlam, retorik formunda ifade edilmiştir. Anlamın ifade biçimi bu nedenle rölativisttir. Bu dönemde hakikatin ölçüsü bireydir. Hakikat adına varlık diye bir şey yoktur. Sofistlerde Gorgias, yada Protagoras göre varlık varlık yokyut varlık varda bilemeyi bilsek de anlatamayız, hitabetin dili ile ortayakonulmaktadır.⁴³

M.Ö 4.yüzyılın ünlü tarihçisi ve denemecisi Ksenophanes'in '*Her isteyen para karşılığında bilgelik satanlar*' diye tanımladığı Sofistler,⁴⁴ 'konvansiyonalist/ mutabakatçı'dil anlayışını başlatmıştır. Sofist denilen konuşma ustaları, dili pratik değeri açısından incelemeye başlamışlardır. Bu konuşmada 'retorik' ustalarının amacı,

³⁸ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, (Ed., Ted Honderich ,Routledge) ,Cambidge 1996, 446-447.

³⁹ Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2014, 71-77.

⁴⁰ Ayhan Songar, *Dil ve Düşünce*, İstanbul 1986, 37.

⁴¹ Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2014, 71-77.

⁴² Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 14.

⁴³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2012, 64.

⁴⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 65.

Grekçenin grameri meydana getirmekten çok insanların, muhatabını konuşma yolu ile nasıl etkileyebileceğini göstermektir.

Bu ise Sofistlerin retoriği temele alan hakikatin insana göre değiştiğini söyleyen rölativist tutumları kendilerinden sonra gramer ve mantık çalışmalarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Artık bundan sonra hakikat adına konuşan düşünürlerin Sofistlerden önceki filzoflarda olduğu gibi saf dil dogmatik bir tutumla değil nesnel düşüncenin ilkeleriyle bir temel oturtulmaya çalışılmıştır. Grekçenin düzenli bir şekilde incelenmesinin zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Böylece dil çalışmaları, peşin hükümlü ve hiçbir zaman ispatlanmayacak olan kısır felsefi tartışmalarından kurtulup dilin kullanımına yönelmiştir. En etkili şekilde konuşmak için dilin kullanışı ve bunu düzenleyen kuralları bilmek gerektiğinden başka bir amaçla da olsa, gramer çalışmaları başlamıştır. Fakat Sofistler dilin yalnız belli bir kullanılış yönünü ele aldıklarından dilin temel yapısına varmak için bir gayret göstermemişlerdir.⁴⁵

Zeller, filozof ile Sofist arasındaki karşıtlık üzerine şu değerlendirmelerde bulunur. Filozofların bilgi organı veya onun dışavurumu olarak kabul ettikleri ‘logos’ burada bir silah olarak kullanılıyordu. Zira Sofiste göre bu bir hakikati belirleme meselesi değil, sadece dinleyicilerini herhangi bir özel durumlarını (örneğin davacı ile davalı olma durumunda) faydalı olarak görünen şey hakkında ikna ile ilgili meselesiydi.⁴⁶ Sofistlerin kelimelerin çok anlamlılığıyla kurdukları güçlü oyun şeyleri onların eline teslim eder ve onlara, şeylerin kesinliğini, zihnin serbest hareketi içinde eritme izni verir. Böylece dil üzerine ilk bilinçli refleksiyon ve zihnin dil üzerinde kazandığı ilk bilinçli egemenlik, aynı zamanda eristiğin* egemenliğine yol açmıştır. Fakat öbür taraftan, burada yeni bir kavram yöntemine ve temeline götüren tepki de, konuşmanın temeli ve içeriği üzerine bilinçten hareket eder.⁴⁷ Retoriği gerçek bilim olarak kabul eden Sofistler, adların doğruluğu hakkında yapılan tartışmayı yararsız görürler. Çünkü adlar, objelerin, doğasını, nesnel karşıtlıkları olmadıkları için dile getiremezler. Sofistler, adların işlevini insanda duygular uyandırmak ve düşünceleri

⁴⁵ Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*, Multilingual Yay., İstanbul 2003, 25-26.

⁴⁶ Eduard, Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yay., İstanbul 2008, 112.

*"Tartışmada mantıki retoriği kullanarak karşısındakini susturmaya çalışma sanatı; önermeleri meşhur kavramlardan kurulu bir tür yanıltmaca" (İlhan Ayverdi, Ahmet Topaloğlu, *Türkçe Sözlük, D Mad.*, Kubbealtı Yay., İstanbul 2007, 265.

⁴⁷ Ernst, Cassier, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, (Çev. Milay Köktürk), Hece Yay., Ankara 2005, 83-84.

taşıyarak insanları fiillere yönlendirmek şeklinde belirlemişler.⁴⁸ Sofistler anlama bir sorun olarak bakmaları aynı zamanda rölatif doğruluk anlayışının felsefe tarihinde bir anlam arayışı temeline kaynaklık etmiştir. Bu anlam arayışı daha çok retorik sanatı üzerine temellendirmişlerdir. Amaç belli bir konuyla ilgili olarak dinleyenlerin zihinlerinde, kendisiyle yetinecekleri ve zihinsel anlamda gerçeği elde edecekleri bir tasdik oluşturmaktır.

Sofistlerden Gorgias, bir sözcük gündeme geldiği zaman, dil ve düşüncenin bir zihinden diğerine aynısını aktarmanın mümkün olmayacağını belirtmiştir. Görüldüğü yönleri ve özellikleri arasında aşılmaz bir uçurum bulunduğunu dile getiren Gorgias, meşhur kuşkucu filozoflardandır.⁴⁹ Sofisizm felsefesine göre gerçeklik kişiye özgü bir durumdur. Gerçeklik göreceli olunca nesnel bir anlam arayışı adına ortaya büyük bir problem çıkmaktadır.

3-Logos aşaması, insanlığın düşünce dünyasına damgasını vurmuştur.⁵⁰ Logos ilkin tüm şeylere evrensel yasa, her şeyi evrensel bir birliğe bağlayan ve evreni idare eden ilke anlamında kullanılmıştır. Daha sonra bir şeyin zihindeki özü, düşüncenin konusu ve nesnel düzeni ve iç formu⁵¹ olarak nesnel anlamın ifade biçimini ifade etmektedir. Anlamın ifade biçimi olarak burhana doğru giden sürecin oluşmasına kaynaklık etmiştir.

Sokrates'in öğrencisi Platon (öl. 385) ise, dili insanın kendi özel düşüncelerini ses yardımıyla, özne ve yüklem aracılığıyla anlaşılabilir duruma getirmesi şeklinde tanımlar.⁵² Platon ad, tanım, imge, bilgi ve şeyler arasında şöyle bir ilişki kurar. Bu üç araçla şeylerin bilgisine ulaşamayan bir kişinin o şeylerin kendisini de elde edemeyeceğini iddia eder.⁵³ Platon, insanın nesnelere ad vermesi ile Tanrısal olandan pay alma arasında bağlantı kurarak, insanların toplumsal hayata geçmelerinin sonucunda, zekâlarını kullanarak dili ortaya çıkardıkları düşüncesini kabul etmiştir.⁵⁴ Platon dile, varlık ve düşünce ile ilişkisi açısından yaklaşarak, felsefe tarihindeki ilk

⁴⁸ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 140.

⁴⁹ İlhan, *İnan Dil Felsefesi Tarihi*, 359.

⁵⁰ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, 5.

⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 583.

⁵² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yay., Ankara 2003, 55.

⁵³ Platon, *VII Mektup*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2010, 52-60.

⁵⁴ Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, (Yayınlanmamış, Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2003, 11.

sistematik sorgulamayı gerçekleştiren filozof olmuştur. Platon, dili sosyal bir mesele olarak ele alır. Dilin yapısı ve işleyişi üzerinde incelemeler yapar. Platon'un *Kratylos* adlı diyalogu, dil üzerine sıra dışı düşünmenin ilk örneklerindendir. Bu eser '*Neden bu şeye bu adı veriyoruz?*' sorusunu konu edinir. Eserde tartışma, ad ile nesne arasındaki ilişkinin zorunlu, tabiî (physis) olduğunu kabul eden, Herakleitos'un öğrencisi Kratylos ile ad ile nesne arasındaki ilişkinin uzlaşım (nomos) olduğunu kabul eden Hermogenes arasında yaşanmıştır.

Zorunlu-uzlaşım, ayrımı olarak bilinen tartışmada verilen cevaplara göre farklı sonuçlara yol açan tutumlar ortaya çıkmıştır. 'Nomos-Uzlaşım' insanların bir araya gelerek oluşturdukları geleneksel kurallardır. Özellikle Sofistler 'nomos' kaynaklı olduğunu ispatladıkları şeylere uymak zorunda olmadıklarına inanmışlardır. Ancak adların nesnelerle bağlantısı 'physis' kaynaklı olduğunda bu şeyin zorunlu olarak bu adı alması gerekir. Ancak o şeyin en doğru adının hangisi olduğu ancak kelimenin 'etimolojik' olarak incelenmesiyle mümkün olur. 'Etimoloji' ad ile nesne arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu düşünenlerin başvurduğu bir yöntem olmuş ve Ortaçağda uzun süreli olmuştur. Adlar ile nesneleri arasındaki bağın 'zorunlu' olduğunu düşünen Herakleitos'un, her şeyin 'akış' olduğu fikrinden hareketle kavramların kökünde böylece ad ile nesneleri arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu düşünenlerin, dil düşünce ve varlık arasında özdeşlik fikrine sahip olduğu görülmüştür.⁵⁵ Platon bu diyalogda, Kratylos ve Hermogenes'in bazı görüşlerini çürüterek bir kısmını da geliştirerek kendi ad öğretisini ortaya koymaya çalışır.

*"Objeler ile ilgili bilgiyi başkalarına öğretmek için adların konulduğuna işaret eden Platon, adların nesnelerin doğalarında bulunan adlandırma ve adlandırılma tarzına göre yapılması gerektiğini ileri sürer. Ona göre adlandırma işini, en doğru biçimde yasa koyucu yapabilir. Yasa koyucu; halk, mitolojik bir kişi ya da birtakım Tanrısal güçlere sahip bir insan olabilir."*⁵⁶

Platon'a göre adlar başkalarına bilgi vermek için vardır. Aynı zamanda adlar ile objeler arasında doğal bir ilişki mevcuttur. Bir objenin tek doğru adı vardır.

Platon, VII. mektubunda, bir yandan düşünmeyi '*iç konuşma*', olarak tanımlarken diğer yandan ise dilin hakikati anlamada yetersizliğini belirtmiştir. Platon '*düz*' adını verdiğimiz bir şekle '*yuvarlak*', '*yuvarlak*' adını verdiğimiz bir şekle de '*düz*' adını vermemizde hiçbir sakınca olmadığını belirtir; Çünkü Platon'a göre şeylerin adlarını

⁵⁵ Walter Porzig'in *Dil Denen Mucize*, (Çev. Vural Ülkü), TDK Yay., Ankara 200, 13.

⁵⁶ Platon, *Kratylos*, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yay., İstanbul 2000, 16-21.

değiştirmek, sonuçta onların kendilerinde herhangi bir farklılığa sebep olmayacaktır. Fakat bu imkândan dolayı, şeyleri, onlara verdiğimiz adlar düzeyinde kavramayı denemek yanılsamaya yol açacaktır. Platon dilin, şeylerin içsel tabiatını temsil etmedeki yetersizliği nedeniyle, düşünceleri dile emanet etmenin yanlış bir tutum olduğuna inanır. Platon'un genel olarak felsefesi göz önünde bulundurulduğunda, onun için dilin, hakikati akıl etmek açısından hem bir imkân hem de bir engel teşkil ettiği sonucuna varmak mümkündür.⁵⁷

Problemin dilden kaynaklandığını, Sofistik düşüncenin kanıtlama gücünü dilin doğasından aldığını sezinleyen Platon, Kratylös diyalogunda henüz dilden ayrı olarak anlamın varlığından yahut özerkliğinden söz etmemektedir.⁵⁸ Kratylös'a göre insan dilindeki kelimelerin anlamları aprioridir. Bu bakımdan kelimeler ile bunların gösterdiği obje ya da kavramın ancak tek doğru kelimesi olmalıdır.⁵⁹ Platon, zihin ve dil arasındaki ilişkiye dair somut veriler ortaya koymakla sistematik olarak, anlam problemi üzerine yoğunlaşan ilk filozof olarak değerlendirilebilir.⁶⁰ Formların zihinden bağımsız varlıklar olduğunu iddia eden Platon dilden bağımsız bir anlam kuramının evrenselliğine dikkat çekmiştir. Platon ideacı bir anlayışla 'anlamı'dili kullanan bireylerin zihinlerindeki fenomenlerle açıklar. Platon bu ideacı anlayışla düşüncelerin iletilmesi yahut içsel ruh durumlarının dışa yansıtılması tespitinde bulunur. Bu yaklaşımını felsefe tarihindeki ilk formülasyonun, "erdem", 'adalet', 'iyi', 'güzellik' gibi genel kavramları adlandıran kelimelerin anlamlarının idealarından yansıdığına inanmaktadır. Aristoteles seslerin ruhtaki teessürlerin sembolü olduğunu açıklayarak dili düşünceler kadar arzuların, öfkenin, sevincin, hüznün, kısacası ruhtaki her türlü teessürün /etkilenimin de dışa vurulma aracı olarak görür. Bu bakımdan dilsel ifadenin anlamının Aristoteles nezdinde de idealar ve teessürler gibi ruhsal /zihinsel entiteler olduğu çıkarımı yapılabilir.⁶¹ Platon ve Aristoteles ile birlikte anlamın ifade biçiminde tümeler sorunu da aynı zamanda ortaya çıkmıştır. Tümelci görüşe göre dünyamızdaki tüm kırmızı nesneler yok olsada 'kırmızılık' varlığını sürdürür. Fakat Platon da bu

⁵⁷ Atakan, Altınörs, Düşünce İle Dil Arasındaki İlişkiye Descartes'in Yaklaşımı, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı. 28, 2010, 390. ss.389-401.

⁵⁸ Ali Durusoy, Aristoteles'ten Gazali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 37, 2005, 38- 39.

⁵⁹ Mustafa Altun, *İbrahim İbn-Bali'nin Hikmet-Names'si(1b-149a)*(Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, 48.

⁶⁰ Platon, *Sofist*, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yay., İstanbul 2000, 115-120.

⁶¹ Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, 59.

tümel fiziksel dünyanın nesnelerinden bağımsız olarak varlıklarını sürdürürken, Aristoteles de tümellerin nesnelerin içinde yer aldığını savunur. Aristoteles felsefesinde ise anlam araştırması metodolojik bir problem halini almıştır. Aristoteles'in tartışmalarında açıklığa kavuşturmak istenilen temel problem, anlamın ne olduğundan çok, anlamı olanaklı kılan teknik koşulların neler olduğu problemidir.⁶² Anlam kuramını tümel bilgi üzerine kuran Aristoteles'e göre insan, sadece görünümünün dış anlamlarının kavranmasıyla duyumsanan tikellerin ötesine geçerek, kavram ve inançlarla ifade edilen tümel anlamları, akıl (nous) aracılığıyla , 'anlam' ve 'düşünme' olarak idrak edilebilir.⁶³ Bu son aşama dil daha sistematik bir şekilde ele alınmıştır dilin mantığı formel anlamda bir sistematığa evrilmiştir. Aynı zamanda mantığın oluşturmak istediği mantığın dili ise Logos aracılığıyla evrensel yasalar sunmaya çalışan günümüz mantığının temellerini oluşturmuştur.

1.2. ANTİKÇAĞ GREK DÜŞÜNCESİNDE 'MANTIK'

Mantık kelimesi, Yunanca 'logike' ve Arapça 'nutk' kelimesinden gelmektedir. Yunanca 'logos' kelimesi, batı dillerindeki 'logic'e kaynaklık etmektedir. 'Logos' ve 'nutk'; akıl, akıl yürütme, yasa, doğru söz, düzen, ilke ve düşünme anlamına gelir.⁶⁴ Mantık, hem etimolojik kökenine uygun olarak, düzgün ve tutarlı düşünme diyebileceğimiz bir düşünme tarzının hem de bu düşünme tarzını konu edinen felsefi disiplinin adı olmuştur.⁶⁵ Tutarlı düşünme anlamıyla mantığın insanlık tarihi kadar eski olduğunu söyleyebiliriz.

*"Mantık çalışmaları basit bile olsa ilk olarak Eski Çin ve Hint uygarlığına kadar uzanır. Hint ve Çinliler sayıları tanımlayarak sayma ve ölçme işlemlerini geliştirmişlerdir. Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları vasıtasıyla Ege ve Akdeniz kıyılarına ulaşan uygarlıklar, artık kavramsal ve rasyonel düşünme ile var olanı tanımlamaya başlamışlardır. Daha sonra mantıksal yapıda kavranan varlık logos olarak ifade edilmiştir."*⁶⁶

Mantık doğru düşünme yasasıdır. Mantığın kural ve yasaları, bilimsel ya da felsefi bazı konular üzerinde düşünmek yahut çıkarımda bulunmak istediğimiz zaman, yanlış

⁶² Aristoteles, *Yorum Üzerine*, (Çev. Saffet Babür), İmge Yay., Ankara 2002, 7.

⁶³ Categories 4, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/a022.htm> –A022WKENT7; Topics I 9, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/a022.htm> –A022WKENT11; İlhan İnan, 'Anlam Kuramları', *Felsefe Ansiklopedisi 1*, (Ed. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul 2003, 406-407.

⁶⁴ A.Kadir Çüçen, *Mantık*, Sentez Yay., Bursa 2011, 13.

⁶⁵ İbrahim, Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2005, 11-12.

⁶⁶ Çüçen, *Mantık*, 31.

sonuçlara varmamak için değerlendirmemizde dikkate aldığımız bir ölçüm aletine benzer.⁶⁷ Mantığın bir disiplin olarak ortaya çıktığı yer, Aristoteles'in içinde yetiştiği ve ondan yaklaşık iki asır önce başlamış olan Antik Çağ Grek düşünce dünyasıdır.⁶⁸ Bu ilmin, Yunan düşüncesi içerisindeki seyrine baktığımızda bu ilmin gelişmesinde Pisagorcuların önemli bir yeri olduğu söylenebilir.

Pisagorcular'ın varlığın ilkesi olarak soyut olan sayıyı kabul etmeleri ve varlığa bu zeminde izah getirmeleri, soyutlama aynı zamanda tümelletirme düşüncesine dayanan anlayışları, mantık için önemli bir başlangıçtır.⁶⁹ Pisagorculardan sonra mantığın gelişimine bir başka katkı sağlayan kişi de Parmenides'dir.

“Parmenides'in mantık ilkeleri, Parmenides'in ‘varlık vardır, varolmayan var değildir’ sözü, ‘özdeşlik’ ilkesinin varlığa uygulaması olarak görülebilir; daha doğrusu onun açısından, varlıkta bu ilkenin mevcut olduğunun işaretidir. ‘Özdeşlik ilkesi, yalnız zihnin değil, varolanın da ilkesidir’ fikri, Parmenides'ten sonra birçok filozof tarafından savunulmuştur. Parmenideste ayrıca çelişki ilkesinin basit bir formundan da bahsedilebilir. Ona göre bir şey aynı zamanda hem var hem yok olmaz. Parmenides, mantıksal ilke fikrini düşünme sürecine sokan ve kendi düşüncesinde bunu yaşayan, bu ilke fikrinin bilincinde olan filozoftur. Parmenides üç türlü imkân olduğunu ileri sürmektedir. 1. Varolan vardır, 2. Varolmayan vardır, 3. Varolan ve varolmayan vardır. İkinci ve üçüncü şıklar çelişiktir. Geriye bir tek imkan kalır ki, bu formel doğruluktur; yani ‘varolan vardır’, önermesidir. Düşünce burada varlığı kavrar. Çünkü burada düşünce ve varlık aynıdır. Bu nedenle özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ontolojik kesinlik taşırlar. Görüldüğü gibi Parmenides, ‘varlığın varlığını’ özdeşlik ilkesi ile temellendirmekte, diğer imkânları da çelişmezlik ilkesi ile temellendirmiştir. Bu da mantık ilkelerinin varlığa tatbikinden başka bir şey değildir.”⁷⁰

Bu düşüncede (Parmenides'te) doğruluk, uygunluk (correspondant) olarak düşünülmektedir. Bir önerme gerçekliğe uygunsa doğrudur. Ne var ki bu uygunluk duyum yolu ile doğrulanmaz; tersine doğru düşünme ile doğrulanır. Doğru düşünme, uygunluğu özdeşliğe yükselten ve ona ait olandır. Varlık hakkındaki ifadeleri zorunlu olarak geçerli kılan düşünmedir. Parmenides doğruluğu varlıkla özdeşleştirmiştir.⁷¹ Elealı Zenon, Parmenides'in görüşlerini mantıksal temellere dayandıran (diyalektiği ilk kullanan öğrencisi) filozoftur. Elealı Zenon, öğretmeni Parmenides'in görüşlerini kanıtlamak için dolaylı bir mantık /akıl yürütme biçimini ele almıştır. Parmenides'e göre ‘Varlık vardır, birdir, değişmezdir; buna karşılık yokluk yoktur ve yok olan da

⁶⁷ Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri 1*, (Çev. Ahmet Çelik), İnsan Yay., İstanbul 2003, 221.

⁶⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 38.

⁶⁹ Platon, *Sofist*, 27.

⁷⁰ İsmail, Köz, *Mantık Felsefesi*, Elis Yay., Ankara 2009, 41.

⁷¹ Fritz Heinemann, *Bilgi Kuramı*, (Çev. Doğan Özlem), İnkılap Kitap Evi, İstanbul 2000, 178.

düşünülemez.’ Zenon bu varlık anlayışını desteklemek için karşı varlık kuramını (varlığın çokluk, değişim ve hareket içinde olduğu) ve mantıksal çelişkileri ortaya koyan birçok kanıt ileri sürmüştür. Bundan hareketle Zenon mantıksal kanıtlama yöntemini İlk Çağ felsefe dünyasında ilk kullanan kişi olarak değerlendirilebilir.⁷²

Sofistlerden Protagoras bilginin kaynağını insanda aramıştır. Bu düşünceye göre *“Hakikatin ölçüsü insandır; hiçbir şey ispat edilemez.”*⁷³ Sofistlerle birlikte doğruluğun ölçütleri tekrar sorgulanmaya başlandı. Doğrunun bir ve değişmez olduğu görüşü ‘insan herşeyin ölçüsüdür’ düşüncesinden yola çıkarak insan doğrunun ölçütü kabul edildi. Sofistler doğruyu konuşma sanatı olan retoriği dille ilişkilendirdi. Böylece dil- düşünce ilişkisi mantığa bu şekilde yansıtılmıştır. Sofistlerin bilgi felsefesinde duyumların göreliliğini savunarak, bilginin temelinde algıları ile bir akıl yürütmeyi ileri sürerek kuşkucu bir bilgi felsefesini ve her kanıtlamaya karşı bir cevap vererek mantığı ilk olarak sistemli bir biçimde başlatan düşünürlerdir diyebiliriz.⁷⁴ Sofistlerin en nihâyetinde öğretmiş olduğu şey insanları iknâ etme sanatıydı ve bu sanat da mantıktan beslenmiştir. Sofistler bu sanatı en ince ayrıntılarına kadar işlerken bu derslerle yeni söylem çeşitleri ortaya çıkmıştır. Bu yolla sofistler söylem türleri arasında çeşitli ayrımlar yaptılar ve onları politik söylemler, retorik söylemler, diyalektik söylemler ve teknik söylemler biçiminde kategorize ederek nesnel anlam, söylem türlerinin etkisinde kalarak çok anlamlığa kaymıştır.

Sokrates, Sofistlerin rölatif ve bireyci felsefe anlayışına karşın, felsefede nesnelliği, değişmezliği, gerçekliği ve tekliği savunarak evrensel epistemenin olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁵ Sokrates kavram ve sözcüklerin anlamlarını tanımlamıştır. Duyuların rölatif olmasına karşın aklın evrensel ve tümeli vereceği görüşünü benimsemiştir. Sokrates bilgide aklın ortaya koyduğu zihinsel, soyut, kavramsal, tümel bilgiye değer

⁷² Çüçen, *Mantık*, 31.

⁷³ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H.Vehb. Eralp), Kabalcı Yay., İstanbul 2015, 39; Emiroğlu, 39.

⁷⁴ Çüçen, *Mantık*, 34.

⁷⁵ Sofistler içinde yetişen Sokrates, belagat ile ikna sanatı içinde mantıki düşüncüyü bulmaya çalıştı ve böylelikle mantığı sistemleştiren Aristoteles için bir zemin kurmaya çalıştı. Zira Sokrates, farklı durumlar karşısındaki dağınık düşünceleri bir noktada toplamaya çalışmıştır. Düşünen öznenin düşünce kanunlarını ilkin Sokrates ‘in sezip gösterdiği aşikârdır. Sokrates muhatabını sorguya çekmekteki gayesi diyalektiği, genel kavramlara ulaşmak için bir araç olarak kullanır. Bunlar birlikte Protagoras’ın çifte doğruluk anlayışına karşı, mutlak ve tek doğruyu bulmaktır. Sokrates’e göre deney ve apriori bilginin ayrı ayrı varlığı düşünülemezdi zira beşeri bilgi, tecrübeyi genel biçimlere işaret eden gösteren mefhumlarla kavrayabilirdi. Bundan dolayı Sokrates, kelimelerin her daim kullanılan anlamının dışında onların genel anlamını belirlemeye gayret eder.(Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1996, 26).

vermiştir.⁷⁶ Sokrates'i Sofistlerden ayıran özellik, Protagoras'ın '*çifte doğruluk*' anlayışına karşı çıkarak '*tek doğruluk*' anlayışı olduğunu belirterek nesnel anlama ulaşmada bir metot getirmiştir.⁷⁷ İlk Çağda mantık, ilk kez Sokrates tarafından doğru bilgiye ulaşmak için kullanılmıştır.⁷⁸ Yukarıdan hareketle Aristoteles öncesi için bir ön çalışma olan mantık Aristoteles ile birlikte bir disiplin haline gelerek sistemli bir düşünme alanının mihenk taşı olmuştur.

Aristoteles'in mantık (logic vb.) kelimesini kullanmamış ve aynı zamanda kurduğu bu bilim için bir tanım teklif etmemiştir. Aristoteles, mantık anlamına en yakın olarak kullandığı kelime '*analitiktir*'⁷⁹ ve bu da ona göre, akıl yürütmenin, kıyasın şekillerine ayrıştırılması anlamına gelmektedir. Ancak bu anlam, kıyasın önermelere, önermelerin de terimlere ayrıştırılmasını ifade edecek kadar geniş bir yelpazeye sahiptir.⁸⁰ Aristoteles'e göre mantık bir bilim değildir fakat her bilimsel çaba için vazgeçilmez bir araçtır. İlk Çağdan günümüze kadar Aristoteles'in mantık üzerine olan çalışmalarının toplamına *Organon* adı verilmiştir.⁸¹ *Organon* altı kitaptan oluşan bir çalışmadır: 1.kategoriler, 2. önermeler, 3.birinci analitikler, 4.ikinci analitikler, 5.topikler, 6. sofistik deliller.⁸² Aristoteles bu kitaplarda, kavramlar, hükümler, akıl yürütmeler ve çeşitleri ile ispat şekilleri üzerinde durmuştur. Akıl yürütmeler içerisinde en çok kıyasa yer vermiştir. Çünkü kıyas Aristoteles mantığının omurgasını oluşturur. Daha sonraki dönemlerde bu kitaplara Aristoteles'in Retorik ve Poetikası eklenerek sekiz kitaba çıkarılmıştır. Aristotelesten önce dilin mantığı daha çok mitos ve epos üzerinde temellendirilmiştir. Bundan kasıtımız bu (Mitos ve Epos) dönemi mantığın öngördüğü nesnel düşünce biçimini ifade etmekten uzak olmalarıdır.

Yukarıda kısmen ifade edildiği gibi bu dönem hitabet ve şiir ağırlıklı iken Aristoteles da artık dilin mantığı, mantık ile ilişkili hale gelmiştir.

Aristoteles mantığı, ontolojik hiyerarşisi üzerine oluşturulan bir cins-tür mantığıdır. Aristoteles'in sınıflamadaki amacı bilgide en küçük türlere inmek, böylece kavramın neliğini belirlemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles mantığında

⁷⁶ Çüçen, *Mantık*, 35.

⁷⁷ Doğan Özlem, *Mantık*, İnkılap Yay., İstanbul 2000, 315; Emiroğlu, 40.

⁷⁸ Köz, *Mantık Felsefesi*, 25.

⁷⁹ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*. (Çev. Ali Houshiary), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2015, 57.

⁸⁰ Ross, David, *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan), Kabalcı, Yay., İstanbul 2002, 36.

⁸¹ Kaan H. Öktem, *Aristoteles*, Say Yay., İstanbul 2011, s. 49.

⁸² Çüçen, *Mantık*, 36.

hakim olan üç temel teoriden söz edilebilir. Bunlardan ilki kavramların kavranışıdır. Çünkü Aristoteles önce kavramları sınıflamaktadır. Kavramların sınıflandırılması aynı zamanda genel düşüncelerin sınıflandırılması olan kategoriler demektir.⁸³

İkincisi, hüküm içerisinde kavramların bağlanması, yani hükmün unsurlarıdır. Klasik mantık düşünce ile onun dildeki ifadesini birbirinden ayırmadığından, her düşünceye (kavrama) bir terim karşılık gelmekte ve terimler de hükmün unsurlarını oluşturmaktadır. Bundan dolayı kavramsal çerçevede yapılan bir sınıflama doğal olarak terimi izlemektedir. Bu ise düşüncenin dil içerisinde karşılıklı olma halini beraberinde getirmiştir. Bu karşılıklı olma halini Aristoteles isim, fiil, edat ile düşüncenin dildeki izi olarak belirleyerek bu şekilde dile müdahale etmiştir.⁸⁴

Üçüncü unsur cümlelerin statik unsuru olan isim, önermenin temeli ve dayanak noktasını oluşturmuştur. Fakat Aristoteles de asıl doğru ve yanlış mümkün kılan ise fiil olmuştur. Çünkü fiilsiz ne doğru ne de yanlış olur. Fiiller, kendi anlamları zamanı etkilediklerinden düşünceyi zamanla ilişkilendiren unsurlar konumundadır. Böylece Aristoteles'te uyuşumsuz olan dilin alanı ile evrensel olan düşüncenin alanını bağlayan bağ konumuna gelmişlerdir. Bu nedenle bağ, hem düşüncenin statik unsuru olan birinci özlerle dinamik unsuru olan ikinci özleri birleştiren bir unsur, hem de dilin statik unsurları ile (isim) dinamik unsurlarını (fiilleri) birleştiren öge olarak üçüncü unsuru meydana getirmiştir.⁸⁵

Genel anlamda Aristoteles mantığı, düşüncenin konularını ortaya koyarak nesnel anlamı hatadan korumuş bir şekilde dilde ifade etmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda Aristoteles mantığı formel, ontolojik ve metodolojik bir karakter gösterir. Aristoteles mantığının ontolojik karakter arz etmesi; metafizikle sıkı bir ilişki halindedir. Çünkü Aristoteles'e göre zihnin yasaları aynı zamanda varlığın yasalarıdır.⁸⁶ Mantığın Aristoteles tarafından sistemleştirilmesi birçok kişinin takip etmesine sebep olmuştur. Bu takipçilerden ilki şüphesiz Stoacı'lardır. Stoacılar, mantığa farklı bir boyut kazandırarak onun metafizik ve dille olan ilişkisini gündeme getirmişlerdir.⁸⁷ Sonuç olarak ilk kez düşüncenin biçimini keşfeden mantığı kuran, bilime ölçüyü getiren ve bir

⁸³ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, M.E.B Yay., Ankara, 1974, 98.

⁸⁴ Aristoteles, *Organon II, Önermeler*, (Çev. Hamdi Ragıp Atademir) M.E.B Yay., İstanbul 1996, 6-7.

⁸⁵ Aristoteles, *Organon II, Önerme*, 9.

⁸⁶ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 42.

⁸⁷ Çüçen, *Mantık*, 36.

bakıma bilmenin ölçmek olduğunu gösteren Aristoteles, sadece mantığı sistemleştirmekle kalmamış yönteminin uygulamasını bizzat çalışmalarında göstermiştir. Mantıkla birlikte doğa, ahlak, siyaset ve müzik alanında yaptığı çalışmalarından dolayı kendisine “İlk Muallim” unvanı verilmiştir.

Yukarıda değindiğimiz gibi anlamın bir sorun olarak ortaya çıkışı, Sofistler'in göreceli gerçeklik ve doğruluk anlayışlarına kadar geriye götürülebilir. Sofistler'in felsefesine göre gerçeklik kişiye özgü ve göreceli olunca gerçeklik arayışı adına ortaya önemli bir bunalım çıkmıştır. Platon dilin doğasını çözümlendiği takdirde Sofistler'in göreceli gerçeklik anlayışını ortadan kaldıracakım düşünmektedir. Platon'a göre adlarla şeyler arasında zorunlu bir ilişki vardır. Buna göre adlar, zorunlu olarak şeylerin gerçekliğini yansıtır. Bu zorunluluk ilişkisi belirleyen Yasa koyucusudur. Bu şekilde dil ve anlam probemini metafiziksel düzlemde bir temele oturtulmuştur. Bunu dışında Aristoteles ise anlamın özerkliğine vurgu yapmıştır. Mantığı anlamın özerkliği üzerine inşaa ederek aynı zamanda mantık ile anlam arasındaki zorunlu bir ilişkiye de dikkat çekmiştir. Burdanda anlıyoruz ki anlam her ne kadar dil ile bir somut hal alırsa, mantıkla daha sıkı bir ilişki içindedir.

1.2. FÂRÂBÎ'DEN ÖNCE DİL, MANTIK ve ANLAM SORUNUNUN İSLAM DÜŞÜNCEDESİNDEKİ YERİ

Yunan mantığı İslam dünyasına girmeye başladığında, pek çok düşünür tarafından, davetsiz gelen bir yabancıymış gibi şüpheyile karşılanmıştır. Bu şüphe aynı zamanda bir karşı çıkmayı da beraberinde getirmiştir.

Bundan dolayı bazı düşünürler, İslami bilimlere (nahiv, fıkıh, kelam vb.) alternatif bir açıklama tarzı getirdiğini ve dahası bizzat İslam'ın evrensellik ve kendi kendine yeterliliğini sinsice tehdit ettiğini düşündüklerinden, mantığın İslam kültürü içerisine dâhil edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu eleştirenlerin aksine Gazzâlî, dönemindeki felsefenin kabul edilebilirliği noktasında pek çok sorun ortaya çıkmasına karşın, mantığın bu sorunları aştığını savunur görünmektedir.

Fıkıhçı, kelamcı ve dildiler gibi islam düşünürleri Yunan kültürüne ait olduğu için mantık ilmine karşı çıkmalarına rağmen Gazzâlî bu ilmin İslam düşüncesi içinde meşruiyet kazanmasını sağlamıştır.

Gazzâlî’Tehâfutu’l-Felâsife’sinde döneminde geçerli olan felsefeyi eleştirmiş de mantık ilminin varlığını kabul etmiştir. Örneğin Gazzâlî derki:

“Evet, onların "mantığı iyi bilmek gerekir" tarzındaki görüşleri doğrudur, ancak mantık filozoflara özgü birşey değildir. O sadece bizim kelâm ilminde ‘kitâbu'n-nazar’ adını verdiğimiz bir yöntemdir. Fakat onlar bu lâfzı abartarak ‘mantık’ şeklinde değiştirdiler. Bazen biz onu ‘kitâbu'l-cedel’, bazen de ‘medâriku'l-ukul’ adıyla anarız. Kıt akıllı olduğu halde zekî görünmek isteyen biri, mantık adını duyduğu zaman, onun sadece filozofların bilip kelâmcıların ise bilmediği ilginç bir ilim olduğunu sanır. Biz bu kavram kargaşasını ortadan kaldırmak ve bu sapıtırıcı hileyi kökünden kazımak için, bu kitapta ‘medâriku'l-ukul- ‘aklın işleyişi’ konusunu ele almak, kelâmcı ve usulcülerin terimlerini değil, mantıkçıların terimlerini kendi kalıpları içinde kullanmak, terim terim onların izinden giderek bu bapta onların diliyle yani mantıkçıların ifadeleriyle tartışmak istiyoruz. Filozofların mantığın Burhan (II. Analitikler) bölümünde, kıyasın maddesinin doğruluğuna ilişkin ileri sürdükleri ve Kıyas Kitabı’nda (I. Analitikler) kıyas şekilleriyle ilgili olarak ortaya koydukları şarttan; Kategoriler ve İşâgocî ’deki bunlar mantığa giriş ve onun bölümlerinden ibarettir.”⁸⁸

Özellikle ismini ayetten aldığı (İsra,17 /35) el-Kıstîisu’lmustakim adlı eserinde, mantık ilminin esaslarını bizzat Kur'an'dan çıkardığını iddia eden Gazzâlî, yine "Biz, elçilerimizi gönderdik, beraberlerinde Kitabı ve Mizanı indirdik" (Hadid, 25) mealindeki ayette zikredilen mizanın da mantık olduğunu, bu ölçüyle ölçmenin keyfiyetinin peygamberlerden öğrenileceğini ifade eder. Ona göre ilk muallim Allah Teala, ikincisi Cebrail, üçüncüsü ise Resullerdir. Hz. Muhammed ve Hz. İsa öncesi bazı Alimler, farklı isimlerle de olsa bu ölçüleri çıkarmışlar ancak çıkarılan, Hz. Müsa ve Hz. İbrahim'in suhuflarından (Suhuf-i İbrahimeve Müsa) öğrenmişlerdir. ⁸⁹Bu şekilde mebdei itibarıyla mantık ilmini dinileştiren bir yorum ortaya koyan Gazzâlî, ilaveten bu ilmin filozofların tekelinde olmadığını, kelam ilminde Kitabı'n-nazar, Kitâbu'l-Cedel bazen de Medârikû'l-ukûl veya Medârikû'l-ulûm denilen mantık asıllarının bulunduğunu ileri sürer. Meşrulaştırma bağlamında bu yorumun da ötesine geçen Gazzâlî, klasik mantıktaki iktirani kıyasın üç şeklini ve istisnai kıyasın iki türünü birden içerecek bir şekilde kıyasın toplam beş formunu, 'beş mizan' olarak Kur'an-ı Kerim'den çıkarmaya çalışır. Ona göre iktirani kıyasın üç şeklini içeren 'Teadül' mizanı, kıyasın birinci, ikinci ve üçüncü şekillerine denk gelecek şekilde büyük, orta ve küçük olmak üzere üç mizandan oluşmaktadır. 'Telâzüm' adını alan dördüncü mizan, muttasıl şartlı istisnai kıyasa denk gelirken, 'Teânüd' mizanı adını verdiği beşinci mizan ise, munfasıl şartlı istisnai kıyasa karşılık gelmektedir. Örneklerini de ayetlerde geçen Hz. İbrahim'in

⁸⁸ Gazali Tehâfütü’l-Felâsife, (Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu) ,Klasik Yay.,İstanbul 2014,38.

⁸⁹ Ali Durusoy, "Gazzâlî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", İslami Araştırmalar Dergisi, c. 13, 3-4. 2000, s. 308

Nemrud ile tartışmasından ve Yaratıcı'yı ararken yaptığı akıl yürütmelerinden veren Gazzâlî, bu kıyas şekillerindeki kuralların ihlalini de Şeytanın ölçütü olarak isimlendirmekte ve bunlara da yine ayetlerden örnekler vermektedir.⁹⁰

Fârâbi'nin temsil etiği Aristoteles mantığı İslam düşüncesinde intikale etmeden önce bu düşünce içerisinde bir mantığın olduğunu söyleyenlerden biri de Ali Sâmî en Neşşâr'dır. Ali Sâmî en Neşşâr bu konu da şöyle demektedir: Yunanlılardan önce doğu milletlerinde, bazı bilimsel araştırma metodu mecuttu. Kullanılan metotlardan biri de tümevarım (istikra),istidlal (çıkarsama), metodudur. İslam düşüncesinde Aristoteles mantığı gelmeden önce düşünceyi ifade edecek bir yöntem vardı bu yöntem ise tümevarım yöntemidir. Başka bir yöntem olan istidlal yöntemi her ne kadar '*temsili kıyas*' ile aynı olduğu iddia edilsede yanılta husus her iki düşünce işleminin aynı karakterde olmasıdır.⁹¹ Nitekim İbn Teymiye de bütün bir mantık ilmine değil tüm dengelim yöntemine karşı çıkmaktadır. Filozofların tümel anlayışını reddederek tümelin zihinsel bir olgu olduğunu ileri süren⁹² İbn Teymiye'ye göre, dış dünyada var olan şey asla tümel değildir. Dış dünyada yalnızca tekil bireyler vardır. Eğer tümelin dış dünyada var olduğu söylenirse, bu düşünce, tümelin hem zihinde hem de dış dünyada gerçekliğinin bulunduğu anlamına gelir. Bir şey dış dünyada varsa tümel değil yalnızca tekil olarak var olabilir. Ona göre tümelin zihindeki varlığı şartlıdır. Bundan dolayı, "*ne dış dünyada ne de zihinde var olan bir mahiyeti onaylayan kimsenin, kendi ifadesinin tam bir tasavvuru oluşturulduğunda hatalı olduğu bilinir.*" Akılla dış dünyadaki tekil varlıkların ortak niteliklerinin tümelliğinin kavranabileceği, fakat duyu algısıyla böyle bir tümelliğe ulaşamayacağı görüşünü ileri süren İbn Teymiye, "*zihin tekileri analoji yoluyla tümel ve kesin bir tarzda kavrarken, duyu algısı yalnızca tekileri kavrar*"⁹³ der. Bu durumda akıl tekilerin tamamına sahip olmaksızın, onların tümelliğini kavrar. Zira akıl, bu tekil varlıkların belli bir sayısının tasavvurunu oluşturduktan sonra, onlar zihinde tümel olur. İbn Teymiye'ye göre insanlar duyuya dayalı meseleleri tümellerden daha açık, yine türlerin tümelliğini de cinslerin tümelliğinden daha güçlü bir şekilde onaylarlar. Fıtratta, tekilerin bilgisi tümellerin bilgisinden daha güçlüdür,

⁹⁰ Gazzali, el-Kıstasul-mustakim, (nşr., M. Bejou), Şam 1993, 41.

⁹¹ Ali Sami en-Neşşâr, İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu-1,(Çev. Osman Tunç),İnsan Yay.,İstanbul 2016,35,41.

⁹² Nazım Hasırcı, İbn Teymiye'nin Mantık Eleştirisi, Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler, Ankara 2013,6.

⁹³ Gazzali, el-Kıstasul-mustakim, (nşr., M. Bejou), Şam 1993, s. 67.

tekillerin onayı da daha kuvvetlidir. Bu yüzden İbn Teymiyye, tekillerin bilgisinin tür ve cinslerin bilgisine, türlerin bilgisinin de cinslerin bilgisine dayandırılmayacağını ileri sürer.⁹⁴

Neşşâr'ın okuma tarzının da haklı yönleri vardır. Yukarıda da değindiğimiz gibi Meşşâîler ve özellikle de Fârâbî, dînî bilginin gerçekliğini ciddî anlamda sorunlu görmüştür. Burada Fârâbî özelinde düşünülecek olursa, yöneltilen eleştirilerin çok haklı taraflarının olduğu söylenmelidir. Fakat bu eleştiriler çok yetersiz eleştirilerdir. Yetersizliğin sebebi de bize göre burhânî epistemolojinin bilinmemesi ve Fârâbî'nin felsefî perspektifinin kavranamamış olmasıdır. Meselâ Neşşâr'ın eleştirileri böyledir.

Benim değerlendirmem tümevarım yöntemi yapısı gereği, tümdengelimden olduğu gibi “kesin, zorunlu, tamdoğru” bilgiyi ortaya koyamadığı için hakikati ifade etmede yetersizdir. Örneğin Şöyle bir kıyasla izah edelim:

Bütün kuşlar uçudur.

Deve kuşu, kuştur.

O halde deve kuşu da uçudur.

Bu kıyasdaki birinci öncül olan “bütün kuşlar uçucudur” şeklindeki önerme tümevarım yöntemi ile elde edilmiş bir bilgidir ancak tümevarım yöntemi ile incelendiğinde bir türün bütün elemanları gözden geçirilmesi mümkün değildir. Örneğin bu kıyastaki birinci öncülde ifade edilen “bütün kuşlar uçucudur” şeklindeki önermede kuş türünün bütün elemanlarının gözden geçirilmesi mümkün değildir. Her zaman incelenen türün elemanlarının bir kısmı incelemenin dışında kalacaktır. Bu nedenle bu kıyastaki birinci öncülümüz şöyle olmalıdır.

“Bizim incelediğimiz kadarıyla Bazı kuşlar uçucudur.” Buna göre kıyası yeniden oluşturduğumuzda şöyle dememiz gerekir:

Bazı kuşlar uçudur.

Deve kuşu kuştur.

O halde deve kuşu da uçucu olabilir.

⁹⁴ Hallaq, Wael B., “Introduction”, İbn Taymiyya Against the Greek Logicians, içinde, Oxford, 1993, 66-67.

Görüldüğü gibi tümevarım formundaki bu akıl yürütmenin sonucu “zorunlu, kesin, tamdoğru” değil ihtimalli-zanni-olumsal doğrudur. Nitekim Aristoteles birinci I Analitikler kitabında kıyas teorisi başlığı altında bu durumu incelemiştir.

İslamdan önce var olduğu söylenen yöntemin varlığı anlamlandırma da yetersiz olduğu, anlamı hakikat formunda “zorunlu-,kesin, tam doğru” ifade edemediği için çoğunlukla rölativist anlayışlara yol açmıştır. Fârâbî, Aristoteles da olduğu gibi anlamı hakikat formunda , “zorunlu-, kesin, tam doğru” ifade edecek bir yöntem olarak mantık ilmini ikame etmeye çalışmıştır.

Filozofun cedel, sofistik, şiir ve hitâbet sanatı üzerine yazmış olduğu metinler de çok önemlidir. Bu bağlamda Fârâbî cedel, hitabet, şiir, safsata, sanatı üzerine yazmış olduğu eserleri üzerinde bu sanatların “zorunlu, kesin, tamdoğru” bir bilgiyi ortaya koymaktan uzak olduğunu söylemektedir. Örneğin Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf*'un ikinci bölümünde bahsettiğimiz sorunu beş sanat çerçevesinde değerlendirmektedir. Fârâbî'nin dönemindeki felsefeni omurgasını oluşturan burhân sanatı bütün bir varlığı “kesin-, zorunlu, tamdoğru” bir biçimde, yani hakikat formunda ifade edebileceği iddiası ile ortaya çıkar. Bütün bir insanlık tarihi, burhânî yöntemin temele koyduğu *burhânî felsefenin* ortaya çıkış sürecine doğru evrilmektedir. Burhânî felsefenin oluşumunun ardından din, onun ardından da fıkıh ve kelam ilimlerinin ortaya çıkışıyla devam edecek olan süreç, yine mantık temeli üzerine inşâ edilmektedir. Tarih içerisinde, insanların tecrübeleri neticesinde, doğal olarak ve ard arda ortaya çıkan kıyâsî sanatlar. Fârâbî hakikat sorununu, hakikat anlayışlarının, yani felsefelerin tarih içerisindeki dolaşımı ve gelecek zamandaki durumu sorununu “mantık” çerçevesinde ele almıştır.

Kuşkusuz mantık ilminde söz konusu olan Fârâbî'nin de birçok kitabında söz konusu ettiği “burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata” bütün toplumların duygu ve düşüncelerini ifade etme biçimidir. Bu sanatlardan sadece burhan sanatı hakikati ifade etmeye yeterli bir sanattır. Çünkü sadece onun önermeleri “yakini bilgiyi” (zorunlu-, kesin, tamdoğru) bilgiyi ifade etmektedir. Diğerlerinin önermeleri ise genel olarak meşhûrât makbûlât, zanniyyât ve vehmiyyâtтан ibarettir. Fârâbî'ye göre her toplum gibi islam toplumu bu beş sanat çerçevesinde bir anlam arayışını bulmaya çalışmıştır. Bu sanatlar hakikat bilgisine ulaşmanın temel kodları ve referanslarıdır. Bu sanatlar

dille örölü bir sanat olmakla birlikte gerçel anlamın açığa çıkması noktasında mantığa doğru bir yol izlemiştir.

Toplumların dilleri belli bir olgunluğa eriştikten sonra kıyâsî sanatlardan ilki olan hitâbet sanatı ortaya çıkıyor. Burada “kıyâsî sanat” ifâdesi aslında “düşünsel sanat” ya da “düşünsel yöntem” şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü özellikle klasik dünyayı göz önünde bulundurduğumuzda, düşünmek demek bir kıyas kurmak demektir.⁹⁵ Dolayısıyla doğal sürecin hatabi (retorik) aşaması düşünüldüğünde, onun da kendi içerisinde bir hakikat iddiası barındırdığı ve ortaya çıktığı toplum insanının anlam dünyasını şekillendirdiği söylenmelidir.

“Hitâbet, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken mümkün şeylerin her birisinde, başkalarını, en mükemmel olarak iknâ edebilecek şekilde konuşma gücüdür. Fakat bu güce sahip olan faziletli kişi, onu iyi işler için kullanır. Kurnaz kişiler onu kötü işler için kullandıkları halde, amelî hikmete sahip olan kişi, onu hem iyi hem de kötü şeylerde kullanır.”⁹⁶

Mantık kitaplarına baktığımızda hitâbet sanatında kullanılan öncüllerin makbûlât ve maznûnât şeklinde ortaya konulduğunu görüyoruz. ‘Fârâbî el- Hatâbe’de’ bu sanatta kullanılan öncüllerle ilgili olarak çok net bir kavram kullanmaz. Fakat filozof ‘Kitâbu’l- Cedel’de’ makbûlât kavramını, “insanın kendi basîretinin olmadığı, fakat sadece başkasını vekil edindiği ve başkasından öğrendiği şeyleri kabul ederek onun hakkında hüsnü zan beslediği görüşler” şeklinde ifâde etmektedir. Fârâbî bu tür öncüllerin bilimsel olarak nitelendirilemeyeceğini söylemektedir. Filozofumuz yine aynı eserde, ‘el-Hatâbe’de’ kullandığı bir kavrama, yaygın genel görüş (badi’u’rra’yi’ş- şâi’) kavramına göndermede bulunmaktadır.⁹⁷ Makbûl görüş (er-ra’yu’lmakbûl), insanın kendi basîretinin olmadığı ve fakat sadece başka birini ya da topluluğu vekil edinerek ve onlara güvenerek elde ettiği görüşlerdir.⁹⁸ Bu görüşler nefis sükûnu sağlar, böylelikle sıradan insanların anlam ve inanç ihtiyaçlarını karşılamış olurlar.⁹⁹ Filozofumuz bu sanatta kullanılan öncülleri anlatırken el-Hatâbe adlı yapıtında Kitâbu’l-Cedel’de de kullandığı genel ifâdeleri kullanmış ve bu öncüllerin çoğunluğun geçmiş ortak görüşü nezdinde (er-ra’yu’ssâbiku’l- muşterak li’l-cemî’) meşhûr (el-meşhûr) olması

⁹⁵ Fârâbî, Kitâbu’l-Hurûf, 151.

⁹⁶ Fârâbî, Fusûlu’l-Medenî, 83.

⁹⁷ Fârâbî, Kitâbu’l-Cedel, 30.

⁹⁸ Fârâbî, Kitâbu’l-Cedel, 18, 30; Kitâbu’l-Burhân, s. 21; Fusûlu’l-Hamse, s. 64; Kitâbu’l-Kıyâs, thk. Refik el-Acem, el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî 2, Dâru’l-Maşrık, Beyrut t.y., 18.

⁹⁹ Fârâbî, Kitâbu’l-Burhân, 21.

gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁰ Kısacası bu sanatın öncülleri kurulurken temel esas anlam, kendisine dayanan görüşler, halkın doğru olarak kabul ettiği yaygın görüşlerdir. Hitabet sanatı kullandığı kanıtlardan biri de örneklemedir.

Örnekleme (et-temsîl-örnek): Bir tikel için verilen bir hükmün, ikinci bir tikele nakledilmesidir.¹⁰¹ İki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi için verilen bir hükmün diğeri için de verilmesidir.¹⁰² Burada anlatılmak istenen şeyin, kendine benzeyen başka bir şeyle anlatıldığını görüyoruz. Fârâbî, bir matlubun kıyasının kendisiyle çıkarıldığı ilk aletlerden biri olarak ifâde ettiği “şeyin benzerini alma”¹⁰³ hususunda, kendisine benzetilen şeyin halk arasında (fî bâdi’i’r-ra’yi’ş-şâi’) iyi biliniyor olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Böylelikle asıl anlatılmak istenen yerine aradaki benzerlikten ötürü bir benzeri konur. Benzeyen ise çok gerekmedikçe açıklanmaz. Örnekleme, tek tek şeylerden yine tek tek şeylere ulaşmayı amaçlayan bir kanıtlama türüdür. Bu, klasik tabirle ifâde ederek de dile getirirsek, birçok tikelden tek bir tikele ulaşılarak olabileceği gibi, bir tikelden diğer bir tikele ulaşılarak da olur.¹⁰⁴ Bu kanıtlamadan da anlaşıldığı gibi anlam benzerler adeta parçalanmaktadır.

Hitabet sanatı belli bir süre sonra evrimini tamamlamış olmakla beraber kendisinden doğacak olan ikinci bir kıyâsî sanata da öncülük etmiştir. Bu anlamda şiir sanatı hitâbet sanatının süreç içerisinde geçirdiği evrimin doğal bir neticesi olmaktadır. Bir dönem bu iki sanat iç içe geçmiş bir şekilde bulunmuşlardır. Bir süre sonra ise şiir sanatı, hitâbet sanatından tamamen ayrılarak bağımsız bir sanat halini almıştır. Bundan dolayı da estetik açıdan değerlendirilecek olursa şiir sanatı, kendisine göre “eskide kalmış” olan hitâbet sanatına kıyasla, daha estetik bir sanat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki sanatın burhân karşısındaki epistemolojik değerleri açısından baktığımızda hitâbetin eşit derecede doğru ve yanlış, şiirin ve sofistğin tamamen yanlış bir beyan ortaya koymuştur.¹⁰⁵ Nasıl ki hitâbet sanatı bulunduğu dönemin insanı açısından bakıldığında gerçekliğe götüren tek yöntem ise, ondan ayrılarak farklı bir sanat halini almış olan şiir sanatı da doğal olarak, oluştuğu dönem açısından

¹⁰⁰ Fârâbî, *el-Hatâbe*, 52.

¹⁰¹ Fârâbî, *Cevâbât li—Mesail Suile ‘anhâ*, 313.

¹⁰² İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 198-9.

¹⁰³ Fârâbî, *Kitâbu’l-Cedel*, 100.

¹⁰⁴ Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem, Dâru’l-Maşrık, Beyrut, t.y., 36-7

¹⁰⁵ Mehmet Bayraktar, “Fârâbî’nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risâlesi”, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004, 84-85.

değerlendirildiğinde insanların gerçekliği kendisiyle araştırdıkları ve hayatı kendisi üzerinden düşündükleri bir düşünme yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde şiir denildiğinde aklımıza gelen şey nedir? Şiir edebî bir türdür ve artık edebiyatın bir konusu olmuştur. Bugün bizler şiir sanatı aracılığıyla bilimsel bir araştırma yapılabileceğini tasavvur edemiyoruz. Fârâbî'den bu yana da bilimler, bilimsel yöntemler ve düşünsel sanatlar evrim geçirmiş olmalıdır. Bundan dolayıdır ki filozofumuzun şiirden bahsederken kastettiği anlam ile bugün bu kelimededen bizim anladığımız anlam tam olarak örtüşmüyor olabilir. Dolayısıyla Fârâbî açısından şiir nasıl bir sanattır diye düşünürken bu sanatın pek tabii ilişkili olmakla birlikte bizim günümüzde anladığımız edebî bir tür olan şiirden farklı bir içeriğe sahip olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Filozofumuz açısından bakıldığında şiir sanatı ortaya çıktığı dönemin insanının hakikat (nesnel anlam) peşinde koşarken kullandığı düşünsel bir yöntemdir ve her şeyden önce kıyasa dayalı bir sanattır.¹⁰⁶ Kıyasla yapılan beş sanattan biri olan şiir sanatı öncülleri açısından diğer sanatlardan farklıdır. Bu sanatta kullanılan öncüller muhayyelât türündendirler.¹⁰⁷ Muhayyelât türü öncüller, benzetme ve taklit kullanılmak sûretiyle hitap edilen kişi ya da kişilerin zihninde belli bir imaj oluşturmayı sağlayan öncüllerdir. Bu sayede bir şeyi başka bir şeye benzeterak karşıdakini belli bir yöne yöneltir. Bu sanat değer gerçekleri olduğu şekliyle anlatmaz. Bundan dolayı lafızları gerçek anlamıyla kullanmanın yanı sıra, istiareli ve mecazlı olarak da kullanılmaktadır. Fârâbî'de anlam arayışı lafızları ilk anlamları bağlamında hakikate ulaşma aracı kullanmasıdır. Lafızlar ikincil anlama ulaşmak için zihne oranla ikincil konumdadırlar.

Hitâbet ve şiirin ardından, bu sanatların içerisinde yetişip ardından yeni bir düşünsel yöntem olmaya başlayan sofistlik felsefenin (el-felsefetu's-sûfistâiyye) bir adı da aldatıcı felsefe anlamına gelen "el-felsefetu'l-mumevvihe"dir.¹⁰⁸ Bu felsefe biçimi, felsefî konuları, kıyasa dayalı sanatlardan olan sofistlik sözler (el-muhâtabatu's-sûfistâiyye) ile ele alan ve bu minval üzere düşünce üreten bir düşünme tarzıdır.¹⁰⁹ Sofistik sözlere (el-akâvil al-sûfistâiyye) gelince, onlar insanı yanıltan,

¹⁰⁶ Fârâbî, *et-Tavtiye*, thk. Refik el-Acem, s. 56; *İlimlerin Sayımı*, s. 62.

¹⁰⁷ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık*, 378-81; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 127; Ömer bin Sehlân es-Sâvî, *el-Basâiru'n-Nâsiriyye fî 'İlmi'l-Mantık*, 390; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat*, 135; Necâti Öner, *Klasik Mantık*, 188.

¹⁰⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 131

¹⁰⁹ Fârâbî, *et-Tavtiye fî'l-Mantık: Mantığa Başlangıç*, 21/28; *İlimlerin Sayımı*, 63.

şaşırtan, aldatan, doğru olmayan bir şeyi doğru, doğru olan bir şeyi yanlış zannettiren, bilgin olmayan bir kimseyi büyük bir bilgin, hakîm bilgin olan bir kimseyi ise öyle olmayan biri zannettiren sözlerdir.¹¹⁰

Fârâbî'ye göre sofistlik felsefe şöyle tanımlanabilir: “Gerçek anlamda değil de görünürde meşhûr olan görüşlere dayanılarak zandan ibâret bir şekilde ve insanları yanıltma amaçlı oluşturulmuş kıyaslarla ve kanıtlamalarla yapılan felsefe türüdür; doğru olanın yanlış, yanlış olanın da doğru olduğunun iddiâ ve ispat edilmeye çalışıldığı bu düşünsel yöntem felsefî sorunlar alanında uygulandığında bu konular hakkında, hakîkat ifâde etmediği halde, hakîkatin bilgisinin elde edildiği lanse edilmeye çalışılan aldatmaya dayalı bir felsefe yapma tarzıdır. Sofistik felsefe, ortaya çıkmış olduğu toplumun gerek nazari gerek ameli konularla ilgili olarak sahip olmuş olduğu bütün birikimin üzerinde inşaa edildiğinden dolayı, kendisi üzerinde yapılacak olan bir inceleme esnasında bazen önceki dönemlere atıflar yapıldığı izlenimi edinilebilir. Nitekim müellifimizin lafızlardan yapılan aldatma biçimlerini anlatmaya çalışırken saymaya çalıştığı aldatma türleri bu izleri taşımaktadır. Fârâbî bu aldatma biçimlerini sıralarken öncelikle eşselli isim (el-ismu'l müşterak), dereceli –anamlı isim (el-ismu'l-muşekkek) ,deyim anlamlı isim (el-ismu'l-menkul) ve müstear isim türleri.¹¹¹ Görüldüğü üzere sofistlik felsefnin aldatma amaçlı kıyasalar kullanırken önemli ölçüde yararlandığı isimlerden bazıları lafız-anlam ilişkisinin bozulması ile oluşmaktadır. Fârâbî'ye göre sofistlik yöntem nesnel bir anlam arayışının metodunun ortaya çıkması için burhani yöntemin bir aleti ve bundan doayı onun emri altında olmalıdır.

Diğer bir hakîkat arayışı çabası olan cedelî felsefe, şu ana kadar incelemiş olduğumuz süreçlerin aşılması neticesinde ortaya çıkmıştır. “Cedel sanatı, biri soru soran diğeri cevap veren konumunda olan iki hakikat arayıcısının -soru soran kişi cevaplayan kişinin ispatlamaya çalıştığı şeyi çürütmeye çalışırken cevaplayan kişi de aynı şekilde soru soranın çürütmeye çalıştığı şeyi savunmaya çalışır- halk arasında şöhret bulmuş ve yaygınlık kazanmış olan öncülleri kullanarak hakîkat zannettikleri güçlü bir zanna (yakîne yakın tasdik) ulaşana dek sürdürdükleri karşılıklı konuşma sanatıdır. Bu sanat karşıt görüşlerin ortaya çıkmasını sağlar ve icrâcılarını kıyas kurma

¹¹⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 63.

¹¹¹ Fârâbî, *Kitâbu'l –Emkineti'l –Mugallita*, 132-133.

hususunda ciddî anlamda eğitir.¹¹² “Cedel, meşhûr¹¹³ öncüllerden oluşan kıyastır.”¹¹⁴ Meşhûr öncüllerde övgüye (muessir-mahmûd) ve yergiye (mutarrahumustenker) konu olan öncüller (eş-şenî’), burhân sanatında doğru (es-sâdık) ve yanlışın (el-kâzib) konusu olurlar. Cedel ile birlikte burada yapılan dört sanat incelemesi aslında Fârâbî’den önce anlam arayışının bu dört sanat üzerine bina edilemeyeceğinin bir göstergesidir. Bu aynı zaman da söze dayalı beyan ikliminin sahasına da girmektedir. Bu sanatlar aynı zamanda beyani bilginin ifade biçimi olarak değerlendirilebilir. Sözün anlaşması için ön plana çıkaran bir anlayıştır.

Sözlükte açık seçik olmak" ve "açıklamak" manalarına gelen beyan, terim olarak da sözlük anlamı ile paralellik gösteren bir muhtevaya sahiptir. Buna göre beyan, "Manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır."¹¹⁵ Beyan islam düşüncesinde kullanılmaktadır Fakat hakikatin temellendirilmesi noktasında yetersizdir.

Beyani dünya görüşünün en önemli problemlerinden biri haline gelecek olan dil ve düşünce ilişkisi, hiç kuşkusuz dil tarafına haklılık verecek biçimde değerlendirildiğinden, beyan sahasında sistematik bir düşünce üretilememiştir. Başka deyişle, beyan alimleri nasıl düşünülmesi gerektiğinden çok söylemin yorumunun ne şekilde yapılacağından bahsetmişlerdir. Bu yüzden bir dil ve söylem üretmelerine karşın anlam üzerinde durmamışlar ve bir düşünce sistemi üretememişlerdir. Bu bakımdan anlamın lafza ve düşüncenin dile olan öncelliği etki alanını kaybetmiş ve düşünceden dile değil de dilden düşünceye doğru bir yönelim yüzünden mantıkla nahiv birbirine karışmıştır.¹¹⁶ Lafzın manadan önce geldiği görüşünün dayandığı temel etken büyük ölçüde Tanrısal kelamın varlığına varolması için emir vermesi ve varlığın kelimadan sonra meydana gelmesine bağlanabilir. Ancak filozoflar Tanrının istemesiyle bilmesini bir ve aynı saydıkları için, varolmanın anlamının kelimadan önce geldiğini söylemektedirler. Çünkü Tanrının düşünmesiyle yaratması burhan ehline göre bir ve aynı şey olduğu için kelamın önceliği yoktur. Dolayısıyla beyan sahası bir beyan aliminin beyan modeli olurken, filozofun görüşleri kendisini bağlayan ilkelerin *a priori* oluşundan dolayı yoruma açık olmaması

¹¹² Necip Taylan, *Mantık*, 137.

¹¹³ Meşhûrât, çoğunluğun nezdinde ortak olan görüşlerdir.

¹¹⁴ Ebherî, *İsâgûcî-Mantığa Giriş*, metin ve çeviri: Hüseyin Sarioğlu, İz Yay., İstanbul 1998, 86-7.

¹¹⁵ Abdülaziz ei-Buhari. Keşf’ül -esrâr, III, Beyrut 2009, 104-163,105.

¹¹⁶ Câhız, El-Beyan ve’t- Tebyîn thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Kahire: Mektebetu’l –Hâncî, 1998,77-97.

nedeniyle bir burhan modeli olmamaktadır.¹¹⁷ Beyan ehli kullandığı dilin yani Arapçanın gramerini, özellikle nahiv kısmını, kendi özel mantığı haline getirmiş ve lafızlarla kategoriler yani nahivle mantık arasında bir ayırım gözetmeye önem vermemiştir. Oysa burhan ehlinin en büyük hassasiyetlerinden birisi olan mantıkla nahiv ve mana ile lafız arasındaki ayırım, aslında felsefeyle dinin epistemolojik kaynaklarının ayırt edilmesinde büyük bir öneme sahiptir. Zira burhanın kullandığı akılla dinin kullandığı vahiy arasındaki ayırım gözetilmezse, burhanla beyanı birbirine karıştırma yanlışlığına düşülür.

“Beyan ilmin öngördüğü düşünce formu dil içinde şekillendiği için söz konusu düşünce formunun dilde formüle edilmesi sorunundan çok, bu formu ifade edecek olan dildeki tüm ifade şekillerini sınıflandırması gerekmektedir. Beyan ilmi bu tasnife dayanarak dil içinde oluşan düşünce formunu kendi duygusal karakterine en uygun biçimde formüle edebilecek olan ifadeleri belirlemektedir. Beyan iliminin oluşturduğu kavramsal, mantık ilminde olduğu gibi zihnin evrensel yasaları çerçevesinde değil de, dilin değişken kuralları çerçevesinde oluşunca, onun bu kavramsal çerçevesini belirleyen dil, bu kavramın tanımını da belirlemekte, dolayısıyla bu ilmin öngördüğü düşünce formunda tanım, kişiye ve topluma bağlı adsal (nominal) tanım olmaktadır. Ayrıca bu kavramları birbirine bağlayacak hüküm de yine mantıkta olduğu gibi zihinde düzenlenmiş bir hüküm olmadığı için değişmez, nesnel bir hüküm olmaktan çok değişken ve duygusal karakterli bir hüküm olmaktadır. Dolayısıyla bu hüküm, nesnel bir bilgiden çok değişken bir bilgi türünü ifade etmekte ve mecazlı ifadeler olarak ortaya çıkmaktadır. Böyle bir düşünce yapısının üretebileceği bilginin, değişmez zorunlu ve tümel bilgi değil; tikel değişken ve doysal bilgi olacağı söylenebilir. Bu nedenle böyle bir bilgi türünü üretebilecek en mükemmel mekanizma kıyas değil teşbih olacaktır. Ancak bu kadar değişken ve dolayısıyla çok anlamlılığa açık bir düşünce formunu denetleyecek ve onun anlamı dağıtmasını önleyecek bir inançlar manzumesinin her zaman orada bir yerde durduğunu unutmamak gerekir.”¹¹⁸

Beyan ilminin öngördüğü düşünce biçimi daha çok izafi bir bakış açısına kapı aralamaktadır.

Beyan bilgi sahasının içine düştüğü çıkmazlardan biri tümel kavramlarının olmayışıdır. Tümel kavramdan yoksun bir bilgi kuramının izleyeceği yol, lafızlar ve onların delaletinden başka şey olmayacaktır. Burhani epistemolojinin en temel dayanaklarından biri olan tümel, çıkarım yapmada zorunlu olarak bulunur ve bu yüzden de tündengelimli bir çıkarımın olması mümkün hale gelir. Oysa beyan ehlinin tümel kavramlardan yoksun oluşu, onların kıyas yapmada tündengelim yerine analojiyi kullanmalarını zorunlu kılmıştır. Özellikle de kelam ilminde fikhın teşbih yönteminden hareketle analogik kıyaslar yapılarak hakikat açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak iki olay arasında yapılan kıyaslamanın genel geçer olmasının imkanı yalnızca pratik olaylarla

¹¹⁷ İlyas Altuner, *Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışması Açısında İncelemesi*, 98.

¹¹⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhitler*, Türk Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, 1-3.

ilgili konuları kapsar. Ne var ki, böyle bir yöntemin evrensel anlamda kanıtlamalar için kullanılması, beyani epistemolojiyi diyalektikten öteye vardırmamıştır. Gerçekte, bir geleneğin savunusu olan kelamın evrenselliği iddia etmesi, analogik bir yöntemle kendini haklı çıkarmadan öteye gidemez ve bunun sonucunda diyalektik bir yöntemle yetinilmesi kaçınılmaz olur.¹¹⁹ Bu sanatlar neticesinde veya söz kültürü anlamındaki beyan da (anlam) rölefvist bir alanda söz ile ilişkiye girmektedir. Aynı zamanda dilbilim (beyan) zihin ile nesne arasındaki ilişkiden çok nesne ile kelime arasında sıkışıp kalmaktadır bundana dolayı gerçek anlamı belirleyen zihin olmamaktadır. Bu sanatlar hakiki bilginin ulaşmak için burhan sanatını oluşturan sanatlardır.

1.2.1. Fârâbî'den Önce İslam Düşüncesinde 'Dil'

İslam düşüncesi geleneğinde Fârâbî'den önce, Hicri II. yüzyılda yapılan ilk dilbilim çalışmalarının birincil amacı, dînî problemlere çözüm aramak kutsal kitabı daha iyi anlama ve yorumlamaktır.¹²⁰

Hicri II. asır ile III. asrın ilk yarısında yaşayan Arap dilbilimci Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Cahız (öl.869) dili; insanların konuştuğu, rastgele oluşturulan lafızlardan ibaret yerli yerinde ve belirli kuralları olan ifadeler ya da cümleler şeklinde birleşen lafızlar olarak tanımlamıştır. Cahız'a göre dil Allah'ın insanoğlununa sunduğu bir emanettir. Cahız, doğal dillerin sadece insanda bulunduğunu kabul eder. İnsan dilinin, hayvanların dilinden farklı olduğunu modern dilbilimden önce belirtmiştir. İnsan konuşan bir varlık olmasıyla diğer canlılardan farklıdır. Her dilde ortak sesler olduğu gibi, sadece o dile ait sesler de bulunur.¹²¹ Cahız, dil devrimcisi niteliğindeki çabaları ile söylemi oluşturma şartları/kuralları üzerine dikkatleri çekmiştir. Cahız'a göre dilin lisan-ı hal ya da lisan-ı kal türünden olan tüm görünüşleri, anlamaya ve anlatmaya diğer bir ifadeyle anlamın açığa vurulmasına yani beyâna hizmet etmelidir.

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Krş. Farabi, *Kitabu'l-Mille ve Nusus Uhra*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Daru'l-Maşrık, 1968.

¹²⁰ Yakup Civelek, "VII.-XI. Yüzyıl İslâm Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Van 2001, 202-204.

¹²¹ Civelek, "VII.-XI. Yüzyıl İslâm Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", 221-222

Buradan Cahız'ın dili edebi ve felsefi bir bakış açısı ile ele aldığı sonucuna varabiliriz.¹²²

İslam düşüncesinin ilk dönem dil çalışmalarından bahsederken özellikle Halil b. Ahmet el-Ferahidî'ye (ö./791) değinmek gerekir. Onun döneminin kuruluş dönemi diye isimlendirilmesi, dil çalışmalarında Halil'in önemli bir yere sahip olduğunun kanıtıdır.¹²³ Arapça bilinen ilk sözlük olan '*Kitabu'l-Ayn*' isimli eseri bunun örneğidir. Bu eserinde, harflerin yapısı ve niteliği üzerinde duran Halil, harflerin en içkinini aynı olarak kabul edip sözlüğünü de bu harfle başlatmış ve ona '*Kitabul Ayn*' adını vermiştir. Sibeveyhî (öl.796); Halil'in genellik, kapsayıcılık ve kıyası (analoji) kullandığını belirterek onun, nahivin zirvesini temsil ettiğini belirtmiştir.¹²⁴ Aynı zamanda Basra dil ekolünün kurucusu da kabul edilen Halil b. Ahmet el-Ferahidî, Aristoteles mantığından etkilenecek, mantığı Arapça ve nahiv çalışmalarında kullanmıştır. Bu bağlamda çalışmalarında kıyası sıkça kullanıp dille ilgili özel kuralları dahi kıyas yoluyla dili kurallı bir çerçeveye oturtmaya çalışarak, felsefi bir dil mantığı kurmaya zemin hazırlamıştır. Halil'in içinde olduğu ve öğrencisi Sibeveyh'in öncülüğünde kurulan Basra dil ekolü '*Ehlu'l-Mantık*' diye isimlendirilmiştir.¹²⁵ Fârâbî'den önceki dil çalışmaları tek bir elden olmayıp farklı mekânda ve farklı yerlerde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunlar genel anlamda dil okulları olarak adlandırılmaktadır.

1.2.1.1. Kûfe Dil Okulu

Bu okulun otoriter isimlerinden biri Kisâî (ö.805) dir. Kisâî, Kûfe dil mektebinin temel kural ve prensiplerini koyan ilk kişidir. Bu okulun önemli temsilcilerinden biri de İbnu's-Sikkît (ö.857) dir. Küfeli dilciler Basralılara oranla rivayetler hususunda daha yumuşak davranmışlardır.¹²⁶ Kûfe okulu Şii âlimleri etkisiyle dilde '*ezoterik (batınî) ve gnostik*' anlamlara önem vermişlerdir. Daha sonra Platon, Yeni Pisagorculuk ve Yahudi Kabalizminin etkisiyle birlikte dil felsefesi, hurufilik, sembolizm ve cificiliğe tahavvül etmiştir. Ayrıca harflerin ve kelimelerin batınî anlamları kritize edilerek yorumlanmaya

¹²² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 32- 49.

¹²³ Mehdi Mahzûmî, *Kitabu'l-Halil. b. Ahmed el-Ferâhidî Ameluhû ve Menhecuhû*, Matbaatu'z-Zehra, Bağdat 1960, 61; Mehmet Zeki Serdaroğlu, *Dil Felsefesi ve Düşünce Bağlamında Kelâm Ekollerinin Söylem Yapısı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi,) Dicle Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2014, 39.

¹²⁴ Mazin Mubarek, *en-Nahvu'l-Arabî el-illetu'n-Nahviyye Neş'etuha ve Tatavvuruha*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981, 43.

¹²⁵ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 2009, 85- 86.

¹²⁶ Temizer, *Ebu'l-Feth Osman B. Cinnî'nin " El-Luma' "Adlı Eserinin İncelenmesi*, 8-20

çalışılmıştır. Küfe okulu daha çok ‘*tinsel*’ bir dil felsefesi yapmıştır.¹²⁷ Küfe ekolü, semâ konusunda herhangi bir sınırlandırma yapmadıklarından kural dışı olan dil örneklerini doğru kabul etmişlerdir. Öyle ki Küfeliler, tek bir beyit’i işittiklerinde, usule muhalif bir şekilde bir şeye cevaz varsa bile, o şiiri esas alıp ve üzerine mevzu bina etmişlerdir.¹²⁸ Küfe ekolünün farkı ise, “*seyrek kullanımına ve kural dışı (irreguler-şaz) oluşuna bakmadan dili şiire ve istisnai olan söze kıyas etmesi, dilin kuraldışı kullanımını genişletmesi, dili fasih konuşmayan toplulukların yanlış kullanımı, (lahn) ve şiirlerine kıyas yapması ve böylece dilbilimi (nahvi) bozmasıdır.*”¹²⁹

Küfe okulunun iddiası ise dilin özünü fiil oluşturmaktadır. Mastar ise dil için ikinci derece konumundadır. Çünkü fiil asıldır ve mastar fiilden ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Küfe okuluna göre fiilin doğruluğu mastarın doğruluğunu zorunlu kılmaktadır. Fiil, mastara amel eder. Bu nedenle âmilin mâ’mulden rütbesi yüksektir. Mastarın anlamı, fiilin faili olmadan düşünülemez. Dolayısıyla fiilin faili olmadan mastar düşünülemez. Bu nedenle de, dilin aslı fiildir.¹³⁰ Modern dilcilerden bazıları Küfe okulunun bu yöntemini kuşatıcı kabul etse de, onların herhangi bir mantık ve sisteme sahip olmadan sayısız kural oluşturma yöntemi de çokça tenkit edilmiştir. Aynı zamanda Fârâbî’den önce dil okullarından olan Küfe Okulu nesnel bir anlam arayışını fiil üzerine inşaa etmeye çalışmıştır.

1.2.1.2. Basra Dil Okulu

Basra’da ilk nahiv çalışmalarını Ebü'l- Esved (ö.688) başlatmıştır. Fakat Basra dil okulunun önemli temsilcileri Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö.735) ve Sîbeveyhiy ‘dir. Basra dil okulunun Hadramî ile Sibeveyhi’den sonra ikinci otoritesi olan Müberred, Arap grameri ve edebiyatıyla ilgili özgün görüşler ortaya koymuştur.¹³¹ Basralı dilciler, araştırmaları sonucunda ulaştıkları kuralların dil üzerinde bir hâkimiyetinin bulunması

¹²⁷ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev., Azmi Yüksel, Rahmi Er), İmaj Yay., Ankara 1993, 72.

¹²⁸ Mehmet Şirin Çakır, “Nahiv İlmi”, (Ed. İsmail Güler), *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemleri*, İsam Yay., İstanbul 2014, 101.

¹²⁹ Şevki Dayf, *Medarisü’n Nahviyye*, Daru’l Maarif, Mısır, 1968, 140-145.

¹³⁰ Altunya, *Fârâbî’de Dil Felsefesi*, 21

¹³¹ İsmail Durmuş, “Müberred”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2006, XXXI, 432-434.

gerektiği fikrini savunmuşlardır.¹³² Basra Okulu dili; olayları, olguları, kavramları ve düşünceleri yansıtan bir ayna olarak ele alır ve inceler. Bu nedenle onlara göre dilin yasaları, düşüncelerin, yaşamın, nesnelerin, toplumun ve mantığın yasalarıdır. Bu yüzden dilbilimciler, nahiv ve sarfı yani dilin kurallarını her yerde ve her zaman geçerli kabul etmişlerdir. Basra Okulu mantıkî bir dil kurmayı ve düşünce ile varlığı dille analiz etmeyi amaçladıkları için dil araştırmalarında biçime ve mantıkî kaidelerin belirlenmesine ağırlık vermişlerdir. Söz sanatlarında lafız ve anlamdan hangisinin daha önemli olduğu, ‘dilî vaz’i mi?’ ‘Yoksa tabii olduğu mu?’ sorunsalı Basra okulunun temel araştırma konuları içindedir.¹³³ Basra okuluna ait âlimler, dilde kıyas metodunu kullanmışlardır. Öyle ki, dildeki, istisnaları bile kıyas yoluyla kural haline getirerek, felsefi görüşe yakın bir dil mantığı kurmaya çalışmışlardır.¹³⁴ Basra ekolü dil kurallarını oluşturma konusunda, Bedevilerin kullandığı dile, Küfe ekolüne göre daha sıkı bir şekilde bağlı kalmıştır.¹³⁵ Basra ekolünün en önemli özelliği, “*dili vahalarda oturan, fesahati sağlam olan (bedevi) Arap kabilelerinden almalarıdır*”.¹³⁶

Bu okulun dilbilgisi alanında tartıştıkları en önemli mevzu; dilin özü fiil mi yoksa mastar mı olduğu mevzusudur. Basra okuluna göre; ‘mastar’, kayıtlanmamış, mutlak zamana delalet ettiği için dilin özünü oluşturur. ‘Fiil’ belirli bir zamana delalet etmesi dolayısıyla dilin özü olamaz. Ayrıca mastar isimdir ve asıldır. İsim ise fiile ihtiyaç duymadan varlığına devam eder. Mastar yalnız oluşa delalet ederken, fiil, hem oluşa hem de zamana delalet eder. Öyleyse mastar dilin aslıdır.¹³⁷ Basra Okulu her ne kadar kıyasa önem vermekle öne çıkmış olsa da yöntemlerinde bazı eksiklikler tenkit edilmiştir. Basra ekolüne yöneltlen en önemli tenkitlerden biri, dil malzemesini alırken, kabile, zaman ve mekân sınırlandırılmasına üzerinde çok durarak ve kendi ölçülerine uymayan büyük bir dil servetini yok saydıkları yönünde tenkit edilmişlerdir. Bu okul nesnel bir anlam arayışını mastar üzerine temellendirerek dilin aslı mastar olduğunu belirtmiştir.

¹³² Aydın Temizer, *Ebu'l-Feth Osman B. Cinnî'nin "El-Luma"'Adlı Eserinin İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006. 8-20.

¹³³ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 20.

¹³⁴ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er), İmaj Yay., Ankara 1993, 72.

¹³⁵ Dayf, *Medarisü'n Nahviyye*, 160.

¹³⁶ Dayf, *Medarisü'n Nahviyye*, 139.

¹³⁷ Dayf, *Medarisü'n Nahviyye*, 164.

1.2.1.3. Küfe Dil Okulu İle Basra Dil Okulu Arasındaki Fark

Her iki ekole genel olarak bakıldığında Basra ekolünün, dili hatadan korumak için daha titiz davrandığı söylenebilir. Onlar kıyaslarına temel olacak semâi alırken birçok şart ve kurala uyulmasını zorunlu görmüşler, kullanımı az olan dil örneklerine fazla rağbet etmeden kullanımı yaygın olmakla birlikte kurallara da uyan örnekleri alıp metotlarını bunun üzerine bina etmişlerdir. Kur'an'da kullanılmış olsa bile kural dışı kabul ettikleri bir örnek üzerine kıyas yapmayı uygun görmemişlerdir. Küfe ekolü Ferrâ ile birlikte kıyasda yeni bir şekil almış ve bir metot kazanmıştır. Ferrâ bazen nadir olana kıyas yapmayı uygun görmemiştir.

1.2.1.4. Bağdat'ta Dil Çalışmaları

İslam coğrafyasının fetihlerle genişlemesiyle beraber İslam düşüncesine merkezlik yapan yeni yerleşim yerleri ortaya çıkmaya başlamıştı. Bunların içinde İslam düşüncesinin gelişmesine kaynaklık eden yerlerden biri de şüphesiz Bağdat'tır. Bağdat merkez olduktan sonra Basra ve Küfe zamanla cazibesini yitirmiştir. Merkezi yönetimin Bağdat'a taşınmasıyla beraber ilim meclisleri ve o meclisleri yöneten âlimlerin çoğu da buraya yerleşmeye başladı.

Kısa bir zaman içinde ilim ve medeniyet merkezi haline gelen Bağdat, dil ve edebiyat çalışmalarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Basra ve Küfe'deki dil çalışmaları zamanla burada yoğunlaşmıştır. Bağdat dil okulunun ilk mümessilleri arasında Müberred'in öğrencileri olan ez-Zeccâc'ı (ö.923) ve İbnü's-Serrâc'ı (ö.929) sayabiliriz. Bu mektebin asıl temsilcileri ikinci nesildir. Bağdat okulunun gerçek anlamda sistemli bir şekilde kuruluşu, es-Sîrâfî (ö.979) ile başlamıştır. Sîrâfî, insan doğasının değişmez ve evrensel özellikleri olduğunu kabul etmekle birlikte; doğru ifadeleri yanlış olanlardan ayırt etmek için biçimsel mantığın zorunlu olduğu fikrine karşı çıkmıştır.¹³⁸

Buradan hareketle ifade edebilir ki Sîrâfî'ye de her dil kendi geleneğine bağlıdır ve hiç bir dil tamamen doğal değildir; her bir dilin kendine özgü, değişik bir yorumlama ilkesi ya da tarzı bu o dilin içinde bulunduğu geleneğe aittir. Sîrâfî dilbilgisini dilin

¹³⁸ Osman, Bilen, Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14, 2001, 92-93.

temel yapı taşı olarak görür. Akılla kavranan anlamların ancak dil aracılığı ile kazanıldığını, ifadeye kavuştuğunu iddia eder.

1.2.1.5. Dil Okullarının Uzlaştırması Olarak İbn Cinnî

Herhangi bir dil okuluna bağlı kalmadan bütün dil okullarının üstünde bir basirete sahip olan İbn Cinnî, el-luga (dil) terimini şöyle tarif eder: “*Dil, her toplumun dilek ve arzularını, maksat ve gayelerini, düşüncelerini ifade ettikleri seslerden örülü bir konuşma düzenidir*”. İbn Cinnî’ye göre dil, sese dayalı bir düzendir. Cinnî, sözlü olmayan iletişim vasıtalarını bu tanımın dışında tutmuştur. Çünkü toplumda yaşayan bireyler, düşüncelerini, duygularını, istek ve arzularını, sözlü iletişim aracı olan, sözcüklerden oluşan ibarelerle muhataplarına aktarırlar.¹³⁹ Aynı zamanda İbn Cinnî, dil okullarına da kaynaklık etmiştir. İbn Cinnî, Basra ve Küfe dil mektepleri arasında geleneksel usûlden büyük ölçüde ayrılarak, tarafsız ve okullar üstü bir konumda kalmaya özen göstererek dil problemlerini farklı bir tarzda ele almaya yönelmiş ve bu hususta ciddî bir fikrî çaba içerisine girmiştir. İbn Cinni insan dilinin karşılıklı anlaşma ve uyuşma yolu ile oluştuğunu ileri sürer. İbn Cinnî bu düşünceden hareketle kendinden önceki dilcilerin gündem haline getirmediikleri problemleri tartışmış dolayısıyla birçok meselede dile getirdiği çözümler hala güncelliğini korumuştur. İbn Cinnî gerek dil problemlerinin ele alınışında, gerekse bunları değerlendirip yorumlama hususunda, dil okullarının herhangi birine mutlak bir şekilde bağlı kalmamıştır.¹⁴⁰ İbn Cinnî eserlerinde dilin menşei, biçimi ve fonetiği ile dil öğelerinin dizimi gibi çeşitli konular üzerinde durarak kendinden sonraki çalışmalar için referans olmuş bir dil bilginidir. Cinnî’den sonraki dönemler de İslam düşüncesinde gittikçe sistematik bir çalışmaya doğru evrilmiştir.

1.2.2. İslam Düşüncesinde Dil Mantık Tartışmaları ve Anlam Arayışı

Yunan kültürünün dili beşer aklına bağlı bir hikmet dili ve evreni yansıtan bir aynadır. Onların felsefî düşünceleri ve dilbilim kuralları bu aynadan yansımaktadır. Buna karşılık Arapça bir taraftan Arap toplumunun dili iken diğer taraftan Tanrının

¹³⁹Ramazan Demir, Arap Dilinde "Fıkhu'l-Luga" ve "İlmü'l-Luga" Terimleri, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 23, 2011, 197,

¹⁴⁰Mahmut Kaya, “Kindî Ya’kup b. İshak” DİA, XXVI,41-58;bkz. Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî ve Arap Gramerindeki Yeri”, *Şarkiyat Mecmuası*, Sayı. 18, 1998, 254.

mesajının taşıyıcısı olan bir dildir. Dolayısıyla bu dilin kuralları bir yandan bedevi Arapların kullamına dayanırken diğer yandan ilahi kitaba dayanmaktadır. Arapça'nın söz konusu özelliklerinden dolayı bu dilde anlamın mutlak belirleyicisi zihin olmadığı gibi, anlamla kelime arasındaki ilişki de zorunlu bir ilişki olmamaktadır. Çünkü mutlak belirleyici bu ilişkiyi nedensiz bir şekilde bozabilmektedir. Geleneksel dilbilim de dili oluşturan öğeleri hem biçimsel özelliklerine göre, hem de anlam ölçütlerine göre değerlendirmiştir. Arap dilindeki bu durum dilin belli bir dönemi değil bütün tarihselliğini dondurmıştır. Özellikle Basra ekolün değerlendirmesinde Arap dili fevkalbeşer çabalarla oluşturulan kurallara bağlanmış ve böylece bu kurallara tabi olan ve çoğunlukla seçkinlerin kullanabileceği bir dil olan Fasih Arapça ortaya çıkmıştır. Arapça'nın yaşayan kısmı ise halkın kullandığı dil olarak varlığına devam etmiştir. Arap dilbilimini, nahivciler tarafından genel olarak dilin kendine yeteceğine dair görüşleri hâkim iken, Aristoteles mantığı yerine kullanılan dil ise, doğru düşünme ve bilgi üretme amacıyla kullanılan bir yöntem haline getirilmiştir. Bu durum aynı zamanda bir izafilik problemini de doğurmuştur. Böyle bir durumda düşüncenin nesnelliği sadece dil üzerine inşaa edilebilir mi? sorusu akla gelmektedir.

Nesnel bir anlam araşı serüveni aynı zamanda islam düşüncesinde bir hesaplaşmayıda beraberinde getirmiştir. Arap dili kendi içinde kurduğu bir nesnellik iddiası aynı zamanda islam düşüncesine önü alınmaz şekilde mantık ile de bir çatışmayı beraberinde getirmiştir. Fârâbî'den önce vuku bulan bu meseleye değinmemiz çalışmamıza katkı sağlayacaktır.

Arap dili evrensel olma iddiasındadır. Aynı zamanda dil kalıplarının ötesinde ve evrensel bir alanda olan düşünceye kanunlarını veren mantık da, düzenlediği düşünce gibi evrenseldir. Mantık ilminin en zor ve en verimli görevi ise, kendi kanunları ile düzenlendiği evrensel düşünceyi bir dilin kalıplarına dökerek, yerel olanla telif etmesidir. Dil mantık ilişkisinin kırılma noktası da burada başlamaktadır. Çünkü mantığın düzenlediği nesnel düşünce, dilin tabiatında var olan çok anlamlılık ve buna uygun olarak düzenlenen iç kuralların direnci ile karşılaşacaktır.

Daha önce de değindiğimiz gibi İslam düşüncesinde dil konusunun erken dönemlerde öne çıkması ve belirleyici bir rol oynaması, kuşkusuz din dilinin Arapça olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü dini metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve

sağlıklı bir şekilde yorumlanması için öncelikle Arapçanın anlaşılması gerekmektedir. Bu amaca yönelik olarak Hicri I. y.y ortalarında dil çalışmaları başlamış bu süreçte daha sonra öncülüğünü İranlı dilbilimcisi Sibeveyhi'nin yaptığı Basra ile öncülüğünü Kisaî'nin yaptığı Küfe ekolleri gibi, dilbilim konusunda değişik görüşleri olan iki önemli yaklaşım ortaya çıkmış ve bunlar kendi anlayışları doğrultusunda Arapça'nın dil kurallarını oluşturmuşlardır. Daha önce de değindiğimiz gibi Basra ekolü dilin kurallarını koyarken 'düzenciliği' referans almış ve dilbilim anlayışını, vahalarda oturan, fesahati sağlam olan Bedevi Arap kabilelerinin dili üzerinde temellendirmiş ve kural dışı kullanımlara müsaade etmemiştir. Küfe ekolü ise 'aykırıılık' anlayışını referans almış, seyrek kullanımına ve kural dışı oluşuna bakmadan dili şiire ve az kullanılan söze kıyas etmiş, dilin kuraldışı kullanımını adeta yaygınlaştırmıştır. İlk başta yazı dilinden çok sözlü geleneğe dayanan bir şiir dili olan Arapça, halk tarafından kullanılan şekli ile kuralları belirlenmiş bir dil olmadığından, bu haliyle dini metinlerin yanlış okunmasına ve dolayısıyla mesajın yanlış anlaşılmasına sebep oluyordu. Coğunluğu dilbilimci olmakla beraber aynı zamanda fıkıhçı, kelamcı, edebiyatçı ve tefsirci de olan dilciler Arapça'ya birtakım kurallar koyarak, bu dili içinde yanlış barındırmayan bir dil oluşturma çabasına girmişlerdir. Bu nedenle adeta şiir besteler gibi, dilin anlamına kurallar koymuşlar ve dile ağır gelen sesler hafifletilmiştir. Kulağa hoş gelmeyen sesleri belli kurallarla değiştirirken aynı zamanda kelimelere de halkın terminolojisinde olmayan bazı eklemeler yapmışlardır. Arapça üzerinde yapılan bu değişiklikler ile bu şekilde konuşulduğu zaman kulağa hoş gelen bir kural dili haline getirmişlerdir. Söz konusu kurallarla adeta bestelenmiş bir sanat eseri haline getirilen Arapça, herkesin kullanabileceği bir dil olmaktan çıkarılarak, ancak onun kurallarını bilen ve bu kurallara göre icra edebilenlerin kullanacağı bir dil haline gelmiştir. Böylece hem dil hem de dili kullanan, belli kurallara tabi tutulmuştur. Bunun yanında Arap dilbilimcileri, anlamı, dilin mantığı durumunda olan dilbilim, kuralları tarafından isme, fiile, kelimelere, harflere, harekelere ve noktalara bağlamışlardır. Sirafi'nin ifadesi ile söyleyecek olursak; dilbilim Arapça'dan çıkarılmış ve Arapça ile anlaşılan bir mantık konumuna getirilmiştir. Bu bağlamda dilbilimciler, kendi dil kurallarının içinde doğrunun ve yanlışın tasarlanabileceğini, ayrıca bu kuralların sözün doğrusunu yanlışından ayırabilecek ölçütlere de sahip olduğunu, hatta bu kurallar doğrultusunda elde edilebilecek gerçek anlam arayışının insanı mutluluğa ulaştırabileceğini iddia

etmişlerdir. Dilbilimcilere göre “doğru (bilgi) bu şekilde, yani Arapça’nın dilbilim kuralları ile tasarlanır, yanlıştan bu şekilde kaçınılır.” Denilebilir ki, bütün bu farklı özellikleri ile Arapça’nın yerel mantığı, evrensel olma iddiasında olan bir dilin mantığı durumuna getirilmiştir. Arapça dilbilim kurallarının mantık biliminin kuralları ile oluşan düşüncenin varabileceği hedeflere de ulaşabilecek nitelikte olma iddiası, onu, İslam düşüncesine, yabancı bir kültür olan Grek kültüründen aktarılan mantık bilimi ile karşı karşıya getirmiştir.¹⁴¹ Bağdat düşünce dünyasında Nahivci ve mantıkçıları karşı karşıya getiren sebeplerden biri de Aristoteles’in kategorileriyle nahivcilerin türemiş lafızlar biçimlerinin birbirine tam olarak denk olmayıp farklılık taşımaları, Arapça ile Yunanca sözlerinin nitelikleri arasındaki fark ve bu iki dilde dışa vurulan farklı dünya görüşleridir.¹⁴²

Bu farklı dünya görüşünü dile getiren Arap dünyasında Arap grameri ile mantık arasındaki farka değinen ilk kişi Kindi’nin öğrencisi Ahmet bin Tayyip es-Serahsî’nin özetle “*mantığın evrensel olduğunu ve Arap grameri ya da diğer herhangi bir gramerden üstün olduğunu*” iddia ettiği belirtilmiştir.¹⁴³ Dilciler ise mantıkçıları Yunan felsefesi ve biliminin İslam kültür dünyasına girebilmesi için ‘*dil içinde yeni bir dil kurmaya*’ çalıştıkları için eleştirilmişlerdir.

Farklı dünya görüşüne sahip olan ve nesnellik iddiasında bulunan iki anlayış arasında başlayan münazara hangisinin gerçek anlamda doğruyu bulabileceği ve kişiyi yanlıştan uzak tutabileceği tartışmalarına bir nokta koyabilmek için Bağdat’ta Halife Muktedir’in veziri Cafer bin Furat’ın meclisinde bir münazara yapılmıştır.

Mahdi’nin naklettiği bu olay şöyle gerçekleşmiştir. Dilbilimci, fıkıhçı ve kelimci Ebu Said Seyrafi ile o zamanlar Bağdat’a gelen Hristiyan filozof ve mantıkçı Ebu Bişr Matta arasında yaşanmıştır. Söz konusu tartışmada Ebu Bişr Matta söze şöyle başlamaktadır:

“Mantık sözün aletlerinden bir alettir ki, onun sayesinde sözün doğrusu yanlıştan ayrılır.” Mantıkçı Matta’nın bu ifadesine karşılık, dilcileri temsil eden Ebu Said Seyrafi diyor ki “eğer Arapça konuşursak bilmeliyiz ki, sözün yanlıştan doğrusundan ayırmak dil kurallarına göre yazılmış metinle olur. Eğer mantıktan bahsediyorsak, bu bilim Yunanlı bir adam tarafından ortaya konulduğundan, bu adamın konuştuğu dilin

¹⁴¹ Hasan Ayık “Dil Düşünce İlişkisi”, (Ed. Ahmet Çevizci) *Felsefe Ansiklopesisi*, Babil Yay., İstanbul 2006, IV, 343-344.

¹⁴² Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 63-64.

¹⁴³ Ali Zevin, *Menhecü’l Bahsi’l Lugavi Beyne’t Türa ve’l İlmi’l Lugati’l Hadis*, Daru’s Şuunu’s Sekafiyye’l Ammiyye, Bağdat 1986, 166-167.

kavramları ile oluşmuştur. Bir Türk, Hintli, Farisi veya Arap için ne gerekiyor?” Oysa Matta bu bilimin herkes için, yani sadece Yunanlı için değil fakat Türk, Hintli, Farisi veya Arap için gerekli olduğunu söyler. Çünkü mantık ona göre, akli olanları ve idrak edilen anlamları tarastırır. Düşünülen anlamda $2+2=4$ ’ün bütün insanlar için geçerli olduğunu bildirir. Dilci Seyrafi akılla kavranılan anlamların zihne dil ile yani isimlerle ve fiillerle ulaştığını öne sürüp, Matta’ya dönerek “bu durumda senin mantık değil, bir dil öğrenmen gerekmez mi? Hâlbuki sen bizim mantık adına, Yunan diline davet ediyorsun” der. Matta’nın “Yunanlıların diğer toplumlar arasında hikmeti koruyan, evrenin görünen ve görünmeyen yönünü araştıran farklı bir millet olduğu” şeklindeki cevabına ise Seyrafi “burada yanlış yaptın. Çünkü evrenin bilimi bütün dünyaya yayılmış bu konuda dünyadaki milletler arasında herhangi bir fark yoktur. Yunanlılar da diğer diğer milletler gibidir” karşılığını vererek Arpaça dil kurallarının (nahiv) Arapça’dan çıkarılmış bir mantık olup, bu dille anlaşıldığını öne sürer. Matta’ya göre, dilcilerin mantığa ihtiyacı vardır, ama mantıkçıların gramer ihtiyacı yoktur. Çünkü gramer lafızları incelerken, mantık anlamları incelemektedir. Bu yüzden mantıkçıların lafızları incelemesi, dilcilerin de anlamları incelemesi arızıdır. Çünkü anlam, mantığın konusudur ve onun doğrusunu yanlışından ayıracak kanunları koymak da mantığın işidir. Seyrafi’ye göre, her dil kendine özgü aletlerle neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirleyebilir. Örneğin Arapça’nın gramer ve söz dizim kuralları izlendiğinde, mantığın kurallarından daha iyi bir şekilde doğru düşünce yanlış düşünceden ayırt edilebilecektir.”¹⁴⁴

Yapılan bu dil ve mantık tartışmalarında Antik Yunan’da doğru düşünmenin kurallarını mantığın verdiği düşüncesi hakim iken, İslam düşüncesinde ise doğru düşünmenin kurallarını nahvin sağladığı şeklinde bir kabule yol açmıştır. Dilciler mantığı, düşünceyle karışık olan genelleştirilmiş bir Yunanca gramer olarak kabul ediyorlardı. Buna kaşılık onlar nahvinde salt gramerden ibaret olmadığını onun başından beri metodoloji ve düşünce teorileriyle içiçe olduğunu belirterek, dili “*ilkesi akıl, vasıtası lafız ve meyvesi yazıdır*” şeklinde formüle etmişler. Dolayısıyla Seyrafi’den nakledildiği gibi nahiv düşüncenin kurallarını belirleyen Arap mantığıydı.¹⁴⁵

Bu tartışmalar iki farklı dünya görüşünü yansıtmaktadır. Bunlardan biri Arap dilbilimcilerinin savunduğu lafızları temel alan, dilin düşünceyi belirlediğini söyleyen bütün bir varlığı dilin kurallarıyla anlamlandıran anlayıştır. Buna göre varlığın gerçek anlamı ancak Arap dil kuralları sayesinde ortaya konulabilir. Buna karşılık diğerleri lafzı anlama, dili düşünceye tabii kılmaktadır. Buna göre varlığın anlamını gerçek anlamda ortaya koyacak olan mantık ilminin kurallarına göre işleyen dildir. Bu noktada Fârâbî Arap dilini mantık kuralları çerçevesinde değerlendirerek olgunlaştırmak “zorunlu, kesin, tam doğru” bilgiyi ifade edebilecek kıvama getirmek için çabalayacaktır. Örneğin Fârâbî “*El-Elfâzu’l –Musta’mele fi’l- Mantık*” adlı kitabında

¹⁴⁴ Muhsin Mahdı, “Klasik İslam Düşüncesinde Dil Mantık”, (Çec. Yusuf Daşdemir), *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Sayı.36, ss.83-120, 95.

¹⁴⁵ Et-Tevhîdî, *Kitâbu’l- İmtâ’ ve’l-musâne*, Tah, Ahmet Emin-Ahmed Ez-Zeyn, Beyrut, (Mektebetü’l – Asriye, Tarhsiz) III, 118.

Arapçada kullanılan lafızları mantık ilminin öngördüğü düşünceyi ifade edebilecek şekilde tasnif etmeye çalışmıştır.

1.2.2.1. İslam Düşüncesinde Anlamın Dili

İslam coğrafyasında varlığı anlamlandırma sorunu beyan ilmi çerçevesinde giderilmeye çalışmıştır. Bu çalışmalar ise ‘belâgat’ , ‘beyan’ , ‘bedi’ ve ‘usul’ ilimleri adı altında yapılmıştır.¹⁴⁶ Belâgat da, uzun bir tekâmül seyri içinde edebi ilimler arasında katettiği mesafeye ve içerdiği konulara göre çeşitli isimlerle anılmıştır. Örneğin el-Cahız’da ‘beyan’, İbnu’l-Mu’tezz’de ‘bedi’, İbn Kudâme’de ‘şiiir’ ve ‘nesir kritiği’ el-Askeri’de ‘şiiir ve nesir sanatı’ el-Hafaci’de ‘fesahat’ , Abdulkahir el Cürcani’de ‘belâgat’ Teftazani’de ‘meanı’, çağdaş müelliflerden Taha Hüseyin’de ‘beyan’ adıyla anılmıştır. Bu isimlerin tüm özelliklerini kapsamına alan en içerikli isim ise ‘belâgat’tır. Belâgat için yapılan tarifler arasında el-Cahız’ın en çok beğendiği tarif:

“Lafzın manasıyla mananın da lafızla yarışması, lafzın kulağa dokunmasıyla, mananın da derhal kafaya yerleşmesi demektir. Gerek ferdi gerek anonim tanımlarda şu özellikler göze çarpmaktadır. Mana, kelime ve kelam seçkin olmalı; dil fesahatını oluşturan şartlara uymalı, az ibarelerle çok mana sunulmalıdır; hal ve zâhirin gereğine göre, dil kurallarına uygun bir tarzda lafızlar tanzim edilmeli; bir mana, değişik yollarla anlatabilmeli; söz, kulak ve kalbe hoş ve yumuşak gelecek tarzda terkip edilmelidir.”¹⁴⁷

Yukarıda kısmen değindiğimiz beyan ise kelime-anlam ilişkisini açıklığa kavuşturan ve kelimenin farklı anlamlardan hangisine tam olarak işaret ettiğini belirleyen ilimdir.¹⁴⁸

Beyan ilminde iki temel ortaya çıkmaktadır: Birincisi dildeki kelimelerin delaletlerinin belirlenmesi, yani gösteren-gösretilen ilişkisinin belirlenmesi, ikincisi ise anlamın açığa vurulması, yani değişik ifade şekillerinin ortaya çıkmasıdır. Ancak beyan ilminin bu iki faaliyetinde de temel ölçüt, yapılacak şeyin sözün güzelliğine uygunluğudur. Sözün güzelliği ise, kuşkusuz içinde taşıdığı ilahi anlamdan kaynaklanmaktadır. Dilsel kullanım delalet boyutundan inanca uygunluğu oranında meşruiyet kazanmaktadır.

¹⁴⁶Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, M.E. B. Yay., İstanbul 1989, 13.

¹⁴⁷Ebu Osman el-Cahız, *el Beyan ve’t-tebyin* (nşr. Abdulssalam Harun), I-V, Mısır 1975, 115; krş. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belagat İlmin Gelişmesinde Müessie Olan Kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 11, 1993, 270.

¹⁴⁸Hacımüftüoğlu, “Belagat İlmin Gelişmesinde Müessie Olan Kaynaklar”, 270.

Fârâbi'ye kadar, genel olarak 'beyan' adı altında yapılmış olan anlam merkezli çalışmalarda, özellikle harfler ve onların anlamlarına yönelik eserler kaleme alınmıştır. Dilin kaynağı ile ilgili sorunlar 'beyani' bilgi sisteminin temel epistemolojik problemi olarak, lafız- mana problemi şeklinde tespit edilmiştir.¹⁴⁹ Belagat ilminin bir kolu olan ve mananın çoğulu olan meani ilmi, dildeki kelimelerin anlam farklılığı içerisinde halin gereğine uygun olanını göstermektedir. Meani ilminin bir görevi, anlamın işlevi karşısında ifadenin şekillendirmesini sağlamaktır. Bısr b. Mu'temir'in 'Sahifetü Belağa'sında mevcut lafız anlam uygunluğunun gerekliliği, manaların değerinin durum ve konuma uygun düşmesinden ileri gelmesi, manaların dinleyicilerin kültür seviyesine göre ayarlanma zarureti gibi düşünceler meani ilminin özünü oluşturduğu ifade edilmiştir. Sibeveyh'in meani ilminin ilk kurucusu sayan araştırmacılar olmasına rağmen meani ilminin esası olan nazım teorisi hakkında ilk fikir üreten kişi İbnü'l Mukaffa (öl. 759)'nın olduğu kanaati hâkimdir. Müellif nazım teorisini kuyumcu ve arı metaforu ile izah etmiştir. Kuyumcu bir yüzük kaşına değerli taşları, bir gerdanlığa mücevherleri yerli yerine koyarak mükemmel bir dizin ortaya çıkardığı gibi belagatı iyi olan kişi de sözlerini o şekilde kullanmalıdır. Bu sebeple İbnü l-Mukaffa' nazım için '*sözün kuyumcu hassasiyetiyle dizimi*' ifadesini kullanmıştır. Ayrıca belîğ kişinin, türlü çiçeklerden uygun özleri toplayarak şifalı bir yiyecek ortaya çıkaran arı misali olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁵⁰ Konunun önemine binaen farklı ilmi disiplinlerde lafız-anlam ilişkisiyle ilgili farklı benzetmeler de yapılmıştır. Lafız ve mana insana benzetilerek, lafzın insan bedeni, mananın da ruhu gibi olduğu şeklinde örnekler sunulmuştur.¹⁵¹

İbnül-Mukaffa'nın düşüncelerini başta Cahiz olmak üzere birçok âlim İbn-Mukaffa'nın ismi zikredilmeden tekrarlamıştır. Cahiz, 'el-Beyan ve't-tebyin'inde çeşitli belagat konularına dağınık bir vaziyette temas ettiği gibi icaz- itnâb, lafızların yerine göre yumuşak, hafif, akıcı veya tumturaklı olarak seçilmesi ve telif güzelliği gibi meani konularına da yer verdiği belirtilmiştir¹⁵²

Câhız'dan nakledildiğine göre bir ifadede mana lafızla, lafız da mana ile adeta bütünleşmeli, biriyle diğeri kolayca anlaşılmalıdır ki o ifade belîğ niteliğini alsın.

¹⁴⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 53.

¹⁵⁰ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 135-151.

¹⁵¹ Nuri Kahveci, "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 14, 2009, 87; bkznz. Kadir Kınar, "Abdulkahir El- Cürcânî'nin Nazm Teorisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 13, 2006, 68.

¹⁵² İsmail Durmuş, "Meani", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVIII, 204-206.

Kelâmla birlikte gelişen meaninin, sistematik bir ilim haline geldiğinde, stilistik sentaks diğer bir ifade ile sözdizimi üslûbu ve cümle ilişkileri, sentastik analiz ve semantiği kuşatan belagatin bir kolu halini almıştır. Bunun için Kelâmcılar meaniye dair ürettikleri teorilerinde felsefe ve mantıktan yararlanmışlardır. Mantık ölçütlerini meaniye uygulamışlardır. Ancak akıl ve mantık merkezli bu beyani yaklaşım, birtakım Âlim tarafından Arap belagatinin orijinalliğini yitirmesi, estetikten önermelere dönüşmesi olarak değerlendirilmiş ve tenkit edilmiştir. Onlara göre meanide ölçü mantık değil estetik olmalıdır.¹⁵³ Mantık ilminin doğru düşünme kurallarını konu edinmesi itibari ile ‘düşünme bilgisi’ gibi isim yerine zahiri ve batini konuşma anlamına gelen mantık adını alması düşünmenin lafızlara bağlı olarak gerçekleştiğini göstermektedir. Zira lafızlar, duygu ve düşünceleri taşıyıp dışa yansıtan aynalar diğer bir ifade ile anlamları ihtiva eden kaplar konumundadır. Bu husus lafız ile mantık arasındaki ilişkinin ne denli sıkı ve girift olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Nahiv ilmi bir anlamda izafiliğe kapı aralamaktadır. Anlam kişiden kişiye değişir kullanılan dil sabit değil ve her tabakaya göre farklılık azeder.¹⁵⁴ Sözün ve onun kullanımının merkezi bir rol oynadığı bu dil durumunda, anlam da sözün kullanımına göre çeşitlenir. Bu durumda anlam, sözü kullananın maksadına göre şu şekilde sıralamaktadır. (1) Kelimenin kendisine ait anlama delalet ettiği dilsel anlam;(2) bu dilsel anlamın bütün bir toplum içerisinde kazandığı yeni anlam (örfi anlam); (3) bu örf içerisinde bir kısım zümrelerin kelimelere farklı anlamlar yüklenmesi ile ortaya çıkan özel örfi anlam; (4) kelimenin din dilinin kazandığı anlam olan dini anlam. Bu durumun ortaya çıkardığı anlam farklılığını önlemek için, kelimenin anlamının içinde bulunduğu cümle ve metin tarafından belirlendiği, bağlamsal anlam (siyaki anlam) öne çıkmaktadır. Çünkü bu etken yabancı anlamlara (mu’cemi manalara) izin vermeyecektir.¹⁵⁵ İslam düşüncesinde genel kabul gören bu dil durumunda, anlam dile indirgenmiştir. Nesne-zihin ilişkisi yerine kelime-nesne temelli bir anlam ilişkisi ön plana çıkmıştır bu durumda anlamda bir izafiliğe sebep olmuştur. Buna karşın olarak

¹⁵³ el-Cahız, el Beyan ve’t-tebyin (nşr. Abdulssalam Harun), I-V, Mısır 1975, 115;krş. Hasan Tefik Marulcu, ‘Kelâm-Meânî İlişkisi, Mantık ve Estetik Bağlamında Bir Değerlendirme’ ,*Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 26, 2011, 84-85.

¹⁵⁴ M.Edip Çağmar, “Belâgat İlminde İzafilik”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 2, 2003, 43.

¹⁵⁵ Hasan Ayık “Dil Düşünce İlişkisi”,(Ed. Ahmet Çevizci) *Felsefe Ansiklopesisi*, Babil Yay., İstanbul 2006, IV, 343-344.

nesne- zihin ilişkisi sonucunda kelimeye giden bir anlam örgüsünde asıl belirleyici, zihin olduğu için nesnel bir anlam söz konusudur.



İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE DİLİN MANTIĞI VE MANTIĞIN DİLİ

2.1. FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE DİLİN MANTIĞI

Bir bilgi sisteminin doğru tanımlanıp ve tam anlaşılması bulunduğu ortamda doğru bir şekilde konumlanmasına bağlıdır. Bunun ise genel hatları iki esası gerektirecektir. Bunlardan ilki konumlandırılacak bilgi sisteminin tam ve doğru bir şekilde anlaşılması; ikincisi ise, onun konumlanacağı düşünce dünyasının iyi bir şekilde tahlil edilmesidir. Buraya kadar genel hatlarıyla Fârâbî'den önce anlamın kendisini, dil ve mantığın içinde nasıl bir zeminde yer edindiğini anlatmaya çalışıldı. Geline nokta ise âdeta iki kültürün karşı karşıya geldiği bir hesaplaşma ortamı olmuştur.

Fârâbî dil ile mantık arasındaki doğal olarak var olan ihtiyaçtan doğan ilişki çerçevesinde, mantık ilminin öngördüğü düşünce formuna dil içerisinde uygun bir etiket aramaktadır. Böyle bir arayış çerçevesinde o, öncelikle mantığın bağ kurabileceği dilin temel özelliklerini ortaya koymaktadır. Bütün diller de ortak olan özellikler Arapça'nın kendine özgü konumu nedeniyle bazı noktalarda ayrışmaktadır. Bu farklılıklardan dolayı Arapça bağlamında dil-mantık ilişkisi, genel anlamda dil-mantık ilişkisinden belli noktalarda farklılaşmaktadır. Bu farklılığa neden olan unsurların başında, yabancı bir kültüre ait olan mantığın Arapça'ya çevirilmesi gelmektedir. Bundan dolayı Fârâbî, bu ilmin öngördüğü düşünce formunun İslam düşünce geleneği içerisinde tam olarak anlaşılmasını mümkün kılmak durumundaydı. Bunu sağlamak için mantık ilminin öngördüğü düşünceye ait terimlerini kavramsal boyutları ile birlikte ortaya konulması, bunların İslam düşüncesindeki karşılıklarının bulunması ve bu kavramlara uygun etiketlerin belirlenmesini iktiza etmekteydi.¹⁵⁶Fârâbî'ye göre noktada mantık ilminin koyduğu ilkeler çerçevesinde zihinde düzenlenen ve nesnel bir nitelik kazanan düşüncenin, bir dille formüle edilmesi sorunu gündeme gelmektedir. Bu sorun nesnel düşüncenin bu niteliğine uygun bir şekilde nasıl dile getirebileceği sorunudur. Mantık ilminin kurallarına uygun bir şekilde zihinde düzenlenen düşüncenin dille ilişkiye girdiği bu nokta dil-mantık ilişkisinin odak noktasını oluşturmaktadır. Bundan dolayı

¹⁵⁶ Ayık. *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, Önsöz s. V.

Fârâbî’de ifade aracı olarak mantığı konumlandırmak istediği dilin genel çerçevesine bakmak ve bu dilde nesnel anlam arayışını izini sürmek çalışmamıza katkı sağlayacaktır.

2.1.1. Dilin Oluşumu (Kökeni)

Fârâbî’ye göre bütün lisanlarda konuşma gücünün işlevine bağlı olarak oluşan sesler ortaktır. Dilleri birbirinden ayıran temel öğeler ise yine konuşma gücünün işleviyle ortaya çıkan harfler ve bunların dizilişinde ortaya çıkmaktadır. İnsan, zihnindeki anlamları ifade etmek için ilk olarak işareti kullanır. Daha sonra bunları daha açık hale getirmek istediğinde ise sesi kullanır. İşaretle veya ses ile kastettiği şey başka bir kişi ile iletişime geçmesidir. Ayrıca işaret ve ünlem muhatabının zihnindeki duyu algılarını da harekete geçirmektedir. Böylece nidanın temel işlevi, zihnindeki anlam, duyu algılarına işaret etmek suretiyle özlü bir şekilde ifade etmektir. Diğer ses türleri ise anlamların ve duyu algılarının tek tek gösterilmesi ve işaret edilen her sınırlı şeyin başka biri için kullanılmayan özel bir sesle gösterilmesi esasına dayanır. Ancak dilin ortaya çıkışını ilk olarak, insanların birlikte yaşamaları neticesinde birbirleriyle iletişim kurma ihtiyacı hissetmelerine bağlayan Fârâbî, insanların dilin kullanımı üzerinde anlaşarak uzlaştıklarını belirtmektedir.¹⁵⁷ Görüldüğü üzere Fârâbî tabii bir ihtiyacın dili ortaya çıkaran en önemli etken olduğunu ifade etmektedir.

“Bir şeyi yapmak pek çok defa tekrarlandığında ondan alışkanlığa dayalı ahlak ve sanatsal bir meleke meydana gelir. İçinde olanı veya içinde amaçladığını başkasına bildirme ihtiyacı duyduğunda ilk önce istediği şeye delalet etmek onu anlatmayı istediği kimseler karşısında işareti kullanmıştır; sonradan seslenmeyi kullanmıştır. Seslenmelerin ilki nidadır. Kuşkusuz maksadını anlatmak istediği kimse, nida sayesinde, anlatmayla kastedilen şeyin başkası değil işaret etmekle yetindiğinden böyledir. Sonra bunun ardında tek tek muhtelif seslenmeleri kullanır. Bunların tek tek her biriyle, kendisine ve duyularına delalet ettiklerinin tek tek her birine delalet eder. Her belirli duyulur nesne için belirli bir seslenme tahsis eder ve bu seslenmeyi, başkasında kullanmaz ve böylece (seslerden) her birinin karşısına koyar. O seslenmeler, ancak nefes havasının, boğazının bir parçasına veya parçalarına yahut ondaki parçalardan birine, burnunun içine veya iki dudağına vurulması ile oluşur. Bunlar nefes havasıyla vurulan organlardır. Dil bu havayı alıp ağzın içinin parçalarından her bir parçaya, dış köklerinin parçalarından her bir parçaya ve dişlere baskılar ve onunla o parçaya vurur. Bu nedenle dilin havayı baskılayıp vurduğu her bir parçadan belirli seslenme meydana gelir. Dil, havayı, ağız kökünün parçalarından her bir parçaya taşır ve böylece bir biri ardında pek çok seslenme oluşur. İlk seslenmeler ünsüz harflerdir ve her bir harf bir harfi bağlamak suretiyle harfleri bir birine bağlamıştır. Böylece iki veya daha fazla harften lafızlar oluşmuş. İşte bu şekilde ilk önce harfler ve bu harflerden oluşan lafızlar meydana gelir Bu ilk başta, onlardan rasgele birileri tarafından gerçekleştirilir.

¹⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2008, 135-137.

Onlardan biri, (başkasına hitap ettiği) esnada bir şeye delalet etmek istediğin de bir seslenmeyi veya bir lafzı kullanılır. İşiten de bunu muhafaza ederek o lafzı ilk icat edene hitap ettiği esnada aynısını kullanır. Böylece o ikisi, lafız üzerine anlaşmış ve uzlaşmış olurlar ve toplum içinde yayılncaya kadar başkalarına o lafızla hitap ederler. Her biri onu muhafaza eder ve onu o şeye delalet eden seslenme yapar.¹⁵⁸

Bu şekilde Fârâbî dilin insanlık serüvenine çıkışını izah etmiştir. İlk olarak işaret diline dikkat çekmiştir. Fârâbî oluşma aşamasında ilk olarak işaretler ile dilin daha çok bedensel beyan (davranış dili) olduğunu belirtmiştir. Görüldüğü gibi bedensel beyanda(davranış dili) ortak bir anlam dizgesi söz konusu değildir.

Condillac da Fârâbî'ye benzer açıklamalar yapmıştır.

“Condillac, Principes Généraux de Grammaire pour Toutes les Langues adlı eserinin dillerin oluşumunu mülâhaza ettiği birinci bölümünde, yeryüzünde konuşulan bütün dillerin kökeninde, kendi adlandırmasıyla bir “davranış dili”nin bulunması gerektiğini savunur. Jestler, yüz hareketleri ve eklemli olmayan vurgular, işte insanların düşüncelerini birbirlerine aktarmada sahip olduğu ilk vasıtalar. Bu işaretlerden oluşan dil, davranış dili diye adlandırılır. Ona göre, arzu, red, hazzetmeme, tiksinti, vb. şeyler, el-kol ve baş hareketleriyle, bedenın bütün hareketleriyle dışa vurulur; ruhun her hissiyatı, bedenın tavırlarıyla dışa vurulabilir. Beden hissedilir biçimde, lâkaytlık, emin olmama, çözüm bulamama, dikkat kesilme, kaygı ve arzuyu bir arada, müteessir olduğu hislerin sırasıyla birbirine baskın çıkmalarına göre, güven, sevinç, kaygı, haz, acı, keder, neşe, umut, umutsuzluk, nefret, sevgi, öfke, vb. duyguları dışa vurur.¹⁵⁹

Bu bakımdan, Condillac'ın iddası da Fârâbî'ye benzemektedir. Dilin kökenine doğru gidildiğinde, orada karşılaşılabacak ilk ifade biçimi, ideaları adlandıran ilk başta ‘sözler’ değil, duyguları dışa vuran eklemlememiş seslerden ibaret çığlıklar ve nidâlardır. Condillac'ın vurguladığı gibi, ideaları adlandırdığı eklemli sesler olarak kelimeler, dilin gelişiminin son safhasında oluştuğunu belirtmektedir.¹⁶⁰ Daha sonra dil denen şey tek bir lisandan gelişim aşamaları yukarıdaki gibi birbirleriyle paralel bir şekilde işlemektedir. İlk seslenmeler ünsüz harflerdir. Fertler bu harflerin delalet etmesi istenilen şeylerde yetersiz kaldığını hissederek bu harflerle ünlü harfleri birleştirmeye zorunlu kalmışlardır. Daha sonra biri ünsüz diğeri ünlü olmak üzere iki harften meydana gelen heceleri, kullanarak kelimeler üretilmiştir. Herhangi bir isteğin veya duyulur şeye yönelik iradesini söz konusu harf ve kelimelerden ibaret seslenmeleri kullanarak öbürüne iletmiştir. İşiten kişide aynı seslenmeleri taklid eder. Böylelikle genellik ve özellik kriteri açısından değişik anlamlar için farklı kelimeler türetilmiştir. Kelimelerin anlamlara benzerliği insan için açık hale geldiğinde ifade edilmeyen anlamlar

¹⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 72-75.

¹⁵⁹ Condillac, Etienne Bonnot de *Principes Généraux de Grammaire pour toutes les Langues*, A.J. Ducour. Paris 1798, 6-7.

¹⁶⁰ Atakan Atınörs, “Rousseau'nun Dilin Kökeni Meselesine Yaklaşımı”, *Bilig Dergisi*, Sayı.63, 2012, 4.

kelimelerle taklid edilmeye başlanır. Sonra anlamlar arasında pek çok şeyi kapsayan kelimeler aranır ve böylece ortak kelimeler türetilmiş olur.¹⁶¹

Zaman içinde ihtiyaç duyuldukça yeni kelimeler türetilmek suretiyle bu durumun devam ettiği varsayılmıştır. Fârâbî bu aşamaya ‘ortak duyum’ aşaması demektedir. Bu aşama ile birlikte söz konusu ortak duyumlardan hüküm çıkarma gündeme gelmektedir. Bu aşama aynı zamanda pratik sanatların başlangıcıdır.¹⁶² Bu durum hitabet sanatını geliştirip, misal ve hayal güçlerini kullanarak kelimelere farklı boyutlar katmıştır. Bu şekilde dildeki kelimelerin vezinleri, konuşma zamanına göre bir dizin temayüz ederek şiir sanatı oluşmuştur. Böylelikle dil yetkin ve dinamik bir boyut kazanmıştır. Şiirler ezberlenerek kuşaktan kuşağa aktarılır. Bir süre sonra bu ezberlemeyi kendilerine kolaylaştıracakları bir şey hakkında düşünmeye mecbur bırakır. Bu arayış ile yazı keşfedilir.

Çünkü Foucault’un belirttiği gibi söz, dilin pasif aklı iken yazı dilin etkin aklıdır. İlahi yasalar bile insanların hafızasına değil levhalara emanet edilmiştir.¹⁶³

Fârâbî dille ilgili yazılı kaynakların kuralların ve lügatların bu şekilde oluşum aşamalarından geçtikten sonra dilin milletlerin kültür hayatında beş sanatın meydana geldiğini belirtmiştir.¹⁶⁴ Fârâbî’nin burada belirtmeye çalıştığı dil resmi, Arap milletine ait olup onların fitratlarından süzülüp gelen sonuçtur.¹⁶⁵

Toplumda kullanılan harflerin ve lafızların ortaya çıkışını tartışan filozof, bir millette çoğunluğu oluşturan halk tabakasının zaman bakımından entelektüel kesimden önce olduğunu ve buna bağlı olarak herkes tarafından kabul edilen müşterek bilgilerin de pratik sanatlardan ve bu sanatlara ait bilgilerden zaman yönünden önce gelir.¹⁶⁶ Daha önce değinildiği gibi Fârâbî, dilin insanlar arasındaki iletişim ihtiyacından doğduğunu açık bir ifadeyle dile getirmektedir.¹⁶⁷

Şüphesiz Fârâbî’nin dilin kaynağını vahiy olarak gören ve lafzın anlamı öncelediğini öne süren nahivcilerin aksine bir tutum sergilemiştir. Bu konuda Fârâbî

¹⁶¹ Şenok Korkut, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi*, Atlas Yay., Ankara 2015, 228-236.

¹⁶² Fârâbî, *Kitabu’ul Huruf*, 138.

¹⁶³ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. Mehmet Ali Kılınçbay), İmge Kitapevi, Ankara 2015, 74

¹⁶⁴ Korkut, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi*, 228-236.

¹⁶⁵ Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 222; bkzn Ayık, *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, 36.

¹⁶⁶ Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, (Yayınlanmamış Doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, 106-107.

¹⁶⁷ Fârâbî, *Kitabu’l-Hurûf*, 135.

realist tutum benimsendiği ifade edilmiştir. Hareket noktasının ise, algıya konu olan nesnenin zaman açısından daima algı ve algılayıcıdan önce olduğuna ilişkin gözlemi olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁸ İslam düşüncesinin klasik döneminde bu konuda yapılan tartışmalara bakıldığında genel anlamda bir dil koyucunun varlığı üzerinde bir mutabakat sağlanmıştır. Fârâbî'nin bu tartışmada dilin vahiy kaynaklı olduğunu ve dil koyucunun peygamber olduğunu ileri süren dilbilimci ve kelamcılardan farklı düşündüğünü söyleyebiliriz. Fârâbî dilin ilk önce sestten lafza doğru doğal bir süreçte ortaya çıktığını varsayması, sonraki süreçte ise toplum içinde bilgi ve akıl bakımından kamil olan kişinin hangi lafızların hangi anlama delalet ettiğini belirleyerek topluma liderlik etmesi yönünde geliştiğini ileri sürmektedir. Bu konuda Fârâbî'nin sisteminde peygamberin ve peygamberden sonra filozofun bu olgunlukta olduğunu belirterek, bu görüşüyle uzlaşmacı bir tavır sergilediği söylenebilir.¹⁶⁹ Fârâbî, zamanında yapılan tartışmalardan biri olan , 'dili Allah, insana vahiy yoluyla mı (tevkîfî) öğretti yoksa dil insan ürünü müdür?' tartışmasına girmeden daha doğrusu buna kesin çözüm bulma imkânı olmadığı için bir çelişkiye saplanmaktan uzak durarak ele almaya çalışır.¹⁷⁰ Fârâbî dilin bir defada değil tedrici (gradual) meydana geldiğinin iddia eder. Bu iddia Fârâbî'den önceki dil filozofları veya onunla aynı çağda yaşayanlar arasında dilin kökenini, tedricilik yönünde ve sağlam dayanaklarla kabul edilebilir bir tarzda ele alan başka bir kimse yoktur. Dil; idraklerin genişlemesiyle ve ihtiyaçların çoğalmasıyla büyür ve gelişir. Bundan dolayı insan ilk olarak çevresindeki, kendisine yakın olan idrak edebildiği objeler için lafızlar kullanır.¹⁷¹ Fârâbî öğrenme ve kullanma bağlamında dil olgusu hakkında doğuştancılık anlayışına sahiptir. Dil yetsinin doğuştan gelen yeti olduğunun ve insanın bu özel hazır bulunuşluk sayesinde tedrici bir şekilde öğrendiğini belirtir. Dilin ilkin işaretlerden ve zamanla uzalaşı sonucu ortaya çıkması onun nesnel anlamın ifade etmesinde yetersiz olduğu görüşü öne çıkmaktadır. Dilin bir tekâmül süreci yaşandığını, anlamların evi konumundadır denilebilir.

¹⁶⁸ Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 526.

¹⁶⁹ Fârâbî, *Kitâbü Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 128; krş. Mustafa Yıldız, "Fârâbî'de Dil Mantık Kültür ve ilişkisi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı: 14, 2012, 102.

¹⁷⁰ Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 109.

¹⁷¹ Adnan Muhammad Selman, *el Fârâbî ve Ârâuhû'l-Lüğaviyye fî Kitâbi'l-Hurûf*, el Mevrid, Dâru's-Şuûni's-Segafiyeti'l-Âmme, Bağdat 1989, 114.

2.1.2. Dilin İlimler Tasnifindeki Yeri

Fârâbî dil ilminin (ilmü'l-lisân) iki türe ayrıldığını belirtmiştir. Fârâbî'ye göre birincisi bir toplulukta bir anlam ifade eden sözlerin (elfâz) öğrenilmesinden ve bu sözlerin her birinin işaret ettiği anlamın bilgisinden ibaret olduğudur. İkincisi kullanılan bu sözleri yöneten kuralların bilgisinden oluşmuştur. Bu açıdan her toplulukta dil ilmi, *“tekil sözler ilmi, bileşik sözler ilmi, tekil sözleri yöneten kuralların ilmi, bileşik sözleri yöneten kuralların ilmi, doğru yazma kuralları, doğru okuma kanunları ve şiir kanunları ilmi kısımlarına ayrılır.”* Fârâbî bu yedi konunun Arap dilindeki karşılıklarına değinmeye çalışır.¹⁷² Fârâbî, dil problemini ele alırken, dil (el-lüga) ile lisan kavramlarını birbirinden ayırt eder. Çünkü mantığı İslam düşüncesinde konumlandırmada başvuracağı kavram lisan değil daha genel bir anlam ifade eden el – lüga tanımlayabileceği dildir.¹⁷³ Yukarıdan hareletle şunu ifade edebiliriz. Fârâbî, ilimler herhangi bir toplumdan meydana gelmiş olsa dahi ona düşüncenin genel ifadesi olarak bakmıştır. Aynı zamanda ilimleri belli bir yöneme mal olmuş bilgiler bütünü değil objektif bir malzemedan yola çıkıp belli bir sisteme göre hareket eden ve bu sistem doğrultusunda sonuçlara varan sistemli bir bilgi olarak görür.

Fârâbî İlimlerin Sayımı'nda ilimleri beş tümele ayırır:

1. Dil ilmi (ilmü'l-lisan) ve kısımları
2. Mantık (ilmü'l-mantık) ilmi ve kısımları
3. Matematiksel ilimler (ulûmu't-ta'âlîm) ve kısımları: aritmetik (el-aded), geometri (el-hendese), optik (ilmü'l-menazir), matematiksel astronomi (ilmü'n-nücûmî't-ta'limiyyi), müzik ilmi (ilmü'l-müsiki), mekanik ilmi (ilmü'l-eskâl) ve tedbirler ilmi (ulûmu'l-hiyel)
4. Tabiat ilmi (el-ilmü't-tabîiyyi) ve kısımları ile metafizik ilmi (el-ilmü'l-îlahi) ve kısımları
5. Siyaset ilmi (el-ilmü'l-medeniyyi) ve kısımlarıyla fıkıh (ilmü'l-fıkıh) ve kelam (ilmü'l-kelam) ilimleri.¹⁷⁴

¹⁷² Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm: İlimlerin Sayımı*, (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yay., Ankara 1990, 46.

¹⁷³ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, (Çev. Sadık Türker), *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*. Sayı. 2, 2002, 109.

¹⁷⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*, 44 -45.

Fârâbî doğrudan bilimleri sınıflamak için ele aldığı eserlerin de bu sıralama değişmektedir. Bu farklılıkların en belirginini ise İhsâü'l-Ulûm'da, sıralamanın başına, dil ve mantık bilimleri eklenmektedir.¹⁷⁵ “*Fârâbî, İlimlerin Sayımı’nın da dili, dilleri ve dillerde ortak olan öğeleri, dilin parçalarını, dilin yasalarını, dili doğru kullanmanın kurallarını, dili tasnif edici bir yaklaşımla incelemiştir.*”¹⁷⁶ Fârâbî’de dil, dil yeteneği, insanların dilleri ve dilbilim farklı şeylerdir.

O halde dil, ifadeyi sağlayan ve nesneleri kavramaya dair bazı bilgileri veren tabii bir yetenek olduğu için dil konuşma ve düşünme gücü, ses organları, tabiat ve toplum bağlamı, delalet ve terkipten bağımsız değil, bununla beraber bütün bunların bileşimi durumundadır.¹⁷⁷

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı’nda* sergilediği bilimler sınıflaması ile Aristoteles’in bilimler sınıflamasının önemli noktalarında birbirinden farklı yönleri bulunmaktadır. Aristoteles’in sınıflaması üçlü temele¹⁷⁸ dayanmakta iken Fârâbî’nin ise beşli bir temele dayanmaktadır. Aristoteles’in sınıflamasında bir bilim olarak değil de bir alet, bir giriş, bir metodoloji olarak ele alınan, dolayısıyla bilimler içine dahil edilmeyen mantık Fârâbî’nin *İlimlerin Sayımındaki* sınıflamasında bir bilim sıfatıyla zikredilmektedir. Aristoteles’in sınıflamasında doğal olarak yer almayan fıkıh ve kalam gibi ilimler Fârâbî’de siyaset ve ahlakla aynı grup içinde yer almaktadır. Aristoteles’in kendilerine herhangi bir şekilde yer vermediği dil ilimleri denilen bir ilimler gurubu Fârâbî’nin sınıflamasında ilk sıralamadır. Çünkü her türlü bilim dile dayanır ve onları mantık takip etmektedir. Fârâbî’nin ilimler arasındaki dil ilmine önem vermesi; her türlü bilimin dile dayanması ve her türlü düşüncenin ifade aracı olarak dili kulanmasından

¹⁷⁵Fârâbî Mutluluğu Kazanılması Farabi’nin Üç Eseri (Çev. Hüseyin Atay), AÜİF Yay., Ankara 1974, 46; krş.Hasan Aydın, “Dini-Felsefi Temelleri Işığında Fârâbî’nin Ütopyası”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 8, 2010, 148.

¹⁷⁶Fârâbî, *İhsau’l-Ulum*, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Yay.,4bsk. Ankara 2014, 15-16.

¹⁷⁷ Fârâbî, *İhsâu’l-Ulûm*, 16.

¹⁷⁸Aristoteles’te teorik, pratik olarak ayrılmış olan bilimlerden her birinin gayesi bilmektir. Fakat nihai amaçları, bilgi, eylem, yararlı ve güzele ulaşmaktır. Bilimler tasnifinde bilgi/bilim Pratik Bilimler, Prodükatif (Poietike; üretici) Bilimler ve Teorik (Theoretike; kuramsal) Bilimler gibi üç guruba ayrılır. Bilgiyi eylem için bir kılavuz şeklinde gayesi olan bu bilim Pratik Bilimler, kendi içinde ahlak ve siyaset olmak üzere ikiye ayrılır. Siyaset de, iktisat, retorik ve strateji gibi dalları kapsamaktadır. Yararlı veya güzel bir şey oluşturulurken kullanılan bilgiye yönelik Prodükatif Bilimler de kendi aralarında; mühendislikler ve çeşitli zanaatlar şeklinde iki alt bölüme ayrılır. Bu bilimlerin gayesi ise güzellik yaratmaktır. Bundan dolayı estetiğin bir dalı şeklindeki bir sanat kuramına denk gelir. Herhangi bir pratik gaye gözetmeyen, bilgiye bilginin bizzat kendi için yönelik Teorik Bilimler de, kendi içinde fizik, matematik ve teoloji (metafizik) şeklinde üç guruba ayrılır. (Ross, David. *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yay., İstanbul 2002, 36).

kaynaklanmaktadır. Dil nesnel düşünceye ulaşmada bir araç olarak görmektedir. Çünkü anlam dille ifade edildiği takdirde bir şeye karşılık gelmektedir.

2.1.3. Dilbilim Adlandırılması ve Temelleri

Geleneksel dilbilim ya da geleneksel dilbilgisi şeklinde adlandırılan bu akımı dilbilim çalışmalarının klavuzu kabul etmek yanlış olmayacaktır.¹⁷⁹ Dilbilim'den bu çalışmada kastedilen, İslam dünyasında 10. yy'da mantıkçılar ile dilbilimciler arasında meydana gelen tartışmalar esnasında dilbilimcilerin kastettiği geniş anlamda dilbilimdir yani (nahiv)dir. Mantığın da Yunancanın dilbilimi olduğunu belirten nahivciler, her dilin kendi içinde bir mantığı olduğu, diller üstü bir mantıktan söz edilemeyeceğini iddia ederler. Arap dilini konuşanların mantığı da burada 'dilbilim' olarak çevrilen geniş anlamdaki 'nahiv'dir. Her ne kadar 'nahiv'in dar anlamı 'dilbilgisi' biçiminde çevrilse de, tartışmalar esnasında kullanılan 'nahiv'dir. Ancak günümüzde yapılan dilbilim ve dil felsefesi tarihi çalışmaları, genelde İslam dünyasında yapılan çalışmaları göz ardı etmektedir.

Fârâbî, dilbilimi incelerken yalnızca Arapça'nın ya da başka bir lisanın dilbilimine değil, o dönem için oldukça yeni bir kavram olan genel dilbilime dair değerlendirmeler yapmıştır. Zira gerek *İhsâu'l-Ulûm* da bilimleri işlerken gerekse diğer kitaplarında dilden bahsederken Fârâbî'nin dilden (el-lûga) anladığı, lisan değil, dil olayı ya da insanın konuşma kabiliyetinin meydana getirdiği olgudur. Fârâbî bir lisanı kastettiği zaman Arapça yahut Yunanca gibi isimleriyle belirtmektedir. Fârâbî dil bilgisinden anladığı şey de genel dilbilimdir, belirli bir lisânın dilbilgisini belirttiği zaman ise 'Arap dilbilgisi' (nahvu'l-Arab) veya 'Yunan dilbilgisi' (nahvu'l-Yûnân) olarak isimlendirmektedir. Fârâbî, dilbilim için '*ilmu'l-lisân*' terimini kullanmıştır. Ona göre dilbilim iki bölümden meydana gelir. İlkin, herhangi bir toplumda bir anlama karşılık gelen sözcüklerin öğrenilmesi ve bu sözcüklerden tümünün delâlet ettiği anlamların bilinmesi, İkincisi ise bu sözcüklerin (lafızların) yasalarını bilmektir.¹⁸⁰ Lafızların kurallarıyla, bir dile ait gramer bilgisi belirtilmektedir.¹⁸¹ Fârâbî'nin dilbilim anlayışı, nahvin dil kurallarını belirlediği görüşü, Sirafî'nin görüşleriyle uzlaşmaktadır.

¹⁷⁹ Bilal Genç, Felsefesi Bağlamında Dilbilim, *Kars Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Say.3, 2009, 202.

¹⁸⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 17.

¹⁸¹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 19-25.

Fakat ayrıştığı yer Sirafî nahiv kurallarının bilinmesiyle anlamların da bilinebileceğini iddia eder. Ona göre akledilir anlamlarla doğal yahut dolaysız değil, yalnızca o toplumun tercih ve alışkanlıklarıyla ilgili olma anlamında uzlaşımsal bir münasebet içindedir. Fârâbî, hem nahiv hem de mantık kurallarına uyan dilin, akledilir anlamlarla bir münasebetinin olduğunu ve bu bağlamda ifadelerin dilde birleşme şekliyle anlamlarının zihinde birleşmesinin aynı biçimde gerçekleştiğini iddia etmiştir. İfadelerin anlamlarının birleşmesinin, ifadelerin dildeki bileşimlerini temsil ettiğine değinen Fârâbî'ye göre şayet günlük konuşmalar ve yazılar anlamlı ise, demek oluyor ki nahiv kurallarıyla belirlenen uzlaşımsal dilin, zihinde oluşan ve bütün akıllı varlıklarda müşterek olup mantık kurallarıyla belirlenen anlamlara en uygun olan dil olması icap eder. Böylelikle uzlaşımsal dil ifadeleri ile bunların yapıları, akledilir anlamların mantıksal yapısını kavrayıp anlamların iletilmesini sağlar. Fârâbî, anlam kuramında mantık ve dilbilimini birbirinden ayırmıştır. Aynı zamanda doğal dillerin yalnızca somut ifadelerden meydana geldiğini terimlerin kök ve ana anlamlarının çözümlemesini ele alırken, Arap mantıkçılarının içinde, dil içinde dil oluşturduklarını dile getiren nahivcilere karşı çıkmıştır. Dilbilim mantığının kullanacağı bir alet, mantık bilimini de dil çözümlemesinde temel ilke olarak gören Fârâbî, bu fikir doğrultusunda Arap dilini belli bakış açılarından (mesela bağ-fiil) analiz ederken, bu dilin de farklı herhangi bir dil gibi evrensel mantık kurallarının yapısına uygun olduğunu iddia ettiğini belirtmiştir.¹⁸²

Dilbilimin (ilmü'l-lisân) bir millette ortaya çıkışıyla ilgili Fârâbî'nin ileri sürdüğü nazariye de Arap kaynaklarındaki nahvin meydana gelişi ile ilgili rivayetleri tasdik eder niteliktedir. Arap nahvinin iç dinamiklerinden oluştuğunun farklı bir izahıdır. Fârâbî mantığının teşekkül aşamalarını Yunan mantığının teşekkül sürecine bağlayarak genel duruma getirdiği gibi Araplarda dilbilimin teşekkül aşamalarını bütün ümmetlerde dilbiliminin teşekkül aşamalarına genellemiştir.¹⁸³ Her ne kadar yöntem olarak bunun mümkün olup olmaması tam netlik kazanmamış olsa da Fârâbî İslam dünyasında bu konuda ayrıntılı olarak açıklama yapan ilk ve tek kişidir. Fârâbî'den sonra İbn Meymûn gibi bazı filozoflar, bu mevzuya eğilmişlerdir.¹⁸⁴

¹⁸²Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 29; kşr. Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, 117.

¹⁸³Muhsin Mehdi, "el- Mukaddime", *Kitâbu'l-Hurûf*, (Thk. Muhsin Mehdi), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990, 46.

¹⁸⁴Muhsin Mehdi, "el- Mukaddime", 39.

Fârâbî, dili tasnif edici bir bakış açısıyla ele almıştır. Fârâbî felsefe ve mantık açısından dilin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde yoğunlaşarak bir dil anlayışı geliştirmiştir.¹⁸⁵

“Fârâbî’ye göre dilbilim ve mantık arasında birçok benzerlik vardır. Dilbilim doğru konuşmanın bilgisini (ilim) o dili konuşanların geleneğine göre konuşma gücünü veren bir bilimdir. Mantık bilimi ise doğru bilmenin bilgisini verir, doğru bilme kudretini kazandırır dilbilim herhangi bir dili doğru konuşmayı (teellûz), mantık bilimi ise zihnin herhangi şeyi doğru bilmesini ‘(akıl) sağlar. Dilbilim sözcükler ile ilişkisi; mantığın tümeller (ma’kûlât) ile ilişkisi gibidir. Dilbilim sözcüklerin anlamları göstermelerini (delalet) toplum nezdinde yaygın olan duruma göre inceler. Dilbilim herhangi bir ulusa (ümme) özgü olan ve bu ulusun konuştuğu dilin (lisan) sözcüklerine ilişkin yasaları (kanunları) verir. Mantık, sözcüklerin yasalarını vermesi bakımından dilbilim ile ortaktır. Dilbilim, her dilin (lisan) dilbilgisi ancak o ulusun dilini inceler, o ulusun dilinin başka diller ile ortak olan yönünü ise ortak olması bakımından değil de yalnızca o ulusun diline özgü olması bakımından inceler.”¹⁸⁶

Fârâbî *İhsâu’l-Ulûm*’da dil bilimini (ilmü’l-lisân) yediye ayırır ve bunlardan biri de burada dikkate alınan (nahiv) dilbilimdir. Dilbilimi ilkin bir topluluktaki delâlet eden müfred ve mürekkeb lafızların korunmasını gaye edinen müfred ve mürekkeb söz ilimlerini içine alır.

Fârâbî’de daha önce değindiğimiz gibi insanlar önce delalet etmek istedikleri şey için bir seslenme kullanırlar. Zamanla bu seslenme bir uzlaşıya döner. Bu uzlaşı delalet ettikleri şey noktasında bir mütabakat sağlanır. ‘Adlandırma’ ile bu uzlaşıyla kullanılan bu lafız sürekli kullanılmaya devam edildiğinde giderek toplum tarafından da mütabakat sağlanan bir lafız olur. Böylece insanlar, bir ‘adlandırma’ ortaya çıkıncaya kadar, kendi aralarında seslemeler icat etmeye devam eder. Bu adlandırma, zorunlu şeylerde ihtiyaç duydukları her şey için lafızlar icat edinceye kadar onları yönetir.¹⁸⁷ Böylece Kratylos’taki lafızların manalara ‘doğal’ mı ‘uzlaşımsal’ mı delâlet ettiği sorusu tarihsel açıdan filozofumuz bu tartışmaya katılarak ‘uzlaşımsal’ olarak cevap bulduğu belirtilmiştir.

Fârâbî hem bir felsefeci hem de bir din mensubu olarak yer yer uzlaştırmacı bir tavrın içine girmiştir ve bu tavır bütün sisteminde çeşitli şekillerde sergilediği ifade edilmiştir.¹⁸⁸ Dini hakikat ile felsefi hakikat, üslup olarak birbirinden farklı olsa da,

¹⁸⁵ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Sadık Türker), 105-106.

¹⁸⁶ Ali Durusoy, *Önek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 3.bsk. İstanbul 2011, 135-138.

¹⁸⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbu’l-Hurûf*, s. 74-75; krş. Aliye Güler, *Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî Mantığında Dilbilim Kavramları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, İstanbul 2015, 34.

¹⁸⁸ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, 4.bsk., İstanbul 2014, 19.

temelde aynı yöne bakmaktadır. Fârâbî Arapça'yı hakikati verme biçimi olarak kullanmıştır.

Fârâbî, kendi dönemi için orijinal olan nübüvvet teorisinde peygamberin görevi, ilahi mesajda bulunan sembolik ifadeleri, mecazları, misalleri, kıssa mesel ve kinayeli anlatımları, halkın idrak gücüne göre anlaşılır bir şekilde dil ile anlatmak olduğunu ifade eder.¹⁸⁹ Fârâbî dili, dinin, felsefenin ve halkın dili olarak katagorize ederek aralarındaki nüansa dikkat çeker ve kelimelerin anlamlarının ilim dallarına göre değişebileceğini, her sanatın kendine özgü bir terminolojisinin olduğunu belirtir. Bu konu ile ilgili olarak her sanatta kullanılan sözler içinde, o dili konuşan halk arasında yaygın olmayıp bilakis, mesela yazı sanatında 'al-ancîzac' ve 'al-avaric'de olduğu gibi, sadece ve yalnız herhangi bir sanatla uğraşanlar tarafından kullanılanlar vardır, halk arasında yaygın olanlar vardır. Ancak, o sanatla meşgul olanlar o sözlere bir mana, halk ise başka bir mana verir.¹⁹⁰ Fârâbî genel olarak *özgün* bir dil felsefesi oluşturmaya çalışır. Onun bu yaklaşımında mantığın dil ile dilbilimin dili farklı olduğu gibi, din dili ile felsefenin dili de farklı olması gerektiğini vurgular. Böylece onun Yunan medeniyetinin dili yerine İslam düşüncesinin ifade aracı olan bir dil oluşturma gayreti içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Filozofumuz, Arapça'nın kendine özgü felsefi bir dil oluşturmaya için Grekçeden bazı kelimeler almakla beraber genel olarak kelimelerin Arapça karşılığını kullanmaya çalışır. Bu şekilde çözüm bulmak istediği probleme kendi kurduğu terminoloji ile izah getirmeye gayret eder. Yunanca olan '*ustukas* ve *heyula*' gibi terimleri Arapçalaştırması ya da onların yerine benzer kelimeleri icat etmesi buna örnek verilebilir. Bu işlem öğretimde anlamayı kolaylaştırmak amacıyla iki aşama da olabilir: İlk kelimelerin anlamlarla ilişkilerini /delâletü'l-elfaz) belirlemek, yani anlam belirlemesi yapmak, İkincisi bu anlamlara delalet eden kelimeleri dilde belirleyip felsefi anlamlara aktarmaktır.¹⁹¹ Yine Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağir* adlı eserinin girişinde *Organon*'da yer alan lafız, kavram ve deyimlerin kullanılış şekilleriyle ilgili bir hususa dikkat çekerek kendi yöntemini şöyle dile getirir:

¹⁸⁹Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*,(Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, İzmir 2002, 53.

¹⁹⁰Fârâbî, *Fusulu'l-Hamse*,(Çev. Mubahat Türker Küyel), Dil Tarih Coğrafya Fakültesi, C.16, Ankara 1958,165-243,196.

¹⁹¹ Ayık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 50-52.

“Arapça konuşanlar arasında meşhur olan lafızlarla kıyası anlatmak ve akılyürütme kurallarını açıklarken zamanımız insanları arasında yaygın olarak bilinen örnekler kullanmağa dikkat etmek olmuştur. Çünkü Aristoteles akıl yürütmeye ilgili hususları eserlerinde ortaya koyarken bunları, Yunanlıların hem dile getirme hemde misal verme alışkanlıkları değiştiğinden filozofun verdiği misallerle ifade etmek istediği şeyler, zamanımız insanlarına anlaşılmaz ve kapalı bir hale gelmiştir. Hatta (bundan dolayı) çağdaşımız olan birçok kimse, Aristoteles’in mantık hakkındaki eserlerinin faydalı olmadığını zannederek bir kenara atmaya kalkışmışlardır. Dolayısıyla mantık kurallarını açıklamayı amaçladığımızdan, zamanımız araştırmacıları arasında yaygın ve anlamca açık olan lafız ve misalleri insanlara öğretmekti. Aristoteles’e uymak demek, mantığı kendi insanlarımıza Yunanaca lafızlarla anlatmak demek değil, onun eserlerinde yer alan hususları herkesin kendi dilinde alışkın olunan lafızlarla açıklamasıdır. Aynı şekilde misal verme hususunda ona uymak da, onun verdiği misalleri olduğu gibi anlatmak değil, mantık kurallarını ortaya koymak istediği bu misalleri zamanca çeşitli dönemlerin sanat, ilim ve dillerine mensup olan kişilere, onların alışkın olduğu misallerle açıklamaktır. Bu sebeple zamanımız insanların tercüme edip alışkanlık kazanmadığı hususlarla ilgili misalleri bir kenara bırakıp, meşhur olan misalleri kullanmayı uygun bulduk.”¹⁹²

Fârâbî konuştuğu dildeki anlam dünyasına göre yeni bir felsefi terminoloji ile dil felsefesini temellendirmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde Filozofumuz’un dil felsefesinin temellerini anlaşılır kılmak için belli başlı kavramlara değinmemizin çalışmamıza katkısı olacaktır. Bunlardan ilk olarak lisan değinecek olursak. “Fârâbî lisan terimini ‘konuşulan dil’ anlamında kullanmaktadır.”¹⁹³ Fârâbî, ‘et-Tevtie fi’l-Mantık’ adlı eserinde mantık ve dil bilgisini karşılaştırırken lisan anlamında konuşulan dili kastetmektedir.¹⁹⁴ Fârâbî el-Füsûlu’l-Hamse’de ise lisan terimini halkın konuştuğu dil anlamında kullanmıştır.¹⁹⁵ Daha önce değindiğimiz gibi felsefi terminolojisinde dil ve lisan ayırımı yapan Fârâbî, ‘dil’ anlamında daha çok ‘lûgat’ terimini kullanmıştır. O her toplumun konuştukları dile lisan der. Cihanşümul anlamda, düşünceyi ifade etme aracı olarak bireydeki konuşma yeteneğine dayanan, harf ve onların birleşiminden gelen lafızların oluşturduğu dile ise lûgat der.¹⁹⁶ Fârâbî dil (el-luğa) olgusunu bir doğal güç olarak belirlediği için onu konuşma yetisi ile gerçekleştirilen çeşitli dillerden mutlak bir şekilde ayırmıştır. Fârâbî, bu yaklaşım ile bir yandan doğal dile ihtiyaç duymadıklarını ifade eden mantıkçılardan öte yandan anlamın dilden bağımsızlığını kabul etmeyen nahivcilerden farklı bir yerde konumlandırmıştır. Onun anlamların kendilerine delalet etme yoluyla iletilmelerini sağlayan ifadelerden daha üstün olmasına rağmen, doğal

¹⁹² Nihat Keklik, Felsefede Uslûp Meselesi ve Bazı İlkeler”, *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1984, Sayı: 24, ss. 56-69, 60.

¹⁹³ Fârâbî *Siyâsetü’l-Medeniyye*, (Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, 40.

¹⁹⁴ Fârâbî, *Et-Tavtie fi’l-Mantık: Mantığa Başlangıç*, (Thk. ve Çev. Mübahat Türker Küyel), *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990, 182.

¹⁹⁵ Fârâbî, *Fusulu’l-Hamses*, 195.

¹⁹⁶ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf Harfler Kitabı*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2008, 84.

dillerden bağımsız olarak ortaya konulamayacakları temel prensibini savunurken, doğal dillerin kurallarının da mantığın biçimsel ve evrensel kurallarıyla uyumlu olması gerektiğini belirttiğine dikkat çekmiştir.¹⁹⁷ Fârâbî'nin dilin (el-lüga) oluşumu için '*tabîi meleke*' ve '*insanın fitratında bulunan potansiyel kuvvet*' kavramlarını kullanmıştır.¹⁹⁸ Bu dikkat çeken ifadede filozofumuz bireyi, konuşma olgusunu söz konusu meleke ve yaratılıştaki potansiyel kuvvet ile meydana getirmektedir. İnsanoğlu konuşmayı gerçekleştirebilecek bir donanımla yaratılmıştır.

Fârâbî dil felsefesi terminolojisinde 'nutuk' terimine geniş bir yer verir. Fârâbî, 'nutk' kavramını bu üç anlamda kullanmıştır.¹⁹⁹ Fârâbî, konuşma ve düşünmeyi özdeş olarak görmesi dolayısıyla, nutku 'iç ve dış konuşma' olarak belirtir. Bu durumu şöyle, fade eder;

*"Nutuk ise eskiler tarafından üç anlamda kullanılmıştır: Onlardan biri sesle dışlaşan sözdür (kavl). İnsanın ruhunda olan şeyi dil, bu sözle ifade eder. İkincisi ruhta bulunan sözdür. Bu da kelimelerin kendilerine işaret ettiği akılsallardır. Üçüncüsü, insanın yaratılış itibari ile sahip olduğu ruh kuvvetidir. Bu ruh kuvveti diğer hayvanlarda olmayıp sadece insana has olan bir ayırt etme (temyiz) yetisidir. İnsanın akılsalları, ilimleri, sanatları elde etmesi bu yeti sayesinde. Bu yeti ile insan eşyanın hakikatini idrak ettiği gibi fiillerinde güzel (cemil) ile çirkin olanı (kabih) da bir birinden ayırt eder."*²⁰⁰

Görüldüğü gibi, Fârâbî insan zihnindeki 'akılsalları/makûlât', 'iç konuşma', zihnindeki 'akılsalların' ses olarak dışarı çıkmasını ise 'dış konuşma' olarak adlandırmıştır. Bu günkü dilbilimi de 'düşünülen' sözü iç konuşma olarak nitelendirmektedir.²⁰¹ Bu aşamada dil, sesli olduğundan dolayı başka insanlar üzerinde farklı etkilerde bulunan olaylar gibi dış dünyaya ait bir durumdur.²⁰² Fârâbî, bunu ise dış konuşma olarak isimlendirir. İç konuşmayla dış konuşmanın sınırını ses ile sembol meydana getirmektedir. Dış konuşma iç konuşmayla birlikte ortaya çıkmakta ve sembolleştirme işlemi sonucunda iç konuşmanın yerine geçmektedir. Çünkü lafızlar anlamın sembolü olduğu için lafızların terkihiyle oluşan cümleler de, anlam terkihinin sembolleridir ve onların yerine geçerler.²⁰³ Fârâbî'nin bu bağlamda değinmiş olduğu başka bir kavram ise lafızdır. Filozofumuz, lafzı, 'ağızdan çıkan ses' şeklinde

¹⁹⁷ Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, 30.

¹⁹⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 135;bknz. Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 190.

¹⁹⁹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 36,

²⁰⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 61.

²⁰¹ Walter, *Dil Denen Mucize*, 66.

²⁰² Fârâbî, *Şerhu Kirabu'l İbare*, 28-29

²⁰³ Fârâbî, *Kitabul Huruf*, 141.

tanımlamıştır.²⁰⁴ Ağızdan çıkan sesler önce ‘*zihindeki izleri*’ ya da kavramları doğrudan ve araçsız olarak gösterir. Daha sonra ise zihindeki kavramlar aracılığıyla, kavramların ortaya çıkmasına neden olan duyusalları gösterir.²⁰⁵ Fârâbî dilbilimi mantığın kullanacağı bir alet olarak ele alır. Mantığı da dil çözümlemesinde temel ilke olarak görür bu fikir doğrultusunda Arap dilini analiz ederken, bu dilin de farklı herhangi bir dil gibi evrensel mantık kurallarının yapısına uygun olduğunu belirterek nesnel anlama ulaşmak için Arap dilinde bir mantık dili oluşturmaya çalışmaktadır.

2.1.4. Fârâbî’nin Dilin Yapısına Dair Görüşleri

Yapı terimi genel olarak, bir bütünü meydana getiren farklı bölümlerin birbiriyle kurdukları münasebetlerden ve bütün içinde yerine getirdikleri işlevlerden oluşan düzendir. Bu düzen dilin birçok faktörle birlikte varlığını devam ettirdiği gibi bununla birlikte bu ilişki zaruri bir ilişkidir. Bu zaruri ilişki Fârâbî’nin düşünce dünyasında da kendini göstermiştir. Çünkü dil, kültür, toplum, varlık, düşünce ile iç içe bir yapıdadır.

2.1.4.1. Dilin Kültür ve Toplum İle Olan İlişkisi

Herder’e göre kültür, toplumların doğal durumdan çıkıp kendileri için yararlı, kendilerine göre iyi ve doğru bildikleri amaçlara ulaşma ve bunları gerçekleştirme yolunda gösterdikleri tüm etkinlikler ve bu etkinlikler sırasında meydana getirdikleri tüm ürün ve yaratımlardır. Dil, teknik, sanat, ekonomi, mitos, bilim, devlet, hukuk, siyaset, felsefe vb. "kültürün öğeleri ve bileşenleridir. "Kültür", insanlığın tüm üretim ve yaratımlarını kapsar.²⁰⁶ Böyle bir tanım aynı zamanda bir dışa vurma formudur.

Bu formda onları konuşan bireylerin kültürleri arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Kültür ve toplum arasında varolan ayrılmaz bağın ipleri şüphesiz dille örülmüştür. Dilin bu önemli ayrılmaz bağından dolayı kültür ve toplum hakkında bilgi edinebilme imkânını kolaylaştırmaktadır. Zira bir dilde neler varsa onu kullanan toplum

²⁰⁴ Ehberi, *İsâgûcî*, (Çev. Hüseyin Sarıoğlu), İz Yay., İstanbul 1998, 27.

²⁰⁵ Mühabat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih-Çoğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1959, 107.

²⁰⁶ Yazoğlu, *Dil Kültür İlişkisi*, 34

ve kültür de o dilde kendini bulmaktadır. Buna göre bir toplum ve uygarlığın bütün değerleri toplumun dilinde saklıdır.²⁰⁷

Toplumun ruhu olan kültür dil ile izah edilebilir. Bu, yalnızca dille yetinerek bir toplumun kültürünün tahlil edilebileceği sonucu çıkarılmasa da dil, kültür konusunda pek çok ipucu verir. “*Dilin yapısı üzerindeki etütler insanların gerçekte ilgili idrak ve yorumlarının, geniş ölçüde kullandıkları dile ait olduğunu ortaya koymuştur. Hatta sadece dilin yapısı sosyal gelişme yönlerini belirlemekte ve sınırlamaktadır.*”²⁰⁸ Dil aynı zamanda insanın çevresinde olup biten tüm olgu ve olayları duyusallıktan çıkararak anlam olarak toplumsal hayata sunmaktadır. Vendryes’in, “*İnsan nesnelerin varlığını onları adlandırarak, dünyayı düşünce düzlemine aktararak kavrayabilir ve karmaşaya düzen verebilir.*”²⁰⁹ İfadesi, dilsiz bir kültürün imkânsızlığını belirtmektedir.²¹⁰ Ortak bir dil konuşanlara özgü bir topluluğun üyesi olan insan, belli bir kültürün de üyesi durumundadır.

İslam kültürünün muhatabı olan Müslümanlar için bu kültürü şekillendiren Kur’an yalnızca bir inanç sistemi ortaya koymamış, bununla birlikte tüm kültürel unsurları biçimlendirecek şekilde bir zihniyet dönüşümü iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Hatta bu durum Arap dilinin semantik gelişiminde de önemli bir faktör olmuştur.²¹¹ Fârâbî’de de dili, kültürü oluşturan önemli unsurlardan biri olarak değer bulmuştur.

Fârâbî’ye göre ilimler, ilmi terminoloji ve yöntemi bilgi doğmadan önce, toplum ve onun kadar eski olan din, dil ile gelenek gibi öğelerden oluşan kültür bulunmaktadır. Bu nedenle insanlar, sistematik ilimler ortaya çıkmadan önce, kültürle taşınagelen bilgileri kullanmışlardır. Bu nedenle hangi ilim olursa olsun evvelinde kültür bulunmaktadır. Fârâbî, kültür aracılığıyla toplum içinde kazanılıp kesin olmayan bilgilere avâmî bilgiler demiştir. Avâmî bilgiler sınırları belli bir ev ya da bölge gibidir, yapı ve biçimleri kendi varlıklarıyla tabîî bir uyum içindedir. Bundan başka bu tür bilgiler belirli bir nitelik ve doğa içinde bulunmak durumundadır. Bu özelliklerden

²⁰⁷ Mehmet Zeki Serdaroğlu, *Dil Felsefesi ve Düşünce Bağlamında Kelâm Ekollerinin Söylem Yapısı*, (Yayınlanmamış Yüksek lisan Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2014, 18.

²⁰⁸ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Savaş Yay., Ankara, 1984, 128.

²⁰⁹ Joseph Vendryes, *Dil ve Düşünce*, (Çev. Berke Vardar), Multilingual Yay., İstanbul 2001, 21.

²¹⁰ Pitirim Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, (Çev. Mete Tunçay), Salyangoz Yay., İstanbul 2008. 227.

²¹¹ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (Çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 1997, 15-55

oluşan avâmî bilgi, nicelik ve nitelikçe belirli bilgi (maârif) tasavvur ve hayalin oluşumuna zemin hazırlamakta ve ona hizmet etmektedir.²¹²

“İlmi bilginin meydana gelişi, öncelikle kültür içinde insanın dil ile elde ettiği avâmî bilgilerle başlamaktadır. İlmi bilgi meydana gelmeden önce dil ile kültüre ait arka planının önemini ortaya koyduğu söylenebilir. Filozofon bilgi anlayışı gereği, çıkarım ürünü olan bilgiler, ilk bilgilerden meydana gelir.”²¹³

Fârâbî, içinde bulunduğu İslam kültürünü referans alarak bu toplumda ilmin kültürden kaynaklandığını, kültürün de vahiyden kaynaklandığını belirtmiştir. O halde mantığın, kültürden, kaynaklanan bilgileri tetkik etmesi açısından dille bir münasebeti bulunduğu gibi, dilin de bu bilgileri iletmesi ve biçimlendirmesi bakış açısından mantıkla bir münasebeti bulunmaktadır. Bir olgu olması yönüyle dil, mantıktan önce mevzubahistir. Bilginin umumi bir özelliği olan biçim ve içerik münasebeti gereğince, kaynağı ne olursa olsun bilginin biçimi ve formüle edilişi, anlamı değiştirmektedir. Nitekim Fârâbî, dili, ifadeyi sağlamasının yanı sıra, nesneleri kavramaya dair bazı bilgiler veren tabî bir yetenek olarak tanımlamıştır. Dilin içerisinde şekillendiği medeniyet ile kültür, bütünüyle fertlerin zihni yapısı ile düşünme tarzları üzerinde etkilidir.²¹⁴

Filozofumuz, mantığı düşüncenin grameri, grameri ise dilin mantığı biçiminde tarif etmek isterken bir yandan akli referans alan düşüncenin evrenselliğine öte yandan da dilin kültürel özgünlüğüne vurgu yapmıştır. Buna işaret eden Kutluer’e göre

“En basit duygusal tepkilerden en soyut kavramlara kadar her şey inanç ve zihniyet dünyasıyla şekillenen kültüre özgü dil formları içinde sese, söze ve ifadeye büründüğüne göre, varlık ve oluş karşısında yaşanan duygu, duygu, sezgi, inanç veya akıl planındaki tüm algılama deneyimleri bu dile özgü formlar içinde aktarılabilir. Dolayısıyla inanç-kültür, söz-düşünce ve dil-kültür bağlamında yaşanabilecek herhangi bir doğruluk veyahut iletişim ve aktarım sorunu, bir zihniyet ve kültür sorunu olarak karşımıza çıkacaktır.”²¹⁵

Fârâbî’ye göre toplumsal hayattaki tekâmmül ile dildeki tekâmmülün birbirine paralel olduğu söylenebilir. Kültürel gelişim sürecinin en zirve noktası, bir toplumda felsefenin meydana gelmesidir. Buna paralel olarak dil de, farklı aşamalarda, sonunda felsefedeki burhan yönteminde kullanılabilecek bir düzeye gelinceye dek giderek yetkinleşen bir yol izler. Dilin bu aşamaya gelmesi ise varlıkla örtüşen doğru ve kesin bilginin tüm bireylere ulaşması anlamına gelmektedir. Bu tür bir yayılımın temeli ise

²¹² Fârâbî, *Kütabu’l Huruf*, 134-135.

²¹³ Sadık Türker, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgubilig*, 146.

²¹⁴ Fârâbî, *es-Siyasetu’l –Medeniyye*, 70.

²¹⁵ Kutluer, “Doğu ve Batı Dillerinden Türkçeye Yapılan Tercümelerin Getirdiği Sorunlar”, 56.

burhanî / felsefî dilin geniş insan toplulukların anlayışına uygun şekilde biçimlenerek imgesel seviyede dönüşmesi mümkündür.²¹⁶ Böylece kültürlerdeki farklılaşma ilk önce dillerdeki farklılaşmayla kendini göstermektedir. Bu farklılaşmasıyla kültürlerin birbirinden tamamıyla ayrıldığı, birbirleriyle iletişim imkânlarının olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Lafızlar birbirinden farklı olsa da, lafızların işaret ettiği anlamlar dünyası tüm bireyler için farksızdır.²¹⁷

Bu konuyu ile ilgili söyle bir görüş bulunmaktadır:

“Fârâbî’nin felsefesi göz önüne alınırsa, toplumların bilgi dizgeleri hakikat temelinde ayrımlaşmaz. Eğer kültürler arasında bu türden bir farklılık varsa bunun nedeni, bu toplumların henüz burhanî/felsefî düşünme yöntemine ulaşmamış olmasıdır. Kuşkusuz bu anlamda kültürler arasındaki ayrımlaşma retorik, sofistlik ya da diyalektik yöntemlerin kullanımından kaynaklanmaktadır. Şu var ki tüm toplumların ortaklaşa katılımını oluşturan hakikat dizgesi, retorik ya da diyalektik temelli değil, burhan temelli bir hakikat dizgesidir. Bu açıdan burhan yöntemi, evrensel bir bilişsel yöntemdir ve gerçek felsefî bilgiyi ifade eder.”²¹⁸

Toplumu olanaklı kılan dil olduğu gibi dili de olanaklı kılan şüphesiz toplumdur. Genel olarak dil ile toplumun gelişiminde karşılıklı bir etkileşim her zaman olmuştur. Böylelikle dil anlamsız sestten öte uzlaşım sonucu ortak bir kanatın ürünü olarak toplumla var olmaktadır.

Aynı zamanda dil bir toplumun kültürel değerlerini meydana getiren ve o toplumu ayakta tutan; sanatı, edebiyatı ve tekniği, ahlaki anlayışını, musikiyi, dünya görüşünü kısacası kültürel mirası etkileşim halindedir.²¹⁹ Daha önce değindiğimiz gibi bir uzlaşma temeli olan dil, her toplumda değişik bir dizgeselliğe kavuşur. Şayet lafızlar uzlaşma ürünü olmayıp doğal olsaydı, bu objeleri gösteren lafızların da bütün toplumlar için aynı olurdu. Çünkü toplumların dillerindeki ayrımlaşma lafızların işaret ettiği anlamlarda değil, ses düzeyindedir. Öyle ki nesneleri gösteren lafızlar kaynağı olan ses organları, aynı bölgede yaşayanlarda birbirine benzer ve onların rahatlıkla çıkardığı sesler başka bir bölgede yaşayanlar için bu sesleri çıkarmak zordur. Böylelikle değişik yerlerde yaşayan insanların duyularını ve duyguları gösterirken kullandıkları lafızlar birbirinden farklıdır.²²⁰ Fârâbî’ye göre ağızdan çıkan ve anlamlı sesler her toplumda farklıdır. Her

²¹⁶ Yıldız, “Fârâbî’de Dil Mantık Kültür ve ilişkisi”, 116-117.

²¹⁷ Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları*, Onur Yay., Ankara 1996, 57.

²¹⁸ Farabi, *Kitâbü’s-Siyâseti’l-Medeniyye*, 8;krş. Yıldız, “Fârâbî’de Dil Mantık ve Kültür İlişkisi”, 114.

²¹⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 64.

²²⁰ Yıldız, “Fârâbî’de Dil Mantık Kültür ve ilişkisi”, 100.

toplumun dili, yazılarının farklı farklı olması gibi farklıdır.²²¹ Fârâbî bu hususu şöyle bir izah getirir:

“Başka bir barınak ve beldenin ahalisinin organları, onları organlarının yaratılışlarından farklı bir yaratılış ve mizaçta olduklarından, bunlar, dillerinin ağız içinin her bir parçasına doğru hareketi, diğer barınaktaki ahalisinin dilinin (hareket ettiği) parçalara doğru hareketinden daha kolay olacak şekilde yaratılmışlardır. Bu takdirde bir kısmının diğerine, daha önce kendisine ve duyularına işaret ettiği şeyler arasında içindekini delalet etmek için alamet yaptıkları seslenmeler farklılaşır. Bu ise toplumların dillerinin farklılaşmasının ilk sebebidir. Çünkü o ilk seslenmeler, ünsüz harflerdir (el-hurûf el mu’ceme). Bu harfler, ilk başta sınırlı sayıda alametler yapmaları nedeniyle, içlerinden geçenlerin tamamına delalette yetersiz kalmıştır. Bu sebeple her bir harfi bağlamak suretiyle harfleri birbiriyle birleşime sokmak zorunda kalmışlardır. Böylece iki (veya daha fazla) harften oluşan lafızlar olmuş ve onlar, bu lafızları da başka şeylerin alametleri olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla harfler ve ilk lafızlar, işaret edilmesi mümkün olan duyulurlar ile işaret edebilir olan duyulurlara dayanan makullerin alameti olmuştur.”²²²

Fârâbî’ye göre dillerin her toplumda değişik olması toplumların kültür düzeyini göstermektedir.

“Bir toplumda her ferdiyle dilin oluşumuna esas teşkil eder. Bu durumda bir toplumun yapısı mutedil, ilme yatkın ve zekâ düzeyi yeterli olması ya da olmaması doğrultusunda dil şekillenmektedir. Bu niteliklerden uzaklaştıkça dil sadece tabiattaki delaletine bağlı olarak gelişir. Kültür düzeyi yüksek toplumda ise dil, mevcut lafızların genel anlam sistemi içinde (semantik yapı) ortaya konulur ve lafızların yeni lafızlarla anlamca farklılıkları bu doğrultuda tesbit edilir. Eğer toplumun bütünü böyle bir özellikten yoksun ise bu işlevi o toplumun idareci ve bilginleri gibi üst sınıfa mensup kültürlü kimseleri yapar.”²²³

Fârâbî’nin dilin oluşum ve gelişimine ilişkin bu tarihsel betimlemesinin amaçlarından biri de toplumsal ve kültürel üretimlerin dille ve dil sanatlarıyla ilgisini vurgulamaktır. Öyle ki Fârâbî’ye göre toplum hangi seviyede olursa olsun bilgi ile yönetilir ve dil her zaman bilginin taşıyıcısıdır. Temelde bilgi ile toplumsal hayat arasındaki ilişki bağlamında, toplumda hâkim olan bilginin niteliği, toplumsal yetkinliğin de belirleyicisidir. Dolayısıyla bir toplumda dilin incelenmesi, mantıksal yapısının ve bilgi düzeyinin anlaşılmasında; mantıksal yapısının incelenmesi de toplumsal ve kültürel yapısının anlaşılmasında önemli bir işlev görür. Öyleyse bir kültürün şekillenmesinde önemli olan mevzu, o toplumda meydana gelen bilginin niteliği, hangi yöntemle elde edildiği ve nasıl ifade edildiğidir. Filozofa’a göre toplumsal hayatın ilk aşamasında dominant olan bilgi türü zorunlu ve temel ihtiyaçları karşılamaya yönelik olan gündelik bilgi ve bu bilgilerden oluşan genel sanatlardır.

²²¹ Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1959, 108.

²²² Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 74-75.

²²³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 138-139.

Toplumsal hayatın en kamil biçimi olan ‘erdemli toplum’da ise hakim olan bilgi türü felsefe bilgisi ve bir çok kültürel hayatın belirleyicisi olan felsefe sanatıdır. Dolayısıyla hakikatin tam bir açıklıkla bilindiği ve ifade edildiği toplumların dili de buna paralel olarak felsefileşir. Bu yönüyle Fârâbî’nin bu görüşü Yeniçağ filozoflarından Giambattista Vico, Aydınlanma dönemi düşünürlerden Johann Gottfried Herder ve Alexander von Humboldt’tan önce dile getirilmiştir. Dilin gelişmesi ile aklın gelişmesi paraleldir. Yine bu ikisinin gelişmesi de toplumsal gelişmeye paraleldir.²²⁴

Her bireyin dili toplumun ilim ve kültür düzeyine göre şekillenir. Kültürden uzak bir toplumda, dil, sadece tabiattaki seslerin taklidinden öteye gidememektedir. Kültürlü toplumlarda ise dil, ihtiyaçlara göre mevcut lafızların kökeni dikkate alınarak geliştirilir. Her toplumda kullanılan dil, kendilerinin en iyi bildikleri ve onları temsil eden simgelerle bezenmiş bir özellik göstermektedir. Dil kültürel özgünlüğü olan bir yapıdır. Kültür ile dil iç içe geçmiş bir yapıdır ve birbirlerini beslerler. Aynı zamanda kültürlü toplum nesnel anlam arayışına ulaşmaya çalışan toplumdur.

2.1.4.2. Dil ve Varlık İlişkisi

Dilin, varlık ile olan ilişkisi, onu felsefe ile ilişkilendirme zorunluluğunu doğurmuştur.²²⁵ Şüphesiz her dil ile varlığa bakmak mümkündür. Çünkü her dil, bir imkân alanıdır. Bu imkânları gerçekleştirmek ya da gerçekleştirilememek, dilin taşıyıcısına aittir. Bir dilin olanak seferinden, güncel ve gerçek olan sefere geçebilmesi, dil taşıyıcının ya da dil taşıyıcıların görmesinin, düşünmesinin, varlık dünyası ile hesaplaşmasının bir işidir.²²⁶ Varlığın öğeleriyle dilin öğeleri olan sözcükler arasında bu karşılıklı projeksiyonun tarihi, insanlık tarihi ile eşdeğerdir.²²⁷

Aristoteles temelde süje ve süje olmaları bakımından temel cevherler üzerinde durmuş. Aristoteles “varlık nedir?” sorusuna cevap ararken şüphesiz varlığın çok katmanlı anlamlar yığınına içeren bir kelime olduğunun farkındaydı. O varlık ile ilgili a) Masdar olarak *einai* (var olmak), b) bağlaç (copula) olarak kullanılan *esti* (dır) fiili, c)

²²⁴ Yıldız, “Fârâbî’de Dil Mantık Kültür ve İlişkisi, 100-104.

²²⁵ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, 385-386.

²²⁶ Takiyettin, Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Doğubatı Yay., İstanbul 1968, 234; bkz. Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, Dergah Yay., İstanbul 2001, 133; bkz. Ruhattin Yazoğlu, *Dil Kültür İlişkisi*, Muhafazakâr Düşünce Dergi, Sayı. 5, 2005, 126.

²²⁷ Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, (Çev. Tahsin Yücel), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000, 111.

sıfat eylem yada orta olarak *ov* (varlık), d) isimleştirilmiş orta olarak ve tekil olarak kullanılan *to on* (varlık var olan) ve bunun çoğul kullanımı olan *ta onta* (var olan şeyler ,varlıklar), e) son olarak da ismin *ousia* (madde) tasif eder.

Varlık konusunu tarihsel bakımdan, İşlam felsefesinde ilk kez Fârâbî tarafından sistematik bir şekilde ele alınmıştır denilebilir. Fârâbî İşlam dūřuncesiyle uyum içinde olan varlık teorisini kurarken mâhiyetin varlıktan ayrılması gerektiği sonucuna ulaşmış, ayrıca varlığı mümküm ve vâcib olarak ikiye ayırmak suretiyle Allah'ın varlığını bu formülle ispatlayan ilk dūřünür ünvanı almıştır.²²⁸ Varlık kavramı Fârâbî tarafından çok geniş bir anlam yelpazesi içerecek biçimde kullanılmaktadır. Örneėin potansiyel olana (bilkuvve) sıradan insanlar varlık demezken Fârâbî'ye göre filozoflar varlık olarak adlandırmışlardır. Tanrı için bilkuvvve olan ve bilfiil olan her halükarda, mevcuttur ve mevcut olan ise bilfiildir. Tanrı'ya göre bilfiil olan durumlar insan bir fiiliyatta bulunmadıkça bilkuvvve konumundadır. Külli irade ve külli bilgi içerisinde cüz'i irade ve cüz'i bilginin durumu budur. Bu durumda Tanrı'nın bilmesi kulun fiili dolayısıyla herhangi bir değişiklikliğe uğramamış olmaktadır. Ancak Tanrı'ya göre bilfiil olmak ile insana göre bilfiil olmak farklı olmasına rağmen Tanrı'nın bilfiiliği içinde insanın bilkuvvveliği bilfiilliliğe çıkartması, ona bir hürriyet temin etmektedir. Sonuçta Fârâbî Tanrı, insan ve diğeri varlıkları dikkate alarak şöyle bir sınıflamada bulunur. Bilkuvve olan bilkuvvve olduğu sürece ona 'mümkün önerme'; bilfiil olduğunda da 'vücûdî önerme' denir.²²⁹ Fârâbî *El – elfâzu'l –musta'mele fi'l-mantık* adlı eserinde, mantıkta kullanılan çeşitli terimlerin Yunanaca konuşan kimselerin dilini iyi bilen kimselerden alındığını söyler. Bunlar Fârâbî'ye göre telaffuzlar, belirteçler, bağlaçlar olumlu ve olumsuz takılardır. Mantıkçının amacı varlık, nicelik, zaman, nitelik, eylem gibi terimlerin ne olduğunu belirlemek olduğu için, dil ve gramerle uğraşan kimseden kendi amacına uygun terimleri ödünç alması gerekecektir. Mesela mantıkçı bir şeyin varlığını belirlemek için başka bir řey ilave etmeden tekil olan isme soru edatı 'nedir ?'i bitiştirecek (insan nedir? Hareket nedir?) ve bu soruya karşı verilecek cevap da şeyin cevherine ya da mahiyetine (ne-lik) işaret eden bir birleşik olacaktır. Fârâbî burada mantık ile gramer kaideleri arasındaki benzerliğe de dikkat çekmekte ve gramer

²²⁸ Mehmet Bayradar, *İşlam Felsefesine Giriş*, 215.

²²⁹ Fârâbî, *Kütabu'l Huruf*, 58-65.

bakımından bir cümlenin Arapça'da *mevsuf* ya da *müsnedün ileyh* denilen kısmına mantık ilminde konu, haber denilen kısmına yüklem denildiğine işaret etmektedir.²³⁰

Fârâbi' göre mantık kendi başına ayrı bir bilim olmaktan ziyade, tıpkı gramerin kavramlara ve bunlar arasındaki ilişkilerle ilgilendiği gibi çeşitli varlıkların durumuna ait bilgi bilginin ortaya çıkmasının aracıdır. Fârâbi *Risale fi cevâbi'l -mesail süile* adlı eserinde varlığın yüklem olup olmayacağı konusunu ele almaktadır.²³¹ Filozof bu soruya cevap verirken bu konuda iki önemli görüş olduğunu ifade etmektedir. Bazıları 'insan vardır' önermesinin bir yüklemi olduğunu söylerken bazıları da bu önermenin yüklemi olmadığını söylemektedir. Fârâbi'ye göre iki görüşde doğrudur. Zira 'bozulmaya maruz kalan' varlıklar üzerinde inceleme yapan doğa bilimciler açısından durumu ele alındığından onlar 'insan vardır' cümlesini yüklemsiz bir cümle olarak kabul ederler. Zira bir şeyin varlığı onun zaten bizatihi kendisidir. Doğa bilimcisine göre bir yüklem, hakkında vârit olduğu şey hakkında ve o şeyden hariç tutulan ona dahil olmayan şey hakkında bize bilgi vermelidir. Diğer bir ifade ile yüklem, bir şeyin mâhiyeti ile ilgili bilgi verilmelidir. Bu açıdan bakıldığında 'vardır' hakkında vârit olduğu insanla ilgili, onun mahiyetine dair hiçbir bilgi vermemektedir. Bu yüzden bu önermenin yüklemi olduğu söylenemez.²³² Dolayısıyla Fârâbi'ye göre gramer açısından değerlendirildiğinde 'insan vardır' yüklemlili bir önermedir.²³³ Genel olarak Fârâbi'nin, *Kütabu'l Huruf* kitabında varlıkla ilgili analizleri Aristoteles çizgisinde yapıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ona göre varlık kavramı on kategoriye mahsustur ve analogik anlamda hepsi için kullanılabilir. Genel anlamda varlık terimi üç anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. *Mevcûd* ya da varlık terimi, birincisi kategorilerden her birisinin yüklemi olarak; ikincisi doğru (sâdık) anlamında; üçüncüsü de nefsin dışında var olan herhangi bir mahiyete işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Fârâbi bu üçüncüsüyle ilgili sözkonusu olan mahiyetlerin, sürekli yükselen ve tüm nedenler serisinin nedeni olan bir kavram da son bulan 'düşünülür şeyler (ma'kûlât) genel toplamına denk geldiğini söyler.²³⁴ Aristotele gibi varlık terimini kategorilerle olan

²³⁰ Fârâbi, *el - Elfâzu'l -Musta'mele fi'l-Mantık*, ed. Muhsun Mahdi, Beyrut, 1968, 42.52.81.

²³¹ Fredrich Dietrici, *Al -Fârâbi's Philosophicke Abhandungen*, Leiden, 1890, 90 Aktaran: Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1964, p. 40

²³² Fredrich Dietrici, *Al -Fârâbi's Philosophicke Abhandungen*, Leiden, 1890, 90 Aktaran: Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1964, p. 40.

²³³ Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, 40.

²³⁴ Fârâbi, *Kütabu'l Huruf*, 58-65.

ilişkisi bakımından da ele alan filozof ‘mevcûd’ lafzının ister bir konuda bulunsun ister bulunmasın tüm kategorilere uygulanabilen müşterek bir lafız olduğunu düşünmektedir. Fârâbî, bu bakımdan ‘mevcûd’un kendi zatına delaleti olmadan yüce cinslerden bir cinse ,(el-ecnâsü’l-âliye) isim olduğunu söylemenin daha doğru olduğuna inanır. Bir başka ifadeyle mevcûd dediğimiz bu tek bir şeyin adı değildir, birçok şeyi zımnî anlaşıma ile kapsayan ortak bir isimdir. Müşterek isimler öncelikle öncelikle kendisinin kapsadığı şeylerin hepsi için anlaşıma ile müşterek isim olurlar, sonra bu tek bir şeye ad olabilir ve kendi ismi altında var olan şeylere özel bir şekilde ad olabilir.²³⁵

Fârâbî’ye göre mevcûd kelimesinin anlamlarından biri ‘doğru olan’ (*es-sâdık*) dır.Bu zihnimizde olan bir şeyin dış dünya için doğrulanması anlamına gelmektedir.Fârâbî ifadesiyle ‘Bazen öyle denilir ; önermeden anlaşılan şey , nefsin haricinde olan şeyin aynısıdır.Nefsimizde düşündüğümüz ,tahayyül ettiğimiz her şey ve her düşünülen şey (ma’kûl), hariçte zihnimizde olduğu şekliyle vardır. Fârâbî’ye göre bunun anlamı ‘doğru’ (*es-sadık*) dır. Yani zihnimizde olan şeyin dış dünyada aynısıyla var olması, ona uymasındır. Mevcûd kelimesi, buradaki anlamı itibariyle ‘sâdık’ kelimesi ile eş anlamlıdır.²³⁶ Fârâbî’ye göre ‘mevcûd’ lafzının üç anlama geldiği ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi , ‘mevcûd’un tüm kategoriler için kullanılmasıdır. İkincisi ‘doğru’ ya da ‘sâdık’ anlamında kullanılması, üçüncüsü de ister nefiste düşünülmüş olsun ister olmasın, nefsin haricinde bir başka değişle dış dünyada olan şey anlamına gelmiş olmasıdır. Ayrıca filozof *vücûd* ve *mevcûd* arasında bir ayrım yaparak buna göre ‘mevcûd’u bir bütün olarak mâhiyetin kendisi olarak görmekte ,’vücûd’u ise bu şeyin mulahhas (öz) mâhiyeti ya da bütünün parçalarından bir parça olarak kabul etmektedir. Bu da onun cinsi, ya da faslı olarak gerçekleşir.²³⁷

Aynı zamanda Fârâbî, dilin varlık yapısını, dil ile bilgi, dil ile sezgisel kavrayış ve dil ile akıl arasında bağlantı kurarak tetkik etmiştir diyebiliriz. Dil felsefesinin konuları içerisinde yer alan bu problemi, felsefî bir bakış ile çözümlemeye çalışmıştır. Fârâbî’nin aklın bir aktivitesi olarak gördüğü dili, lingüistik bir sezgiden söz ederek dilin yapısını akıl ve sezgiyi birleştirerek meydana getirmiştir. Bu sebeple de, dilin varlık yapısında, önemli işlevlere sahip olan varlık bildiren fiilleri, başka fiillerden ayırarak geniş bir

²³⁵ Fârâbî, *Kütabu’l Huruf*, 116.

²³⁶ Fârâbî, *Kütabu’l Huruf*, 116.

²³⁷ Şamil Öcal, ‘Varlığın Halleri: Fârâbî’ye Göre ‘Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları’, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2013,ss.36-58,54.

şekilde açıklamıştır.²³⁸ Yukarıda kısmen değindildiği gibi Fârâbi, dilin içyapısıyla akıl arasında yakın bir münasebet bulunduğunu kabul etmektedir. Özellikle kategorileri kendisine dayandırdığı soru harflerinde olduğu gibi dilin metafizik ve sezgisel bir tarafının bulunduğunu belirtmektedir. Çünkü Arapça’da yargı bildiren cümle, ‘inne’ harfiyle oluşturulur. Diğer bir ifadeyle, bir şeyin niteliklerinin taşıyıcısının onun cevheri oluşu gibi; bir önermenin konusundaki cevher kategorisi ‘inne’ harfiyle dildeki ifadesine karşılık gelmektedir. Yüklemin konuda bulunup bulunmadığını bu suretle bildirmektedir.²³⁹

Fârâbî düşünce dünyasında dilin ontolojik yapısına, akıl ve sezgiye dayanarak bir izah getirir. İlk varlık ve düşünme arasındaki bağı kurar. ‘*Varlık vardır ve düşünüyorum*’ cümleleri arasında kavramlar vasıtasıyla bir bağlantı oluşturur. Kuşkusuz kavramlar varlığının suretidir. Bu durumda, varlıkta ve düşüncede açığa çıkaran suret, varlık ve düşünenin iletişimini sağlar. Dilin varlığa gelmesi de aynı süreç içerisinde gerçekleşir.²⁴⁰

Fârâbî iki çeşit sezgi kullanmıştır. İlk, eşyanın kavranmasını sağlayan his akla taalluk eden hads, insanoğlunun dış âlemi ve eşyayı tanımasını sağlar. Başka bir deyişle bilgi edinmede yardımcı görevini üstlenir. İkincisi ise, nazara bağlı olan bu sezgi eşyanın ilkelerini anlamaya yardım eder. Fârâbî’ye göre gerçek bilgi de bunun üzerine inşaa ettiği tespitinede yer vermiştir.²⁴¹ Bunlar, lingüistik bir sezgiye sahip bireyin kelimelerin, duyumlanır âlemde kullanılışı ile konuşma içindeki kullanılışını yani iki ayrımlı kullanılışı olan kelimeleri, içinde bulunduğu konuma göre belirleyerek kullandığını belirtir.

Duyumlanır âlemde, herhangi bir nesne için belirlenen kelime, sade bir işaretlemedir. Kelimenin tek gayesi, dikkati nesneye çekmek olduğundan dolayı hiçbir çekim eki ve i’râb kabul etmez. At, ağaç gibi cevherleri belirleyen kelimeler buna benzer. Diğer kategorileri belirleyenler; sıfat, fiil gibi karakteristik şekiller alırlar. Renk sıfatının şeklinin, beyaz ya da kırmızı olması gibidir. Fizik dünyanın dışındaki nesneleri belirleyen terimler ise konuşma koşulları sonucuna göre şekillere sahiptirler.

²³⁸ Altunya, *Fârâbî’de Dil Felsefesi*, 82.

²³⁹ Sadık Türker, *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, *Kutadgubilig*, 146.

²⁴⁰ Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Bilgi Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1968, 112.

²⁴¹ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yay., İstanbul 2003, 135.

Dilin ontolojik yapısını, bilginin oluşumu ile bağlantılı olarak dört basamak şeklinde inceleyen Fârâbî; ilk sırada nesne görülür ve “*insan*” demekle ya da onu parmakla göstermekle yetinilir. İkinci aşama; nesnenin ne olduğu hakkında yargıya ulaşmasıdır. Üçüncü aşamada ise “*Bu adam*”, “*bu beyaz*” gibi. “*Adam beyazdır*” ifadesine ulaşılır. Artık adam ve beyaz kavramları kavranmıştır. Dördüncü aşamada adamı adam yapan ve beyazı beyaz yapan şey kavranır. İnsandan, insanlık fikri elde edilir. Adın, düşüncenin bizzat nesnesi ve onun belli bir anlamda içeriğinin olması, bu safhada ortaya çıktığı için dil ile varlık arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Fârâbî varlık mevzuunda tam bir realist tutum sergilemiştir. Zihnin dışında olanlar ve zihinde olanlar olarak ayıran Fârâbî, zihinsel olgular ve edilmeler gibi birçok mantıkî şeyleri zihinsel varlıklar olarak gösterdiği gibi zihnin dışında herhangi bir varlığı olmayan şeylere ‘Anka kuşu’ ve ‘teke-geyik’ misalini vererek bu sözcüklerin ne doğru ne de yanlış olduğunu belirtmiştir.²⁴² Dil varlığı ifade yetersiz konumda olduğu için mantık devreye girmektedir. Varlığı mahiyeten ayırmıştır. Dilin varlık yapısında, önemli işlevlere sahip olan varlık bildiren fiilleri, başka fiillerden ayırarak geniş bir şekilde açıklamıştır. Dilin varlığa gelmesinde nesnel bir anlam ifade edecek şekilde anlam kazanmasının mantık ile olacağı sonucuna ulaşabiliriz.

2.1.4.3. Dil ve Düşünce İlişkisi

İnsan düşünen ve dil sahibi bir varlık olarak doğru düşünmenin de belli bir nizam içerisinde yapılmasını öngören yapısıyla karşımıza çıkar. Bu tasarımın yansımaları en uygun şekilde dilde kendini gösterir. Wittgenstein da gibi ifade etiği gibi dil ve dilin örüldüğü eylemlerden oluşan toplam dil oyunu olarak niteleyebiliriz. Her düşünce belli bir dil oyunu içinde meydana gelir ve yine o oyun içinde anlamlandırılır. Çünkü insan, düşündüğü ve eğlediği zaman, dilden kopuk hareket etmiş olmaz, yani dil, semboller de dahil olmak üzere, düşüncenin ya da eylemlerin belirlenmesinden asıl durumda bulunan bir gerçeklik olarak kendini ortaya koyar. Dili olmayan insan, düşünmeden mahrum bir objeye benzer.²⁴³ Bu durumda düşünce -her ne kadar özsel anlamda dile bağlı kalmasa

²⁴² Fârâbî, ‘*Şerhu’l- Fârâbî li –Kitâbi Aristûtâlis fi’l-İbâre*, 28-29.

²⁴³ İlyas Altuner, Dil, Adlandırma ve Yorumlama Üzerine Bir Deneme, *Beytulhikme Felsefe Dergisi*, Sayı:3, 2012, 77-78.

da - dil olmadan kavramsal çerçeveleri netleştirmeyeceği için dilin düşünceye olduğu kadar düşüncenin de dile gereksinim duymaktadır.²⁴⁴

Dil ve düşünce karşılıklı olarak birbirini kurar ve geliştirir. Bu kurma ve geliştirme sürecinin vasfı toplumların düşünce dünyasının vasfını da belirler.²⁴⁵ Kimi düşünürler de satranç gibi sözsüz düşünce örneklerini belirterek tüm düşünce ve zihinsel durumların dilsel olmadığını belirtirler.²⁴⁶ Wayne Dawis, “filozoflar, dilci ve psikologlar arasında düşüncenin, ‘her türden bilinçli zihinsel durumlar için kullanıldığını’ belirtir.”²⁴⁷ Öner’in verdiği bir tanımla konuyu biraz daha açacak olursak düşünce: “İnsanın hüküm verme, akıl yürütme, seçme, açıklama yapma, mukayese etme, tanımlama gibi fiilleri gerçekleştirme yetisidir.”²⁴⁸ Görüldüğü gibi dil-düşünce ilişkisi her zaman üzerinde önemle durulan alanlardan biri olmuştur.

Dil düşünce ilişkisi İslam düşüncesinde çok erken bir dönemde gündeme alınmıştır. Aristoteles’in nesnel, değişmez düşüncesini temele alıp, dili bu düşünceye tabi kılan anlayış, 8.yy da çeviriler yolu ile İslam düşüncesine de geçmiş ve o dönemde Fârâbî tarafından da dikkate alınmıştır. Fârâbî’nin karşısında düşünceden ziyade dilin belirleyiciliğinin savunucuları olan dilciler vardı. Bu dilciler karşısında düşüncenin belirleyici olduğunu dikkate alan Fârâbî’ye göre zihinde tertip edilenler lafızlar değil, makul manalardır. Kuşkusuz halkın bildiği makul manalardan çok lafızlardır.²⁴⁹ *Kitâbu'l-Elfâz şöyle bir izah getirir;*

“Fârâbî, mantık deyiminin, kökeni olan konuşma ve düşünmeyi bir arada gerektirdiğini, dolayısıyla dilin, düşüncesiz ve düşüncenin de dil olmaksızın var olmayacağını vurgulamıştır. Dil ile düşüncenin, biri diğerinden bağımsız olabileceği şeklinde Arap dilbilimci ile Süryani müretcimler tarafından savunulan iki karşıt tez, filozofumuz tarafından sentezlenmek istenmiştir. Buna göre konuşmanın asıl anlamıyla Türkçe yahut Yunanca gibi belirli bir dilin kurallarına göre gerçekleşmesi zorunlu değildir; çünkü konuşma insanda tabîi olarak bulunan dil yetisi sayesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla herhangi bir dilin evrensel sayılmaması mümkün iken, dil yetisinin sayılmaması imkânsızdır. Zira dil yetisinin evrenselliği aynı zamanda düşünme gücünün de evrenselliği anlamına gelmektedir.”²⁵⁰

²⁴⁴ İbrahim Bor, *Analitik Dil Felsefesi Geleneğinde Dil Düşünce ve Anlam*, Elis Yay., Ankara 2011, 46.

²⁴⁵ Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil Kültür Bağlantısı*, 43.

²⁴⁶ Gilbert Harman, *Thoughts*, New York, Princeton University, Press, 1974, 84.

²⁴⁷ Wayne A. Dawis, *Meaning, Expression, and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press 2003, 300.

²⁴⁸ Necati Öner, *Dil Üzerine*, Divan Yay., İstanbul 1994, 52.

²⁴⁹ Taylan Altuğ, “Dil Düşünce İlişkisi”, (Ed, Ahmet Cevizci), *Felsefe Ansiklopedisi*, Paradigma Yay., Ankara 2006, IV, 341-343.

²⁵⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâz*, (tah. Muhsîn Mehdî), Beyrut, 1968, 86; krş. Sadık Türker, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgubilig*, 167.

Dil ile düşüncenin birbirini gerektirdiğini belirten Fârâbî ‘en-nutk’ tabirinin düşünce ve konuşma için kullanılması -genel anlamda -bu benzerliği en iyi şekilde göstermektedir. İnsanı diğer canlılardan özellikle de hayvanlardan ayıran en temel fark düşünmesi ve konuşabilmesidir.²⁵¹Fârâbî’ye göre dil yeteneği nasıl bütün insanlarda mevcut ise düşünce de öyledir. Zira değişik olan dillerdir, dili tabii güçler oluşturmaktadır. Düşünce ürünü olan şeyler de bir toplumdan diğerine göre farklılık gösterebilir ancak düşünme gücü ve düşüncenin yasaları yalnızca bir topluma has olmayıp bütün insanları kapsamaktadır.²⁵²Böylece Fârâbî’nin insan zihnindeki ‘akılsalları/makulat’, ‘iç konuşma’, zihnindeki ‘akılsalların’ ses biçiminde dışarı çıkmasını ise ‘dış konuşma’olarak adlandırdırır.

Nahiv, dilin doğru kullanımı ile ilgilenirken, mantık ise zihnin doğru işleminin kurallarıyla ilgilenir. Aynı zamanda mantık ile düşünce arasında ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Bu bağlamda mantıkla nahiv arasında olduğu gibi düşünce ile dil arasında da benzerlikler vardır. Fakat karşılıklı içerme yoktur.²⁵³ Türker Küyel’inde işaret ettiği gibi Fârâbî de göze çarpan dil ve düşünce arasındaki ilişkilendirme çabasında ‘logos’ kavramını hem düşünce (tin) hem de dil sınırlarını içine alacak şekilde kullanması Aristoteles’ten etkilendiğinin göstergesidir. Bu noktada dil, konuşma ve düşünce özdeşler.²⁵⁴Dil düşünceyi belirlerse düşünce dilden dile farklılık arzedeceği için sabit bir anlam oluşmaz ve anlam buharlaşır.

2.2. FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE MANTIĞIN DİLİ VE ANLAMI

Bu bölüme kadar Fârâbî’den önceki hakim olan dilin mantığı ve buna karşın Fârâbî’nin konumlandırmak istediği mantığı, Arap dili içinde mantığa yer açma çabası görülmektedir. Bu bölümde ise Fârâbî’ye göre mantığın dilinin nasıl olması gerektiğine değinilecektir.

Fârâbî’nin dile getirdiği ilim, varolanın ilmidir. Dolayısıyla ilim ilkin bir şeyin varlığını gerekli kılmaktadır. Bir şeyin varolması veya olmaması problemi ise yine ilmin mevzusudur. Çünkü ilim öncelikle kendisine konu edindiği şeyin gerçekten

* insan, zoon logon ekhon’dur” (Yani insan, konuşan canlı bir varlıktır.)

²⁵¹ Akarsu, *Wilhelm von Humboldt’da Dil Kültür Bağlantısı*, 36.

²⁵² Arnaldez, *Fârâbî’nin Felsefesinde Düşünce ve İfade*, 57.

²⁵³ Bor, *Analitik Dil Felsefesi Geleneğinde Dil Düşünce ve Anlam*, 52.

²⁵⁴ Türker Küyel, *Fârâbî’de Düşünce –Dil Arasındaki İlişki*, XI,59

varolup olmadığını tesbit etmek durumundadır. Çünkü ilmin doğruluğu veya yanlışlığı, kendisine referans aldığı şeyin varlığına bağlıdır. İlmin kendisine konu edindiği mantığa değinecek olursak; şüphesiz eşyanın varlığı sorunu mantık ilminden çok metafiziğin konusudur. Fakat mantık ilmi de sonuçta düşüncede tasarlanan şeyin varlığının garantisine ihtiyaç duymaktadır. Fârâbî'nin temsil ettiği mantık aynı zamanda düşünceye konu olmaktadır.

“Fârâbî'nin temsil ettiği mantık için de bir şeyin varolması, maddenin sureti ile mümkündür. Bir şeyi varlığa getiren suret ise aynı zamanda varlığın düşüncedeki izi durumundadır. Şeylerin bu özelliği onları düşünceye, dolayısıyla ilme konu yapmaktadır. Bu şekilde varlık düşünceye konu olurken, düşüncenin kanunlarını koyan mantıkta bu noktada kendi düşünce formuna temel bulmaktadır.”²⁵⁵

İslam düşüncesinde henüz tam sistemini bulamamış olan bu mantık Fârâbî tarafından bir bütün olarak incelenerek düşünce formuna temel bulmaya çalışmıştır.²⁵⁶ Fârâbî bir yandan mantık ilmini kavramlaştırıp Arapça ile formüle ederken diğer yandan mantığın belli başlı problemleri tartışma konusu haline getirmiştir.²⁵⁷

Mantık ilminin İslam düşüncesinde konumlanması olarak ortaya çıkan bu problem dil-mantık ilişkisine göre daha öncelikli çözüm bekleyen bir problem olduğu düşüncesi hâkimdir. Çünkü bir ilim temel terimler dizgesi ile bir düşünce yapısı içerisinde konumlanmaz ve ona ait kavramlar söz konusu düşünce yapısının diline ait kelimelerle uzlaştıramazsa, bu ilmin söz konusu dil ile sağlıklı bir ilişkiye girebileceği ifade edilemez. Mantık ilmi de bu şekilde kendine ait kavramlarını ve terimlerini İslam düşünce geleneği içerisinde konumlandıramazsa, bu düşüncenin dili olan Arapça ile aynı şekilde sağlıklı bir ilişki kuracağı söylenemez.²⁵⁸

Düşünce tarihinde genel anlayışa göre, herhangi bir bilgi sisteminin entelektüel formundaki metodu dünya görüşünü belirlemektedir. Fârâbî İslam düşüncesinde yeni bir dünya görüşünün temellerini atmaktadır. Bu metodu ortaya koyarken o, öncelikle kullanacak kavramların mantıki değerini belirlemeye çalışmaktadır. Bu belirleme anlam ve varlık belirlemesi şeklindedir. Bu aynı zamanda mantığın iskeletini dil içinde kurma gayretidir. Zira mantık dilin kelimelerine, kavramlarına delalet etmesi açısından bakmaktadır. Bu bakımdan dil düşünceyi izlemektedir. Nitekim mantık ilmi kurallarını

²⁵⁵ Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*, 92.

²⁵⁶ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, Cilt: I-II, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1969, 69.

²⁵⁷ Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, 100-101.

²⁵⁸ Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*, 6.

ilkin düşünceye uygulamakta ve böylelikle düşünce yanlıştan kurtulmaktadır. Bu düşünce kendi ifadesi dile dökülünce, dil de yanlıştan kurtulup olgunlaşmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî önce mantık ilminin konumlanacağı düşünce sitemini ve ona hakim olan dilin anlam dünyasını çözümleyerek, mantık iliminin konumunu belirlemeye çalışmaktadır. Bu onun mantığı bu düşünceye hakim olan ilimler karşısında konumlandırma çabasıdır. Mantık ilmini bu düşünce sistemine adapte etmeye çalışmaktadır. Son olarak ise dili, mantığın içinde mantığa yer açmanın, ortaya koyduğu problemlere çözüm bulmaktadır.²⁵⁹

Bu durum her iki dilin kelime kalıplarının ötesine geçerek anlamın derinliklerine ulaşarak elde edilenleri bir zeminde İslam düşüncesi içinde sunmak Fârâbî için takdire şayan bir durumdur. Bu durum Fârâbî'nin Arapça'ya ve aynı zamanda Grekçe'ye hâkimiyetinin göstergesidir. Fârâbî ilkin Grek anlam dünyasında aldığını Arap anlam dünyasına bir isimlendirme problematiğini çözerek mantığa katkı da sağlamıştır. Fârâbî anlamların isimlendirmesi işleminin amacını şöyle açıklamaktadır:

“Mantık ilminin kavramları farklı olunca Aristoteles'in ifade etmek istediği şeyler ne doğru ifade edilmiş, ne de zamanımız insanı tarafından anlaşılmış olur. Bunun için amacımız Aristoteles'in hareketlerinin şeklini değil, içeriğini örnek almak, böylece kıyasın ve usa vurmanın ne olduğunu açıklamak ve bunların çoğu hakkındaki sözün Arapça konuşanlar tarafından bilinen kelimelerle söylenmiş olmasını sağlamaktır.”²⁶⁰

Fârâbî'nin düşünce sistemi başka bir deyişle bir anlam değişimini de beraberinde getiriyordu. Zira Fârâbî'den önce Arap düşünce sisteminde, kelime-anlam münasebetini belirleyen dilde kullanılan kelimeler iken Fârâbî'nin sisteminde bu ilişkiyi belirleyen ise zihindeki kavramlardır. Fârâbî de mantığını bu kültür içinde yeniden kurarken bu ilmin ihtiyaç duyduğu kavramları bularak bir mantık dili kurmaya çalışmıştır.

2.2.1. Aristoteles Mantığının Fârâbî'ye Etkisi

İslam düşüncesinde mantık çalışmaları Aristoteles'in eserlerinin Arapça çevirisi ile başlamıştır. Çeviriler ile Aristoteles mantığına karşı ilgi artmış, böylelikle mantık kitaplarının birçok defa tefsir ve şerhi yapılmış, netice itibariyle İslam mantığı diye adlandırdığımız bir mantık külliyatı ortaya çıkmıştır. Bu mantığın referansı ise Aristoteles mantığıdır.

²⁵⁹ Ayık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 25.

²⁶⁰ Fârâbî, *Kitab-u Kıyasî's Sağır*, (Neşr. Mübahat Türker Küyel), Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990, 53.

Aristoteles, mantığı farklı bir ilim olarak değil, felsefi çalışmalar için bir ön bilgi ve araç olarak ele almıştır. Aristoteles'e göre her şeyden önce araştırmacıların mantık öğrenmeleri gerekmektedir; zira mantık düşüncenin şeklini ve yasalarını tespit eder. Bu da sağlam bilgiler için bir bağlam niteliğindedir. Aristoteles, doğru düşünmeyi gerçekleştirecek bir insan zihninin, düşünürken hata yapma olasılığını ortadan kaldıracak prensipler üzerinde durmuş ve ilk kez buna ait kurallar meydana getirmiştir. Bu kuralların toplamına '*Organon*'²⁶¹ adı verilmiştir.

Aristoteles kendinden önceki gelenekten farklı olarak bir bütün olarak mantık sorununu anlayan ve geniş çapta bu soruna çözüm bulan ilk kişidir. Kendisinden sonra mantığı geliştirilmesi için açık kapı bırakmıştır.²⁶² O kendisinden önce meydana gelen düşünce dünyasına kayıtsız kalmadığı gibi bu geleneğin devamı için adeta bir yöntem oluşturmuştur. Kendisinden önceki fikir ve kanaatleri karşılaştırarak faydalı olan bilgileri benimsemiştir. Onlardan geniş ölçüde faydalanmış ve nihayet onlara kendi sistemi içinde yer verirken kendi sisteminin mührünü de vurmakla kalmamış bunu kolektif bir çalışmanın sentezi, bireysel bir çabanın meyvesi diye sunmuştur.²⁶³ Aristoteles, mantık alanındaki fikirlerini altı kitapta toplamıştır. Düzenli bir bütün teşkil ettiği için sonradan tek bir külliyyat olarak '*Organon*' adı verilmiştir.²⁶⁴

Organon kitabının birincisi kategorilerdir. Kategorilerin sayılarının kaç olduğuna dair bir netlik yoktur. Organonun birinci bölümü olan Kategoriler kitabında kategorilerin sayısının on, İkinci Analitikler kitabında ise bunların sekiz olduğunu ifade etmiştir. Bunlar Kategoriler'de 'cevher', 'nicelik', 'nitelik', 'mekan', 'görelilik', 'zaman', 'iyelik', 'durum', 'etkinlik' ve 'edilginlik' olarak geçmektedir.²⁶⁵ Kategorilerin sekiz olduğunu ifade ettiği yerde ise 'durum' ve 'iyelik' kategorilerini saymamaktadır. Fârâbî

²⁶¹ Aristoteles sözü edilen eserlerine *Organon* adını bizzat vermemiştir. Bu ad sonradan şarih Alexander Aphrodisias tarafından verilmiştir. *Organon İngilizce'de* isim olarak 'bilgi/ düşünce aracı', felsefi bir terim olarak da "bilimsel, felsefi incelemelerin ilke ve kurallarına" ait sistemlerin tümünün içlemi olan bir kelimedir. Etimolojik köken itibarıyla de Eski Yunanca 'da böyle bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla metotları bilimsel ve felsefi diye iki kümeye bölersek, onlar *Organon*'un kaplamına girmektedir. Bu ilişki biçimi *Organon*'un bir alet olarak ele alınmasından doğmaktadır. (Aytekin Özel, *Organon ve Mantık*, s 148.) Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 14, 2008, 148.

²⁶² Arthur Aston Luce, "*Mantık Disiplini*", (Çev. Mahmut Sami Özdil - Özcan Akdağ), *Bilimname, Dergisi*, Sayı.23, 2012, 250.

²⁶³ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, 59.

²⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1942, 32.

²⁶⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, (Çev. Saffat Babür), Ankara İmge Kitabevi, 2014, 1 a 25.

de ‘*Harfler Kitabı*’n da bu kategorilerin on olduğunu ifade eder.²⁶⁶ Fârâbî’nin bu konuda yazdığı en önemli eser ‘*el-Mekulat*’ kitabıdır.

Fârâbî, kategoriler mevzusunda tamamen olmasa da kısmen Aristoteles’i takip etmektedir. Aristoteles kategoriler eserinde kategorilerle doğrudan ilgisi olmayan terimlerin bir sınıflamasını yapar. Bunlar Homonyme, Synonyme ve Paronyme lafızlarıdır. Fârâbî ise Kategorilerde ‘*el-Mekulat*’ kitabında bu terimlere değinmeden doğrudan cevher ve arazi ele alır. Fârâbî’nin Aristoteles’ten ayrıldığı diğer mevzulardan biri de Aristoteles’in ‘bir konu ile ilgili’ yahut ‘bir konu içinde’ dediği şeylere ‘külli cevher’, ‘ferdi cevher’ veya ‘külli arazi’, ‘ferdi arazi’ adını vererek bir tür ‘türetme’ yapmıştır. Bundan başka Aristoteles’in bizzat kullandığı örneklere bağlanmamış ve bunları soyut tanımlar halinde bırakmıştır. Bu da onun bu husustaki açıklamalarının anlaşılmasını biraz güçleştirmiştir.²⁶⁷

Mantık ve düşünce dünyasında Fârâbî’nin mantık çalışmaları üzerine yapılan araştırmalar, onun Aristoteles mantığından çok istifade ettiğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Aristoteles mantığına büyük ölçüde sadık kalmıştır. Fakat Aristoteles ve Fârâbî, arasında mantık problemleri ve konularının işlenişindeki uyuma rağmen, esasında bir anlayış farkı bulunmaktadır. Çünkü Fârâbî, öncelikli olarak İslamiyet’in, Hristiyanlığın ve Museviliğin getirdiği felsefi ve kültürel sorunlarla yüzleşmiştir.²⁶⁸ Aristoteles mantığından nispeten ayrı bir biçimde mantığın anlamları ve kültürlerle göre farklılaşan lafızları araştıran Fârâbî, mantığın âlemsümül bir anlam yapısı ve notasyona sahip olmamasından kaynaklanan evrensel geçerliliği problemini ilk defa ele alarak mantığa farklı bir kavramsal çerçeve vermiştir.

2.2.2. Stoa Mantığının Fârâbî’ye Etkisi

Helenistik dönemin ikinci büyük ve önemli okulu Stoacı Okuldur.²⁶⁹ Stoa okulu M. Ö 300 tarihinde Zenon tarafından Atina’da tesis edilmiştir. Öğrencileri, ilkin ‘Zenoncular’ olarak adlandırılırdı. Daha sonra da okullarının yapıldığı yere göre

²⁶⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 13.

²⁶⁷ Keklik, *Fârâbî Mantığının Kökleri*, 18-19.

²⁶⁸ Şafak Ural, *Temel Mantık*, Çantay Kitapevi, İstanbul 2011, 36.

²⁶⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 147.

adlandırılma geleneğine uyularak ‘Stoacılar’ şeklinde adlandırılmıştır.²⁷⁰ Bu okulun düşüncesi aralarında organik bir bağ bulunduğu inanılan mantık, fizik ve etik şeklinde üç disiplinden oluşur.²⁷¹ Stoacılar bireylerin aşırı istek ve içgüdülerine hâkim olmalarını temel ahlaki öğreti olarak alır. Stoa ahlakı, erdem ve mutluluğu, insanın kutsal bir kaynaktan geldiği ve bu dünyadaki ödevinin önem ve üstünlüğünün bilincinde olması gerekliliği üzerinde durur.²⁷²

*“Bireyin yaşantısında tek iyi olan erdemdir. Sağlık, mutluluk, mal, mülk türünden şeylerin değeri yoktur. Erdem istemede yer aldığından, kişinin yaşantısında gerçekten iyi ya da kötü bir şey yalnız kendine bağlıdır. Yoksul olabilir kişi, fakat Sokrates gibi soylu biçimde ölebilir. Başkaları yalnız dış şeyler üzerinde güç sahibi olabilir tek gerçek doğru olan erdem, bütünüyle bireyin elindedir.”*²⁷³

Stoacılar ilim ile uğraşan her kişinin mantık öğrenmesi gerekliliğine inanmışlardır. Çünkü mantık bütün erdemleri içine alan bir erdemdir. Mantık bilmeyen biri her zaman yanlış çıkarım içine düşeceğini iddia edilmektedir. Mantık, insana doğruyu yanlıştan ayırt edebilme feraset kudretini kazandırır.²⁷⁴ Stoacılara göre aynı zamanda mantık, bir düşünce bilimidir ve dildeki ifadelerle benzer olarak kavram, yargı ve fikir alışverişine dayanmaktadır. Stoacılar, Aristoteles gibi mantığı felsefe için vasıta olarak değil, aksine onun bir parçası olarak görürler.²⁷⁵ Antikitede Stoacılar kendilerine özgü bir mantıkla Aristoteles mantığının karşısında yer alarak, yeni bir sonuç çıkarma metodu kullanmışlardır. Aristoteles, sonuca ulaşmanın anlamlara dayandığını ifade etmiştir. Bu noktada Stoacılar kelimeye bağlı kalmışlardır. Stoacılara göre kelimeler bir şeyi kanıtlamanın dayanacağı işaretlerdir. Onlar için önemli olan kavramdan çok ifade edilmiş yargıdır.²⁷⁶ Stoa düşüncesinin etkileri İslam düşünce geleneğinde ‘Revâkkiye’ olarak adlandırılan bu düşünce dünyasında kendini göstermiştir.²⁷⁷

Fârâbî, mantık konusunda büyük ölçüde Aristoteles’in takipçisi olmakla birlikte yer yer Stoacılardan da etkilenmiştir. Fakat bu alanda Fârâbî özgünlüğünü de hep

²⁷⁰ Brun, Jean, *Stoa Felsefesi*, (Çev. Medar Atıcı), İletişim Yay., 1997, 16; bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İz Yay., İstanbul 2001, 259

²⁷¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 148.

²⁷² H. Ömer Özden, Osman Elmalı, *Metinlerle İlk Çağ Felsefe Tarihi I*, Arı Sanat Yay., Evi, İstanbul 2012, 176.

²⁷³ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi I*, (Çev. Muammer Sencer), Say Yay., İstanbul 2004, 406.

²⁷⁴ Laertios Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna), Yapı Kredi Yay., 6.bsk. 2015 İstanbul 319.

²⁷⁵ Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*, 27

²⁷⁶ Brun, Jean, *Stoa Felsefesi*, 50

²⁷⁷ Eyüp Bekiryazıcı, *İslam Felsefesi Tarihi I, (İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller)*, Grafiker Yay., Ankara 2012, 78.

korumuştur. Çünkü Fârâbî salt anlamda Aristoteles ve Stoacılara bağlı kalmamıştır.²⁷⁸ Stoacıların mantık ile düşünce- gramer bağlantısı üzerinde durduğu gibi Fârâbî’de mantık ve dil bilgisi, nahiv ve arûz ilmi münaseti üzerinde durur. Stoacılar mantığı felsefenin bir bölümü şeklinde görürken, Fârâbî mantık için kimi zaman ilim kimi zamanda sanat ifadesini kullanmaktadır. Kavramların işleyişlerinde ortak ve farklı yönler vardır.²⁷⁹ Kavramlara dair olarak Stoacılar ve Fârâbî’nin düşüncesine bakıldığında, bazı kavram türlerini ortak olarak ele aldıkları görülür. Ama birbirinden ayrı kavram ve çeşitleri üzerinde de durmaktadırlar. Stoacılar tümel, karşıt, soyut, somut gibi kavramlar üzerinde dururken Fârâbî müstear, menkul, uyumlu, genel veya özel, ayrık, türemiş kavramlar üzerinde durmaktadır ki Fârâbî, bunlar için kavram ifadesi yerine isim ifadesini kullanmaktadır. Şunu ifade etmek gerekir ki, hem Stoacılar hem de Fârâbî’nin tanımlayarak kullandıkları kavram çeşitleri vardır.²⁸⁰

Aynı zamanda Stoacılar ve Fârâbî’nin cins ve tür hakkındaki düşünceleri birbirlerine çok yakındır. Stoacılar üstünde başka cinsin bulunmadığı cinse en yüksek ‘cins’ demiştir. Kendisi tür olup, üstünde başka tür olmayan şeye genel bir ifade olarak ‘tür’ olarak ifade etmiştir. Fârâbî bu genel tür ya da en genel cins ‘*en genel tümel*’ ya da ‘*el-cinsü’l-âlî*’ ifadesini kullanmaktadır.²⁸¹ Tanım konusunda Aristoteles’ten farklı olarak Fârâbî ve Stoacılar, hadd ve resm üzerinde durmaktadır. Bazı yorumcular bu ayrımı ilk yapanın Stoacılar olduğunu ve Fârâbî’nin de Stoacılardan etkilendiğini söylemektedirler.²⁸² Bu tespitler ışığında Fârâbî’nin bazı konularda Stoa mantığından etkilendiğini ifade edebiliriz.

2.2.3. Fârâbî’ye Göre Mantık

Mantık, kendisinden faydalanan bir bilim insanı için inşaat ustasının bir binayı yapmak için kullandığı metre yahut diğer malzemeler gibidir.

“Mantık doğru düşünme kanunudur. Mantığın kural ve yasaları; bilimsel veya felsefî bazı konular üzerinde düşünmek veya çıkarımda bulunmak istediğimiz zaman, yanlış

²⁷⁸ Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*, 197.

²⁷⁹ Fârâbî, *et-Tavti’atu fi’l- Mantık*, 19.

²⁸⁰ Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*, 178-179.

²⁸¹ Laertios Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 323.

²⁸² Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*, 199.

sonuçlara kapılmamak için değerlendirmemizde dikkate aldığımız bir ölçüm aletidir.”²⁸³

Fârâbî mantığının sağlam ve orijinal olduğunu ve bir bütün olarak, derin bir bilginin varlığına işaret ettiğini, ilgili uzmanlar ittifakla dile getirmektedirler.²⁸⁴

Fârâbî’ye göre mantık kelimesi “nutk”tan türemiştir. Nutk ise üç anlamda kullanılmıştır.

- İnsanın makulleri idrak edeceği güç: Hiçbir şekilde değişimden etkilenmeyen, mutlaka ulaştıracak, görünenin ötesine geçecek eşyanın zatına nüfuz edebilecek olan akıldır.
- Makuller: Somut olan ve değişebilen her şeyin ötesinde değişmeyen varlık yahut ilke olarak varlıktır.
- Zihinde bulunan şeyi dil ile açığa çıkarma olan dışta konuşma: Değişmezliği ve mutlakı ifade edecek dildir.²⁸⁵ Böylelikle Fârâbî İslam düşüncesinin zihin yapısı içinde mantığa yeni anlamlar kazandırmıştır.

Fârâbî’nin mantık anlayışı da onun diğer çalışmaları gibi özgündür. Fârâbî mantıkta Aristoteles’in eserlerini örnek almanın onu aynen kopya etmek olmadığını da şu şekilde açıklamaktadır:

“Her ne kadar Aristoteles kitaplarını yazdığı zaman onları Yunanaca ifade etmiş ise de, Aristoteles’i örnek almak, bizim dili (Arapça’yı) konuşan kimselere bu kanunlardan Yunanca kelimelerle bahsetmek değildir. Onu (Aristoteles’i) misaller konusunda örnek almak kendimizi sadece ve yalnız onun yetinmiş olduğu misallere bağlamak da değildir. Bunun için onun vermiş olduğu misallerden zamanımızdaki düşünürlerin alışık olmadıklarını attık ve onların bildiklerini kullandık, böylece sözü kasaltık ve onu gücümüzün yettiği kadar kolaylaştırdık.”²⁸⁶

Fârâbî, kelimelere mantık ilminin öngördüğü şekilde yaklaşmaktadır. Onların yanlış bir delalet çeşidine sahip olmamaları için hangi halde bulunmaları gerektiğini belirlemektedir bunu yapmadığı takdirde kelimeler yanlışlıklara yol açar. Bunlardan ise kelime-anlam ilişkisi üzerinde durarak onların mantıktaki ve felsefedeki karşılıklarını araştırarak incelemektedir.²⁸⁷

Fârâbî’de mantık; doğru tanım ve kıyası yanlış tanım ve kıyastan, kesinlik ifade eden bilgileri kesin olmayandan ayıran, doğru muhakeme ve doğru düşünmeyi öğreten

²⁸³ Mutahhari, *Felsefe Dersleri*, 221.

²⁸⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 67.

²⁸⁵ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 63;krş. Ayık, *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, 22.

²⁸⁶ Fârâbî, *Kitab-u Kıyasî’s Sağır*, 54.

²⁸⁷ Ayık, *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, 49.

bir ilim olduğu için bütün ilimlerin ölçüsü konumundadır. Ona göre şiire göre vezin, iraba göre nahiv ne konumda ise aklî delillere göre mantık o konumdadır. Çünkü tıpkı şiirin ölçüsüz olanı, ölçülüsünden ancak aruz ve kafiye, i'rabın doğru olanı hatalı olanından ancak nahiv ile ayrıldığı gibi, akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından sadece mantığın belirlediği ölçüler ile ayrılır. Çünkü mantığın, akıl ve makull ilişkisi, nahvin (dilbilgisinin konusu cümle olan kısmı) dil ile kelimelerle olan ilişkisine benzer.²⁸⁸

Mantık Fârâbî için gerçek bilgiye ulaşmanın ön koşuludur. Bu ön koşul için Platon'u örnek gösterir. Platoncuların felsefe eğitiminde ön koşulu geometri bilmeleridir. Onlar, bu konu da okulunun kapısına '*Geometri bilmeyen yanımıza uğramasın*' ibaresini yazdıran Platon'u örnek gösterirler. Bunun dışında ise yine genel kaynaklarda Saydalı Boetis, önce fizik ilminden başlanmasını savunmaktadır. Çünkü ona göre fizik, kişinin en yakında olan ve sürekli hemhal olduğu bir ilimdir. Saydalı Boetis'in talebesi Andronikos ise, önce mantıktan koşulunu öne sürer. Çünkü ona göre mantık, her durumda doğruyu yanlıştan ayıran bir alettir der. Fârâbî de bu geleneğe katılmıştır.

Fârâbî 'ye göre felsefeye başlamak isteyen kişi ilkin ahlakını düzelttikten sonra zihin gücünü geliştirmelidir. Çünkü zihni hata yapmaktan ve yanlış yola sapmaktan koruyan doğru metot '*burhan ilmi*'ni öğrenmekle mümkün olabilmektedir. Fârâbî'de burhan, mantık ve geometri olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre felsefeye başlamak isteyen kimse önce yeteri kadar geometrik ispat şekillerini, daha sonra da mantık ilmini bilmelidir.²⁸⁹ Bu mantık bilgisine ulaştıran ise ispatçı (burhan) ilimdir. Fârâbî'de bu şekilde gerçek bilgiye ulaşmanın yolunu mantık olarak göstermektedir.

Mantık ilmi, düşünceye refleksiv bir bakış olarak, düşüncenin kendisini ve onu üreten zihnin işleyiş tarzını ele almaktadır. Bunun için o önce düşüncenin nesnel tabanını oluşturacak mevzuyu, sonra bu mevzuya bağlı olarak düşüncenin yasalarını belirlemektedir. Burhan ilim ise, öncülleri mutlak bilgi veren önermelerden meydana gelen kıyastır. Bu önermeler aklın deneyden önce kabul ettiği önermeler yahut aklın bir orta terim vasıtasıyla sonuca gittiği önermeler şeklindedirler. Buna kesinlik kazandıran

²⁸⁸ Hasan, Tefik Marulcu, Kelâm-Meânî İlişkisi: Mantık ve Estetik Bağlamında Bir Değerlendirme, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, Sayı.26, 84.

²⁸⁹ Nihat Keklik, Fârâbî Mantığının Kökleri, Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1961, Sayı IV, 154-155; bkzn. İbrahim Çapak, Stoa Mantığı ve Fârâbî 'ye Etkisi, 166-167.

ise yakini bilgidir. Burhan ilimin bilgisi; mümkün değil zorunludur, tikel değil, tümeldir, ilineksel değil, özseldir, herhangi bir zamanda doğru değil, her zaman doğrudur. Fârâbî'ye göre mutlak bilginin temel özellikleri olan zorunluyu, tümeli ve özü kavrayamamak bir bilinçsizlik durumudur. Fârâbî de kesin bilgiye ulaşmanın tek metodu burhani ilim bilginin karakterine uygun bir zihin yapısı sahip olmaktır. Fârâbî'ye göre insan zihnini oluşturan düşünme yetisi olan Nefs-i natika (teorik akıl); bilgi boyutundan o eşyanın mücerret suretlerini algılayan akıldır. Bu akıl duyular ortadan kaybolunca formunu kaybetmez. O eşyayı kavramlaştırmakta ve aklın konusu haline getirmektedir. Aklın konusu olan eşya sınıflamaya tabi tutulur ve böylece özsel ilineksel yönleri ortaya çıkar. Bu bağlamda akıl hem özün, hemde özün bilgisinin oluşacağı yerdir. Aynı zamanda o, özü temsil eden varlıkla, özün bilgisini veren düşüncenin karşılıklı olma haline geldiği yer durumundadır. Bu uygunluk burhan ilme temel teşkil eden öncüllerin bilgisi ile elde edilir.²⁹⁰ Fârâbî, Grek felsefenin kesin bilgiye giden yolu bulduğunu dile getirmektedir. Kendisi ise bu yolu İslam medeniyetine kazandırma çabası içine girmiştir. Bu yolun ise mantıktan geçtiğine inandığı için mantığı ilimlerin kaynağı olarak görmektedir. Çünkü nesnel bir anlam arayışının ortaya çıkması mantık ilminin bir milletin müktesebatının temel ilkesi olmasıyla mümkün olacağına inanmaktaydı.

2.2.4. Fârâbî'de Mantığın Konusu, Kaynağı Ve İşlevi

Konusu itibariyle mantık: Bilinmeyene, sıhhatli varabilmek için bilinen birtakım tasavvur ve tasdiklerin ahvalinden bahseden²⁹¹ bir ilimdir. Şüphesiz bu ilim aklın ve akledilir şeyin ürünüdür.

Fârâbî akledilirlerle ilgili birincil akledilirler ve ikincil akledilirler şeklindeki ilk ayırımı yapan kişidir.²⁹² Fârâbî'ye göre duyulur objeler, meydana gelen ilk akledilirlerdir. Nefiste duyulurlardan meydana gelen bu (ilk) akledilirler, insanın nefsinde ve zihninde olduklarından kendilerine bir takım beklentiler ilişir. Bu beklentiler bir kısım akledilirlerin cins olmasını, bir kısmının tür olmasını, bir kısmının birbirleriyle tanımlanmasının doğurur. Hiç kuşkusuz bu anlamlar, o akledilirin nefiste

²⁹⁰ Ayık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 45-49.

²⁹¹ Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 17.

²⁹² Ulrich Rudolph, Abu Nasr al-Fârâbî, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie in der islamischen Welt 1*, (Ed. Ulrich Rudolph ve Renate Würsch, Schwabe, Basel 2012, 416.

olması sebebiyle meydana gelen ikincil akledilirler ve anlamlardır. Zihinde bulunan akledilirlerin daha özel ve daha umumî olmaları da, onların zihinsel akledilir olmalarına ilişkin ikincil akledilirlerdir.²⁹³ Fârâbî ikinci akledilirlerle alakalı kendisinin sonra gelecek olan filozof ve kelimcilerin da kullanacağı bir tanım ortaya koymaktadır: ‘Akledilirler nefiste meydana geldikten sonra kendilerinden beklenen bu şeyler de ma’kûl şeylerdir’. Fakat bu şeyler nefiste duyulurların misalleri olarak oluşan veya duyulurlara dayanan veya nefsin dışında bulunan şeylerin akledilirleri olan ma’kuller değildir, bunlar ikincil akdedilirlerdir. Fârâbî den etkilenen İbn Sina’ya göre mantığın konusu bu tür ikincil akledilirlerdir ve bunlar birincil akledilirle dayanmaktadır.²⁹⁴ Bu bağlamda mantığın konusu, zihinde bir bilginin meydana gelmesini temin edecek olan telifi hazırlayıcı olmaları bakımından delil ve tanımın maddesi olan anlamlardır ki, bunlar, ‘ikincil akdedilirler’ olarak adlandırılır. Konu veya yüklem, tümel veya tikel olma bu tür ikincil akledilirlerdendir ve mantığın konusu, insan zihninde mevcut olmayan bir bilginin var olabilmesini sağlamaları yönünden bu ikincil akdedilirlerdir.²⁹⁵ Fârâbî, ‘İlimlerin Sayımı’nda mantığın konusunun akdedilirler (ma’kûller) olduğunu belirtmiştir,²⁹⁶ fakat ‘ikincil’ nitelemesini kullanmamıştır. Başka bir eserinde ise ‘el-ma’kûlatu’s-sevânî’ terimini kullanmış²⁹⁷ bu durumda bir nevi önceki kullanımına da açıklık getirmiştir. “Mantığın konusu “kelimelerin kendilerine delâlet etmeleri dolayısı ile mâkuller ve mâkullere delâlet etmeleri bakımından kelimelerdir.”²⁹⁸ Ancak Fârâbî’nin bu sözlerini eleştiren ve lafızların mantığın konuları içerisinde sayılmasını kabul etmeyen mantıkçılar da vardır. Bunlardan Sâvî’nin çağdaşı olan Ebu’l-Berekât el-Bağdadî lafız ve kelimelerin mantığın değil, lügat ilminin konusu olduğunu belirtmiştir.²⁹⁹

İşlevsel olarak mantık; nefsin düşünen yönünü geliştirir, onu öğrenimlere ve öğretilere, yararlı tutumlara ve kesinliğe doğru yöneltir, yararlı olandan ve doğru

²⁹³ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 5.

²⁹⁴ İbn Sina, et-Ta’likat, thk. Abdurrahman Bedevî, Binğâzi 1972, 167.

²⁹⁵ es-Sâvî, İbn Sehlân, *el-Besâiru’n-Nasîriyye fi İlmi’l-Mantık*. (Thk.: Refik el- Acem). Beyrut: Daru’l-Fikri’l-Lübnanî, 1993, s. 29.

²⁹⁶ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 71.

²⁹⁷ Fârâbî, *Şerhu Kitabi’l-İbare*, 45-46.

²⁹⁸ Fârâbî, *İhsâu’l-Ulûm*, 71.

²⁹⁹ Yusuf Daşdemir, *İbn Sehlân Sâvî’nin Mantık Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tez) Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya 2010, 17.

yoldan alıkoyan şeyleri ayırt ettirir.³⁰⁰ Mantık, yanlış yapan bir kişinin makullerde yanlış yapıp yapmadığından emin olmak için birtakım ilkeler üzerinde durur. Fârâbî'ye göre mantık kurallarına dikkat edilmediğinde kıyas ve akıl yürütmelerde yanlış birtakım sonuçlara ulaşılabilir. Bu gibi durumlarda mecburi olarak mantık kurallarına ihtiyaç duyulur. Mantıktan anlamayan bir kişi, muğalata yapan kişinin fikirlerini dayandığı delillerin doğruluğunu anlayamaz.³⁰¹

“Mantık bilimi, bilimsel yöntemle kendisine başlanacak ilk bilim olunca bu bilimde (mantık) kendisinden yola çıkarak başlayacağımız ilk bilgilerin; hiç kimsenin bilmemezlik edemeyeceği ilk bilgiler olması gerekir. Hiç kimsenin bilmemezlik edemeyeceği bu bilgilerin tümü; insanın ilk varoluşundan beri zihninde, onun bir doğasıymış gibi meydana gelmiştir. Ama ne var ki onları gösteren sözcükleri işitip onların, zihninde meydana geldiğinin bilincine varana kadar çoğu zaman insan bu bilgilerin kendi zihninde meydana geldiğinin bilincinde (şurunda) dahi olmaz.”³⁰²

Ahlakın, insanı vicdan rahatlığına ulaştıracak ilkeler olduğu gibi, mantığın da aklı hakikate götürecek olan ilkeleri vardır. Bu ilkeler Aristoteles, ‘*Organon*’ adlı mantık külliyyatında delil ve ispat ilmi olarak tarif edilir.³⁰³ İnsana güzel bir ahlâk ve meleke kazandıracak, ona yaptığı davranışların bilincinde olmasını, neyi neden yaptığını anlamasını, iyi bir ayırt edebilme melekesi sağlayacak, bunların da ötesinde onu mutluluk yoluna sevk edecek olan şey mantık bilgisidir.

Mantık ilmi düşünce kuvvetinin oluşmasını, yani doğrunun ve yanlışın kesin olarak bilinmesi sağlar. Nasıl ki dil bilgisi, diller için şart koşan bir alamette dili düzenlerse, mantık ilmi de aklın, hataya düşmenin muhtemel olduğu herhangi bir konuda ancak doğruyu düşünecek surette düzenler. Dil bilgisi dilin ölçüsü olduğu gibi mantık ilmi de makullerde hataya düşmenin muhtemel olduğu durumdaki aklın ölçüsüdür.³⁰⁴ Çünkü bu sanat; *“kendisine uyulduğu takdirde zihni ıslah edebilecek ve insanı, hakikate giden doğru yola yöneltip, hataya düşme tehlikesinden kurtaracak genel kaideleri gösterir.”³⁰⁵* İnsan bir şey hakkında bir inanca sahip olur ve onun doğru olup olmadığı konusunda içine bir şüphe düşünce, o konu hakkında kesinliğe ulaşmaya kadar inceleme imkânı verir.³⁰⁶ Bir görüşü tutarsızlığa düşmeden ifade etmeyi sağlar,

³⁰⁰ Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli’-Se’âde*, (Çev. Hüseyin Atay), Morpa Kültür Yay., İstanbul 2004, 102-103.

³⁰¹ İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*, 170.

³⁰² Ali Durusoy, *Örnek Çeviri, Metinleri ile Mantık İlmine Giriş*, 171.

³⁰³ Nurettin Topçu, *Mantık*, Dergah Yayınları, 3.Bsk., İstanbul 2011, 11.

³⁰⁴ Ahmet Yıldız, *Fârâbî de Burhan*, Ankara Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, Ankara 2002, 42-43.

³⁰⁵ Necip Taylan, *Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, Ensar Yay., İstanbul 2016, 174-175.

³⁰⁶ Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme: Tenbîh Alâ Sebîli’s –Saâde*, (Çev. Hanifi Özcan), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2005, 54.

bilinenlerden yola çıkarak yeni bilgiler kazandırır.³⁰⁷ Ağızdan çıkan seslerin öyle halleri vardır ki, o hallerde alındıkları zaman aldatmaya, yanlışlıklara, karışıklıklara ve bozukluklara delalet ederler. Öyle halleri de vardır ki o hallerde alındıklarında yeri bakımından manayı gayet iyi bir şekilde ifade ederler.³⁰⁸ Dili, gayrimuayyen ve birçok anlama gelecek şekilde değil de, net ve içeriğinin sınırları belki bir şekilde kullanmanın gereğini ve usulünü göstererek, bireylerle sağlıklı iletişim kurmaya hizmet eder. Fârâbî gramer ile mantık ilişkisine gerekli önemi vermiştir. Ona göre, mantığın mevzusu, kelimelerin işaret ettiği anlamlar (makule) ve bu anlamlara delalet etmeleri dolayısıyla da kelimelerdir. Bundan dolayı Fârâbî, kelimelerin (lafızların) uyduğu kuralları belirlemesi bakımından da, gramer ile mantığın benzer yönleri olduğunu ifade eder.

Fârâbî’de mantık beş tür işleve sahiptir diyebiliriz. Birincisi bütün olarak aklın doğrultulması, ikincisi insan doğru yola ve gerçeğe yöneltmeye yarayan kuralların verilmesi, üçüncüsü insanı kavramlardan hatadan yanlıştan koruyan kuralların verilmesi, dördüncüsü kavramlarda yanlıştan emin olunmazsa bunların kontrolü için bazı kuralların verilmesidir. Beşincisi olarak kesin bilginin (yakîn) elde edilmedir.³⁰⁹

2.2.5. Fârâbî’de Mantık ve Dil İlişkisi

Nahvi dildeki konuşma seslerinin kullanımını inceleyip kurallarını koyan bir bilim olarak belirleyen Fârâbî’ye göre nahiv, düşüncedeki fikirlerin doğru-yanlış ya da gerçekliğe uygun olup olmadığı şeklindeki ilişkilerin incelenmesiyle hiçbir şekilde ilgilenmez. Oysa mantık sanatı doğrunun gerçekten doğru olduğunu bilmemizi ve ona bu şekilde inanmamızı sağlar. Aynı zamanda yanlışın gerçekten yanlış olduğunu bilmemizi ve böylece bundan kaçınmamızı; doğruya benzeyen yanlış bilmemizi ve bunda hata yapmamamızı; aslında doğru olan fakat yanlış benzeyen şeyi bilmemizi ve bu konuda aldanmamızı sağlayan bu güç aracılığıyla mutluluğa adım atarız. Öte yandan nahiv, herhangi bir dilde ifadelerle iletilen önermesel içerikler üzerinde bir kontrole sahip değildir. Nitekim kusursuz dilbilgisel sözler, ilk başta akla aykırı olması nahiv için bir problem alanı olarak görülmemektedir.³¹⁰

³⁰⁷ De Boer, T. J., *İslam’da Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), Anka Yay., İstanbul 2001, 78-79.

³⁰⁸ Türker Küyel, *Aristo ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, 106.

³⁰⁹ Herbert L. Searles, *Logic and Scientific Methods*, New York 1968, 4.

³¹⁰ Dore, *Fârâbî’nin Dil ve Anlam Kuramı*, 111-113.

Umumî anlamda dil-düşünce ilişkisi bir dilin anlam dünyası içerisinde uyumlu olmayı ve genel kabul görmeyi gerektirirken böyle bir durumda ekseriyetle belirleyici olan dildir. Yalnızca mantık ilminin göz önünde bulundurduğu anlamdaki tutarlılık, bu ilmin kurallarına göre düzenlenen düşüncenin bu niteliğine uygun bir şekilde ifade edilmesidir. Bu açıdan bakıldığında ifade edilen her düşünce mantık ilminin göz önünde bulundurduğu düşünce değildir. Bu anlamda dil ile mantık ilminin göz önünde bulundurduğu düşünce ilişkisi, dil-düşünce ilişkisinden çok daha özeldir. Mantık ilminin düşünce formu ile dilin ilişkisi, döküldüğü ‘*kabın şeklini alan kap-içerik ilişkisine*’ benzer bir ilişki değil, döküldüğü ‘*kaba şeklini veren kap-içerik ilişkisi*’ gibidir. Klasik mantık açısından dil-düşünce ilişkisi varlıkla düşünce arasındaki ilişki ele alırken tetkik edilen ikinci ilişkidir. Burada asıl problem varlık düşüncüyü karşılıklı olma haline getirmektir. Bu durum sağlandığı takdirde dil buna uymak durumundadır. Bu zaviyeden bakıldığında, klasik mantık kendi düşünce formuna kılıf bulmak için dille ilişkiye girme zorunluluğu duymaktadır.³¹¹ Fârâbî’nin dil ve mantık ilişkisine değinmeden önce kısaca bu seyre değinmenin çalışmamıza katkı sağlayacaktır.

Daha önce değinildiği gibi mantık ile ilgili kitapların Arapça’ya çevrilmesine direnç gösteren baskın gruplardan biri nahivcilerdi. “*Yabancı bir medeniyetin kendi dillerini ve dolayısıyla bu dil üzerine kurulmuş dinlerine yönelik bir tehdit olduğu düşüncesiyle 10. Yüzyılda Ebu’l-Abbas el-Nâşî, İbn Kuteybe, İbnu’l-Esîr gibi nahivcilerin katılımıyla zirveye ulaşan bu direniş bir dilin gramerinin anlamları ortaya koymada yeterli ve gerekli olduğunu, Aristoteles’in mantığının ise buna imkân sağlamadığını ortaya koymaya çalışır.*”³¹² Bu dönemde yapılan nahiv ve mantık tartışmaları modern dönemde birbirinden ayrılan dil felsefesi ve dilbilim anlayışlarında farklı olarak içiçe geçmiş bir alanı kapsamaktaydı Bu şekildeki karşı çıkışlarının yanında bu duruma iyimser yaklaşan kişiler de var olmuştur. Daha sonra dil ve mantık tartışmasına Fârâbî de katılmıştır. Genel olarak bu tartışma dört bakış açısı üzerine temellendirilebilir. Bunlar;

- 1- Mantık ile dilbilim birbirinden farklıdır.
- 2- Mantık ile dilbilim birbirleriyle özdeşirler.
- 3- Mantık ile dilbilim arasında tam-girişimlik ilişkisi vardır.

³¹¹ Ayık, *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, 4-5.

³¹² İnati, *İslam Felsefesi Tarihi (Mantık)*, 40.

4- Mantık ile dilbilim arasında eksik-girişimlik ilişkisi vardır.³¹³

1) ‘*Mantık ile dilbilim birbirinden farklı*’; olduğu birinci durum, dilbilimcilere cephe alan mantıkçıların savunma refleksiyle ele aldığı eserlerde görülmektedir. Fârâbî’nin öğrencisi olan Yahyâ b. Adî bu görüşün önemli bir temsilcisidir.³¹⁴ Nahivcilerin düşüncesine göre filozoflar, Yunan felsefesini İslam düşüncesine yaymak amacıyla ‘*dil içinde dil*’ meydana getirerek yani Kur’an dili olan Arapça’yı sorumsuz ve gereksiz bir şekilde değiştirmeye kalkmışlardır. Buna cevaben ise Ebu Bişr nahvin lafza, mantığın ise anlama bağlı bir araştırma olduğunu, anlamın ise lafızdan daha üstün olduğunu ileri sürerek mantık dışında hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan, hücceti safsatadan, kuşkuyu kesin bilgidan ayırt edecek bir imkânın bulunmadığını iddia eder.³¹⁵ Sözü edilen bu tartışmada mantıkçıların tarafını tutan Ebû Bişr mantığın Grek dünyasında ortaya çıkmış olsa da her yerde uygulanabilir, evrensel bir üst dil olduğunu belirtir. Buna karşılık Sîrâfî ise insana mahsus evrensel özelliklerin bulunduğunu kabul etmekle beraber, düzgün ifadeyi bozuk olandan ayırmanın metodun mantıktan çok nahiv sayesinde olduğunu ifade eder. Her dilin kendine mahsus yorumlama ilkeleri vardır ve bu da o dilin sahip olduğu geleneğe aittir. Bundan dolayı mantık ancak Grekçe için geçerlidir ve diğer dillerde uygulanmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.³¹⁶ Bunun karşısında yer alan başka bir görüş ise her ikisinin aynı olduğu görüşüdür.

2) ‘*Mantık ile dilbilimin benzer*’; görüşü mantıkçılar ile dilbilimciler arasındaki tartışmalarda dilbilimciler tarafından kabul edilen görüştür. Mantık ile dilbilim aynıdır. Bu görüşe göre mantık Yunancanın ‘nahiv’i, ‘nahiv’ de Arapçanın mantığı konumundadır. Dolayısıyla Arapların, mantığı öğrenmeleri gereksiz olup mantık yerine ‘nahiv’i öğrenmeleri yeterli olduğu iddia edilmiştir. Fakat bu ikinci durum eğer Fârâbî’nin çalışmalarıyla aynı doğrultuda devam ettirilseydi bakış açıları mantıkçıların geleceği durum olurdu. Fakat mantık üzerindeki çalışma Fârâbî’deki şekliyle devam ettirilmediği için bütünüyle dilbilimcilerin görüşleriyle Fârâbî’den farklılaşmıştır.

³¹³ Aliye Güler, *Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî Mantığında Dilbilim Kavramları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015, 14.

³¹⁴ Çıkar, “Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî’nin Konumu ve ‘Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar’” *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 7, 2005, 65-76

³¹⁵ Şükrü B. Abid, *Dil*, (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), İslam Felsefesi Tarihi, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), Açılım Yay., İstanbul 2011, 139.

³¹⁶ Osman Bilen, Ebû Bişr Meta ile Ebû Sa’îd Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma, *İslâmiyât Dergisi*, Sayı: 2, 2004, 155-177, 158.

3) ‘*Mantık ile dilbilim arasında tam-girişimlik ilişkisi kabul eden üçüncü görüş*’; daha sonraki dönemlerde mantığı, dilbilim (ilmü’l-edeb –tartışmalar döneminde kastedilen geniş anlamıyla dilbilim) konuları arasında sayan Sekkaki’de daha belirgin olmuştur.³¹⁷ Uzlaştırıcı dönemler dışında böyle bir görüşle karşılaşmak mümkün görünmemektedir. Daha önce de kısaca değinildiği gibi Sekkâkî’nin sisteminde dilbilimin tartışmalar esnasında ve sonrasında kazandığı iki anlam ortaya çıkmaktadır. ‘Nahiv’, ‘sarf’, ‘tasavvur’, ‘şiiir’, ‘tasdîk’ ilimlerini kapsayan ‘ilmü’l-edeb’ üst başlığı ile Sîrâfî’nin kastettiği dilbilime karşılık gelirken ‘ilmü’l-edeb’ üst başlığı altında yer alan ‘nahiv’ (dilbilim), tartışmaların da etkisiyle alanı küçülen dilbilime karşılık gelmektedir.

4) ‘*Mantık ile dilbilim arasında eksik-girişimlik ilişkisi kabul eden görüş*’; ise Fârâbî tarafından dikkatle tetkik edilen görüştür. Mantıkta lafızları kullanmak mecburiyetinde kalan mantıkçının, dilbilimin mantıkta ‘arazî’ olduğu vurgusuyla ve geçtiği her yerde belirtilerek, kullanılan mantıkta dilbilim kavramlarının daha sonra mantığın bir bölümü olarak değerlendirildiği dönemdir. Fârâbî yorumcularının görüşleri ise Fârâbî’nin ‘*dilbilimci görevini yapıncaya kadar*’ dilbilim kavramlarını geçici olarak mantıkta kullandığını ifade ederler fakat dilbilim kavramları, kendisinden sonra bu kayıt göz ardı edilerek mantığa dâhil edilmiştir.

Fârâbî ilk önce dilbilgisinin (nahiv) yeterli olduğu düşüncesine karşı mantıkla dilbilgisini karşılaştırma yoluna gider. Muhsin Mahdi’ye göre,

“Fârâbî’nin bu konuya eğilmesinin temelinde kendi zamanında mantık biliminin bir üst dil olarak evrensel geçerliliğini savunan mantıkçı Ebû Bişr Matta b. Yunus ile Arapların yöntemsel yanlışlara karşı kendilerini korumaları için Arapça dilbilgisinin yeterli olduğunu düşünerek mantığı küçümseyen Ebu Saîd el-Sîrâfî arasındaki tartışma yer alır.”³¹⁸

Fârâbî’nin aynı zamanda hocası olan Ebu Bişr ile aynı görüşe sahip olduğu sonucu çıkarılabilir. Fârâbî ile birlikte Yahyâ bin Âdiyy ve Ebû Süleyman Sicistanî de mantığın nahivden üstün olduğu görüşünü savunsalar da dil ve mantık münasebetine daha ılımlı yaklaşım sergilemişlerdir.³¹⁹ Öyle ki Fârâbî’ye göre, nahvin bilhassa

³¹⁷ Ali Durusoy, Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî’nin Yeri ve Önemi, *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 27, 2004, ss. 25-39.

³¹⁸ Mustafa Yıldız, “Fârâbî’de Dil Mantık Kültür ve İlişkisi”, 112.

³¹⁹ Abid, *Dil*, 139.

mantığa başlangıçta ve mantık öğretimini kolaylaştırmada önemli bir yeri olduğundan dolayı mantık için bir ön hazırlıktır.³²⁰

Bir düşüncenin nitelikleri ne olursa olsun nihayetinde bir dille ifade edildiği takdirde görünürlük kazanır. Bu durumda dil, düşüncenin ete kemiğe bürüneceği bir alet konumundadır. Mantık ilmi ise, dil ile düşüncenin bir takım kanunlara ihtiyaç duyduğunu, bu kanunlar olmadan eşyanın zihindeki tertibinin (düşüncenin) yanlışa düşmekten kurtulamayacağını ve dilin olgunlaşmayacağını belirtmektedir. Bu anlamda mantık, kanunlarını düşünceye ve dile vermektedir. Fârâbî'nin içinde yaşadığı düşünce dünyası temsil ettiği paradigma, mantık ilminin yuvalanacağı düşünce ortamındaki dil kurallarını belirlemiş olup bu kuralları kelimelerin düzenini ve eşyanın zihindeki tertibini kapsayacak biçimde yaygınlaştırmıştır. Bu nedenle söz konusu dil, mantık ilmine ihtiyaç duymadan kendisini dilbilimin kuralları ile olgunlaştırdığı iddiasındadır.³²¹

Fârâbî'nin temsil ettiği mantık ise başka kültüre ait Arapça'ya tercümeler vasıtasıyla aktarılmıştır. Arapça'ya yeni aktarılmış olan mantığı ilk olarak tercüme ilim yaftasından kurtararak mantığın kavramlarını Arapça terimlerle uzlaştırarak, bu ilmin gerektirdiği düşünce yapısının temel unsurlarını İslam müktesebatı içerisine yerleştirmiştir. Aynı zamanda bunu yaparken de söz konusu düşüncenin entelektüel biçimini oluşturan dil ile adım adım hesaplaşan bir mantıkçı durumundadır. Fârâbî'nin mantık külliyatı araştırıldığında Fârâbî'nin kullandığı kavramlarla dilbilimcilerin kullandığı kavramlar arasında yer yer benzerlik söz konusudur. Dilbilimciler Arapça edatları dilbilim yönünde tasnif ederken Fârâbî aynı edatları mantık ilmine göre tasnifini yapmıştır. Dilbilimciler dilin doğuşu ile ilgili birçok görüş ortaya koymuşken Filozofumuz da, dilin doğuşunu ele almış ve onu rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.

“İsimlendirme (tesmiyetü'l-meani), mastar-fiil tartışması, izafet, nispet, müpteda, haber ve sıfat mevsuf gibi terimleri ele almış, bunları mantık ilminin öngördüğü düşünce formu ile karşılaştırmıştır. Başta İhsau'l-Ulum adlı eseri olmak üzere Tenbih ala sebili's-saade, Kitabu'l-elfaz gibi eserlerinde mantık ilminin İslam düşüncesinde var olan ilimler arasındaki konumunu ele almış, çoğunlukla onu dilbilimle karşılaştırarak bu ilim karşısında belli bir konuma yerleştirmiştir. Özellikle Kitabu'l-huruf, et- Tavtia fi'l-mantık, Kitabu'l-elfaz isimli eserlerinde dil-mantık ilişkisine yoğunlaşarak, dildeki kelimelerin ve ifade şekillerinin (söz edim şekillerinin) mantıktaki konumlarını ele

³²⁰ Mustafa Yıldız, “Fârâbî’de Dil Mantık Kültür ve İlişkisi”, 113.

³²¹ Tevhidî, *el-İmta ve'l Muanese*, I, 27.

almış, böylece mantık terimlerine Arapça içerisinde yer açmıştır. *Kitabu'l-huruf* adlı eserinde, ayrıca dilin doğuşunu Arapça bağlamında ele alarak, Arapça'yı ve onu oluşturan temel zihniyeti rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu değerlendirme esnasında tespit edilen rasyonel boşluklar Aristoteles mantığının öngördüğü düşünce formu ile doldurulmuştur. Örneğin *Kitabu'l-huruf* ve *Kitabu'l-elfaz*'da Arapça'daki edatları ve cümlelerin öğeleri olan mübteda ve haberi, temsil ettikleri anlamlarıyla birlikte değerlendirerek mantık ilmindeki kategoriler ve konu-yüklemle ilişkilendirmiştir. Buna bağlı olarak İslam düşüncesinin tikele dayanan duyumcu karakterini değerlendirerek, bu yapıyı rasyonel bir temele oturtmaya çalışmıştır. Dilbilimciler tarafından Arapça'nın temeline konulan mastar ve fiili ele alarak, bunların mantık ilminin öngördüğü düşünce formunun temelini oluşturan orta terim karşısındaki konumlarını ve nesnel düşünceyi ifade etmedeki yetersizliklerini belirtmiştir. Fârâbî, Arapça'nın anlam dünyasında oluşan cedel ve hitabet metodunun ve bunların dayandıkları düşünce kadrolarının nesnel düşünceyi değil, çok anlamlılığı doğurduklarına dikkat çekerek, bunlara karşılık mantık ilminin temel metodu olan burhani ve bununla elde edilen zorunlu bilgiyi ortaya koymuştur.”³²²

Görüldüğü gibi Fârâbî dil mantık ilişkisini bütün yönüleriyle ele alarak adeta yeni bir sistem kurmuştur.

Fârâbî, dil ve mantık ilişkisini ortaya koyarken nefis, nefsin güçleri, akıl, vahiy, kültür, düşünce, anlam, delalet sembol, lafız, türetme, zihni yatkınlık, tasavvurat ve tasdîkât gibi bazı deyim ve kavramlardan hareket etmektedir. Lafız ve anlam, kavram ve lafız, hüküm ve cümle, özne ve nesne, Tanrı ve insan, nefis ve akıl, mantık ile dilbilim, düşünme ile konuşma, çıkarım şekilleri ile ifade şekilleri, kıyas ve söz, düşünme ve anlama, düşünce ile alışkanlık, kültür ve düşünce, doğru düşünme kurallarıyla doğru konuşma kuralları arasında kurduğu bir ilişkiler kümesi oluşturmuştur.³²³ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre mantık ve öteki bilimlerin dille olan ilişkisi, varlık problemiyle başlamakta, kültür ile temellenmekte, nefsin güçleri, zihin ile akıl, harf ile sesler, lafızlar ve birleştirmelerle devam ederek söze ulaşmaktadır. Öğeleri bakımından lafız, kavram ile önerme, yargı bildiren cümle ile lafızlar sembol ve mana ile kıyas söz ile konu yüklem sıfat, tamlanan ile keşismektedir. Gramer kuralları, mantık kuraları ile sarf kuralları kategoriler ve beş tümel ile kesişmektedir. “*Bununla birlikte mantıkta yer alan önerme, kavram, konu, yüklem, bağlaç gibi deyimler, her ne kadar dilbilimde cümle, lafız, sıfat, mevsuf ve harfler olarak karşılık buluyorsa da her iki disiplindeki tarif ve görevleri farklıdır.*”³²⁴ Çünkü dilbilim dili, bir iletişim vasıtası olarak; mantık ise bir bilgi vasıtası olarak incelemektedir.³²⁵ Mantık da dilbilime benzer şekilde dili inceleyeydi, ifade şekillerini biçimselleştirmek ve dili yorumlamak mecburiyetinde

³²² Bingöl, *Uyanış Döneminde İslam Kültür Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu*, 11-13.

³²³ Sadık Türker, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgubilig*, 152-153.

³²⁴ Fârâbî, *Et-Tavtie fi'l-Mantık: Mantığa Başlangıç*, 60.

³²⁵ Fârâbî, *Kitabu'l Huruf*, 134.

kalmazdı. Söz konusu biçimsellik, doğrulama yönünden gereklidir. Bundan dolayı Fârâbî, bu düşünce atmosferinde söz konusu kuralları belirleyen dilbilim ve mantık ilmini mukayese ederek mantığın işlevini ortaya çıkarmaya çalışır

Mantık ilmine göre anlam makullerdedir ve anlam mantık ilminin yardımıyla eşyanın zihindeki doğru düzenlenmesinde ortaya çıkmaktadır. Zira eşya kelimelerden ziyade zihinde düzenlenmektedir. Buna karşılık Arap dilinde ise anlamı belirleyen hareketler vardır. Bunlar kelimeyi meydana getiren harflerden ayrı ve bağımsız bir işleve sahiptirler. Ayrıca kelimenin ses formunun bile (vezn) mantıki işlevi vardır. Arapça'nın bu özellikleri, onu mantık ilminin alanına karışan konuma getirmektedir. Filozofa göre eğer kelimelerin düzenini nefiste yapmak mümkün olsaydı zihinde lafızlar yazılırdı. Akledilmiş (ma'kul) anlamlar olmaksızın zihin eşyayı bilirdi. Fakat bu mümkün görünmediği için akledilmiş anlamlar şarttır. Mantık ilminde düşüncenin yasaları varlığın zorunlu, değişmez ve mutlak ilkeleri ile özdeş olduğu için, düşünce bu formu ile beraber bir dilde formüllendiğinden yanlışa düşmekten kurtulmaktadır.³²⁶ Bu bağlamda mantıkta dil düşüncüyü, düşünce de varlığı izlemektedirken, Arapça'da dil durumunda bu seyir tersine dönmekte ve varlık düşüncüyü, düşünce dili izler duruma düşmektedir. Çünkü Arapça dilbiliminin düzenleyici rolü, bir topluma ait olan kelimelerin dışına taşıp her toplum için ortak olan evrensel alana- yani düşünce alanına müdahale etmekte ve bu alanı da dile göre düzenlemeye kalkışmaktadır. Bu durumda düşünce varlığın tikel özelliklerine doğru yönelmektedir. Bu ise eşyanın sınıflamasından, cinsine ve türüne ayrılmadan ilinekleri ile tanımlaması demektir. Fârâbî'nin deyişiyle bu imkânsızdır. Çünkü böyle bir bilgi, ne belirlenebilmekte ne de sınırlanabilmektedir.³²⁷ Söz konusu genel ilkeler olmadığında öncelikle düşünce bu durumda yanlışa düşmekte ve bu yanlışlık da dilde kendini göstermektedir. Zira zihindeki bu düzenleme bir nevi iç konuşmadır. Bu konuşma da dış konuşma gibi, onu düzenleyecek kurallara ihtiyaç duymaktadır.

Fârâbî de temsil ettiği mantık anlayışına uygun bir biçimde; yazının dili, dilin düşüncüyü, düşüncenin varlığı izlediğini ifade etmektedir. Bu anlayış çerçevesinde mantık ilmi, kendi kanunları doğrultusunda meydana getirdiği düşüncüyü yanlışa

³²⁶ Ayık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 46.

³²⁷ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Aristoteles*, (Çev. Aziz Yıldırım), İdea Yay., 2.Baskı İstanbul 1997, 20.

düşürmemek için dile müdahale etmektedir. Bu müdahale iki şekilde olabilmektedir. Birinci müdahale olarak dilin kelimeleri seviyesinde olup, bu zihindeki kavramın onun niteliklerine uygun düşen bir terimle ifadesini yapacak unsurların dildeki tespiti ile ilgili olan müdahaledir. Bu ise mantık ilminin düşünce formunu dilde referans noktası olarak seçtiği unsurlar olan isim, fiil ve edatların, dildeki çift anlamlı veya çok anlamlı kullanımlarından arındırarak, kesin ve tek anlamlı öğeler haline getirilmesidir. Zira dildeki kullanımları ne olursa olsun, mantık ilmi açısından bir isim öz yahut ilinek bildirmektedir.³²⁸Yüklemler objelerin akledilmiş anlamlarının taşıyıcısı konumunda iken, edatlar dilin sabit unsurları olarak mantık ilminin düşünce formuna yakın bir durumda bulunmaktadır. Mantık ilminin diğer müdahalesi de dilin düşünce formuna mutabık olan kavramların bir bağla bağlanması sonucu meydana gelecek olan hükmün objektifliğine uygun ifadelerin tespitidir.³²⁹ “*Mantık birinci müdahale ile kategorilerle, akledilmiş anlamları ve onlara delalet eden tek kelimelerin kanunlarını ortaya koyarken ikinci müdahalede ibare ile kavramlardan oluşan mürekkep sözlerin kanunlarını ortaya koymaktadır.*”³³⁰Mantığın dil karşısındaki bu belirleyici konumu, onun öngördüğü anlamın temel niteliklerinden ileri gelmektedir. Çünkü klasik mantıkta anlam tüm değişimlerden tikel olgu ve olaylardan, duyuların etkilenimlerinden uzak bir şekilde zihinde tasarlanmakta ve bir kavrama bağlanmaktadır. Bu kavram ise metafizik bağlarla varlığın özüne bağlanmakta ve böylece her türlü değişimden uzak metafizik bir öge halini almaktadır. Kavram bu haliyle klasik mantığın temelini oluşturmaktadır. Ayrıca klasik mantıkta anlamın tümel oluşu ve kavramların içeriğinin böyle bir anlam ile oluşması, söz konusu anlamın duyu verilerinin ötesinde aklın değişmez karakterine bürünmesi, doğal olarak onu dilden ve dilin değişim alanından bir hayli uzak bir konuma yerleştirmiştir.³³¹ Mantık ilminin dille olan ilişkisini, dilin düşünceye tabi olduğu yahut mantığın kanunlarını önce düşünceye vererek onu sahil düşünce haline getirdiği; daha sonra aynı kanunları dile vererek dili de zihinde oluşan nesnel düşünceyi, mecaz ve istiare gibi dilsel tuzaklara düşürmeden ifade etmeyi sağlar. Çünkü mantık dili ancak kendi kanunlarına uygun olarak formüle edilmiş düşünceyi ifade edebilecek kıvama getirdiğinde onu dikkate alır.

³²⁸ Muhabbat Türker Küyel, *Fârâbî’de Düşünce-Dil Arasındaki İlişki*, 59-63.

³²⁹ Fârâbî, *Kitabu’l Huruf*, 162.

³³⁰ Fârâbî, *İhsau’l Ulum*, 49-50.

³³¹ Ayık, *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, 111.

2.2.6. Fârâbî’de Mantık ve Mutluluk İlişkisi

Mantık, kişinin dini düşüncesini geliştirmesinde ve inandığı ebedi saadeti kazanmasında da olumlu etkide bulunur. Çünkü rasyonel düşünmeye önem veren İslam dini, bireyin aklını kullanmasını, düşüncesini; hükümlerin sebebini araştırmasını, delillere bağlı olarak tartışmasını ister. Din, insanları kendi iradeleriyle iyiye, doğruya ve hayra yöneltir. Hayır, ise doğru olanı yapma, iyi olanı bilme ve izlemedir. Bunu sağlayan ahlaki mantıktır. Din ve ahlak, ağırlıklı olarak ameli terbiye ederken mantık ise zihni terbiye eder. Bunlar birbirine yakın olduğu için Fârâbî, insanın mutluluğa ulaşmasını mantığın öğrenilmesine bağlamıştır. Mantığı da ahlak gibi mutluluk yoluna yönelten bir araç olarak görür.³³²

Fârâbî “*kendisi için istenen iyi*” olan mutluluğun ilk durumda yalnızca övülen ve yerilen şeyler aracılığıyla mümkün olduğunu belirtmektedir. İyi yahut kötü denilen şeyler de nefiste, bedende ve temyizde bulunduğu için; nefiste, bedende ve temyizde ‘iyi’ olanın ne şekilde bilinmesi gerektiğini üzerinde durur. Nefiste, bedende ve temyizde iyi ancak bu üçünün birlikteliğinde mutluluğa ulaştırır. Çünkü bir kişi iyi maksada ve iyi fiile dayanmadan iyi temyiz yapabilir, ancak bu durum onu mutluluğa ulaştırmaz. Bunların her birinde iyinin gerçekleşmesinin koşulu; yalnızca iyi olduğu için yapma, iyi olanı bilinçli olarak tercih etme ve bunu her durumda yapmaktır. İnsanda iyi temyizi elde eden güç ‘*kuvvetü’-zihn*’, kötü temyize sebep olan ise ‘*zaafu’zihin*’ dir. Beden ile nefiste iyi fiil ve niyete neden olan ise ‘*iyi hulk*’tur. Kötü fiil ve niyete neden olan ise ‘*kötü hulk*’tur. Fârâbî de ‘*iyi temyiz*’ kendisiyle bilinmesi muhtemel olan her şey hakkında bilgi elde ettiğimiz şeydir. Bilinmesi muhtemel olanlar, yalnızca bilinmek için yahut hem bilinmek hem yapılmak için olduğundan dolayı sanatlar da ikiye ayrılır. İlkın kendileriyle şeylerin bilindiği sanatlar ikincisi ise bilinip yapıldığı sanatlardır. Yalnızca kendisiyle şeylerin bilindiği sanatların gayesi ‘iyi’ kendisiyle şeylerin bilinip yapıldığı sanatların gayesi de ‘fayda’dır.

“Amacı ‘iyi’ olan sanat felsefe ve beşeri hikmet olup ‘iyi’ de nefiste, bedende ve temyizde iyinin bir arada bulunmasıyla mümkün olduğundan ‘bilmek ve yapmakla’ felsefe de ‘nefs arzı olan hallerle ilgili’ nazârî ve ‘bedenle ilgili’ amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Fakat felsefe ancak iyi temyiz ile meydana gelir. Bu da her zaman doğruyu (hakk) kavrayacak güç olan kuvvetü’z-zihn ile kazanılır. ‘Hakk’ı , ‘bâtıl’dan da ancak

³³² Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli’s –Saâde*, 10.

*mantık sanatı ayırdığı için sadece kendisi için istenen iyi olan mutluluğa da ancak mantıkla ulaşılmış olur.”*³³³

Filozofa göre bilinmesi amaçlanan herhangi bir durum hakkında mantık sanatı olmadan doğrunun tayin edilmesi için bir imkân bulunmamaktadır.³³⁴ Şüphesiz her kişinin, bir işe koyulurken gerçekleştirmeyi arzuladığı bir amacı bulunmaktadır. Bu durumu apaçık temel bir düşünce olarak kabul etmiş olan Fârâbî’ye göre, kişiyi felsefe yapmaya yönlendiren en temel erek mutluluktur.

Fârâbî’ye göre mutluluk her bireyin özlem (aşk) duyabileceği bir erektir. Aynı zamanda insan ruhunun, varlığında maddeye ihtiyaç olmayacak şekilde varlıkta bir tür yetkinliğe dönüşmesidir.³³⁵ Buna göre mutluluk tamamen insanın yetkinliğini sağlayan aklî bir etkinliktir. Başka bir ifadeyle mutluluk, insan aklının sağlayabileceği en son yetkinliğe ulaşabilme çabasıdır. İnsan, bu aşamaya bütün erdemleri gerçekleştirmek suretiyle ulaşır. İnsanı mutluluğa götüren fiiller gelişi güzel eylemler değil, nazarî akıldan geçen seçmeye dayalı, amaçlı ve ilkeli fiillerdir.³³⁶ Fârâbî’ mutluluk hakkında istenilenin ötesinde değişik izahlar da getirmiştir. Mutluluk ve mantık bağlamında Fârâbî, mutluluğun bilinçli bilgi ve davranışlarla kazanılacağını ifade ederek buradan mutluluk ve mantık arasında içsel ve zorunlu bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Filozofa göre iyiyi ayırt etmeye de ancak bilinmesi amaçlanan her şeyde doğru olanı kavrayacak zihin gücüyle ulaşıldığı için doğruyu kavrama gücünün bunların hepsinden önce kazanılmış olması gerekir. Ona göre bu gücü kazandıran ise mantıktır. Bu durumda mutluluğa ulaşabilme çabası için mantık sanatından yardım alma diğer sanatlardan daha önce gelir.

Fârâbî’ye göre insanın, insan olmasını sağlayan şey akıl olduğu için, insana özgü olan iyi şey, insanın aklı olduğuna ve ona bu sanat (mantık) iyi şeyler kazandırdığına göre o halde bu sanat insana en çok özgü olan iyi şeyi sağlar.”³³⁷

Fârâbî’de mantık, insanı insan yapan aklın iyiliği olduğu için mantığın elde ettiği iyilik insan aklı olunca insanı insana, kendisine has özelliklerin en güzel ve en değerlisini vermir.³³⁸ Fârâbî’ye göre, yapılan fiiller bir bilgiye dayalı olarak ortaya

³³³ Fârâbî, *Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, 232.

³³⁴ Fârâbî, “Mantiğa Başlangıç”(et-Tavti’atu Fî’l-Mantık), 29.

³³⁵ Fârâbî, “Mantiğa Başlangıç”(et-Tavti’atu Fî’l-Mantık), 60.

³³⁶ Mehmet Kasın Özgen, *Fârâbî’de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İnsan Yay., İstanbul 1996, 59.

³³⁷ Hanifi Özcan, *Farâbî’nin İki Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2014, 75.

³³⁸ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli’s –Saâde*, 227-228.

çıkmaktadır. Ona göre, mutluluğa nasıl ulaşılacağı, mutluluk yoluna nasıl girileceği, hangi aşamada neye yönelmesi gerektiği, hangi aşamanın ilk aşama olduğu gibi bütün sorunlar, ancak bilgi ile çözülebilecek sorunlar olduğu için bu durumun mantık sanatının öğrenilmesiyle aşılabileceğini ifade eder.³³⁹

*“Mutluluğa ancak iyi şeyler bizim için bir meleke olduğunda ulaşırsak ve iyi şeyler de ancak bizim için gerçek bilim ile (mantık sanatı ile) bir meleke olarak meydana gelirse o zaman zorunlu olarak felsefenin mutluluğa ulaştırması gerekir. Felsefe ise ancak doğru algılamak (cevdetü’l-temyiz) ile meydana gelir”.*³⁴⁰

Görüldüğü gibi filozofa göre insanın yetkinleşmesini ve iki dünyada saadeti doğru bilgiye ve dolayısıyla da mantık bilmeye bağlıdır.

Burada elde edilen netice Filozofun felsefi görüşünde mantığa sadece teorik düzeyde bir akıl yürütme aracı olarak bakmadığıdır. Aynı zamanda mantığa bireyin yetkinleşmesi için bireysel ve toplumsal manada gerçek mutluluğu elde etmesi konusunda reel hayata etki eden güçlü bir metafizik yapı olarak bakar. Çünkü İnsan, mutluluğu bilinçli bir tercih sonucunda yaptığı fiiller yardımıyla elde etmektedir. Doğasına uygun fiillerde bulunarak, kendisini başka varlıklardan ayıran özelliklerini kullanarak, akılsal güçlerini harekete geçirerek, akla boyun eğerek yapacağı fiillerin sonucunda mutluluğa ulaşabilir ve aklın öncülüğünde yetkinliğini tamamlayabilir. Fârâbi’nin mutluluk ve mantık ilişkisinde çıkaracağımız sonuç; olarak tek başına sadece bilmenin yetmeyeceğini bunların pratik hayatta uygulanması gerektiğini vurgularlar. Çünkü insanın ancak yapıp ettiği fiiller sonucunda bir şeylere ulaşacağını ve bunlar sonucunda değerlendirileceğini söylerler. Nasıl ki; bir kâtibin yetkinliği onun sadece yazma sanatını bilmesi tek başına yetmeyeceği aynı zamanda yazma fiilini yapması gerekli ise aynı şekilde insan için de yetkinlik, insanın fiilleri meydana getiren melekelerle sahip olması değil, insanın o fiilleri kendisinin yerine getirmesi lazımdır. İnsan, bildiği fakat hayatında pratikleriyle bu bildiklerini harekete geçirmediği takdirde bildiklerinin çok fazla bir değeri bulunmamaktadır. Mutluluk asıl amaçlanandır. Mantık ise bu amaçlanana ulaşmak için en uygun yoldur.

³³⁹ Özgen, *Farâbî’de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, 50.

³⁴⁰ Durusoy, *Örnek Çeviri, Metinleri ile Mantık İlmine Giriş*, 41.

2.2.7. Fârâbî’de Mantık ve Varlık İlişkisi

Aristoteles’ten sonra varlık ilkeleri, en genel belirlenim ilkeleri sayılmış ve bu ilkeler, düşünmenin ve zihnin de ilkeleri olarak kabul görmüştür. Zihin ve varlık arasında bir uygunluk olduğu fikri asırlardan beri ontolojinin dikkate aldığı temel bir fikir olmuştur.³⁴¹ Akıl aynı zamanda varlığın bir ifadesidir; mutlak olarak akıl ile varlık özdeşdir. Bütün realite bütün var olan şey mantıkî ve aklîdir. Aristoteles mantığın materyal olarak görülmesini, onun objelerin yasaları ile düşüncenin yasalarını bir ve özdeş kabul etmesinden kaynaklandığını söylenebiler.³⁴² Felsefenin temel görevini bir ontoloji ve bir metafizik kurmak olarak anlayan Aristoteles’e göre varlık, kendi insicamı içinde tam bir rasyonel ve mantıksal işleve sahiptir. Zihnimizin yapısı ve işleyişi ile asıl gerçekliğin yapısı ve işleyişi arasında bir bağdaşıklık vardır. Ontoloji bir nevi içerikli mantıktır. Mantık ilkeleri aynı zamanda varlık yasalarıdır.³⁴³

Mantık ilkelerinin ontolojide varlık yasaları; özdeşlik ilkesi ontolojide, ‘her var olan kendisi ile özdeşdir’ şeklinde formüle edilir. Yasa varolanların, her şekilde değişime karşı, sabit kalan bu nüveye, ontolojide töz adı denilmektedir. Aristoteles bu temel belirleme ışığında, mantıksal özdeşlik ilkesini, ontolojik özdeşlik ilkesinin zihindeki karşılığı olarak sayar.

İlkçağ varlığını asıl deduktif, rasyonalist, aksiyomcu yapan yön, onun mantıkla olan bağıdır. Bu nedenle eski varlık için, varlık probleminin başat önemli yanını ‘form’ problemi olmuştur. ‘Form’ ile ilgili mutlak bilgiyi edinen bilim mantıktır; mantığın yasaları varlık yasalarıdır. Mantık kavramları varlığın özü (essenta’sı)dür. Yani aranan ‘form’lar onlardır. Kavramların bütünü tanımlanabilir. Tanımlar en yüksek cinsle başlar ve en son özgül ayırım ile son bulur. İlk çağ baskın varlık anlayışı özden (essentia) hareket ederek varoluşu (existentia) elde etmeye çalışıyordu; mantıksal ilkeleri, aynı zaman da varlığın ilkeleri olarak kabul ediyordu ve belli ilkelerden çelişmezlik, özdeşlik, yeter neden ilkelerinden hareket ederek, dedüksiyonlar/ tümdengelimler/ türetimler yapıyordu.³⁴⁴

³⁴¹ Özlem, *Mantık*, 47.

³⁴² Köz, *Mantık Felsefesi*, 42.

³⁴³ Köz, *Mantık Felsefesi*, 45.

³⁴⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Doğu Batı Yay., Ankara 2013, 172-173.

Fârâbî'nin temsil ettiği mantık, varlıkla sıkı bir ilişki içindedir. Bu ilişkiden dolayı mantık en temel kavramlarını klasik ontolojiden elde etmektedir. Bu bağlamda klasik ontolojinin objektif, sabit ve zorunlu varlık anlayışı, klasik mantığın öngördüğü düşüncenin temelini meydana getirmektedir. Buna bağlı olarak mantığın öngördüğü varlık-düşünce izomorfisi de bu zeminde sağlanmaktadır. Bundan dolayı klasik mantığın öne sürdüğü düşünce formu her daim temelde duran böyle bir varlık anlayışına gereksinim duymaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi Fârâbî özümlediği mantığı Arap dili zarfında konumlandırırken bir varlık anlayışını ifade edecek terimleri bulmak mecburiyetinde kalmıştır. Zira bu terimler mantık ilminin Arap dili içerisinde referans alınacak olan temel dayanak noktalarını oluşturacaktır.³⁴⁵ Bu referans noktası varlığa kendi anlayışına uygun bir biçimde çeşitli sorular sorarak ondan elde ettiğini zihne ulaştırmakta ve böylece kendi temel kavramlarını meydana getirmektedir. Sorulara verilen cevaplar varlığın düşünceye aktarılan vasıflarını oluşturmaktadır. Bu vasıfları zihne aktaran unsurlar ise kategorilerdir. Fârâbî'nin 'makul' olarak adlandırdığı kategorilerin her biri Farabi'nin tabiri ile birer harf olup, bunlar ile varlığa sorular sorulmakta ve bunlardan meydana gelen isimler ise makulâtın isimlerine karşılık gelmektedir. Fârâbî, özümlediği klasik mantığın düşünce formunu İslam düşüncesin de yerleştirmek için Arapça'daki daha önce belirttiğimiz tamamlayıcı harfler olarak nitelendirdiği soru harflerini inceleyerek, onların mantık ilmi bağlamında sınıflamasını yapmaktadır. Mevzubahis olan soru harfleri/edat Arapça'da temsil ettikleri anlamları belirleyerek, onları varlıkla ilişkilendirmekte ve böylelikle onların varlıkla olan objektif ilişkilerini tespit etmeye çalışmaktadır.³⁴⁶ Bu bağlamda onu ilk olarak varlıkla ele aldığı soru harfi/edatı varlığın mahiyetini soran 'nedir/mâ' edatı kişinin bilmediği ve bilemediğinin bilgisini istediği soru edatıdır. Halk dilinde yaygın kullanıldığı biçimi ile anlaşılmayan ve bilinmeyen bir şey için denilir ki, 'onun anlamı nedir?' Felsefi anlama göre bu edat akledilmiş bir anlama işaret eden bir isim ile birleşmektedir. Örneğin insan nedir? Felsefenin dışında genel anlamdaki şeylerin anlamını ve eşyanın tikel niteliklerini soran bu edat, felsefi anlamda mahiyeti soran ve bunun karşılığında özün bilgisi olan tanıyı ortaya koyan edat olma özelliğini kazanmıştır. Bu soru edatı ile elde edilen yeni anlam, klasik mantığın ön gördüğü bilgi formuna uygun cevabı ortaya

³⁴⁵ Ayık *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 52.

³⁴⁶ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Aydın), 17.

koymayı sağlayan soru edatı durumuna gelmektedir.³⁴⁷ Fârâbî, ‘ma/nedir’ edatının sorduğu varlıkları tasnif ederek beş gruba bölmekte ve bunları beş cihet olarak adlandırılmaktadır. Buna göre ‘ma/nedir’ edatı ile soru soran herkesin cevabı türle, cinsle ve özsel tanımla ilişkilidir. Tür ise bazen gerçekten tür olur ama ondan tür olarak söz edilmez. Bu şekilde ‘ma/nedir’ edatı ile sorulan şey aşağıdaki beş cihet açısından sıralanmaktadır.

- 1-Şiirin anlayışına uygun olan şey
- 2- İlk görünüşte olduğu gibi olan şey (yani duyularla doğrudan algılanan şey),
- 3-Tür olmadığı halde tür olması ümidi ile tür olarak kabul edilen şey,
- 4-Halkın kullanımında meşhur olduğu haliyle tür,
- 5-İspatçı ilmin metodu ile (burhanî yöntemle) ispatlanmıştır.³⁴⁸

Fârâbî’nin değindiği bu beş cihet aşağıdan yukarıya doğru ele alındığında, bunlar mantıktaki beş sanatın kendilerine referans olarak aldıkları bilginin maddesini oluşturmaktadırlar. Buna göre beş sanatın (Burhan, Hitabet, Cedel, Safsata ve Şiir) dayandığı varlık temelleri ve bu bağlamda kendisinden soru sorduğu varlıklardır. Bu sanatlardan olan şiirde imgesel (hayali) varlıktan söz edilir ve bu anlamda ‘ma/nedir’ edatı ile sorulan soru bu varlığı araştırır. Safsatada ise duyuların karışık ve yanıltıcı verileri ile meydana gelen vehmi (kuruntusal) varlıktan söz edilirken, cedelde gerçekliği olmadığı halde muhatabının tezini çürütmek için varlık olarak kabul ettiği varlıktan söz edilmekte ve bu varlıklar sorulara mevzu olmaktadır. Burhanda mahiyeti sorgulamaktadır. Bu son şekli ile ‘ma/nedir’ edatının bir araya getirdiği şey ve sorduğu varlık olmakta ve elde edilen cevap ise varlığın asıl niteliklerini ortaya koymaktadır. Fârâbî bu edat ile varlığın mahiyetini ve bu anlamda özün bilgisini veren unsuru belirleyip, bu soru edatını söz konusu unsurla ilişkili hale getirir. Daha sonra, bu mahiyetin başka niteliklerini ortaya koyacak olan soruya geçmektedir. Bu nitelikleri araştıran soru edatı ‘eyyü/şeydir’ edatıdır. Filozofumuza göre ‘ma/nedir’ edatının asli görevi bir şeyin özünü, onun parçasını ve yapıcı unsurlarını sormasıdır. ‘Şeydir/eyyü’ edatının görevi ise bir şeyin tabiatında varolan ayrıma ilişkin özellikleri vermesidir.³⁴⁹

³⁴⁷ Ayık, *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, 73-85.

³⁴⁸ Fârâbî, *Kitabu’l Huruf*, 174.

³⁴⁹ Fârâbî, *Kitabu’l Huruf*, 184.

*“Şeyle bitiştirildiğinde, onu başkasından ayırmanın talep edildiğini veya başkasından ayıran şeyin bilgisinin talep edildiğini gösteren harfler/edatlar de bunlardandır.”*³⁵⁰

Fârâbî’ye göre eyyü edatının sorduğu soruları üç sınıfta toplayabiliriz.

1. Bu iki yüklemden hangisi bu konuya yüklem olabilir?
2. Bu iki konudan hangisi bu yüklem için konu olabilir?
3. Bu iki konuda hangisi bu iki yüklem için konu olabilir? Veya bu iki yüklemden hangisi bu iki konuda, hangisi için, yüklem olabilir?

Bu edatla bir şeyin diğerinden farklılığı ortaya konulmuş olmaktadır.

Bu noktada üzerinde durulan husus, ‘o nedir?’ sorusunun cevabı ile ortaya çıkan mahiyet, mahiyetin bir parçasını ve temel unsurlarını oluşturan şeylerle, ‘o hangi şeydir?’ sorusunun cevabı ile ortaya çıkan ayırım, tanımın unsurları olmakla birlikte, konu yahut yüklem olarak önermenin öğeleri olan konu ve yüklemle bir araya getirerek konuyu metafiziğe yakın sayılabilecek bir alandan koparıp, mantık ilminin sınırlarının içine yerleştirmektedir. Bunun için o, ‘hangi şeydir?’ sorusunu o hangi yüklem konusudur? Şekline dönüştürmektedir. Bu değişiklikte birlikte mantıktaki temel sorulardan biri olan ve metafizikle yakından bir ilişkisi bulunan, o var mıdır? Sorusunu da konu yüklemle ilişkili olarak ele almaktadır. ‘Eyyü/şeydir’ edatı ile konu veya yüklemi soran sorular gibi ‘hel’ edatı ile de sorulabilir. Bu durumda ‘şeydir/ eyyü’ edatı ile sorulan sorular ‘hel/mi, mu’ edatı ile şu şekilde olmaktadır. Bu yüklem bu konunun yüklemi olarak mı vardır yoksa diğer bir konunun yüklemi olarak mı vardır? Yahut bu konu bu yüklem için mi vardır, yoksa farklı bir yüklem için mi vardır.³⁵¹ Fârâbî bu açıklamaları ile söz konusu soru edatını metafizik alandan uzaklaştırdıktan sonra, onun çeşitli kullanımlarını tahlil ederek mantıkî statüsünü belirlemeye çalışmaktadır. Fârâbî’nin temsil ettiği mantık için bir şeyin varolması, maddenin sureti alması ile mümkündür. Bir şeyi varlığa getiren suret ise aynı zamanda varlığın düşüncedeki izi durumundadır. Şeylerin bu özelliği onları düşünceye, dolayısıyla ilme mevzu yapmaktadır. Bu şekilde varlık düşünceye konu olurken düşüncenin kanunlarını koyan mantık da bu noktada kendi düşünce formuna temel bulmaktadır. Bundan dolayı klasik mantık da varlığa sorulan sorulardan biri de var mıdır? Sorusudur. Ancak mantık,

³⁵⁰ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Aydın), 26.

³⁵¹ Fârâbî, *Kitabu’l Huruf*, 193.

metafizikten farklı olarak varlığın düşüncedeki izi olan zihni suretle ilişkili bir soru olmaktadır. Bunun içindir ki Fârâbî ‘mi, mu/hel’ edatı ile sorulan var mıdır? Sorusunu, söz konusu kavramın dildeki ifadesi olan tanımla ve dolyasıyla önerme ile ilişkili olarak ele almaktadır.”³⁵² Fârâbî bu harf (edat) ile adeta metafizikten mantığa geçiş yapmıştır. Şeye bitleştirildiğinde, onun miktarının, zamanının yahut yerinin bilgisi değil, varlığının bilgisinin talep edildiğini gösteren harfler de bunlardır.³⁵³

Fârâbî ‘mi, mu/hel’ edatı ile sorulan var mıdır? Sorusunu, burhan ilmin öngördüğü şekilde bir şeyin varlığı ile varlığının nedenini beraberce soracak biçimde kullanmaktadır. Çünkü burhan ilimde bir şeyin varlığı ve nedeni ile birlikte düşünülmektedir. Fârâbî’de burada mevzu bahis olan neden ise, varlığın düşüncedeki unsuru olan mahiyetidir. Ancak Fârâbî, konuyu bütünüyle mantık ilmi sınırları içerisinde ele aldığı için yalnızca zihinsel unsur olan mahiyeti değil, onun önermedeki konumunu da araştırmaktadır. Dolayısıyla o, aynı zamanda bu mahiyeti bir yüklem olarak bir konuya yüklemelerinin imkânını da sorgulamaktadır. Fârâbî bu bakış açısı ile konuyu metafizikten ziyade mantık ilmi açısından ele aldığını belirtmektedir. Bu temel sorular mantık ilminin sınırları bağlamında alındığında, bu sorular öncelikle söz konusu ilmin temelini tesis eden kavram, terim ve önerme ile ilişkilidir. Mantık ilminin bu temel unsurları ise dil ile iç içe geçmiş unsurlar olduğu için bunları tahlil etmek, aynı şekilde dilsel unsurları da çözümlemek anlamına gelmektedir. Söz konusu tahlil, aynı zamanda dilin temel unsurlarından olan konu ve yüklem mantık ilminin öngördüğü varlık hiyerarşisindeki sınıflarla ilişkileri belirleyerek, dilin bu unsurlarını objektif karakterine kavuşturmaktadır. Nitekim Fârâbî daha önce varolmamasından şikâyet ettiği ve Arapça’daki varlık bağımlı belirtilen edat şeklinde konumlandırmaya çalıştığı ‘*vardır*’ terimini, bu durumda artık önermenin bir unsuru olarak ele almaktadır. Ayrıca ‘ma/hüve’ den türeyen hüviyet terimi ile ‘ma hiye’ den türeyen mahiyet terimini de birer mantık terimi şeklinde ele almaktadır. Bu aşama da Fârâbî Arap dilindeki birtakım kelimeleri mantık ilmine aktararak, bu ilme mal etmiştir. Böylece mantık ilminin Arapça içerisinde kendine özgü bir tarz oluşturmasının en önemli adımını atmış olmaktadır.³⁵⁴ Fârâbî, son olarak mantık ilminden çok metafizikle ilişkisi olan ve varlığın ontolojik nedenini soran ‘*niçin vardır?*’ sorusuna değinmektedir. Fârâbî de bu

³⁵² Fârâbî, *Kitabu’l Huruf*, 193.

³⁵³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Ayınlı), 22.

³⁵⁴ Fârâbî, *Kitabu’l Huruf*, 214-215; krş. Ayık, *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, 98-99.

soru, mantık ilminde düşünce ile varlık karşılıklı olma halinde olduğundan dolayı, mantık düşünceyi incelerken varolanı da incelemek durumunda kalmaktadır. Varlıkla düşünce arasında varolan bu karşılıklı olma halini sağlayan unsur ise şekildir. Bu şekil, bir taraftan evrendeki şekilsiz maddeye (hyle) biçim verirken, diğer taraftan bu varlığın düşüncedeki izi olarak düşünceye sınır koyup, ona biçim vermektedir. Söz konusu bu dört nedeni Fârâbî Arapça sorularla şu şekilde ifade etmektedir.

1-Ne olarak var dır? Bu soruyla varlığın maddi nedenini sormaktadır.

2-Ne iledir, nasıldır? Bu soru ile varlığın şekil sebebini sormaktadır.

3-Neden dolaydır? Bu soru varlığın fail sebebini sormaktadır.

4- Ne içindir? Bu soru ise varlığın amacını sormaktadır.³⁵⁵

Fârâbî'nin gerek varlığa sorulan temel soruları gerekse dört nedeni soruşturan soruları ele alırken, daha çok mantık ilmini merkeze koyarak metafiziği ikincil konuma aldığı görülmektedir. Onun bu bağlamda değerlendirmesinin en önemli sebeplerinden biri de temsil ettiği mantığın, konumlandığı düşünce sistemi içerisindeki temel fonksiyonundan geldiği ifade edilebilir. Çünkü klasik mantığın İslam düşüncesi içerisindeki en önemli işlevlerinden biri, dile dayalı bir düşünce sistemi olan bu düşünce yapısını objektif bir temele oturtmaktır.

2.2.8. Fârâbî' De Mantık ve Epistemoloji İlişkisi

Fârâbî'de bilgi anlayışı, metafizik, psikoloji ve mantıkla ilgili üç sacayağı üzerine kurulmuştur. Bilgi, insan anlığında ve farklı psikolojik-fizyolojik süreçler içerisinde meydana geldiği için psikolojik bir boyutu vardır. Bu bakımdan bilgi problemi, diğer İslam düşünürlerinde olduğu gibi Fârâbî'de de nefis ve akıl teorisi bağlamında tartışılmıştır. Bilginin aynı zamanda mantıksal bir boyutu da vardır.

Fârâbî, bilgi teorisini mantık sanatının evrenini temellendirmekle beraber bilginin insanın diğer epistemik ve psikolojik yetenekleri olan duyu tecrübe, nefis, akıl ve tahayyül aracılığıyla elde edildiğini de ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Fârâbî 'ye göre insan-nesne ilişkisinde bilginin meydana gelmesi için ilk planda bir birine uyumlu olma durumu olan iki temel nitelik vardır: İlk İnsan düşünme yetisi, ikincisi ise nesnede sûret. İnsan bir nesne ile ilgili bilgi elde ederken öncelikle onu suretinden hareketle

³⁵⁵ Muhabbat Türker Küyeli, *Fârâbî ve Aristo 'nun Varlık ve Düşünce Öğretileri*, 132.

tanımlar. Nesnenin insan anlığındaki ilk karşılığı onun sûretidir. Sûret tanımlardaki ayırım ve yakın cinsin bilinmesine, kıyaslarda ise orta terime referans verir.³⁵⁶ Orta terim bir şeyin varlığı veya yokluğu sebebiyle ‘Bu böyledir veya değildir’ şeklindeki önerme yaparak hüküm vermemizi sağlayan yahut da önermelerin içerdiği hükmün sebebi olan açık bilgidir.³⁵⁷ Orta terimden sonra ise nâtık nefis, ilgili objenin ait olduğu cins ve türlerden daha ileri cins ve türler elde edilir. Böylece ilgili nesnenin duyusuna bağlı olmadan sabit/ikinci makuller meydana gelir. Fârâbî de öncelikle duyu kuvveti objenin sahip olduğu suretini o objenin maddi boyutları kapsamında algılar. Bunlar birer tasavvur ile ilk soyutlamadır. İkinci soyutlama ise tahayyül (hayal) gücü yapar.³⁵⁸

*“Tahayyül, geçmiş duyum deneyimlerinin herhangi bir fiziksel uyarılma olmasızın yeniden canlandırmasını sağlayan bir yeti olarak, imgeleri birleştirip ayırmamızı sağlayan düşünme yetisinden ayıran Fârâbî de insan sadece duyu deneyimlerle sınırlı olmuş olsaydı, yalnızca şimdiki zamana sahip olabilir, dolayısıyla zihinsel bir yaklaşımdan söz edilemezdi. Sadece insan geçmiş yaşantıları yeniden hatırlama yetisiyle donanmıştır.”*³⁵⁹

Filozof, insanın başlangıçta ona has olmayan bir bilgi ile bildiği bir şeyi, daha sonra ona has olan bir bilgi ile bildiğinden dolayı birincisinden başka olacağı için bu ikinci bilgiyi bir anımsama olarak kabul etmez.

Bir şeyin bilinmesinin ya düşünme gücü, ya hayal gücü ya da duyumlarla olduğunu belirten Fârâbî, yalnızca düşünme gücü ile kavranabilecek bir şeyin bilgisinin ise istenen şeyin elde edilmesi için zihinde mevcut bulunan bir başka güç olan fikir gücü ile olacağını ifade eder.³⁶⁰ Fârâbî’nin bakış açısına göre, hayal (imgeleme) eylemi zihinsel bilgilenme açısından mecburidir. Çünkü bunun için zihnin nesnesinin fiziksel nesne niteliğinde göz önünde tutulabilmesi ihtiyaç duymaktadır ve bunu sağlayan tahayyül yetisidir. Fârâbî’ye göre tamamıyla zihinsel bir olgu olan duyma beş duyu ile gerçekleşirken, hayal gücü bir tek güç olup duyulan duyguları, duyularımızdan silindikten sonra bile muhafaza eder. İnsanda doğal olarak var olan aklın, akledilirlerin imgelerini kabul edebilen maddi bir yapı olarak, hem potansiyel hem de maddi bir akıl olduğunun altını çizen Fârâbî tahayyül (hayal) kuvvetini duyma ve düşünme

³⁵⁶ Şenol Korkut, *(Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî), İslam Felsefesi Tarihi I*, Grafiker Yay., Ankara 2012, 138-139.

³⁵⁷ Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, 176.

³⁵⁸ Şenol Korkut, *(Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî), İslam Felsefesi Tarihi I*, 138-139.

³⁵⁹ Ross, *Aristoteles*, 171.

³⁶⁰ Dore, *Fârâbî’nin Dil ve Anlam Kuramı*, 173.

kuvvetlerinin ortasında bir yerde bir orta kuvvet olarak görür.³⁶¹Böylelikle maddi bağlantılardan kopmaksızın objenin ait olduğu tür ortaya çıkar. Üçüncü soyutlamayı ise akıl yapar. Artık objenin sureti maddi bağlantılardan bağımsızlaştırılmış ve onun tümel bilgisine ulaşmıştır. Bu durumda artık nâtık nef; dil, mantık ve fizik bilgisi ile başlangıçta nötr halinde işlevsel olduğu bir aşamaya gelmiştir.³⁶²

Mantık, güvenilir çıkarımlar yapmak ve doğru düşünmek için uyulması gereken kuralları belirler. Bu bakımdan formal mantık; önermelerin, çıkarımların yapısını araştırırken önermelerin içeriği ile ilgilenmez onların sadece mantıksal şekline bakar. Yani mantık ‘doğru’ ve ‘yanlış’ gibi ifadelerle ilgilenirken, bu sözü edilen kavramları tanımlamayıp, epistemolojiye bırakır. Onun için bilginin içeriği, epistemolojinin konusunu meydana getirir.³⁶³ Yukarıda da belirtildiği gibi, felsefenin bir dalı olan bilgi teorisi, mantık ile de yakın ilişki içerisindedir. Yani mantık düşünmenin bilimidir. Düşünme aklı kullanmada bilgi probleminin bir bölümü olduğu için mantık ile bilgi teorisinin iç içe olduklarını söyleyebiliriz. Buna göre bilgi teorisi ve mantık, doğru olan bilginin yolu ve yöntemi üzerine birer çaba oldukları gibi objelerle ilgisi olan ve bu objeler üzerinde doğru bir biliş olmak isteyen bilme ve düşünmenin de bilimidir. Mantık önermelere ulaşırken akıl yürütmelerin ilkelerine uygun hareket edip etmediği ve önermelerden hareketle ulaşılan sonuçta akıl yürütmelerin doğru olup olmadığı ile ilgilenir. Bilgi teorisi için önemli olan içeriklerin doğruluğudur. Bunun içindir ki, yargılar arası ilişkilerin doğruluğunu esas alan mantık ile bilgi teorisinin işlevleri bakımından bir birine çok yakın olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bazı düşünürler bilgi teorisi ile mantığı birbirinden ayrı tutmayı pek doğru bulmazlar. Ancak mantık ile bilgi teorisi işlevleri bakımından birbirine çok yakın olsalar da, mantığın doğruluktan kastettiği şeyle, genelde bilgi teorisinin kastettiği şey farklıdır. Mantıkta doğruluktan anlaşılan şey, zihnin doğru bir biçimde nasıl çalıştığının incelenmesi, zihnin veya aklın, işleyişinde özdeşlik ilkesine uygun çıkarsamalar yapmasıdır. Burada temel kaygı tutarlı olmaktır. Oysa bilgi teorisinin aradığı doğru bilgi, konusu olan gerçekliğe uygun olan bilgidir.³⁶⁴ İslam felsefecileri bilgi problemini bağımsız bir disiplin olarak almaktan ziyade onu mantık ilmi’n nefis ve (psikoloji) bağlamında ele almışlardır. Bundan dolayı

³⁶¹ Fârâbî, *İdeal Devlet: “el-Medinetü’l-Fâzıla”*, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara 2012, 55.

³⁶² Şenol Korkut, *(Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî), İslam Felsefesi Tarihi*, 138-139.

³⁶³ Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, 17.

³⁶⁴ Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, 18-19.

Fârâbî'nin bilgi anlayışı özellikle mantık, ruhiyat ve varlık anlayışlarıyla yakın bir ilişki içindedir.³⁶⁵Fârâbî de bilgi edinme sürecinin başlangıcında ve sonucunda mantığın önemli bir görevi vardır. Bilgi elde etmek için önce mantıki doğrulardan hareket edilmesi gerektiği gibi, elde edilecek bilgilerin de mantıki kurallara uygun olması gerekir. İlk bilgiler konusu Fârâbî'nin bilgiyi mantıkla ilişkilendirdiği bir diğer konudur. Daha önce değindiğimiz gibi Fârâbî, bütün bilgilerin temeli olarak gördüğü 'makbulat, meşhurat, ulûm-u meşhur ve availi mütearife'diye de tarif ettiği ilk bilgilerin doğruluklarını, mantıken doğru kabul edilmiş ilk bilgiler olduğunu belirtir. Bu bilgiler her insanın bilebileceği şeylerden olup, hiç kimsenin onun bilgisinden yoksun olmayacağını belirtir.

³⁶⁵ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 42.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANTIĞIN DİLİNDEN DİLİN MANTIĞINA FÂRÂBÎ'DE TASAVVURAT VE TASDİKÂT İLİŞKİLERİ

3.1. İSİMLER

Mantığın korucusu olan Aristoteles, mantık külliyyatının birinci kitabı kategorilerde ismi söyle tanımlamaktadır: İsim, zamandan bağımsız, etkileşimli bir anlamı olan ve parçaları tek başına incelendiği zaman hiçbir anlamı olmayan bir sestir.³⁶⁶ Aristoteles isimleri bileşik, eş sesli, eş anlamlı, isimler olarak üçe ayırmaktadır. Daha sonra isimlerin türemiş isimler olarak örneklendirmektedir. *Bileşik İsim*: Teker teker anlamı ifade etmeyen kısımlar birleşik isimler bütününe anlamına katılmaktadır. Örneğin epaktrokeles kelimesinde keles kelimesinin anlamında bir şey yoktur.³⁶⁷ *Eş Sesli (Homonim)*: Aristoteles Kategoriler kitabının giriş kısmında, isimleri ortak ancak belirttikleri şeyler farklı olan nesnelere sesteş (homonim) şeklinde tanımlamıştır. Örneğin resimdeki insanda gerçek insanda bir hayvandır örneğini vermektedir. Bu ikisinin isimlerinin dışında ortak bir özelliği yoktur oysaki isim başka bir şeyi ifade etmektedir. Çünkü hayvanın özünü ne şekilde oluşturduğunu anlamak istersek her ikisi için de yapacağımız tanımlar kendilerine özgüdür.³⁶⁸ *Eş Anlamlı (Sinonim) İsimler*: İsim ve anlamlar ortak ise buna eş anlamlı denir. Örneğin hayvan hem insan öküzdür. İnsan ve öküz ortak olarak hayvan ismiyle anılmakla kalmaz, aynı zamanda tanımları da aynıdır. Çünkü her birinin tanımlarının ne olduğu sorulsa, nasıl olup da hayvanın özünü oluşturduğu sorgunlansa ortak bir tanım verecektir. *Türemiş İsimler* ise hal açısından farklı olan, ancak onun ismine göre isimlendirilenler ise türemiş isimlerdir. Gramer kelimesinden gramerci ya da cesaret kelimesinden cesaretli bu şekilde ortaya çıkar.³⁶⁹ Aristoteles Organon mantık külliyyatının birinci kitabı olan kategorilerde Yunan diline mudahele ederek isimleri tasnif ederek bu durum Fârâbî de de aynıdır.

³⁶⁶ Aristoteles, *Kategoriler/Önrmeler*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2017, 63.

³⁶⁷ Aristoteles, *Kategoriler/Önrmeler*, 63.

³⁶⁸ Aristoteles, *Kategoriler/Önrmeler*, 21.

³⁶⁹ Aristoteles, *Kategoriler/Önrmeler*, 21.

3.1.1. Kavı (Söz)

Arapçada söz kavramı ifade eden üç terim bulunmaktadır. Bunlar ‘kavl’, ‘kelam’, ‘nutuk’ terimleridir. Kavı birisinin görüşü³⁷⁰ dil ile söylenen söz, boş söz, insanda bulunan kanaat, ilham ve zan³⁷¹ anlamlarına kullanılırken, daha ziyade avami söze ve halkın diline karşılık gelmektedir. Kelam, ne olursa olsun insan nefesine yeterli gelen söz, tam bir isnatla sahibine isnat edilen faydalı söz anlamına gelmektedir. Mecazi olarak da yaralamak ve etki etmek anlamında kullanılmaktadır. Bu veriler dikkate alındığında bu sözün din bilimlerinin diline karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Nutuk ise daha önce izah ettiğimiz gibi bir kimsenin anlamları tarif edilmiş- harflerle konuşmasına, sınırlı, apaçık ve net konuşmaya işaret etmektedir. Mecaz anlamda ise kuşak, ufuk genişliği, etrafı dağlarla çevrilmiş arazi anlamlarına gelmektedir.³⁷² Fârâbî kavilden başlayarak dile müdahale etmekte mantığın kanunlarını dile vurgulayarak onu olgulaştırmaya çalışmaktadır.

Fârâbî’ye göre söz (kavl) lafızlar, delalet ve seslerden meydana gelen dildeki en yetkin anlam birimidir. Söz ile kavramların ifade edildiğini açıklar. Konuşma ise, ruhta bulunan söz; sesle dışarı çıkan ve insanın ruhunda bulunan düşüncelerini anlattığı sözdür. Daha sonra bileşik lafızları ad, kelime ve harf olarak bölümlendiren Fârâbî, bu bölümlendirmede meydana gelen lafızların toplamına söz (kavl) adını vermiştir.³⁷³ Söz (kavl) bir anlama delaleti olsun olmasın genel anlamdaki her söz olarak belirtmiştir.

Fârâbî, İhsâu’l-‘Ulûm’da mantığın konusunu işlerken nutk ve söz terimlerinden bahseder ve aralarındaki farka şöyle işaret eder:

“İnsanın beynindeki düşüncelere ve bu düşünceleri ifade eden sözlere eskiler, nutk (iç konuşma) ve söz (dış konuşma) demişlerdir. Düşüncelere, insanın zihninde bulunan iç konuşma; bu düşünceleri tabir eden ve ses ile ortaya çıkan sözlere dış konuşma denir. Sadece kendi zihninizde bulunup da doğruladığımız düşüncelere, zihinde bulunan söz (kavl); başkalarıyla paylaşarak doğruladığımız ve sesimizle meydana gelen düşüncelere de dış konuşma anlamında söz (kavl) diyoruz.”³⁷⁴

Bu şekilde iç konuşma ve dış konuşma olarak ayırmıştır. İç konuşma daha çok düşünce merkezli iken dış konuşma düşüncenin ifade biçimidir.

³⁷⁰ Zemahşehri, *Esraru’l Belağa*, Darus-Sadr, Beyrut, 1979,528.

³⁷¹ Mütercim Asım Efendi, *el- Okyanus fı Tercemeti’l Kamus*, İstanbul, H. 1250, 332.

³⁷² Mütercim Asım Efendi, *el- Okyanus fı Tercemeti’l Kamus*,552.

³⁷³ Fârâbî, Ebû Nasr. “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, (Sunuş ve çev. Sadık Türker), *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*. Sayı. 2, 2002, 136.

³⁷⁴ Fârâbî, İhsâu’l-‘Ulûm,34; krş. Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 116.

Söz zihinsel (*nefsî*) yönü de olan anlamın belli bir kasıtle dilsel düzlemde gerçekleşmesi olarak tanımlanabilir. Anlam içermeyen söz ise sadece boş ses ya da işaretlerden ibarettir. Konuşma ise anlam taşıyan söz olarak isimlendirilir.³⁷⁵ Söz de ortaya çıkmak için sese, harekete ve bunları gerçekleştirecek organlara ihtiyaç duyar.³⁷⁶ Söz bireysel bir istenç ve ahenk eylemidir, ruhsal ve fizyolojik bir etkinliktir, bir tözdür. Dil dizgesinin kullanışı demek olan söz bir bölümün geçici olarak eylemli kılar. Dilin düzgün niteliği taşımasına karşın söz bir bildiri özelliği sunar, dili sonsuz bir çeşitlilikle gerçekleştiren düzlem ortaya çıkar.³⁷⁷ Dil ile söz arasındaki yakın ilişki hiçbir biçimde yadsınmaz. Yalnızca sözü bir gereç olarak ele alıp dile ulaşılabilir ve yalnızca dile dayanarak sözü kavrayabiliriz. Buradaki ayırım olguları doğrultucu yöntemsel bir ayırmıdır.³⁷⁸ Seslerden terkeb yoluyla sözler oluşturma; sadece insana özgü bir durum olduğunu belirten Fârâbî'ye göre, harfler ve ilk sözler; gösterilmesi mümkün olan ve duyulurla bilinen (mahsûsât) ve bunlara dayanıp akılla bilinenlerin (ma'kulat) birer alameti olurlar. Fârâbî'ye göre ümmetlerin harfleri, sözleri ve konuşmaları bu şekilde oluşmuştur.³⁷⁹

“Seslerin bir araya gelmesinde oluşan söz, insandaki (nefs) bilgileri (ma'kulat) gösterdiği gibi, yazılarda seslerinin oluşturduğu sözlerle işaret eder. Buna göre yazı, sesle meydana gelen söze; söz ise bilinçte (nefs) akıl ile bilinen bilgiyi oluşturan duyu ile bilinenleri veya bilinçteki (nefs) nesnelerin görüntülerini gösterir. Bilinçteki görüntüler ise anlamların bilincin dışındaki örneklerini gösterirler. Seslerin oluşturduğu ve ortak göstergeler olarak kabul edilen sözler; insan tarafından işitilince gösterdiği şeyi bilfiil anımsar. Fârâbî'ye göre anımsamak için insanın göstergeler kıldığı öteki şeylerin durumu böyledir. Zira sözün, anlamı ve yazının sözü göstermesi; bunların (işaretler) yaptığından daha fazla bir şey değildir.”³⁸⁰

Ses ve yazının oluşturduğu sözde bir bilinçlilik söz konusudur.

Sözü, adın cinsi olarak betimleyen Fârâbî'ye göre lafız zamandan bağımsız şeyleri uzlaşım yoluyla işaret eder. Sözcüklerde uzlaşım kaidesini benimseyen Fârâbî, bunu sözlerde kabul etmemekle Aristoteles'ten farklı düşünmektedir. Nitekim sözlerde doğal bir çağrışım olmadığını düşünen Aristoteles, bunların da tıpkı isimlere benzer

³⁷⁵ Gazâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (Çev. Yunus Apaydın) Rey Yay., Kayseri 1994, Cil 2, 9.

³⁷⁶ İbrahim Bor, *İlâhî Kelâmın İmkân ve Tabiatı*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, Ankara 2006, 6.

³⁷⁷ Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, 46.

³⁷⁸ R.Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*, (Çev. Berke Vardar- Mehmet Rifat), Ankara Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979, 6-7.

³⁷⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 237.

³⁸⁰ Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitabi Aristuttilis fi'l-'İbare (Neşr. W. Kutsch-S. Marrow)*, Beyrut ı 1986, 24-25.

uzlaşımsal olduklarını savunmuştur. Aristoteles’e göre, örneğin; ‘bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derece değildir.’ sözüyle uzlaşımsal olarak ‘bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir.’ anlamında karar kılınabilir ve bunun böyle olmaması için doğal bir engel görünmemektedir. Bu görüşe katılmayan Fârâbî, objelerin zihinde bulunan kavramlarına karşılık olarak tek tek belirlenen sözcüklerin tamamen uzlaşım prensibine dayandığını kabul etmekle beraber, söz düzenini objelerin zihindeki doğal düzenine uygunluğu ile bağlantılandırmıştır.³⁸¹ Fârâbî söz ve sözcük dizilimlerinin doğrudan zihin ve zihinde oluşan anlam bileşimlerinin karşılıkları olması gerektiğini savunmuştur. Arap dilinin de kendi içinde öz mantığının koruyucusu olduğu tezini savunun nahivciler ise Fârâbî’ye karşı çıkmışlardır.³⁸²

“Fârâbî, sözcüğün doğası gereği gösterdiği şeyin varlığını (zât) ve özellikle gösterilen şeyin niteliklerini (araz) tanımlaması (tarif) gerektiğini belirterek, anlamlı basit sözcüklerin uzlaşma yoluyla yapıldığı fikrini taşımasına rağmen, nesnelerin adlarına yansıdığını savunan doğalcı yaklaşıma da doğruluk payı verir. Sesi, isminin sözcüğüne benzeyen kuşlardan “hüh hüü” ya da “ak ak” ile suyun akışındaki sesin, akışın adı olan “harir”i çağrıştırmaları gibi. Filozafa göre sözcüğün yapısı (bünye) bazen tamamen bazen de sadece bazı parçalarıyla gösterdiği şeyin doğasını yansıtır. Bu konuda, bazı lafızların oluşmasında örnek verdiği “zunbûr (eşek arısı)” ve “tunbûr (tambur)” sözcüklerin Arapçada “zenne” (vızıldamak / vızıltı) ve tanne” (çın çın ötmek / zil çalma) doğal yansımaları anlamlarını karşılayan ilk hecelerden türemiş olmaları gibi nesnelerin özünü veya ilintisel niteliklerini yansıtacak şekilde bütünüyle değil fakat bazı heceleriyle taklit etmek suretiyle lafızların oluştuğunu belirtir.”³⁸³

O sözü öncelikle müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayırır. Fârâbî de müfredin en az iki harfin birleşmesiyle meydana gelen dilin anlamlı ilk ürünlerinin (tesviyât), duyu algılarında (mahsûsât) elde edilen kavramları (ma’kûlât) gösterdiğine (dâll) işaret eder. Fârâbî ilk sözcüklerin, ancak ilk tümelleri ve bunlardan bileşenleri göstermek için konulmuş (vaz’) olduklarını belirterek, uzlaşım tekniğiyle dilsel ilk somut olan müfred lafızların öneminin bilincindedir.³⁸⁴ Müfred sözler, seslerin sayılarını her birinin ses çıkarma organlarının neresinden çıktığını, bu ses çıkarma organlarının kendilerini, bir anlamı gösteren herhangi bir sözün (lafıza) meydana gelebilmesi için en az ve en çok kaç sesin birleşmesi gerektiğini araştırır. Bununla birlikte o herhangi bir kelimeye ikilik, çoğulluk, erkeklik, dişilik, türemişlik ve benzerlerini işaret eden ekler geldiğinde o

³⁸¹ Durusoy, Aristoteles’ten Gazali’ye Klasik Mantık Anlam Kuramı, 37-52.

³⁸² Bu konuda Mehmet Şirin Çıkar’ın yayınlanmış doktora tezi Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar (İstanbul 2009) adlı çalışmasına bir bütün olarak bakılabilir. Ayrıca Muhsin Mehdi’nin “Language and Logic in Classical Islam”(G.E. Von Grunebaum(Ed). Logic in Classical Islamic Culture içinde, Weisbaden: Otto Harrassowitz, (1997) adlı maklesi de konu açısından önemli bilgiler içerir; krş. Dore, Fârâbî’nin Dil ve Anlam Kuramı, 9.

³⁸³ Sadık Türker, Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi, 107.

³⁸⁴ Fârâbî, Kitâbü’l-Hurûf, 77.

kelimenin yapısında sabit kalan seslerle, birbirleriyle birleştiklerinde aynılaşılan sesleri araştırır.³⁸⁵

Fârâbî, sözü ayrıca tam olan ve tam olmayan olarak ikiye ayırır. Anlamı gösteren lafızlar ise kelime, harf ve isim, olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Fârâbî'nin Arap dilbilimcilerinin fiil olarak adlandırdıkları lafızları “ kelime” olarak isimlendirmesinin sebebi bunlarda bir kısmının müfred olmayıp isim ve kelimenin birleşmesinden meydana gelmesidir, bunun yanı sıra kelimeyi müfred bir lafız kabul etmektedir.³⁸⁶

“Belirli bir anlamı bütün olarak ifade eden her mürekkep lafız tam sözdür. Bu da yargı bildiren söz, emir, yakarı, istek ve ünlem olmak üzere beş kısma ayrılır. Bu beş kısım sözün herhangi bir parçası durumunda olduğu halde tam bir anlam ifade etmeyen sözleri ise tam-olmayan sözlerdir. Fârâbî'ye göre cezimli söz, yapısı (terkibi) ve şekli gereği doğru veya yanlışlıkla nitelenebilen sözdür. Mantıkta buna konu ve yüklemden oluşan önerme denir. Yargı bildirenin dışındaki söz türleri ise doğru veya yanlışlıkla nitelenemez. Bununla birlikte bir istek cümlesiyle birbirinden bir şey istendiği zaman, isteğin mümkün olması ve isteğin yerine getirilmesi durumunda bu sözün doğru olduğu, mümkün olmayan bir şey istendiğinde ise yapılmamasından dolayı yanlış olduğu iddia edilmiştir. Ancak Farâbî 'ye göre yargı bildiren söz dışındaki diğer söz türleri şekli ve özü itibarıyla doğru veya yanlışlıkla nitelenemez; sadece daha önce geçen bir sözle ilişkili olması gibi arızî bir durumdan dolayı doğru veya yanlış olur. Filozof yargı bildiren sözün “bilfiil”, diğerlerinin de “bilkuvve” doğru veya yanlışlıkla nitelenebileceğini söyler.”³⁸⁷

Bunlardan bir kısmını zihin dışındaki tümellere dayanır. Bunlardan bir kısmı ise bir varlığa dayanmayan şeylerin yansıması olarak belirtir ‘Kaf dağı’ gibi.

Mürekkep lafızlar sadece isimler, fiiller ve harflerden meydana gelir. Bunlardan meydana gelen sözlerin bütünü ‘sözler/el-ekâvîl’ şeklinde adlandırılır ve bu sebeple de bunlar isimler, fiiller ve harfler, sözlerin parçaları olarak nitelendirilir.³⁸⁸

Aynı zamanda mürekkep sözler ilmi, ele alınan toplulukta kendilerine bileşik olarak rastlanan sözlerin (akâvîl) ilmidir. Bu sözler bu topluluğun hatipleri ve şairlerinin ortaya koydukları belagat ve fesahat ehlinin söylediği sözlerdir. Bu ilim, uzun ya da kısa, vezinli ya da vezinsiz bu sözlerin bilinmesi, ezberlenmesi ve akılda tutulmasını kapsar.³⁸⁹

Bileşik sözcüklerle ilgili Fârâbî, bazı durumlarda, ifadenin tümünün göstergenin tümüne, yani bileşik ifadenin her parçasının, göstergenin bir parçasına işaret ettiğini,

³⁸⁵ Fârâbî, *İlimerin Sayımı*, 51.

³⁸⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-İbare*, (Thk., Refik el-Acem), Beyrut 1885, 138.

³⁸⁷ Fârâbî, *Şerhu Kitabi'l-İbare*, 51.

³⁸⁸ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Aydın), 30.

³⁸⁹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 51.

bazı durumlarda da, bileşiğin tümü göstergenin tümüne delalet ederken, bileşiğin bazı parçalarının göstergenin bazı parçalarına işaret etmediğini ifade eder. Örneğin; ‘Abdü’ş-Şems’(Arapça da Şems’in kölesi ve de ay çiçeği anlamına gelir) örneğinde, isim bir tekil şahsa onun ismi olarak delalet eder; fakat ismi oluşturan parçalar olan ‘abd’ (köle) ve “şems”(güneş) o şahısta her hangi bir parça, özellik ya da anlamı göstermez. Bileşikler de tüm ifadenin tüm göstergeye ve parçaların aynı göstergeye işaret ettiği örnekler olarak, ‘Zeyd’in arkadaşı’, ‘beyaz insan’ ve ‘bilgiyi seven’ gibi ifadeleri inceleyen Fârâbî, göstergenin bir parçasına delalet etmeyen bir parça içeren bileşiklerin tekil ifade gibi olduklarını, ancak parça, göstergenin bütününe parçasına işaret ediyorsa -bileşim bildiri içerikli ya da koşul içerikli olsun fark etmez- mantıkçılar bunu ‘söz’ (kavl) olarak adlandırır.³⁹⁰ Müfret isimler lafzen mürekkep bile olsa (abdülşems) örneğinde olduğu gibi tek bir varlığa delalet ettikleri için müfret isimlerdir. Mantık açısından lafız değil delalet ettiği anlam önemli olduğu için müfret-mürekkep meselesinde de lafızlara değil delalet ettikleri anlamlara göre hüküm vermektedir. Bu bağlamda Fârâbî’nin de belirttiği gibi her mürekkep söz önerme değildir.

Sadece haberlerin teşkili gibi olan, doğru veya yanlış olan ve hükümleri bildiren sözler önerme olabilmektedir. Fârâbî’ye göre bir önermede, konu ve bir de yüklem bulunur. Konu ve yüklem, isim ve fiil değil bunların manaları olur.

3.1.1.1. İsimler Çeşitleri

Terim olarak, doğadaki canlı ve cansız varlıklar; düşünce, duygu, olay ve durumları belirlemek için kullanılmış olan isimler, öteden beri gösterdikleri nesnelerin tek bir kişi, belli bir varlık ya da düşünce oluşuna göre özel isim ve aynı türden varlıkların tümünü anlatan tür ismi olmak üzere ikiye ayrılır. Gösterdikleri nesnelerin özelliğine göre ise somut ya da soyut isim, araç ismi, topluluk ismi vb. türlere bölünmüştür.³⁹¹ İsmi cinsi birçok dilcinin genel öngörüsüne göre isime uyulaşım ile delalet eden, zamandan soyut olan ve parçalarından hiç biri yalnız başına bir anlam ifade etmeyen ağızdan çıkan sestir. Fârâbî’ye göre ağızdan çıkan tek ses olmayıp, bilakis, yalnızca ses olunca ve ses tabîi veya uyulaşımli olunca, isminde uyulaşımli bir ses olduğu açıkça belirtilmelidir. Zira havyanlar arasında bildiğimiz harflerden mürekkep

³⁹⁰ Fârâbî, *Şerhu Kitabi'l-İbare*, 30-31.

³⁹¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 87-88.

olan şeyler suretinde ses çıkaranlar bulunmamaktadır, bunlar hayvanların tabîi sesleridir. Bu hayvanlar papağan veya saksağan gibi ağızdan çıkan sesleri yapan türden değildir. Tam aksine kendileri için tabîi olan sesleri çıkaran hayvanlardır. Onlar bu sesleriyle bir şey ifade ederler. Onların sesleri ağızdan çıkan seslerdir; fakat bu uyulaşım değildir, tabîidir. Bazı hayvanlar bir şeye delalet eden sesleri tabîi olarak çıkarmaktadırlar. Bu sesle insanların çıkardığı sesler gibi herhangi bir şeye delalet etmemektedir.³⁹² Fârâbî’de delalet eden lafızların bir kısmı isim, bir kısmı Arap dilbilimcilerinin fiiller olarak adlandırdığı kelimeler, bir kısmı da, kelimelerden ve isimlerden mürekkep olanlardır. İsimler örnek ,’Zeyd’ , ‘Amr’, ‘İnsan’, ‘adalet’olarak zatı bakımından anlamın zamanına delalet etmeksizin anlama delalet eden her müfret lafızdır.³⁹³

Fârâbî ismi yapısı (bünye) ve varlığı (zat) ile zaman içinde ve zamana bağlı olmaksızın bir tek anlamı gösteren söz olarak tanımlamaktadır.³⁹⁴Fârâbî, klasik geleneğe mutabık kalarak isimleri bileşik ya da basit olsun basit bir düşünceye uyulaşım ile delalet eden, belirgin zamandan (muhassal) soyutlanmış olan ve parçalarından (cüz) hiç biri yalnız başına bir manaya delalet etmeyen ve ne yanlış ne de doğru olmayan ağızdan çıkan tek tek sesler (eflaz) olarak tanımlamıştır.³⁹⁵ Filozofa göre isim diğer anlamlı lafızlardan ayıran, yapısında zaman kavramı bulunmayan, yalnızca anlam içeren dilsel unsurlardır. Dolayısıyla isim şeklindeki sözcük türünde özellikle vurgulanan, sözcüğün yapısal karakterinde zaman kavramının gösterici (dâll) olmamasıdır. Bu konuyu “yürütme “ ve “hareket” gibi, gerçeklikleri zaman kavramına dayanan sözcükler üzerinde izah etmeye çalışan Fârâbî, bu tür sözcüklerde söz konusu olan zaman unsurunun geçici nitelikte olup ifadeyi, şekillendirici belirli zamanlardan (şimdi, geçmiş ve gelecek gibi çekimli) biri olmadığı müddetçe isim olmaları açısından sakınca olmadığını belirtir.³⁹⁶Fârâbî isimleri aşağıdaki başlıklar altında izah etmiştir.

³⁹² Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık Düşünce Öğretileri*, 108.

³⁹³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Aydın), 16.

³⁹⁴ Fârâbî, *Fusûlu’l-Hamse*, (Çev. Mübahat Türker Küyel) Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri, *Ankara Üniversitesi, Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Sayı:3-4, Ankara 1958, 68.

³⁹⁵ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, (Çev. Muhabat Türker Küyel), Atatürk Kültür Merkezi Yay.,Ankara 1990, 73.

³⁹⁶ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, 37-39.

3.1.1.1.1. Müstear (İstiareli) İsimler

Bir şeye işaret yolu ile verilen isimdir. Bir objeyi doğrudan gösteren isme, başka bir ismin herhangi bir ilintiyle bağlanması sonucu (lakap gibi) bazen asıl isim yerine geçebilir.³⁹⁷ Filozof ancak yeni ismin ikinci şey için değişmeyen ve kendine delalet edecek şekilde kullanılmadığını iddia eder. Filozof yalnızca ikincisinin birincinin anlamın lafzı açıklanmaksızın ortaya çıkan bu ifade türlerini istiare ve mecaz olarak belirtir.³⁹⁸ Örneğin Platon'un madde için 'dişi' ve suret için de 'erkek' lafızlarını kullanmasından anlaşıldığı gibi bunlar, asıl anlamı dışında istiâre yoluyla madde ve sureti niteleyen isimlerdir.³⁹⁹ Fârâbî müstear isimlerin bilim ve cedelde değil fakat ikna ve şiirde kullanıldığı takdirde daha tutarlı sonuçlara ulaşacağını belirtmiştir.

Fârâbî, istiareyi, ayrımlı kelimelerin değişmeyen delaletleri arasında geçişe bağlı dilsel bir ilişki olarak belirtir. Fârâbî bu yaklaşımı şöyle değerlendirmiştir:

“Herhangi bir şeye istiare olarak verilen isim, ilk konulduğu andan itibaren, düzenli ve daimi bir şekilde o şeyin kendisine delalet etmeli ve birinciyle herhangi bir bağlantı türüyle birleştirmek için arada bir yani daimi olarak ikincinin kendisine delalet eden bir şekle dönüştürmeden başka şeye de isim yapılabilmelidir. Fârâbî, istiareyi, kelimelerin sabit delaletleri arasında bir "geçiş" türü olarak tanımlamasının yanı sıra iki temel meseleye de işaret eder. Birincisi, istiarenin iki unsurunu “müstear ve müsteârün minh” birbirine bağlayan bir bağın (sıla) varlığının zorunlu olmasıdır. İkincisi de, müstear (istiare olarak kullanılan) ismin, müsteârün minh'e sabit ve sürekli bir şekilde delalet etmemesinin şart olmasıdır.”⁴⁰⁰

Müstear isimler, Fârâbî'nin de belirttiği gibi delalet ettiği şeye, sürekli olarak delalet edecekleri şekilde kullanılırlarsa müstear olmaktan çıkıp hakikat olacaktır. Yani delalet ettikleri şeyin hakiki ismi olacaktır. Örneğin bir kişiye ilminden dolayı “bilgin” ismi lakap olarak verilebilir ancak bu isim delalet ettiği şahsa sürekli delalet edecek şekilde kullanılırsa müstear olmaktan çıkıp hakikat olmaktadır. Eğer müstear isimler delalet ettikleri şeye sürekli değil de değil geçici olarak delalet ederler bu isimlerde delalet edenle delalet edilen arasında nesnel bir ilişki yoktur. Dolayısıyla bu isimler anlamı nesnel bir şekilde ifade etme gücüne sahip değildir.

³⁹⁷ Fârâbî, *Şerhu Kitabi'l-İbare*, 141.

³⁹⁸ Fuad Haddad, *Al-Fârâbî's Theory of Communication*, American University of Beirut, Lebanon 1984, 28-34.

³⁹⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, (Thk. Refik el-'Acem) *el-Mantuk 'inde'l-Fârâbî* içinde, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1986, Cilt: 2, 134.

⁴⁰⁰ Zeynep Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından incelenmesi, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, Sayı.34, 134.

3.1.1.1.2. Menkûl (Aktarılmış) İsimler

Fârâbî menkûl isimlerin bilim alanında kullanılmaları durumunda, bilim insanın (ehli ulûm), o isimleri halkın kullandığı biçimde kullanmamaları gerektiğini belirtir. Menkûl isimleri genellikle ortak olarak, nakledildikleri sanatlarda kullanırlar. Cevher isim gibi bu isim teorik ilimlere nakledilmiş ve orada ortak olarak kullanılmıştır. Doğada öyle çoğu zaman iştirâk ile söylenen isimleri bütün sanatlarda kullanmak zarureti ortaya çıkar. Onlardan biri kullanıldığı zaman hangi manaya gelindiği bilinmelidir. Çünkü bunu yapmazsa, dinleyeninin veya konuşanın tam istediği şeyden başka bir şey anlaması mümkün olur.⁴⁰¹ Cevher örneği üzerinde izah edecek olursak; Arapça’da cevher kelimesi halk üç anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamda ‘cevher’ beğenilen maden taşlarına denilmektedir. Bu bağlamda bu isim bir şeye onun tabiatından, varlık derecesinden ve olgunluğundan dolayı değil, o şeyin topluma yararı, güzelliği ve şerefi açısından verilmelidir. Cevher kelimesinin ikinci kullanımı “Zeyd’in cevheri olgun oldu.” cümlesinde olduğu gibi ona babanın, kabilenin veya halkın faziletleri kabilinden olup eğitim ve terbiye ile geçen şeydir. Cevherin üçüncü kullanımı ise bir kişinin yaratılışında (fıtratında)ki cevherin olgunluğuna karşılık kullanılan şeydir. Fârâbî cevher kelimesinin bu üçüncü kullanımından onun felsefî anlamına geçmektedir. Ona göre insanın yaratılışı kılıcın demiri gibidir. Buna suret de denilmektedir. Her şeyin fiili, maddesinin kuvvetlendirdiği suretten ortaya çıkmaktadır. Olgun bir şeyin mahiyeti onun madesi tarafından desteklenen suretidir. Öyleyse insanların cevher dedikleri şey insanın mahiyetidir. Bununla insan bilfiil insan olmaktadır. O halde cevher, hem Zeyd’in hem babasının, hemde soyunun (cinsinin) mahiyetidir. Fârâbî halkın cevher anlayışını tahlile şu şekilde devam etmektedir. Onlar (halk) zannediyor ki Zey’in anaları babaları ve önceki ataları onun maddesidir ve o (Zeyd) bu maddeden olmaktadır. Ve yine onlar zannediyor ki bir şeyin maddesi eksiksiz ve olgun (ceyyit) olursa o şey de olgun olur. Örneğin odun sağlam olursa sedir de sağlam olur. Toprak, kiremit, duvar vb. böyle olduğunu maddelerin sağlamlığının kendilerinin sağlamlığına neden olduğunu zannederler.⁴⁰² Hâlbuki Fârâbî düşüncesinin dayandığı en önemli temellerden biri olan Aristoteles anlayışına göre, olgunluk maddede değil, surettedir. Bu bağlamda bütün maddeler olgunluklarına kavuşmak için suretlerine bürünürler. Ancak bu noktada şunu

⁴⁰¹ Fârâbî, *Peri Hermeneias* Muhtasarı, 81.

⁴⁰² Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 99-100.

vurgulamak gerekmektedir: Madde töz olarak varlığı mümkün kılarken, suret (mahiyet-öz) bilgiyi mümkün kılmaktadır. “Çünkü bireysel töz birinci öz olarak en gerçek şey olmasına karşılık bu şey düşünceden kaçmaktadır. İkinci derecede öz (cins-tür) özelliklerde en son tür mantığın merkezi unsurudur.”⁴⁰³ Fârâbi, Aristoteles ‘in bir konu içinde olmayan ve sürekli konu olan töz’üne I.cevher, bazen yüklem görevini de üstlenen öz’üne II. cevher demektedir. Fârâbi’ye göre *cevher* kelimesi üç anlamda kullanılmaktadır. Bunlar; bir konu içinde olmayan fertlerin cevheri yani mutlak cevher, bu fertleri tanıtan yüklemeler olan mahiyetler –ki bunlarda mutlak cevher kategorisine girmektedir.-, bir şeyle kayıtlanan, bir şeye ilave edilen cevher. Bu son anlamda cevher kelimesi, mutlak cevher anlamına gelmektedir.⁴⁰⁴ Felsefecilerin cevher diye kullandıkları isim, bu son anlamda yani halkın kullandığı kayıtlanmış (mukayyet) cevher anlamında felsefi anlama aktarılmıştır.

3.1.1.1.3. Müşterek (Ortak, Homnmye) İsimler

Bu isim başlangıçta bütünü hakkında müşterek olan bir şeyi göstermeksizin, birçok şeyin yerini tutan bir isimdir. Ve başlangıçtan beri birçok şeylere söylendiği halde, bu ismin işaret ettiği şeylerden her birinin tanımı bir ötekine uymaz.⁴⁰⁵ Müşterek isim ya da birçok şey hakkında bir uylaşım ile söylenir kendi aracılığıyla görülen organa “göz” ve su kaynağına da “göz” olarak ifade edilmesi iki şeyden birine, bu ismin işaret etmiş olduğu anlam bakımından değil de her hangi bir geçici durumdan dolayı benzemesi yoluyla söylenir. Veya farklı şeylerle kendi aralarında benzerlik ilişkisi olan şeyler hakkında söylenir. Hayvanın kalbine, duvarın temeline, yolun başına “başlangıç” denilmesi buna örnektir. Çünkü duvarın temelini, meydana geliş bakımından, duvara olan yakınlığı, hayvan kalbinin hayvana olan yakınlığı gibidir. Çünkü bunlar onların her birinin içinde bulunduğu isimden oluşması için ilk olarak lazım gelir. Veya bir tek amaç için birçok şey hakkında söylenir: ‘Harp adamı’, ‘harp silahı’, ‘harp atı’, ‘harp kitabı’ gibi Çünkü ‘*harp*’ bunların hepsinin amacıdır. İnsan savaşabilme kabiliyetine sahiptir. At ile silah savaşta kullanılır. Kitaptan da savaşın nasıl olduğu bilgisi elde edilir.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Wiliam Dawid Ross, Aristoteles ,(Çev : Ahmet Arslan) ,Kabalacı Yay.,İstanbul 2014,33.

⁴⁰⁴ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 101.

⁴⁰⁵ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, (Çev. Muhabat Türker Küyel), Atatürk Kültür Merkezi Yay.,Ankara 1990,79.

⁴⁰⁶ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, 79-80.

Fârâbî'ye göre müşterek bir isim kullanıldığı zaman bu ismin bütün anlamlarının sayılıp bunlar arasında hangi anlamın denmek istediğini ve hangi anlamın kastedilmediğinin açıklanması gerekir. Bu anlam belirlenimi yapılmazsa dinleyen bu isimle hangi anlamın denmek istendiğini anlayamaz ve dolayısıyla başka bir anlama varması, muhtemel olur. Müşterek isim ile menkul isim arasındaki temel fark; müşterek isimde ortaklığın başlangıcından beri var olduğu iki şey arasında bu ismi aynı zamanda aldıkları halde, menkul isimde; bu isim farklı zamanlarda alınır. Müşterek isimlerde delalet ettikleri birçok anlamda hangisinin tercih edileceği bir nedene bağlı olarak ortaya konulmalıdır. Örneğin (lafzı) yüzmekten emir, insan yüzü, sayı olarak yüz gib anlamlara delalet etmektedir. Bu lafzı kullanan birisinin söz konusu anlamlardan hangisine delalet edecek şekilde kullandığının ortaya koymalıdır. Aksi takdirde müşterek isimler anlamı nesnel bir şekilde ifade etmekten uzak olur.

3.1.1.1.4. Mütevatı ve Müşekke İsimler

Müşterek kavramı delalet ettiği şeylere “eşit derecede delalet eden lafız” şeklinde açıklayan Fârâbî ‘nin burada belirtmek istediği nokta, şudur: Müşterek lafız zatlari birbirinden farklı olan şeylerin benzeştikleri hallerine ortak olarak (Eşit derecede) delalet eden lafızdır. Yalnızca bir tek bir lafzın, zatlari birbirinden farklı olan şeylere delalet etse de söz konusu zatlari benzeştikleri hallere eşit şekilde delalet eder.⁴⁰⁷ Burada filozfomuz eş anlamlı (müşterekil ma’na) olan kelimeleri açıklamaktadır. Ona göre Birçok obje için söylenen ve bu objelerin hepsini anlam olarak içeren müşterek bir anlama işaret eden veya bu objelerden her birinin tarifinin kendisine işaret ettiği isimlerdir.⁴⁰⁸ Anlamı eşit derecede dağılmış isimlerden kasıt mütevatı isimlerdir. Mütevatı isimler delalet ettiği şeylere eşit derece de delalet eden anlamları içerirler. Örneğin“insan” ismi “Ali, Veli, Ayşe, Fatma vb”gibi şahıslara eşit derecede delalet eden müşterek lafızdır. Canlı lafzı da müşterek bir isim olarak “Ali, Veli, Ayşe Fatma vb. şeylere” eşit derecede delalet ettiği için bunların tanımında bulunan (mahiyetinde yer alan) müşterek isimdir.

Anlam bakımından müşterek olan isimler delalet ettiği şeylere eşit derecede (mütevatı) olarak delalet ettikleri için objelerin tanımında gerekli olan en önemli

⁴⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 77.

⁴⁰⁸ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasari*, 80; bkzn. Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, 96.

unsurlardır. Mantık bu isimlerle objelerin nesnel tanımına ulaşmaya çalışır. Fârâbî'nin bu bahiste yapmak istediği şeyde Arap dilinde kullanılan isimlerin delalet ettikleri anlamları açısından tasnif ederek nesnel anlamı ifade edecek dilsel unsurlara ulaşmaktır.

Varlık isminin birinci kategori olan cevhere ve onun yüklemelerine (makûlât) verilmesi müşekkek isme örnek olabilir. Cevher, arazlara dayanmadan mevcut olan bir varlık olduğu halde arazlar cevher olmadan varolamazlar. Ancak cevherde arazlarda varlık adı ile adlandırılabilir ve varlık hepsine yüklem olabilir örneğin “taş” bir cevherdir taş isminin delalet ettiği obje bir varlık olarak “sertlik, siyahlık, beyazlık hafiflik, ağırlık gibi” nitelikleri de kapsamaktadır. Ancak bu nitelikler taş ismine göre ilintisel niteliklerdir. Buna rağmen varlık ismi “taş varlıktır”, “sertlik varlıktır”, beyazlık varlıktır”, vb şeklinde cevhere de arazlarına da yüklem olabilir. Fârâbî'nin müşekkek isimle anlatmak istediği şudur: varlık isimi anlam açısından içine aldığı bütün objelere delalet etse de mütevatı isim gibi “eşit dereceli” olarak değil farklı derecelerde delalet eder.⁴⁰⁹

Müşekkek isim mantık ilmi tarafından, genel olarak “en yüksek cins” olan varlık yâda cevher ismi için kullanılır. “Tanrı” ve “çiçek” birer cevher olarak varlık ismiyle isimlendirilir. Varlık yüklemine alabilirler. Mesela “tanrı vardır” ve “çiçek vardır” şekliyle varlık lafzını “Tanrı ve çiçek için yüklem olarak kullanabiliriz. Bu anlamda varlık lafzı “Tanrı” ve “çiçek” cevherleri için müşterek lafızdır. Ancak her ikisine eşit derecede (mütevatı) değilde farklı derecede (müşekkek olarak) delalet eder. Bu anlamda Tanr'ının var olması zorunlu çiçeğin varolması mümkündür.

Fârâbî burada mütevatı ve müşekkek isimleri karşılaştırarak objelerin tanımında özsel tanıma ulaştıracak dilsel unsurları aramaktadır ki bu unsurlar anlamı mantık ilminin kuralları biçiminde nesnel olarak ifade edebilsin. Asalatul vucud müşekkek kavramını temek alan nesneleri bu kavraımla tanımlamaya çalışan anlayıştır asaletul mahiye ise nesnelerin tanımında mütevatı isimleri temele alan, her objesini zorunlu, kesin, tamdoğru bilgisine ulaşmaya çalışan düşünce biçimidir. Bunlardan biricisi

⁴⁰⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-İbâre*, 141-145.

Izutsu'ya göre tasavvuf ehlidir bunlardan ikinci ise Fârâbi'nin içinde bulunduğu meşaii filozoflardır.⁴¹⁰

3.1.1.1.5. Genel (Umumî) /Özel (Hususî) İsimler

Genel isim (umumi) bir cinsi gösteren isimdir ki o cinsin altında türler bulunmaktadır. Bu isimin iki türü vardır. Bunlardan birincisi, onunla söz konuş cinsle diğer türlerin iştirak etmesi hasebiyle, genel olarak, cinsin türlerinin hepsi hakkında söylenen isimdir. İkincisi ise bu türün adıdır.⁴¹¹ Genel isim bir türü gösterirse husus olur. Örneğin; 'hayvan' lafzı cinsini göstermesi bakımından genel, insanı gösterirken de özel bir isimdir.⁴¹²

3.1.1.1.6. Zıt Anlamlı (Mütebâyin) İsimler

Fârâbi anlamları birbirine zıt olan (mütebâyin) isimleri de ele alarak değerlendirmektedir bu isimler lafız olmaları yönünden birbirinden farklı olarak (mütebâyin) olarak vazedilen birinin tanımı ötekiyle eşit olmayan isimlerdir.⁴¹³ Zıt anlamlı bu isimler siyah - beyaz, uzun- kısa, çirkin-güzel, varlık - yokluk, gibi birinin varlığı diğerinin varlığını ortadan kaldıran şeylere verilir. Söz konusu zıt anlamlı isimler siyah- beyaz örneğinde olduğu gibi farklı lafız olarak vaz edilmiş; tanımları da birbirinden farklı olduğu halde tek bir lafızla ifade edilen isimlerdir. Birçok dilde örneği bulunmayan bu isimlerin Arapça da varlığına şahit olmaktayız. Örneğin "el-celelü" kelimesi hem küçük hem büyük, hem önemli hem de önemsiz gibi zıt anlamları içermektedir. Aynı şekilde " el –cevenü" kelimesi hem beyaz hem siyah gibi iki zıt anlamlı delalet etmektedir. Fârâbi, Arapçadaki bu kelimelerin mantık iliminin kanunları açısından değerlendirerek bir kenara koymaktadır. Çünkü bunlar da kesin, zorunlu, tam doğru, bilgi ifade etmekle oldukça uzaktırlar.

⁴¹⁰ Toshihiko Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın), İnsan, Yay., İstanbul 2003, 128-135.

⁴¹¹ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, 81.

⁴¹² Fârâbî, *Kitabu'l-İbâre*, 141.

⁴¹³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 77.

3.1.1.1.7. Muhassal (Belirli) ve Gayr-I Muhassal (Belirsiz) İsimler

Fârâbî'ye göre isimleri belirli ve belirsiz olarak ikiye ayıran öge, onların başına getirilen 'la'(değil) harfidir. Dolayısıyla başına 'la' harfi getirilen 'insan-değil' gibi isimler 'belirsiz isim'dir, diğer bütün isimler ise 'belirli isim'lerdir. Filozofa göre bu tür isimler Arapçada çok az kullanılırken diğer dillerde bu tarz isimlere çokça yer verilmektedir.⁴¹⁴ Tervâtûr ile belirlenen isimlerden olan cevherin , 'insan-değil', 'beyaz değil' gibi arazların, yoksunluğu adlandıran isimler (gayr muhassâl) elde edildiğini düşünen filozof muhassâl isimlere göz ve bilgi ve gözlü veya bilgili örneklerini verdikten sonra, gözsüz ve bilgisiz örneklerini verdiği gayr muhassâl isimlerin, öteki dillerde olumsuzluk (selb) şeklinde değil, aksine olumlu (icâbî) anlam içeren bir dil biçimi olarak geçerli olduğunun altını çizer.⁴¹⁵ Fârâbî genel olarak isimleri incelemiştir. İsmi Arap dili içindeki konumunu belirlemiş ve Arap dilinin, mantık ve anlamla olan ilişkisini kurmaya çalışmıştır.

3.1.1.2. Kelimeler

Dilbilimde kelimenin, dilin en küçük birimi şeklindeki tanımı genel kabul görmüştür. Russel, kelimelerden söz ederken '*tarihte bıraktığı olağanüstü hayranlık' şeklinde söz eder.*⁴¹⁶ İlk fiziksel birer obje olan kelimeler, söz konusu ses yahut harflerin düzenli bir form oluşturmasıyla anlamlı birimler haline gelirler. Kelime, dilde genellikle bir şeyin anlamını vermek üzere kullanılan bir tür işaret veya sembol işlevini görür. Tüm işaret ve semboller gibi kelime de kendisinin dışında bir şeye delalet etmekte yahut başka bir şeyin yerini tutmaktadır. Bu yerini tuttuğu şey, zihin dışında bir gerçekliği olan dış bir obje olarak düşünülebileceği gibi, ide yahut kavram gibi zihinsel bir içerik olarak da varsayılabilir. Bu kabuller asıl olarak dil-nesne ilişkisini açıklamada esas görüşü de yansıtmaktadır.⁴¹⁷

Kelime-nesne ilişkisi bağlamında bakıldığında, kelimenin karşılığı her zaman bir obje olmadığı gibi, kelimeleri de yalnızca bir kısmı gerçek objeler oluşturur. Kelimeler, isim, fiil, sıfat, zamir, zarf, edat ve bağlaçlardan meydana gelmektedir. Soyut

⁴¹⁴ Fârâbî, *Kitabu'l-İbâre*, 135-136; Fârâbî, *Şerhu Kitabi'l-İbare*, 38.

⁴¹⁵ Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, 112.

⁴¹⁶ Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, London: Routledge 1995, 23.

⁴¹⁷ John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Prentice- Hall, London 1968, 3-4.

nesnelerin, zarf ya da sıfatların daha geniş bir anlamda karşılıklarından bahsedilse de Russell'ın 'mantıksal kelimeler' olarak adlandırdığı 've', 'veya', 'gibi', 'daha' vb. bağlaç ve edatların dış dünyada herhangi bir varlığından bahsetmek zor görünmektedir.⁴¹⁸ Dilin temel ögesi kelime olsa da iletişim ancak cümlelerle gerçekleşir düşüncesiyle yola çıkan Frege, Austin, Davidson, Alston gibi birçok bilim insanı kelimenin yalnızca cümle içinde anlam kazandığını iddia etmişlerdir.⁴¹⁹ Bir kelimenin cümle içinde hangi anlamda kullanıldığını bilmenin ehemmiyeti, bu yaklaşımı haklı çıkaran ortak nokta olarak görülebilse de kelimelerin genellikle tümel kavramları karşıladığı göz önüne alındığında, kelimenin genel olarak tek başına anlam ifade ettiği de tamamiyle göz ardı edilmemelidir. Ryle, kelimeyi dilin temel yapı taşları olarak kabul eder, cümleyi ise konuşmanın anlık birimi olarak ele alır.⁴²⁰

İslam düşüncesinde ise ilkin bu meseleye değinen nahivciler kelimeyi fiil olarak adlandırmışlardır. Bu fiil yapısı ve varlığı ile kendi başına bir anlamı ve bu anlamın içinde bulunduğu zamanı gösteren lafızdır. Daha önce değinildiği gibi kelimeyi müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayıran Arap dilbilimcileri kelimelerden müfred olan 'el-fi'l' lafzının karşılığı iken, bileşik olanlar 'ism-i-tafdîl', 'sıfat tamlaması', 'isim tamlaması', 'ism-i fâil', 'ism-i mef'ul' gibi fiilimsi yapılarını içine almaktadır. Bunlardan 'ism-i tafdîl' sıfattan yapılan kelimeleri, 'ism-i fâil' ve 'ism-i mef'ul' fiillerinin belli kalıplarda türetilmesiyle yapılanları, 'isim tamlaması' da mastar ve ismin birleştirilmesiyle elde edilenleri belirtmektedir. İsimden farklı olarak kelime, sadece anlamı değil, anlamla birlikte onun zamanını da gösterir. Burada belirtilen zaman, geçmiş, gelecek ve şimdidir. Ayrıca, bu gün, dün, yarın, gelecek ay, geçen yaz gibi doğrudan zamanın kendisini gösteren sözler, işaret ettikleri anlamın zamanını göstermedikleri için kelime değildir. Bunlar bir tür zamanı gösterirler ve tümü isimdir. Anlamın zamanını gösterseydiler zamanın, zamanını göstermeleri icap ederdi ki bu da mümkün değildir. Aynı şekilde kelimedenden yapılmış okuyan, yazan, okumak ve yazmak gibi isimler de zamanı göstermediklerinden dolayı kelime değildir. Bilinç, zorunlu olarak kelimenin anlamını zamanla beraber anlar. Zaman hiçbir şekilde kelimedenden ayrılmayıp varoluşundan ona dışarda birleşen bir şeydir. Misal olarak; yürüyorum;

⁴¹⁸ Bernard Harrison, *Introduction to the Philosophy of Language*, (London: Macmillan, 1990), 22-23; William G. Lycan, *Philosophy of Language, a Contemporary Introduction*, 4-6.

⁴¹⁹ William P. Alston, *The Quest for Meanings Mind New Series*, Vol. 72, 1963, pp. 79-87, 82.

⁴²⁰ Gilbert Ryle, *Use, Usage and Meaning*, *The Theory of Meaning*, (Ed.G. H.Rparkinson), Oxford, University Press, Oxford 1982, 111.

yürüyeni, yürümenin zamanını yürüyende yürümenin bulunduğunu göstermesi gibi.⁴²¹ Fârâbî, şimdiki zamanı gösteren kelimeye (el- mustakim) düz kelime; geçmiş ve gelecek zamanı gösterene (el-mâil) eğik kelime adını verir. Aynı zaman da Fârâbî'ye göre her ne kadar Arapça da bulunmasa da kelimeler başlarına “la” (değil) harfi getirilmek suretiyle tek bir lafız şeklinde belirsiz kelime haline gelir.⁴²² Fârâbî kelimeleri olgun olan kelimeler ve olgun olamayan kelimer olarak iki şekilde ele almaktadır.

*“Olgun kelimeler eşyanın akladilmesi ile elde edilen akli anlamlara delalet eden isimlerdir ki, bu mantığın dilde dayandığı temeldir. Fârâbî Arapça'nın zengin kelime hazinesinden mantık ilmi için temel oluşturacak kelimeleri belirlemekte ve bu kelimeleri olgun kelimeler haline getirmeye çalışmaktadır. İslam kültürü içerisinde konumlanmasıyla bütün kültür ve düşünce sistemi için önemli olan daha sonra değineceğimiz kavramlaştırma ve bunun tabiatına uygun terimler oluşturmaktadır. Olgun olmayan kelimeler ise, eşyanın akledilmesinden önce duyum seviyesinde elde edilen tikel anlamlara delalet eden kelimelerdir. Arap dilbilim ekollerinin dilin temeline koyduğu master ve fiillerde bu niteliklerin de olduğu söylenebilir.”*⁴²³

Terimler varlığın doğal akışına uygun bir şekilde zihinde tertip edilmiş, sınıf mantığı içerisinde sınırları belirlenerek objektif bir temele oturtulmuş kavramları ifade etmektedirler. Buna karşılık olarak Arapçada dil bir kelimenin anlamı zihin gibi sabit bir zemin de tertip edilmemiş, sınırları değişmez bir biçimde belirlenmemiş ve objektif bir temele oturtulmamıştır. Zira dildeki bir kavramın tanımı mantıkta olduğu gibi varlığın doğal düzenine ve sınıf mantığına mütabık bir şekilde kişi ve toplumların kabullerine göre yapılmaktadır. Klasik mantıkta adsal tanımlar olarak nitelendirilen bu tanımlarla bir kelimenin kavramsal içeriği temsil ettiği eşya ve olayların ilineklere dayanarak meydana gelmektedir. Bundan dolayı bu tip tariflerin belirlediği kavramsal içerik, klasik mantığın referans aldığı gerçek tanımlar (reel defination) gibi sınırları kesin, değişmez ve objektif bir nitelik olmayıp, daha mütehavvil bir nitelik arz etmekte ve anlam çeşitliliğine sebep olmaktadır. Bunun neticesinde dildeki bir kelimeye bağlanabilirken bazen de bir anlam birçok kelimeye bağlanabilmekte, hem de bir kelime aynı anda iki karşıt anlamı bile ifade edebilmektedir.⁴²⁴

Fârâbî'ye göre makûlâtın (kategorilerin) isimleri müttefik, mutavatı ve müstavassıt olurlar. Kategorilere isim olan terimler delalet ettikleri anlamlar açısından çeşitlenmekte ve giderek nesnelliklerini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya gelmektedirler. Hâlbuki mantık ilminin amacı realitenin bir modeli olarak gördüğü dili

⁴²¹ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, 134-135.

⁴²² Fârâbî, *Şerhu Kitabi'l-İbare*, 38-41.

⁴²³ Ayık, *Fârâbî 'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 139.

⁴²⁴ Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*, 81.

bu modele uygun hale getirmektir. Fârâbî, dilin çift anlamlı veya bazen çok anlamlı durumundan dolayı terimlerin yanlışlıklara ve bozukluklara neden olabileceği tespiti ile dil ile düşüncenin temasa geçtiği bu noktadan yanlışlığın nasıl kaynaklanacağını söyle açıklamaktadır.” *“Müttefik isimlerin de, mutavatı kelimelerinde çeşitli şekilleri vardır. Bunlardan dolayı (Arapça’da) şekli türetilmiş şekil, anlamı türetilmeyen ilk örnek olan, şekil türetilmeyen ilk örnek olup anlamı ise türemiş olan kelimeler vardır”*⁴²⁵ Fârâbî’nin burada bahsettiği, şekli türetilmiş ancak anlamı türetilmemiş ilk örnek ve anlamı türetilmiş ancak şekli türetilmemiş olan ilk örnek kelimeler, muhtemelen Arap dilbilimcilerin dilin temeline koydukları fiil ve mastarlardır. Nitekim Arap dilbiliminin iki büyük ekolünden biri olan Basra ekolü, dilin aslının mastar olduğunu söylerken Küfe ekolü, fiil olduğunu söylemektedir. Ancak mantık ilminin temele aldığı fiil, eşyanın akli sınıflamalarından birine delalet ederken, Küfe ekolünün söz konusu ettiği fiil, böyle bir eşya ve olaya delalet etmektedir. Dolayısıyla mantık ilminin dilde dayandığı temeller olan isim-kelime ve edatlarla, dilbilimcilerin dayandığı mastar ve fiil arasında önemli mahiyet farklılıkları vardır. Bu iki ekol dilin temeline koydukları öğeleri savunurken ortaya koydukları öncüllere baktığımızda, onların aslında mastar ve fiilin ötesinde mantık ilminin temele koyduğu ismi işaret ettikleri anlaşılmaktadır.

Bütün bu tartışmalardan sonra Fârâbî’nin yukarıda söz konusu ettiği “şekli türetilmiş ancak anlamı türetilmemiş ilk örnek ve anlamı türetilmiş ancak şekli türetilmemiş olan ilk örnek kelimeler” yukarıdada belirttiğimiz gibi muhtemelen Arap dilbilimcilerin dilin temeline koydukları fiil ve mastarlardır.

Denilebilir ki dilin temeline konulan mastar veya fiil, anlamı belirlemede anahtar rol oynamaktadırlar. Örneğin daha önceki bölümlerden birinde (ikinci bölümde) ele aldığımız Arap dil okullarından Basra okulu dilin temeline mastarı koymuş, dilin mantığını mastarın delalet ettiği anlam çerçevesinde şekillendirmiştir. Yine yukarıdaki bölümlerde (ikinci bölüm) bahsettiğimiz Küfe okulu dilin temeline fiili koymuş, dilin mantığını fiilin delalet ettiği anlama göre şekillendirmiştir. Denilebilir ki mastar fiile göre daha nesnel anlama delalet etmektedir. Çünkü mastar herhangi bir zamanla ilişkisi olmayan anlama delalet ederken fiil (geçmiş, gelecek ve şimdiki) zamanlara delalet etmektedir. Kuşkusuz zamanla ilişkili olmayan anlam zamanla ilişkili olan, süregelen ve değişim içinde olan anlamdan daha nesneldir.

⁴²⁵ Fârâbî, *Kitabu’l Huruf*, 71.

Bu bağlamda Fârâbî Arap dil ekollerini dilin temeline koydukları mastar ve fiil ilgili kelimeleri değerlendirerek kendisinin de dahil olduğu meşşai filozofların dilin temeline koyduğu isme geçiş yapmaktadır. Bu bahiste Fârâbî filozofların dilin temeline koyduğu ismi çeşitli yönleriyle değerlendirerek zorunlu, kesin tamdoğru, bilgiyi ifade edecek kıvama getirmeye çalışmaktadır.

3.1.1.3. Harfler

Harf, kelime olarak herhangi bir şeyin kenarı, tarafı, suyun aktığı yer, yolculuktan dolayı zayıf ve yorgun düşmüş deve anlamlarına gelmektedir.⁴²⁶ Harf kelimesi, belirtilen anlamların dışında lügat, vecih, lehçe, yol, kelime ve hece harfleri için de kullanılır.⁴²⁷ Harfler, cümlede bulundukları duruma göre, farklı anlamlara gelmektedir. Onların her daim ve her yerde geçerli olan belirli manaları yoktur. Fakat isim ve fiillerin manaları ise genelde belirlidir.

Fârâbî'den önce Arap dilbilimcileri "harf" sözcüğünü tek başına değil ancak içinde belli anlama ve görevleri olan dil öğeleri anlamında edatlara işaret etmek için kullanmış ve bunları 'müfredatu'l-huruf' adı altında özel tetkik konusu yapmışlardır. Böylece harfleri, hece harfleri (el-hurûf el-mu'ceme) ile görevli harfler (el-huruf el-vazifi) olmak üzere iki kısımda inceleyen nahivciler bunların anlamla olan münasebeti üzerinde durmuştur.⁴²⁸ Fârâbî harfleri el-hurûf el-mu'ceme'yi ilk seslenmeler ile ağızdan çıkan ilk sesler olarak belirtir. Böylece her toplumun ses çıkarma organlarının kendine has hareketleri sonucu çıkardığı ilk seslenmelerin, o toplumun alfabesini meydana getirdiğini belirten Fârâbî, daha önce değindiğimiz gibi, sesi harfin cinsi olarak tarif eder.⁴²⁹ Filozofumuza göre harfler anlamı gösteren isimlerden ve zamanı ve anlamı gösteren kelimelerden ayrılmı olarak ismin, isimle yahut ismin kelimeyle terkihi esnasında anlamın içinde bulunduğu durumu göstermektedir. Fârâbî, bunları 'edat' olarak adlandıran nahivcilerden farklı olarak 'harf' olarak tanımlamaktadır. Fârâbî, Yunanlı dilbilimcilerin tasnifini dikkate alarak harfleri beş gruba ayırır. Onların bir

⁴²⁶ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah ji'l-luğa, "h-r-f" md.*, (Thk. Ahmed Abdulgaffur Attar), Daru'l-İlim li'l-Melayfn Beyrut, 1990, LV, 1342

⁴²⁷ Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem b. Manzor, *Lisanu'l-Arab, "h-r-f" md.*, (Thk. Muhammed Sadık el-Ubeydî ve Emin Abdulvahha), Daru İhyai't- Turasi' I-Arabi, Beyrut, 1996, III, 129.

⁴²⁸ Jacques Langhade, *Mine'l-Kur'an ilâ'l-felsefe: el -lisânu'l-Arabî ve tekvinu'l-kâmusu'l- felsefei ladâ'l Fârâbî*. (Thk., Vecih Es'ad), Vizâratî's-Sakâfe, Dimeşk, 1994, 378.

⁴²⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 74-75.

sınıfını; ‘İsmin yerine geçenler’, ‘Birleştiriciler’, ‘Aracılar’, ‘Tamlayıcılar’, ‘Bağlayıcılar’ olarak adlandırmışlardır.⁴³⁰ Bu harflerden bazıları isimden bazıları kelimeden meydana gelmektedir.

3.1.1.4. Fiil

Fiil, ağızdan çıkan tek bir şeyi gösteren, tek başına anlaşılabilen anlamlı bir sestir. Ama isimden ayrımlı olarak özü, yapısı gereği o şeyin içinde bulunduğu belirlenmiş zamanı gösterir. Belirlenmiş zamandan kasıt geçmiş, gelecek ve şimdiki zamandır. Örneğin “yürüdü”, “yürüyor”, “yürüyecek” kelimeleri tekil lafızlardandır. Bunlar içinde bulundukları anlamın zamanlarına yapı ve zatlari itibariyle işaret ederler.⁴³¹ Aristoteles’e göre fiil yüklemli ve zamanı ifade eder. Kendi başına bir anlamı vardır ve sözün öğelerinden biridir. Aristoteles’e göre önermenin teşekkül ettiği öğeler isim ve fiil olmak üzere ikiye ayrılır. Oysa Fârâbî bu öğelere edatı da ekleyerek üçe çıkarmıştır. Fârâbî, Aristoteles’in çok kısa, belirsiz olan tanımı ve izahları daha da genişleterek, kendine özgü düşüncelerini de ilave etmiştir. Fârâbî’nin bu özgünlüğü hususunda bütün otoriteler aynı görüşe sahiptir. Fârâbî’nin isim-fil-edat ayrımıyla ilgili düşünceleri daha sonraki mantıkçılar tarafından kullanılmıştır.⁴³²

Fiil bir anlama delalet eder. Bunun da yalnız başına anlaşılması mümkündür. Bununla beraber, özü ve yapısı itibariyle gösterdiği anlamın zamanına delalet eder. Söz gelimi; yürüdü, yürür, yürüyecek. Bu fiiller bir anlama delalet eder. Aynı zamanda şekil ve özleriyle bu anlamın bulunduğu zamanları gösteriyorlar. Zamanı gösterme durumu arazla durumu arazla değil, özle olmaktadır.⁴³³ Fiil türemiş bir şeydir, açıkça belirtilmiş bir mevzuyla delalet etmektedir. Bu nedenle bir şeyin cevherini bildirmez. Çünkü o mevzu, o cevherin içinde saklıdır, fiilin ismi o konudan çıkmıştır. Hâlbuki cevherin bir mevzusunun olmasına asla imkân yoktur. Ancak kendi şahsına veya türüne yüklenen cevher için bu yüklem bu mevzu hakkında herhangi bir zamanda var olduğuna işaret eden bir fiil türetilebilirse, durum değişir. Örneğin “Zeyd insandır” sözü için “insan”dan eğer bir fiil türetilebilirse, o zaman bu fiil ile bir mevzu hakkında söylenmiş

⁴³⁰ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Aydın), 93.

⁴³¹ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., C.I-II, İstanbul 1970 s. 8

⁴³² Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevinin Mantık Anlayışı*, M.E.B.Yay., İstanbul 1993, 22.

⁴³³ M.Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sina’da Kavram Anlayışı*, M.E. B.Yay. İstanbul 1990, 20.

olan şeye delalet edilmiş olur. Bunu Arapça da yapmak muhtemeldir. Fakat cevherlerin isimlerinden fiil türetmek yerine cevherlerin ayrımlarının isimlerinden fiil türetmek daha uygun görünmektedir. Zira ayrımların isimleri de türeme aracılığıyla söylenirler. Algılamak, konuşmak buna örnek gösterilebilir. O takdirde bu fiiller ayrımlarının fiilleri değil, bu ayrımların ait olduğu cevherlerin fiillerini bildirirler. Buna karşılık, ikinci cevherlerin isimlerinden hiçbir biçimde fiil yapılmaz. Çünkü onlar türeme vasıtasıyla söylenmezler ve hiçbir zaman mevzuya delalet etmezler. Nasıl cevher bildiren isimle araz bildiren ismin yanına “değil” edatı getirilmek suretiyle aşağı derece cevherler ifade olunuyorlarsa, insan -değil, beyaz- değil örneklerinde olduğu gibi, aynı şekilde fiillerin yanına “değil” edatı getirilmek suretiyle, görür-değil örneğinde olduğu gibi, aşağı dereceden arazlar ifade olunur.⁴³⁴ Fiilin türemiş isimlerle mevzuyu göstermek konusunda birleşmekle beraber, türemiş isimlerin önermede duydukları bağlantı ihtiyacını duymadığı için varlık bildiren yüklem-isimlere birleştirilen fiillerin gösterdikleri özelliği, kendi yapısı itibarıyla göstermesi gerekir.⁴³⁵ Fiillerde isimler gibi düz yahut eğik olur, Eğik fiiller geçmiş yahut gelecek zamanı gösterir. Düz fiil ise şimdiki zamanı gösterir. Fiil ya belirlenmiş olur veya belirlenmemiş olur. Bu durum Arapçada belli değildir. Çünkü –değil işareti fiilin işareti fiilin yanına gelince, Arapça da selbi ifade eder. Halbu ki diğer dillerde belirlenmemiş bir fiil selb olamaz; nitekim belirlenmemiş isimler de selb değildirler. Fârâbî fiillerin, varlık bildiren fiille ve varlık bildirmeyen fiiller olmak üzere iki tür olduğunu belirtir. İlkin ‘(var)dır’ (kane/vecede/sare), ‘(var) olur’ (kunu/yuced/yessiru) yahut bazen bunların yerine kullanılan , ‘esbaha’ veya ‘salla’ fiillerle gösterip işlevleri, ‘Zeyd vardır’ veya ‘Zeyd âlimdir’ gibi, bir şeyin bir şeyle ortaya koyma anlamında, kendisinden haber verilen ile haber konumundaki iki sözcüğü birbirine bağlayarak tam bir ifade oluşturmaktır. Araplar tarafından, kendi zamanına kadar, açıkça değil, ancak gizli olarak kullanılmış olan varlık bildiren fiilin ne ‘kendisinden haber verilen’ ne de bir bağla birleştirilebilen bir sözcük olmayacağını ifade eden Fârâbî,⁴³⁶ örnek olarak fiil hakkında, muhassal zamanı göstermek koşulu koşulmuşsa ,(iştirât) bunu, ‘hızlılık’ ve ‘yavaşlık’ gibi her iki ifadenini de özü zaman olan, ancak bu zaman geçmiş, şimdi ve gelecek ile meydana gelen zamanlar içerisinde

⁴³⁴ Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, 113.

⁴³⁵ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, 73-75.

⁴³⁶ Fârâbî, *Şerhu Kitabi'l-İbare*, 40.

bulunan şeyleri gösteren ağızdan çıkan seslerden ayırmak için olduğunu belirtir.⁴³⁷ Sözün ikinci önemli unsuru olan fiil, bir oluş, bir devinme, bir kılınış ya da bir durum gösteren ve bazı dilbilimcilerin, insanların ilk söyledikleri sözcük türü olarak öne sürdükleri fiiller olarak, Aristoteles'in tespit ettiği bir sözcük türü olduğu söylenebilir.⁴³⁸ Fiil, Fârâbî'nin anlamlı sözler olarak nitelendirdiği sözcük türlerinden biridir. Fârâbî fiili, tek başına ve bizatihi anlaşılabilen bir anlama işaret eden, yapısı ve biçimi açısından bir zaman kavramını belirten tek sözcük olarak tanımlar.⁴³⁹ Fiilin zamana bağlı bir anlam göstermesi nedeniyle mantıkçıların muhassâl ve gayrı muhassâl şeklindeki zaman bölümlenmesine uygundur. Fiilerin yapısı gereği bunlardan ilkinde delalet ettiğini belirten⁴⁴⁰ bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki fiil özü gereği zamanı göstermekle herhengi bir zamana delalet etmeyen isim ve mastardan ayrıdır. Yukarıdada belirttiğimiz gibi fiil nesnel anlamı ifade etme açısından mastar ve isimden daha güçsüzdür. Fârâbî, mantığın diline uygun anlam arayışında dilin mantığını temele alanların dilin temeline koydukları fiili değerlendirerek, onun nesnel anlamı ifade edebilecek durumunu irdelemektedir.

3.2. TASAVVURAT

İslam düşüncesinde mevzunun epistemoloji ile olan ilişkisinden dolayı tasavvur ilk ilim olarak ifade edilmiştir. Tasavvur, haklarında bir şeyle hüküme ulaşmaksızın ve kendilerine bir isimle delalet edilmeleri bakımından dış dünyadan nefste hâsıl edilmiş şeylerin toplamıdır.

Tasavvur etmek, kişinin kendisinin dışındaki şeyleri akılla hissetmesidir. Şayet akıl duyuyu hissediyorsa duyu ile benzer anlama gelmez. Zira duyusal olan duyusal olarak makul değildir, makul olarak duyusal değildir.⁴⁴¹ Bir şeyin bir şey üzerindeki sureti cisimde, akılda ve duyuda olmak üzere üç şekilde meydana gelmektedir. Bir suretin bir cisimde şekil bulması, o cismin bir etkiye maruz kalması anlamına gelmektedir. Isınan demirin ateşin suretini alması ısınması, buna örnek verilebilir. Duyuda bir suretin meydana gelmesi yine bir tür etkilenmeyle oluşur. Duyu organı o

⁴³⁷ Fârâbî, *Fusûlu'l Hamse*, (Çev. Muhabat Türker Küyel) *DTCF*, 16(3-4), Ankara 1958, 48.

⁴³⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 100.

⁴³⁹ Fârâbî, *Fusûlu'l-Hams*, 48.

⁴⁴⁰ Durusoy, *Aristoteles'ten Gazali'ye Klasik Mantık Anlam Kuramı*, 47.

⁴⁴¹ Fârâbî, *Mesâil*, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Kanaat Kitapevi, 1940, 96.

madde ile iletişime girdiği zaman, o maddenin içinde bulunduğu hal tasavvur edilir. Duyu böylece maddenin suretini idrak eder. Ancak akılda bir suretin tasavvuru madde ile bağı olmadan meydana gelir. Bununla beraber duysal eşya aklın idrakinin konusu olacak eşyayı gösterir. Fakat eşyanın suretleri akılda araçsız olarak, duyunun duysallarla ilgisi olduğu anda oluşmaz. Arada bir takım vasıtalar vardır. Duyuda ilkin duysalların suretleri meydana gelir; sonra bu suretler kuvveti ise ‘temyiz kuvveti’ne ulaştırır. Temyiz kuvveti ise bunu akla götürür.⁴⁴² Akıl da dışındaki varlığı tasavvur eder. Bu akıl, mantığın oluşmasına neden olan tanım ve kıyas aleti konumundadır.

Mantığın konusunu oluşturan tanım ve kıyasa bu iki alet olarak bilinen tasavvur vasıtasıyla ulaşılır. Bu duruma göre ilk aşamada eşya tasavvur edilir. Sûret (form) bir şeyin görünüşü ve şekli, hakikati veya niteliğine ait olan anlamı; bir şeyin kendine has olan ve onu başkasından ayıran biçim demektir. Aynı kökün türevlerinde ‘ta-sav-ve-re’ filinin masdarı olan tasavvurat ise ‘bir şeyin tahayyül (hayal) edilmesinden sonra zihinde o şeyin suretinin (form) kendiliğinden oluşmasıdır.’ Tasavvur, objelerin kendine has olarak yani tanımını gösterecek biçimde kavranması, müfred bir lafızla gösterilmesi ve gerçeklikte nasılsa o şekilde zihinde resminin çizilmesidir. Tasavvuratta yer alan konular duyu algılarından başlayıp bilgi sürecinin formel aşamasını oluşturduğu için, Fârâbî’ye göre kavram, kategori, beş külli ve tarif gibi formları kabul edecek bir tür maddeye de ihtiyaç vardır. Bu duyu algılarıyla zihinde oluşan anlamlardır. Çünkü duyu algıları form demek olan anlama göre madde sayılırken kavram referans alındığında ise anlam madde olmaktadır. Her biri yeni bir anlam oluşturan bilgi formlarıyla meydana gelen anlamlardan bir önceki bir sonrakinin maddesini dolayısıyla formunu meydana getirir. Kavramın anlamı önermenin malzemesi iken önermenin anlamı da kıyasın malzemesidir.⁴⁴³

“Fârâbî’de tasavvurun bir kısmı ismin anlamıdır, bir kısmı da tasavvuru talep edilen şeyin varlığından ibaret olan şeyin tasavvurudur ki bu, o şeyin mahiyetidir. İsmın anlamının tasavvuru mevcut olanı ve mevcut olmayanı kuşatan bir tasavvurdur. Zira isminin anlamı başka bir isimle veya bir sözle tarif edilen şey, mümkün olan en genel şeyle tasavvur edilmektedir. Çünkü o, tahayyül edilmesi mümkün bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Mahiyetin bilinmesi ise daha önce varlığı bilinmiş, bir tarzda tasavvur edilmiş ve başka bir tarzda ise tasavvuru talep edilmiş şeyde olur.”⁴⁴⁴

⁴⁴² Ahmet Yıldız, *Fârâbî de Burhan*, 107.

⁴⁴³ Sadık Türker, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgubilig*, 43.

⁴⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, (Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper), Klasik Yay. İstanbul 2012, 58.

Tasavvur kendi içinde iki kısma ayrılır. İlk mutlak tasavvurlar güneş, ay, akıl, nefis gibi örneklerin göstermiş olduğu bir tasdik ve bir reddetme içinde ifade edilmemiş tek başına olan kavramlardır. Diğer ise tasdikli tasavvur ‘gökler birbiri içinde bulunan kürelerden oluşurlar’ cümlesine benzer şekilde, tek başına değil, bir tasdik veya reddetme fiili ile ifade edilen bilgidir. Tasavvurun temeli anlam ve beş külli, (cins, nevi, fasıl, hasa, araz) dir ve bu tasavvurun amacı ise tarif, had ve resimdir.

3.2.1. Anlam ve Kavram

Fârâbî’de anlam; kavram, önerme, kıyâs gibi birçok mantıkî deyim ile doğruluk ve geçerlilik gibi değerlendirmelerin temelini oluşturmaktadır.

Seslerin oluşması insanlar arası bir anlaşma olarak görülmemektedir. Böyle olsaydı, bilinmeyen yabancı bir dilin seslerini sadece işitmekle bir dil anlaşılmış olurdu. Konuşmada anlaşmayı etkileyen asıl durum anlamdır. Anlam zaman ve mekânı aştığı için belli bir zaman anına bağlı değildir.⁴⁴⁵ Anlam ilkin canlı bir nefes (boğumsuz ses) şeklinde çıkmakta, dilin kabiliyeti ile boğumlu sesler halinde harflere dönüşmekte, daha sonra ağızdan çıkan kelimeler şeklinde konuşanın duygusal yükü ile meydana gelmektedir. Gerek nesnel, gerek metafor anlam zihinde tasarlanmakta, daha sonra bir dille açığa çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle dile gelen her düşüncenin zihinde ve dilde olmak üzere iki varlık zemini bulunmaktadır. Dilsiz düşünce zihinlere mahkum iken düşüncesiz dil de anlamın buharlaştığı alana dönüşmektedir. Nesnellikle ile çok anlamlılık birbirini yok saymaktadır. Nesnellik uğruna dildeki çok anlamlılığı yok etmek, çeşitliliğini yok ederek tek tip düşünceye mahkûm etmek demektir. Diğer yandan, çok anlamlılık uğruna nesnelliği yok saymak, hem dili hem de düşünceyi keyfî bir alana terk etmek demektir. Hâlbuki düşüncenin evi olan dil, canlı ses unsurundan yapısal unsurlara kadar her türlü anlamın mekânı konumundadır.⁴⁴⁶ Anlam sorunu dil sorunu olduğu gibi hem teorik alana hem de pratik alana, etiğe ve siyaset felsefesine ilişkin bir sorundur.⁴⁴⁷ İslam düşüncesinde, lafızlar ve anlamların her birinin rollerini

⁴⁴⁵ Gökberk, Değişen Dünya Değişen Dil, 69.

⁴⁴⁶ Ayık, “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 6, 2009, 72-73.

⁴⁴⁷ Harun Tepe, “Değerler ve Anlam: Değerler Anlamlar Mıdır?”, *Flsf Dergisi* 2009, Sayı:7,6.

belirlemede ve öncelikle üstünlüğün hangisine verileceği meselesinde ortak bir görüş birliği bulunmamaktadır.⁴⁴⁸

Yukarıda değinildiği gibi anlam lafızdan önce gelmekte ve lafzın ete kemiğe bürünmesi anlam ile oluşmaktadır. Buna yakın bir söylem geliştiren Fârâbî'de Aristoteles'in anlam kuramını inceleyerek eksik kalan yönlerini tamamlamaya çalışmıştır. Anlam özerkliğini esas kabul ederek dil ve dünya, zihin ve dil temelinde geliştirdiği anlam kuramı üzerine kafa yormuştur.⁴⁴⁹

Eski Yunan düşünürlerini ve özellikle Aristo'yu dikkatle inceleyen Fârâbî, İslam felsefesine zihinciliği getirmiştir. Sadık Türker, Fârâbî'nin anlam teorisi üzerine kaleme aldığı makalede

“Fârâbî'nin anlam teorisi, zihin ile dış dünya ilişkisine dayanmaktadır. Anlam; kavram, önerme, kıyâs gibi birçok mantıkî deyim ile doğruluk ve geçerlilik gibi değerlendirmelerin temelini oluşturur. Anlamı çeşitli yönleriyle inceleyen filozof, onu, zihin ile dış dünyadaki varlıklar arasındaki orantılar ile izafeler olarak tarif eder. Ancak bu izâfeler, yani anlamlar zihinde bulunmaktadır. Anlam, duyu algıları sonucunda zihinde meydana geldiğinden o, zaman zaman duyu algılarının idealleri, zihni şekiller ve mâhiyet diye de isimlendirilir. Böylece iki tür anlam bulunmaktadır; bunlardan birincisi duyu algıları sonucunda zihinde meydana gelen varlıklara ait izlerdir. İkincisi de zihnin bu izler üzerinde yaptığı hayâl, kavrama, yansıma, birleştirme ve ayırma gibi işlemler sonucunda ortaya çıkan anlamlardır. Cisimlerin varlığının dayanması gibi zihni varlıklar olarak kabul ettiği anlam, kavram ve bilgi gibi zihin görevleri sonucu şeyler de ona dayanmaktadır. Bütün varlık türleri somut varlığa delalet eder, zihni varlık olan anlam ve kavram ise bu ilişki sayesinde varlık kazanır.”⁴⁵⁰

Anlam teorisi zihin ile dış dünya arasındaki uyumu sağlamaktadır. Fârâbî, zihnin, yapısı gereği tabiatla bulunmayan varlıkların yanı sıra bir oluşu yahut tabiatla görülmeyen bir şekilde anlamları bir araya getirerek tasarlayabildiğini belirtir. Bundan dolayı zihin varlıklar, nesne o ile anlam arasındaki tabîî delalet münasebetine dayanmakla birlikte tamamıyla onun ürünü de değildir. Nesnel olması bakımından duyu algılarına ve zihne dayanan her iki kavram arasında fark bulunmamaktadır. Zira Fârâbî'nin nesneyi belirlerken kullandığı kıstas, onun kabulü dışındaki olmasıdır. Bundan dolayı dış dünya da belirttiği bir şey bulunmayıp zihnin yapısından kaynaklanan bir zihni varlık da olsa, inancın dışında olan her şey zihnin dışındaki bir nesne şeklinde kabul edilir. Fârâbî metinlerle değil anlamlarla ilgilenmektedir. Fârâbî'de mantık ilminin konularını açıklamada kullanılan ilk bilgilerdir. Zihinlerden doğal olarak

⁴⁴⁸ Kınar, Abdulkahir El-Cürcânî'nin Nazım Teorisi, 71-72.

⁴⁴⁹ Dore, Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı, 2.

⁴⁵⁰ Sadık Türker, “Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutatgubilig*, 154-155.

meydana gelen ve herkes için aynı olan bu anlamlardan habersiz olan insanların, bu konuda bilinçlenmeleri için zihinsel açıdan uyarılmalarını şart koşar. Filozofa göre bunun gerçekleşmesi için, anlamların dildeki ifadelerle dışarı çıkması gerekir.

Anlam kuramının temelinde, anlamın özerkliği bulunan Fârâbî, zihnin bedenden ayrıldığını kabul etmez, “yazı sese, sesde lafıza delalet eder, lafız ise doğrudan doğruya anlama delalet eder. Anlamlar nefsin dışındaki varlıklara ait izlenimlerdir.”⁴⁵¹ Fârâbî, anlamının, ezberlemeden daha iyi olduğunu belirtir. Çünkü ezberleme eylemi, daha çok sözcükler, deyimler ve tikellerle/ayrıntılarla bağlantılı olduğu için ezberleme ne birey ne de toplum için yararlıdır. Bunun karşısında anlama eylemi, genele dönük ve nesneleri tanımlayan genel yasalarla ilgilidir. Genel olanlar, analogi, kıyas, birleştirme ve sonuçlanmaya gitmede olduğu gibi tikel olanları anlamada da işlevseldir. Şayet insan yalnızca tikelleri / ayrıntıları öğrenirse, yolunu şaşırmama noktasında tam emin olmaz. O, ilkelere, genel kavramlara dayanırsa, ona yeni bir nesne ya da yeni bir sorun ile karşılaştığında, anlamış olduğu ilkelere dayanarak sağlıklı bir sonuca ulaşır ve onları birbiriyle karşılaştırır.

Kavram nedir? Sorusu mantığın olduğu kadar felsefenin de sorusudur. Birçok düşünür, kavramın varlık yapısını farklı açılardan incelemişlerdir. İdealist düşünürler kavramı bir idea olarak algılamak, mantıkçı pozitivistler kavramın mücerretliği yerine terimin dilsel mücessemliğini kabul etmişlerdir.(İlerde anlam üçgeninde belirtilmiştir.) Klasik mantık Aristoteles geleneğine bağlı kalarak kavramı, bir şeyin zihindeki tasarımı olarak ifade eder. Terim ise zihin ve düşünce de olan bu tasarımın dilsel ifadesidir. Kavram, tahayyülden farklıdır. Bir şeyin hayali, tek ve somut bir varlığa aitken, bir şeyin kavramı genel ve soyut bir varlığa aittir. Misal olarak, bir çiçeğin imgesi, belli bir çiçeğe ait iken bu çiçeğin hayali zihinde herhangi bir çiçeği belirtir. Buna karşılık çiçek kavramı, sabit şekil ve özellikleriyle anımsayarak hayal ettiğimiz bir çiçeği değil, genel ve soyutlanmış çiçeğin tasarımını verir.⁴⁵²

Fârâbî kavramı bir anlam ifade etmek için bir araya gelmiş ve en az iki lafızdan oluşan yalın sözün bir parçası biçiminde tanımlar. Kavramın birinci aşamasını, belli özellikleri olan maddi objelerin bilinmesiyle formüle eden ilk akledilirler olarak belirler. İkincisi de duyulurla kavranan duyu kavramları ve üçüncüsü ise duyularla kavrananların

⁴⁵¹ Farâbî, *Şerhu Kitabi'l-İbare*, 24-25.

⁴⁵² Çüçen, *Mantık*, 54.

dışında ilk bilgilerle elde edilen kavramlar olmak üzere kavramın üç çeşit olduğunu belirtmiştir.⁴⁵³ Dışarıdaki varlıklar ve zihindeki izler o varlıkların örnekleri olduğuna inanan Filozofumuza göre zihindeki izler duyulur nesnelerden oluşmaktadır. Bunlar zihinde kavramları meydana getirerek zihne yerleştiklerinden, duyular kaybolduğunda bile, zihnin hayal gücü bu imgeleri canlandırır.⁴⁵⁴ Dış dünyada kendinde varlıklar olan nesnelerden soyutlanarak zihinde anlam olarak varlık kazanan suretler olan kavramların, yalnız zihindeki fertleri dikkate alınır, nitelikleri; eğer zihnin dışındaki fertleri dikkate alınır, gerçekliklerinden söz edilmiş olur.⁴⁵⁵ Zihin dışındaki fertleri ister bulunsun, ister bulunmasın her kavramın mahiyeti vardır. Ama zihin dışında objesi bulunmayan kavramın gerçekliği yoktur. Örneğin “insan” kavramının hem mahiyeti hem de gerçekliği vardır. Çünkü insanın zihinde onu karşılayacak bir tasavvur bulunduğu gibi insan kavramının zihnin dışında bu isme delalet eden obje yoktur.⁴⁵⁶

Fârâbî’ye göre kavramlar tarifle belirlenir; tarif ise bir şeyin ne olduğunu izah eder. Tarif aracılığıyla kavramlar düzenlenir ve sistemleşir.⁴⁵⁷ Kavramların dış dünyada varlığı olan kavram olabilmesi için aynı zamanda objelerin ve bunların duyu algılarının öte yandan küllî anlamlarının bulunması lazımdır. Bu özelliği taşımayan kavramlar ise gerçekliği olmayan kavramlardır. Fârâbî’ye göre nesne ve olguların bütünü kavramları vardır; fakat bunlar bilkuvve (bizatihi olmayan) kavramlardır; ilmi anlamda kavram ancak bilfiil (bizatihi-kavram) olandır. Her kavram bir anlam taşır fakat her anlam kavram değildir.

Fârâbî, mantıkla ilgili olarak anlamı iki kısma ayırmaktadır. İlkin, duyu algılarının zihindeki izleri veya ideaları olan basit anlam, diğeri ise zihnin görevleri sonucunda kavram, hayal, yansıma, önerme, kıyas gibi şekillerde meydana gelen bileşik anlamdır. Bunun dışında Fârâbî, dilbilgisinin de konusu olan rumuz (şifreli anlam) ve mecaz gibi diğer anlam türlerine de değinir. Basit anlam yalnızca özne-nesne arasındaki görelilik ilişkisi içinde açıklanabilirken, ikinci tür anlamda duyu algıları, aksiyomlar, nefsin ilkeleri, nefsin güçleri, terkip, açıklama ve kültür gibi birçok alanın etkisi bulunmaktadır. Buna göre, dış dünyaya ait duyu algılarının kendiliğinden zihinde belirli

⁴⁵³ Fârâbî. *İdeal Devlet: “el-Medinetü’l-Fâzıla*, 68-69.

⁴⁵⁴ Ross, *Aristoteles*, 171.

⁴⁵⁵ Fârâbî *Harfler Kitabı*, 3-4.

⁴⁵⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 36.

⁴⁵⁷ Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlîs: Fârâbî’nin Üç Eseri içinde*, (Çev. Hüseyin Atay) Morpa Kültür Yay., Ankara 2004, 93

bir biçimde oluşması, irade dışı olup zihnın hiçbir müdahalesi söz konusu değildir.⁴⁵⁸ Duyu algıları, bilgi değildir; fakat bilgiyi meydana getiren parçaları teşkil ederler. Bu nedenle filozof, algılama sonucunda zihinde meydana gelen bu anlamları ‘*kavramları akletmeye elverişli şekiller*’ diye adlandırır.⁴⁵⁹ Diğer bir deyişle her kavramın bir anlamı bulunur fakat bu anlam onun gösterdiği obje ya da olguya ilişkin olan anlamları içeren tek bir anlamdır. Bu nedenle kavramın anlamı gösterdiği objeyle bağlantılı olmakla birlikte onun kendisinden de ibaret değildir. Bu Fârâbî’nin psikoloji akıllar teorisinde fiilî akıl dediği bu kavramlara denk gelmektedir.⁴⁶⁰

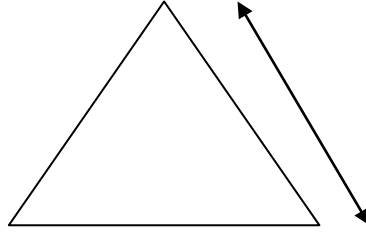
Anlamın belirlenmesinde kelimenin temele alınması o kelimenin meydana geldiği toplumun anlam dünyasına götürmektedir. Bu anlam dünyasını belirleyen unsurların başında kültürel yapı, o toplumun eşyayı algılayış biçimi, kelimeleri kullanma yetenekleri ve kullanma şekilleri düşüncüyü belirleyen temel unsurları oluşturur. Böylece düşünce o toplumun dilinin anlam dünyasına yoğunlaşmakta, düşüncenin sınırları o dilin anlam dünyasının sınırları ile aynı anlama gelmektedir. Anlamı oluşturan üç temel unsur (kelime-nesne-zihin) bulunmaktadır. Bu anlam dizgesinde nesne, ikincil konuma gelerek kelime ile zihin doğrudan doğruya karşı karşıya gelmektedir. Bunun neticesinde anlam eşyanın zihindeki görünen sureti değil bir dilin kelimelerinin taşıdığı anlamın zihin tarafından keşfedilebilen kısmı olmaktadır. Ulaşılan bu durumda zihnın nesne ile olan ilişkisi özsel değil değişken duruma düşmektedir. Eğer anlamın belirleyicisi nesne olur ve zihinde nesne ile doğrudan ilişkiye girerse o zaman zihin aktif bir konuma gelmiş olacaktır. Kelimeler de pasif bir konuma düşecektir. Mantık ilminin temelinde nesnelerin izleri olan kavramların olması bu kavramların makul manalar olarak eşyanın zihindeki tertibini oluşturmaktadır. Mantığın referans aldığı terimler, nesnelerin zihindeki izleri olan kavramların dildeki etiketleridir. İslam düşüncesinde kavram problemini anlam üçgenindeki şu şeklidir:

⁴⁵⁸ Fârâbî, *Kitabu’l Burhan*, 24.

⁴⁵⁹ Sadık Türker “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgubilig*, 155.

⁴⁶⁰ Sadık Türker *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, 45-47.

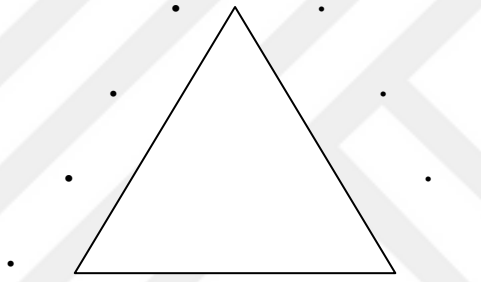
Düşünce-Zihin (Thought)



Kelime Nesne(Ogu /Dünya)

Daha çok olgular anlamı belirlemektedir.(Mantıkçı Pozitiviztler)

Düşünce-Zihin (Thought)



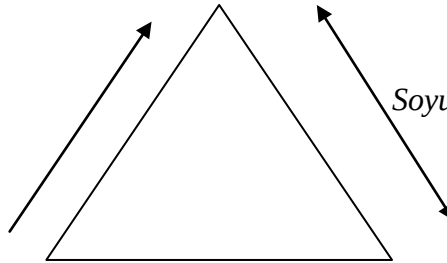
Kelime



Nesne (Olgu /Dünya)

Dil anlamı belirlemektedir.(Dilciler)

Düşünce-Zihin (Thought)



Soyutlama

Kelime Nesne(Ogu /Dünya)

Zihin anlamı belirlemektedir.(Klsaik Mantıkcılar)

Şekilde de görüldüğü gibi, düşünce (zihin) ile nesne arasında karşılıklı olma hali vardır. Buradaki nesne eşyanın özünü temsil ederken, düşüncedeki zihni suret, nesnenin mahiyetini (formunu) temsil etmektedir. Böylece zihin aklileştirerek akledilmiş anlam haline getirdiği bu mahiyete uygun bir etiket olarak dildeki kelime belirlenmektedir. Bundan dolayı kelime zihin arasındaki ilişki zihninin belirlediği bir ilişki durumundadır. Nesne ile kelime arasında ise dolaylı bir ilişki vardır. Çünkü Aristoteles Önerme’de ortaya koyduğu delalet anlayışı ile nesne ile⁴⁶¹ kelime arasındaki ilişkiyi uzlaştırmıştır.

Fârâbî’ye göre söz içerisinde lafızların dizilmesi ile zihinde anlamların birleştirilmesi farklı şeylerdir. Fârâbî’ye göre sözün terkiib edilmesi zihinde anlamların terkiibine bağlı olduğu için önermelerin tertibinden meydana gelen kıyas da, zihinde herhangi bir şekilde tertib edilmiş sözlerdir. Zihin bu tertibi, bilmediği başka bir şeyi denetlemek maksadıyla yapar ve böylece daha önce bilinmeyen şey, bu tertib yardımıyla bilinmiş olur. Filozofa göre zihin, bir şeyi bilmek için lafızları değil, anlamları tertib eder; çünkü lafızlar sadece sözde (dilciler) tertib edilir. Lafızların zihinde tertibi muhtemel olsaydı, zihninin bu tertib edilen lafızlar istikametinde bileceği şey düşünülen bir anlam değil lafız olurdu. Zira zihninin elde edeceği şey tertib de bulunan unsurlara bağlı olarak aynı cinsten bir şey olacaktır. Fârâbî bağlamında ele aldığımız bu çalışmada; dilcilerin aksine yalnızca lafızların (kelimelerin) tertibinden zihninin düşünülen bir anlam elde etmesi mümkün görünmemektedir.⁴⁶² Öte yandan mantıkçı pozitivistler⁴⁶³ de ise dil-yünya ilişkisinden yola çıkarak hükümlerin empirik olarak sınanmasını kabul ettiklerinden dolayı anlam metafizikten arındırılmış kelimelere bağlıdır. Fârâbî’nin temsil ettiği mantık, kelimenin kullanımını değil zihni belirlenimleri temele alarak bu dağınıklığı nesnel bir zemine oturtmaya çalışmaktadır.

Dilcileri belirten anlam üçgeninden yola çıkarak şunu diyebiliriz dil durumunda bir kelimenin anlamı zihin gibi sabit bir zeminde düzenlenmemiş, sınırları değişmez bir biçimde belirlenmemiş ve nesnel bir temele oturtulmamıştır. Arapça dilindeki bir kavramın tanımı, mantıktaki şekli gibi varlığın doğal düzenine ve sınıf mantığına uygun bir biçimde değil de birey ve toplumların kabullerine göre yapılmaktadır. Klasik mantıkta adsal tanımlar olarak belirtilen bu tanımlar bir kelimenin kavramsal içeriğini

⁴⁶¹ Aristoteles, *Organon II. Önerme 5*; krş. Ayık, *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, 122-123.

⁴⁶² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Aydın) ,73.

⁴⁶³ Konumuzun anlam bütünlüğünün bozulmaması için detaylı bir şekilde ele almadık.

temsil ettiği eşya ve olayların ilineklereinden meydana gelmektedir. Bundan dolayı bu tip tanımların belirlediği kavramsal içerik, klasik mantığın dikkate aldığı gerçek tanımlara (reel definition) benzer sınırları mutlak değişmez ve nesnel bir özellikte olmayıp, daha mütehavvil bir nitelik arz etmekte ve anlam farklılığına neden olmaktadır. Bunun neticesinde dildeki bir kelime, kimi zaman yalnız bir anlamı gösterebildiği gibi, kimi zaman birçok anlam bir kelimeye bağlanabilirken kimi zamanda birçok kelimeye bağlanabilmekte, hem de bir kelime aynı anda iki zıt anlamı dile getirmektedir. Denilebilir ki, her terim dilsel/fonetik bir işaret olarak bir kelime iken, her kelime bir terim değildir. Zira kelimeler, isim olduklarında dil içerisinde türlü hallerde (yalın,i-hali,e-hali..vb .gibi) ,fiil olduklarında , zaman ve şahıslara göre çeşitli çekimlerde (tekil-çoğul,geçmiş ,gelecek gibi) bulunmaktadır.Oysa terim farklı ad halleri ve fiil şekillerinden bağımsızdır. O, tümel bir terim olarak kapsadığı bütün fertlerin ortak özelliklerine işaret ederken, tikel terim olarak temsil ettiği varlığın niteliklerine işaret etmektedir.

Mantıktaki terimin dilsel bir öge olmasına rağmen, kelimenin aksine dildeki tüm değişmelerden uzak olması onun işaret ettiği anlamdan oluşmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi terimin delalet ettiği anlam, nesnel bir tanımla sınırları belirlenmiş sabit bir anlam iken, kelimenin işaret ettiği anlam toplumsal normlara bireylerin öznel düşüncelerine dayanan ve zaman zaman da adsal tanımlarla belirlenen bir anlamdır.⁴⁶⁴ Sonuç olarak kavram hangi şekilde oluşturulursa oluşturulsun kendisini ifade edecek bir terime her zaman ihtiyaç duymuştur. Nesnel bir anlam ancak zihninin merkeze alındığı anlam arayışı ile olur.

3.2.2. Söz ve Anlam Arasındaki İlişki

İnsanların bir sözün anlamını o söze karşılık geldiği şeyi bilmeleriyle mümkündür. Misal olarak bir çocuğa sadece, anne, baba, ekmek, su, gökyüzü, yeryüzü lafızları söylenilerek birşey kavratılamaz. Fakat bu kelimelerin neye karşılık geldiğine işaret edilerek çocuğun zihninde anlamlı bir hal alır. Hiçbir şeyi göstermeden çocuğa süt denildiğinde bir şey anlamayacaktır. Bu da önce kastedilen şeyin kendisidir yahut

⁴⁶⁴ Ayık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 181-182.

anlamıdır sonra söz veya form gelir düşüncesini desteklemektedir.⁴⁶⁵Fârâbî, parçası cümlelerin parçasına işaret eden şeye mantıkçıların söz dediğini belirtmektedir. Daha önce değinildiği gibi Fârâbî'ye göre söz tam söz ve tam olmayan söz olarak ikiye ayrılmaktadır. Tam söz hüküm bildiren söz ve hüküm bildirmeyen söz şeklinde ikiye ayrılır.⁴⁶⁶

Anlam aklın algıladığı her şeyin üzerinde idrak ettiği bir sonuçtur. Örneğin insan zihninin dünyaya açılan pencereler olarak gözleri ile gördüğü kulakları ile duyduğu dokunma ile diğer duyuları ile hissettiği her şeyden bir çeşit anlam çıkarmaktadır bu anlamda doğada gördüğümüz her nesne işitiğimiz her şey bir söze karşılık zihnimizde bir anlam oluşmaktadır. Mantık ilminde bu konu delalet bahs altında işlenmekte İnsan zihnine doğan anlamların altı şekilde olduğu söylenmektedir.

1-Sözsüz Tabîî Delalet: Düşmanını gören kişinin yüz ifadesinin değişmesi durumu.

2-Sözsüz Aklî Delalet: Uzaktan görünen dumanın ateşe delaleti.

3-Sözsüz Vaz'î Delalet: Trafik işaretleri gibi çizgi ve işaretlerin delaleti.

Sözsüz delaletler mantık için nesnel bir anlamı vermemektedirler.

1-Sözlü Tabîî Delalet: “Ahh..., off...” nidalarının bir ağrıya delaleti

2-Sözlü Aklî Delalet: Dışarıdan işitilen sözün söyleyene delaleti.

3-Sözlü Vaz'î Delalet: “İnsan” teriminin “konuşan hayvan”a delaleti

Sözlü delaletlerden ilk ikisinde nesnel ve doğrudan bir çıkarım bir kanıt bulunmamaktadır. Klasik mantığı ilgilendiren delaletin sözlü olması tabiidir. Sözlü tabii ve Sözlü akli delaletlerin mantığı ilgilendirmemeleri açıktır. Sözü tabii delaletler belirsizdir. İnsanın herhangi bir feryadı, bir çığlığı onun bir ruh haline delalet etse de, her zaman aynı şeyi ifade etmez. Sözlü akli delalet sözde kullanılan kelimelerin anlamları bahis konusu değildir. Bunlar çağrışım vasıtalarıdır. Bir konuşmayı işitmekle, konuşanı görmeden, kime ait olduğunu bilmeye yarayan bu konuşmadaki söz değil ses rol oynar. Bunlardan mantığı ilgilendiren ise “sözlü vaz'î delalet”bu delalet

⁴⁶⁵Ebu'l İzz ed-Dimeskî, Ali b. Ali. b. Muhammed, *Serhu'l-Akidetu't-Tehaviye*, (Thk. Suayb Arnavutî, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), 1. Bsk., Muessetu'r-Risale, Beyrut 2008, 106- 107.

⁴⁶⁶Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, 139.

anamlı objeleri ifade eder. ⁴⁶⁷Dildeki lafızların anlama delaleti ise üç şekilde olmaktadır.

Mantık ilminde söz konusu olan sözlü vaz'î delaleti burada verilen örnek, lafzın konulduğu anlamın tamamına delaleti olan “mutabık delalet”tir. Bunun yanında lafzın konulduğu anlamın bir kısmına (cüz'üne) delaleti olan “tazammuni (içlemsel) delalet” ve konulduğu anlamın gerektirdiği bir anlama delaleti olan “iltizami delalet” vardır. Örneğin tam (mutabık) delalette “insan” lafzı konulduğu anlam olan “konuşan hayvan” anlamına tam olarak delalet ederken, tazammuni (içlemsel) delalete “insan” lafzı, bu anlamlardan sadece birine “hayvan” ya da “akıllı” anlamına delalet etmektedir. İltizami (gerektirici) delalette ise “insan” lafzı konulduğu anlam olan “konuşan hayvan” anlamının dışında, ancak insanın gerektirdiği bir anlama delalet etmektedir. Örneğin, “insan” lafzının “yazı yazabilmek”, “alim olabilmek” kabiliyetlerine de delalet etmesidir. Bu anlamlar, insan tasavvur edildiğinde mutlaka olması gereken anlamlar değildir. Sonuç olarak sözlü vaz'î delalet nesnel anlamı ortaya koyacak niteliklere sahiptir. Bunlardan nenel anlamın ortaya çıkmasını sağlayan ise mutabık delalet ve tazammuni delalettir.

3.2.3. Beş Tümel

Klasik mantıkta beş tümel, herhangi bir şeyin tarifini yapmak için bilinmesi gereken en önemli mevzudur. Çünkü beş tümel bilinmeden tam tanım yapmak mümkün görünmemektedir. Aynı zamanda beş tümeli bilmek mantık konularını bilmek yönünden önemlidir. Mantıkta beş tümel (genel)i ilk olarak sistematik ve açık bir biçimde İsağoci adlı eserinde ele alan mantıkçı Porphyrios(öl 304)'dür.

‘Beş Tümel’ esasında Porphyrios,’un bir buluşu olmayıp İlkçağ filozoflarından Platon’un kısmen değindiği ve Aristoteles’in farklı eserlerinden özellikle *Topika*’da dağınık biçimde de olsa üzerinde önemle durduğu kavramlardır. Porphyrios,’un katkısı ise bunları düzenli ve daha açık bir üslupla bir araya getirmesidir. Bu eser, Serciyus (öl. 536) ve Asenas (öl. 696) adlı mütercimler aracılığıyla Süryanice’ye aktarılmıştır. ⁴⁶⁸Batı Ortaçağında 6. yüzyıldan sonra meşhur olan bu eser İslam dünyasında Aristoteles’in eserleri ile birlikte ‘İsağoci’ başlığı altında veya Arapça ‘el- Medhal’ adıyla çeşitli tertip

⁴⁶⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 32.

⁴⁶⁸ Ebheri, *İsâgûcî*, 14-15,bknz. Mahmut Kaya, *D.İ.A.*, (Fârâbî mad.), 90-91.

ve içeriklerle yeni ‘İsaguci’ler kaleme alınmıştır.⁴⁶⁹ Bu eser Kindi’nin talebesi Ahmet İbn Tayyip es –Serahsi, Ebu Bekr Muhammed İbn Zekeriyya er-Razi’nin ihtisarları, Ebu’l-Ferec İbnü’t-Tayyib, Mettâ İbn Yunus, İbnü’l Hammâr, İbn’ü-Mukaffa, Fârâbî ve Esirru’d-din Ebheri tarafından şerh edilmiştir.⁴⁷⁰

Gerçek bilgiyi meydana getiren düşünce yargıları beş duyu ile elde edilmiş olup tahayyül ve tasarlama gücünde saklı olarak bulunan tikel suretler üzerinde meydana gelir. Bu aşama düşünme gücü söz konusu tikel suretlerin kapsadığı niteliklerin yönlerini dikkate alarak hayalî suret türe ait surete, başka bir ifadeyle tikel anlamdan umumi anlama geçerek kavram bilgisine yükselir. Farklı şahısların isimlerinden insana ait suretin oluşması buna örnek verilebilir. Düşünce bir kez türe alt suretlere ulaştınca artık ona malzeme sağlayan hayali (tahayyül) tikel suretlere gerek kalmaz. Duyu ve düşünce birliğiyle elde edilen bu bilgi, objelerin özlerine bağlı bir bilgi olup bunun mantıktaki yeri düşüncenin tanımlama vasıtasıyla elde ettiği bilgidir. Bu kavramlar yüklem olarak tasarlandığında onların umumi ve hususi, kalıcı yahut geçici olması göz önüne alınarak beş tümel (cins, nevi, fasıl, hassa, araz) meydana gelir; bu tümeler vasıtasıyla da bir şeyin tanımı yapılır. Yine, düşünce, gözlem ve deney vasıtasıyla yalnızca objelerin ne olduğu bilinmez, objeler arası ilişkilerin ve olayların bilgisi de elde edilir. Tümevarım ve örnekleme aracılığıyla yargılara ulaşılır, bunlardan yola çıkarak da kanıtlama işlemleri yapılır. Fakat düşünme işlemi her daim insanı doğru bilgiye ulaştırırmayabilir. Düşünmenin doğru netice vermesi için onun ilkelerinin bilinmesi bilgi imkânlarının yerinde kullanılması gerekir.⁴⁷¹ Fârâbî’ye göre mantık sanatı tüm dillerde ortak olan sözlerin yasalarını vermektedir. Daha önce değindiğimiz gibi sözcüğün temsil ettiği anlamı işlem (tazammun) yoluyla göstermesidir. Bu yolla gösterilen anlam; kaplam yoluyla temsil edilen anlamın bir parçasıdır. Sözelimi insan sözcüğü, Ahmet, Mehmet ve Ayşe gibi bireyleri kaplamına aldığı gibi, bu bireylerin

⁴⁶⁹ Fârâbî her ne kadar ilimler tasnifinde mantığı sekiz bölüm olarak değerlendirmişse de anılan eserlerinin yanı sıra onun –belirtildiği gibi –ayrıca kendi mantık külliyyatının ilk kitabı şeklinde nitelenebilecek biri de İsagoji Kaleme aldığı bilinmektedir. İsagoji geleneğini başlatan Porphyrios’unkiyle aynı ismi taşımakla beraber Fârâbî’nin İsagoji’si tertip ve içerik olarak ondan oldukça farklıdır. Nitekim o “*bu kitapta önermelerin kendilerinden oluştuğu ve yine kendilerine bölündüğü şeylerin sayılıp –dökülmesini amaçladık*” ifadesiyle eserin yazılış gayesini belirtmektedir. Fârâbî, Porphyrios’tan farklı olarak İsagoji’de karşılıklı ilişkilerine dokunmaksızın ve Porphyrios’a nisbetle daha kısa ele aldığı beş tümelin dışında başta önerme, çeşitleri ve unsurları, sonda da tanım, tanıtım ve bunların isimle olan ilişkilerini incelemektedir. (Fârâbî, *İsâgûcî*, (Nşr. Refik el –Acem el-Mantık inde’l Fârâbî içinde), Beyrut, 1985, 75; Ebheri, *İsâgûcî*, 19-22.)

⁴⁷⁰ Ebheri, *İsâgûcî*, 15; Nihat Keklik, *Fârâbî Mantığının Kökleri*, Şarkiyat Mecmuası, 151.

⁴⁷¹ Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, 178.

bilme, gülme, ağlama gibi birtakım ortak özelliklerini de içerir. Şu halde kaplam nicelikle (birimler), işlem nitelikle ilgili anlamları gösterir. Klasik mantıkta işlem yönünden anlamları temsil eden sözcükler, beş tümel adı altında tür, cins, fasıl, hasse ve araz olarak ele alınıp incelenir.⁴⁷²

Fârâbî, Porphyrios geleneğine uyarak cins, ayırım, tür, özellik ve ilinti şeklinde sıraladığı bu beş tümel anlamın ortaya konulmasıyla, bütün ilimler için önemli olan tanım çeşitlerine ve önermelere varıldığını bildirmiştir.⁴⁷³ Hakkında soru sorulan şeyin, ancak tümellerin bazılarıyla cevaplandırılması uygun olan ‘O nedir?’ sorusu tümeli anlamak için kullanılan en temel sorudur. Fârâbî, ‘Beş Tümel’ anlamın neden ibaret olduğunu ve aralarında ne gibi ilişkilerin bulunduğu Porphyrios’un sıralamasını takip ederek ele alır.

Beş tümel tasnifi şudur:

Cins	}	Bu üç tümelle türün tam özsel tanımı yapılabilir. Hakikati ifade eder.(Küllî Zâtî)
Tür		
Ayırım		
Özgülük	}	Bu iki tümel türün eksik tanımını veridiği için hakikati ifade etmede yeretsizdir.(Ârızı)
İlinti /Araz		

Mantıkçılar bu üç tümele “özel tümeller (küli zati)”, son ikisi olan hassa ile ilineği ise “arızı” olarak adlandırırlar. Özel tümeller değişmezler ve zat (cevher) olarak buşunur. Zira zâtî, küllî varlığın hakikatine yani öz ve mahiyetine delâlet eden anlam olduğundan o olmaksızın varlığın mahiyeti kavranamaz. Üç tümel sayesinde bir şeyi yeter derecede bilmiş ayırmış ve tamamlanmış olur.⁴⁷⁴ Her üçün birden örnek verecek olursak:

Bu nedir? -Elbise (Cins)

Ne elbisesi -Çocuk elbisesi (Tür)

Nedendir - yündendir (Ayırım)

⁴⁷² Fârâbî *el-Elîlzü'l-Musta'mele* fi'l-Mantık, s. 61-81; krş Durusoy, “Aristoteles’ten Gazallî’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”, 44.

⁴⁷³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 4-6.

⁴⁷⁴ Abdullah Uçman “Beş Külli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayıncılık ve Matbaacılık, İstanbul, 1992, 545.

Kur'an	son	ilahi mesajdır.
Ney	nefesli	bir çalgı aletidir
Tür	Ayırım	Cins ⁴⁷⁵

3.2.3.1. Cins ve Tür (El-Cins Ve En-Nev')

Cinsi türsüz ve türü de cinsiz anlamak mümkün olmadığından bunları ayrı ayrı başlıklarda değil bir arada incelemeyi daha uygun gördük. Öncelikli olarak cinsin ne anlama geldiğine bakalım:

Porphyrios'a göre cins bir tek varlığa nispetle ve onlar arasındaki münasebete göre herhangi bir tarzda bulunan fertler topluluğudur. Aynı zamanda cins, altında türlerin sıralandığı terimdir.⁴⁷⁶ "Cins, müşterek vasıflara sahip olan kavramların, bu özellikleri dolayısıyla bağlandıkları terimdir. Kısaca, altında türlerin sıralandığı terime cins denir."⁴⁷⁷ Fârâbî de ise cins, bir kişi hakkında söylenebilecek küllilerin en umumisidir. Fârâbî'ye göre bir tek kişiye yüklenen külliler umumilik ile hususilik bakımından birbirinden farklıdır. Zeyd'e yüklenmiş olan insan ile hayvan yüklemeleri gibi burada insan, hayvandan daha hususidir. Bu müfred külliler umumilik ve hususilik tarafında birbirlerinden farklı oldukları için 'Şu şahıs nedir?' sorusuna cevap olurlar. "Bunun yanında bu külliler içinde kendisinden daha geneli bulunmayan yani "en umumi" olan külli ile daha hususisi bulunmayan "en hususi külli vardır. Birde bu "en umumi" ile "en hususi" iki külli esasında 'mütevassıt'lar bulunur. Bunlar 'en hususi' den 'en umumi'ye doğru bir sıra takip ederek yükselirler."⁴⁷⁸

Tür ise, bireye yüklenir ve "o nedir?" sorusunun cevabında kullanılır. Tür, "o nedir?" sorusunun cevabında kullanılan küllîye aslâ mutlak olarak yüklenmez; o, yalnızca bireylere mutlak olarak yüklenilebilir.⁴⁷⁹

Bireylerden sözettiğimiz tür katılan bir bireyin zorunlu olarak türü içeren cinse de katılacağını söylememiz gerekir:

"... Nevilerden hiç birisine katılmayanın cinse katılması imkânsızdır; ... Çünkü fertler hem cinse, hem de neve katılırlar."⁴⁸⁰

Söz gelimi birey olarak Ahmet hem tür olarak insana hem de cins olarak canlıya katılacaktır. Cinsler türe yakınlık ve uzaklık bakımından üç kısma bölünür: Birincisi, türe

⁴⁷⁵ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 72.

⁴⁷⁶ Taylan, *Mantığın Tarihçesi -Problemleri*, 94.

⁴⁷⁷ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 79.

⁴⁷⁸ Bolay, *Fârâbî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, 26-27.

⁴⁷⁹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 48.

⁴⁸⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 92.

yüklemelenmede kendisinden daha özeli bulunmayacak derecede özel olan cinsler - *yakın cins* (*el-cinsü'l-karib mine'n-nev'*), *ikincisi*, kendisinden daha geneli aslâ bulunmayacak derecede genel olan cinsler - *uzak cins* (*el-cinsü'l-bâîd*) yahut *yüksek cins* (*el-cinsü'l-âlî*), *üçüncüsü*, özel cinsten genelleştirmek ve genel cinsten özelleştirmek sûretiyle elde edilen ve sayıca artabilen cinsler - *ara cins* (*el-cinsü'l-mutavassıt*) diye adlandırılır.⁴⁸¹ Bunu yine “cisim”, “canlı”, “beslenen” “hareket eden” ve “insan” örneklerinde ele alacak olursak, “cisim” “insan”ın uzak cinsi, “canlı” ve “beslenen” orta cins, “hareket eden” ise yakın cinsi olarak nitelenecektir. Uzak cinslerin sayısını arttırdıkça orta cinslerin sayısı da bir o kadar artacaktır. Orta cinsler kendisinden yukarıdaki külliye göre tür, kendinden aşağıdaki külliye göre ise cins konumunda olabilir. Bunu yine Fârâbî *İsaguci* kitabında kısa olarak şöyle ifade eder:

*“Fârâbî’de tür, bir şahsi anlama yüklenebilecek en hususi küllidir. Daha hususi olmayan külliye “son tür” denir. Son tür, cins değildir. Fakat üstündeki türlerin türüdür. Bütün son türler birden fazla şahsa yüklenebilir. Son türü bulunan şahıslar anlamları bakımından birdir; fakat sayıca çoktur. Daha özele göre cins olan, daha genele göre tür olur. Bu yüzden türlerin de mutavassıtları bulunur. Türler, bir cins altında bulunup iki tür arasında mutavassıt bir cins bulunmazsa, bunlara ‘bölünmüş türler’ denir. Çeşitli cinsler altındaki türlere de ‘bölünmüş türler’ denir.”*⁴⁸²

“Fârâbî, cins ve türe ait meselesine dair şöyle bir örnekle konuyu ele almaktadır;

Bu bir hurma ağacıdır.(en özel /en-nev’ü’l-ahir)

Bu bir ağaçtır.

Bu bir bitkidir.

Bu bir cisimdir. (en genel /el-cinsü’l-âlî)

“Bu terimler, işlem ve kaplamaları bakımından birbirinden farklıdır. Bunlar özelden, genele doğru yükselirler. Bunların birbiriyle olan ilişkilerini incelemek için sondan başlayarak ‘cisimdir’ ve ‘bitkidir’ cevaplarını ele aldığımızda ‘cisim’ cins ; ‘bitki’ tür olur. Fakat ‘bitkidir’ ve ‘ağaçtır’ cevaplarını ele alırsak, bunlardan ‘bitkidir’ cins; ‘ağaçtır’ ise tür konumunda kalır. Çünkü buradaki ‘ağaç’ özel olanı , ‘bitki’ ise ondan daha genel olanı göstermektedir. Yine ‘ağaçtır’ ve ‘hurma ağacıdır’ cevaplarından ‘ağaç’ cins; ‘hurma ağacı’ ise tür olur. Örnekte ‘hurma ağacı’ndan daha özeli bulunmayacağı için, ona ‘son tür’; cisimden daha geneli bulunmayacağı için ona da ‘yüksek cins’ adı verilir. Son tür ile yüksek cins arasındaki terimler arada kaldıkları için ‘orta terimler’ (el-mutavassıtât) olarak isimlendirilirler. Bu duruma göre en özel olan ‘hurma ağacı’ ile en genel olan ‘cisim’ arasında kalan ‘ağaç ve bitki’ orta terimleri oluşturur. Bunlardan her biri hem cins hem de tür olur. Ağaç hurma ağacının cinsi, bitkinin türü; bitki de ağacın cinsi cismin türü olur. Fârâbî ‘son tür’ün cins olmayacağını sadece tür olarak kalacağını ve ‘yüksek cins’in de cinslerin cinsi olması hesabıyla sadece cins olarak kalacağını dolayısıyla tür olmayacağını ifade eder. Çünkü

⁴⁸¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 48.

⁴⁸² Fârâbî, *İsaguci*, 77-78.

*‘O nedir?’ sorusuna verilen cevapların en özel olanı ‘son tür’ en genel olanı ise ‘yüksek cins’i oluşturur.*⁴⁸³

Fârâbî ‘ye göre cins kendisinden daha umumi olmayan en külli anlam sınıfıdır. Beş külli anlam bütününü yansıtacak biçimde kendi içinde guruplar oluşturmaktadır. Buna göre ‘en umumi tümele’ yüksek cins, kendisinden daha hususisi olmayan tümelede hususi denilirken ikisini arasındakilere mutavassıt denir. Beş tümelin sıralamasında mutavassıtlar genelde türe karlılık gelirken bu tanımın temel unsurudur. Buna karşılık beş tümel sıralamasında kendisinden daha umumi olmayan en yüksek cinsin nesnel tanımı yoktur. Tümel sıralamasında kendisinde daha hususisi olmayan hususi cins ise tekil şahıslardır ki bunların da mantık açısından nesnel tanımı olmaz.

3.2.3.2. Ayırım (Fasıl)

Cinsleri ve türleri birbirinden ayıran ana karakterlere ayırım denir. Misal olarak memeliler, balıklar, kuşlar, sürüngenler; ‘*omurgalılar*’ teriminin türleridir. Bir sürüngen olarak yılanı değinecek olursak; yılanın sürüngen olması onun ayırımını oluşturur. Çünkü sürünme niteliği yılanı memeliden, kuştan ve balıktan ayırır. ‘İnsan’ teriminin ayırımı da onun düşünme ve konuşma özelliğine sahip olmasıdır.⁴⁸⁴ Genel anlamda ayırım uzak ayırım ve yakın ayırım şeklinde ikiye ayrılır. Şayet türü yakın cinsteki ortaklarından ayırıyorsa yakın; uzak cinsteki ortaklarından ayırıyorsa uzak ayırım olarak nitelendirilir.⁴⁸⁵ Ebherî’ de, ‘*O nedir?*’ sorusunun cevabı olarak söylenmeyip, tersine ‘o kendi özünde hangi şeydir.’ sorusuna cevaben söylenir ve ‘düşünen’ terimini insana nispetinden ayırır ki bu fasıldır şeklinde tanımlar.⁴⁸⁶ Fârâbî ise ayırımın cinsteki ortak olduğu diğer türlerden ayıran müfred küllilere denir. Fârâbî, bunu anlatmak için cevheri değil de bazı durumlarda birbirinden farklılaşan türlere değinmekte ve buna farklı renklerden dolayı birbirinde ayrılan beyaz ve kırmızı renkli iki elbiseyi; cevherde birbirinde ayrılan türlere ise ketenden yapılmış elbise ile yünden veya pamuktan yapılmış elbiseyi misal vermektedir. Fârâbî’ye göre ayırım türe ait olursa ‘türün ayırımı’ cinse ait olursa ‘cinsin ayırımı’ şeklinde isimlendirilir. Fârâbî ayırımı daha iyi izah etmek için şöyle bir misal örnek verir. ‘*Hurma ağacı nedir?*’ diye sorulursa ‘*ağaçtır*’ cevabı verilir. Ama bununla yetinmeyerek ‘*Nasıl bir ağaçtır?*’ diye sorulursa

⁴⁸³ Fârâbî, *İsagoci*, 225; Porphyrios, *Isagoges*, 27; bkzn. Çapak, *Stoa Mantığı Fârâbî’ye Etkisi*, 114.

⁴⁸⁴ Taylan, *Mantığın Tarihçesi –Problemleri*, 94.

⁴⁸⁵ Öner, *Klasik Mantık*, 40-41.

⁴⁸⁶ Ebherî, *İsagücü*, 63.

buna, hurma ağacını kendi cinsi içinde diğerlerinden farklılık arz eden nitelikleri gösteren bir cevap verilir. Bu cevap ‘*Hurma ağacı, hurma veren ağaçtır.*’ biçiminde olur ve böylelikle hurma ağacının ayırımı meydana gelmiş olur.⁴⁸⁷ Fârâbî çoğu durumda bilgi elde etmek için sorulan sorulara yalnızca türün cinsine bağlı olan ayrımlarla değil, aynı zamanda o türün cinsiyle de cevap vermektedir. Misal olarak ‘*Aba ne tür bir elbisedir?*’ şeklinde sorulduğunda ‘*Yünden yapılmış bir elbisedir.*’ şeklinde bir cevap alınır. Buradaki örnekte ‘yün’ onun ayırımıdır.

Bu üç tümel özsel tümeldir mantık iliminde bir şeyin hakiki tanımı bu üç tümelle yapılır örneğin “İnsan akılı hayvandır” şeklindeki tanım tanım da insan “tür”, akılı “ayrım”, “hayvan” ise cinstir. Mantık açısından bu tanım insan türünün hakikatini ortaya koyan tanımdır. Diğer iki tümel olan özgülük ve ilinti ise tümün eksik tanımını ortaya koymaktadırlar.

3.2.3.3. Özgülük (Hassa)

Hassa bir türe yahut kişiye ait olup aynı cinsten diğer tür ve şahısta bulunmayan sıfattır. Hassa türü ikinci derecedeki özelliklerdir. Hassa, bir türü tanımlamaya yeter. Bundan dolayı varlıkları tanım ve tasnif ederken önemli olmayan bireysel bir niteliktir. Örneğin gülmek insanın özelliğidir fakat zâtî hassası değildir. Zira insan gülmediği zaman da insandır.

“Verilen bir hassa ya kendinden ve her zaman veya bir başka şeye göre ve birzaman içindir.”⁴⁸⁸

Böylece Aristoteles’e göre hassanın a) kendinden hassa b) görelî hassa c) daimî hassa ve d) muvakkat hassa diye ayırdığını görüyoruz.⁴⁸⁹ Kendinden hassa, sözelimi insan kakkında onun ilim edinmeye istidatlı, ölümlü bir hayvan olduğu söylemek gibi. Görelî hassa, ilime nispetle faziletin ruhun birçok bölümlerinde ilmin ise akılda veya akıl sahibi olan varlıklarda olması gibi. Daimî hassa, her zaman doğru olan ve hiç bir zaman yok olmayandır. Örneğin, canlı için ruhtan ve bedenden mürekkep olmak veya Tanrı için ölümsüz bir canlı olmak daimî bir hassadır. Muvakkat hassa, yalnızca herhangi bir

⁴⁸⁷Fârâbî, *İsagoci*, 226-228; M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sina’da Kavram Anlayışı*, 28-30; Çapak, *Stoa Mantığının Fârâbî’ye Etkisi*, 114-116.

⁴⁸⁸Aristoteles, *Organon V Topikler*, (Çev. Ragıp Atademir), İstanbul, MEB Yay., 1989, 122.

⁴⁸⁹Aristoteles, *Organon V Topikler*, 122.

zaman için geçerlidir. Mesela, falan insan için meydanda gezmek muvakkat bir hassadır.⁴⁹⁰

Porphyrrios' a göre dört türlü özgürlük vardır.

1. Türlerin bazı fertlerine ait olan hassa. İnsan için hekimlik ve geometri ile uğraşmak gibi.
2. Türün bütün fertlerine ait olan hassa. İnsan için iki ayaklı olmak gibi.
3. Türün fertlerine belli bir anda ait olan hassa. Örneğin ihtiyarlıkta saçların ağarması, sırtının kamburlaşması gibi.
4. Türün fertlerine ait olmakla beraber daimi değildir. İnsanın gülme hassası gibi.⁴⁹¹

Hassa belli bir türe özgül olarak ve onun tamamı için (bütün üyeleri için) ve her zaman var olan fakat onun özünü ve cevherini ifade etmeyen müfret tümeldir.⁴⁹²

Fârâbî ise hassayı “bir türü diğer türden cevher bakımından olmaksızın ayırt etmek için kullanılır.”⁴⁹³ Şeklinde ifade etmektedir.

Fârâbî hassa ile ilgili olarak insan misalini ele alarak açıklamıştır.

İnsan nedir?

Bir cisimdir.

Nasıl bir cisimdir?

Gıda alan bir cisimdir.

Fakat insanı hayvandan ayıran özelliğini bulunması gerekmektedir. Böyle bir ayırıma ‘hangi?’ sorusunu ilave edilerek bulunabilir. Böylelikle soruyu bu şekilde sorulabilir.

Nasıl bir hassa, gıda alan cisimdir?

Konuşan bir hassa, + gıda alan cisimdir.

Sonuç: Hayvan+ konuşan(fasıl)= İnsan”

⁴⁹⁰ Aristoteles, *Organon V Topikler*, 123.

⁴⁹¹ Hasan Küçük, *İslam'da ve Batıda Mantık*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1988, s.72;bknz. Taylan, *Mantığın Tarihçesi –Problemleri*, 95.

⁴⁹² Fârâbî, *İsaguci*, (nşr. R. El-Acem), *el-Mantık İnde'l-Fârâbî*, c. 1, Beyrut, Daru'l-Meşrik, 1986, 83.

⁴⁹³ Fârâbî, *İsaguci*, 83.

Buradaki gaye mademki insanın tarifini elde etmektir; o halde ‘*İnsan nedir?*’ sorusuna ‘*konusan hayvan*’ tarifi verilerek ve ‘*konusan*’ sözü de bir özellik olarak, insanı hayvandan ayırt etmek amacıyla insanın tarifini yapmıştır.⁴⁹⁴ Fârâbî ’ye göre hassa (özellik) ,bir türde bulunan ve onda her zaman var olan ama cevheri tarif etmeyen bir tümeldir. Yani özellik zatında ve cevherinde olmaksızın daima bir türe ait olan tek küllidir. Misal olarak ‘*at kışneyendir.*’ denilirse bu tam bir tanım olmaz. Bu misal atın ayırıcı niteliğini gösterdiği için onun tarifini yapmaz. Onun tarifini vermesi için ‘*kışneyen hayvan*’ misali verilmelidir. Bu da ‘*hassa +gıda alan+ kışneyen +cisim*’dir. Bu durumda özelliğini gösterir.⁴⁹⁵ Netice itibarile, hassa türü türden ayırmak için kullanılır, ancak türü tanımlarken hassaya gerek duyulmaz. Mesela, insan nedir sorusuna ‘*insan gülen hayvandır*’ şeklinde verilen yanıt doğru tanım değildir. Çünkü ‘*ne?*’ sorusu mahiyete yöneliktir ve insanı insan yapan şey onun düşünmesidir. Oysa insanın gülmesi insanı insan yapmaz, ancak gülmek yalnızca insan türüne ait bir hassadır.

3.2.3.4. Araz (İlinti)

Bireylerde geçici olarak bulunmakla birlikte, varlığı bireyin varlığına bağlı olmayan, diğer bireylerin de paylaştıkları özelliklere ilinti denir. Örneğin insanın sakat, çiçeğin solmuş olması gibi. Sakatlık ve solgunluk yalnızca insana özgü olmayıp diğer birçok canlıda da bulunabilecek olan özelliklerdir. Bu özelliklerin belirgin ve sabit özelliği bulunmamaktadır.⁴⁹⁶ Aristoteles ilintiyi şöyle tarif etmektedir; ilinti ne tür ne de hassa, ne de cins olmayıp objeye ait olan şeydir yahut hangisi olursa olsun bir tek ve aynı bir varlığa ait olabildiği gibi ‘*ak*’ da böyledir, zira hiçbir şey aynı nesneyi ‘*hem ak, hem ak-olmayan*’ olmaktan alıkoymaz.⁴⁹⁷ İlinti de ayrılamayan ve ayrılabilen şeklinde ikiye ayrılır. Fârâbî ’de ise iki yahut daha fazla şeyin özleri bakımından benzemedikleri yükleme ilinti (azar) denir. İlinti, birçok türe ‘*Bu nedir?*’ yoluyla olmayarak yüklenendir; siyah gibi. Bu takdirde ‘*insan beyazdır.*’ , ‘*At beyazdır.*’ ve ‘*Boğa beyazdır.*’ denir. Diğer bir değişle cins yahut tür için bulunan müfred küllidir. Araz

⁴⁹⁴ Ebheri, *İsâgûcî*, 8.

⁴⁹⁵ Fârâbî, *et-Tavti’atu fi’l- Mantık*, 25.

⁴⁹⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 73.

⁴⁹⁷ Aristo, ‘*Organon, V,Topikler*’,(Çev. Hamdi Rağıp Atademir), Mili Eğitim Vekâleti Yay., İstanbul 1952, 10.

onlardan daha umumi ve daha hususi olabilir fakat ‘siyah’, ‘beyaz’, ‘sıcak’, ‘soğuk’ gibi arazlar bir şeyin cevherini tanıtmaz. Arazın niteliği bir türün bir kısmında mevcut olmasıdır. Örneğin, ‘burnundaki delik’, burunda bulunmakla birlikte onun bütününde değildir. Ayakta yahut oturmuş olmak insan için ayrılabilen birer ilinti iken, zift için siyah olmak, ateş için sıcak olmak ayrılamayan birer ilintidir.⁴⁹⁸

Ayrılabilen ilintilerde süreklilik yoktur. Fârâbî ilinti başlığı altında ‘izafî özelliğe’ dikkat çekmektedir. Fârâbî’ye göre ilinti, diğer türlerden her zaman olmasa da bazen ayrılır bu ilintilere izafî özelliği denir. Çünkü bu tür ilintinin bir şeyi ayırması yalnızca sınırlı bir şeye ve belirlenmiş bir zamana izafetle olur. İslam mantıkçıları bu iki tümele “ilintisel tümel (küll-i ârızî) demişlerdir. Bu iki geçici olan tümeldir. Bu tümel nitelik, konusunu her zaman nitelemez. Söz gelimi “gülme” insanda ârızî bir niteliktir, çünkü insan bazen güler, çok zaman da gülmez.

3.2.4. Tanım ve Bölme

Aristoteles’e göre tanım, en genel ifadesiyle, bir şeyin ne olduğunu açıl原因an sözdür.⁴⁹⁹ Tanım en genel ifadeyle, bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür. Bu da nesnenin ne olduğunu, ya da adının ne ifade ettiğini göstermekten başka bir şey değildir.⁵⁰⁰ Mantık ilminin birinci bölümü olan tasavvurun amacı ortaya çıkarmaktır. Mantıkta tanım nesnelerin cins-tür ve içlem kaplam ilişkisidir. Tanım, bir kavramın anlamını belirleme işlemidir. Tanım önermeden farklıdır. Önerme doğru ve yanlış olabilir. Aynı zamanda tanım bir terimin (kavramın) anlamını belirlemedir denilebilir.

Tanım bileşik tümellerin ilkidir. Tanım cins ve ayırmadan meydana gelen birleşik tümeldir. Mantığın iki temel kısmından ilki olan tasavvuratın gayesi tanım elde etmektir. Bunun yanı sıra mantığın bir diğer bölümü de büyük ölçüde tanıma dayanmaktadır.⁵⁰¹ Tanım terimi için Aristoteles horismos kelimesini kullanmaktadır.⁵⁰² Yine horismos ve bunun kökü olan horos da ‘sınır’ anlamına gelmekte ve tanım terim anlamını ifade için kullanılmaktadır.⁵⁰³

⁴⁹⁸ Bolay, *Fârâbî ve İbn Sina’da Kavram Anlayışı*, 29-31.

⁴⁹⁹ Aristoteles, *Organon IV (II. Analitikler)*, (Çev. H.Ragıp Atademir), 106.

⁵⁰⁰ Aristoteles, *Organon IV (II. Analitikler)*, (Çev. H.Ragıp Atademir), 101.

⁵⁰¹ Bingöl, *Tanım Teorisi*, M.E. B. Yay., İstanbul 1993, 14.

⁵⁰² Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika: Metafizik*, XIII (M), 9, 1086 a 37-1086 b 10, 266/575.

⁵⁰³ Örnek olarak bkz. Aristoteles, *Analütikôn Hüsterôn*, II, 7, 92 b 28, 198; *İkinci Çözümlemeler*, 60.

“Horos fiili de ‘bir şeyi bir şeyden ayırmak’, ‘sınırlamak’ anlamına delalet etmektedir. Analütikôn Hüsterôn’un klasik dönem Arapça çevirisinde horismosa karşılık olarak hadd kelimesinin seçildiğini görüyoruz. Hadd kelimesi horismos kelimesinin tam karşılığıdır. Zira horismos Yunanca’da, hadd de Arapça’da günlük dilde ‘sınır’ anlamında kullanılmakta ve felsefe ile mantığa buradan nakledilmektedir. Horismos ve hadd terimine karşılık Türkçe’de ‘tanım’ kelimesi kullanılmaktadır. ‘Tanım’ kelimesi ‘tanımak’ fiilinin kökü olan ‘tanı’dan türetilmiş olsa gerektir.”⁵⁰⁴

Aristoteles’e göre tanım bir önerme değildir. Çünkü önermede bir şeyin bir şeye yüklenmesi söz konusu iken tanımda bu öyle değildir. Yalnızca tanım bir yüklemdir ve yüklendiği şeyi meydana getiren bileşim bir önermedir. Tanımda bir şey bir şeye yüklenmez ifadesinde kastedilen tanımda tasdiğin yani olumlama ya da olumsuzlama söz konusu değildir. Tanım cins ile fasılın bileşiminden meydana gelir ve hüküm bildirmezken, tanım bileşimi türe yüklendiğinde bir hüküm oluşur. Yani tanımın tanımlanana yüklenmesinden oluşan bileşim bir önermedir, yoksa tanım değil.

Daha öncede ifade edildiği gibi Fârâbî, parçası cümlelerin parçasına delalet eden şeye mantıkçıların söz dediğini belirtmektedir.⁵⁰⁵ Filozof bir de sözün takyid terkibi ve ihbar terkibi olmak üzere iki tür terkidten meydana geldiğini söylemektedir. İhbar terkibi ile terkid edileni mantıkçılar yargı bildiren söz (*el-kavlu’l-câzim*), önerme (*el-kadiyye*) ve hüküm (*el-hukm*) diye adlandırır. Takyid terkibi ve terkid edilen söz ise tanım ve betim diye ikiye ayrılır. Tanımı (*el-hadd*), herhangi bir isme delalet edilen anlamı, bu anlamın kaim olduğu şeylerle anlatan kavlı olarak ifade eden⁵⁰⁶ Fârâbî’ye göre tanım, kısmen bir şeyi kesinleştirmek, diğer kavramlar arasına sınır çizmek ve kısmen de ilgilendiği problemin sistematik bir keşfini yapma ihtimali için kavramın yapısı ya da ilneksel özelliklerini ortaya çıkaran işlemdir.⁵⁰⁷ Her tanım zatın anlamının hakikatine delalet eder. Çünkü yüklem ya zatın kurucu bir unsuru olur ki bu ‘o nedir?’ sorusu aracılığıyla ortaya çıkar, ya da zatın anlamının kurucusu olmaz. Eğer zati ise ya zattan kapsamsal bir parçaya delalet eder ya da zatın hakikatine delalet eder. Zatın anlamının hakikatine de ya eş anlamlı bir isim ya da tanım delalet eder. Eş anlamlı isim yüklem olmaz. O halde zati anlamın hakikatini elde etmek tanım ile mümkündür.⁵⁰⁸

Klasik mantıkçılar tanımı ikiye ayırırlar:

⁵⁰⁴ Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî’de Burhan*, 202-203.

⁵⁰⁵ Fârâbî, *Kitâbul-İbâre*, 139;krş. Ali Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî’de Burhan*, 238.

⁵⁰⁶ Fârâbî “*el-Fusûlu’l-Hamse*”, 51-52.

⁵⁰⁷ Dore, *Fârâbî’nin Dil ve Anlam Kuramı*, 206.

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *Topikler*, pa. 45; Ali Çetin, *Mantıkta Diyalektik*, A.Ü.S.B.E. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2010, 135-150.

1. Özsel Tanım (Had- Defination): Özle ilgili olan doğru tanımdır. Kavramın yerini açıkça belirtip diğerlerinden ayırır.

2. İlintisel Tanım (Resm- Description): Özle ilgili olmayan niteliklerden haber veren tanımdır.⁵⁰⁹

İslam mantıkçıları bu iki tanımı eksik ve tam olarak ikiye ayırmış ve tanımı dörde çıkarmışlardır. Bu dört tanımın açıklanması beş tümele göre yapılmaktadır. Örneğin tam özsel tanım, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılır. Eksik özsel tanım ise uzak cinsle yakın ayırımdan yapılır.

1- *Tam Özsel Tanım*: Bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. Örnek: “İnsan konuşan hayvandır”, “Fıkıh kişinin lehinde ve aleyhinde olan şer’î hükümleri işleyen dinî ilimdir.” Bu tanımda, tanımı yapılan insan türüdür. Çünkü yalnız türlerin tam tanımı olabilir. Hayvan terimi insan türünün yakın cinsidir. Konuşan terimi ise yakın ayırımıdır.

2- *Eksik Özsel Tanım*: Tanımlananın uzak cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanım. Örnek: “İnsan konuşan cisimdir”, “Fıkıh, kişinin lehinde ve aleyhinde olan şer’î hükümleri işleyen ilimdir.” Birinci tanımda, cisim terimi insan türünün uzak cinsi, konuşan yakın ayırımıdır. İkinci tanımda, ilim terimi fıkıh türünün uzak cinsi diğeri yakın ayırımıdır.

3- *Tam İlintisel Tanım*: Bir şeyin yakın cinsi ile özgülüğünden yapılan tanımdır. Örnek: “İnsan gülücü hayvandır”. “Fıkıh, fukaha denilen alimlerin görüşlerini içeren dinî ilimdir”. Birinci tanımda, hayvan terimi insanın yakın cinsi, gülücü terimi de özgülüğüdür.

4- *Eksik İlintisel Tanım*: Tanımlananın uzak cinsi ile ilintisinden yapılan tanımdır. Örnek: “İnsan uyuyan cisimdir”. “Fıkıh, Âlimleri ciltlerce kitaplar yazan ilimdir. Birinci tanımda, cisim terimi insanın uzak cinsi, uyuyan terimi ilintisidir. İkinci tanımda, ilim terimi fıkıhın uzak cinsi, Âlimleri ciltlerce kitap yazan terimleri ilintisidir.⁵¹⁰ Bu tanımın dört biçimi açıklarken İslam mantıkçıları Beş Tümel’i esas almışlardır. Çünkü bu tanım nesnel anlamın ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

⁵⁰⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 82.

⁵¹⁰ Öner, *Klasik Mantık*, 53-54.

Arap dilbilimcileri, tikel ayrıntılara yaslanan tanımın, tanımlanan nesnenin asıl ortaya konulması gereken özelliğini ortaya koyabileceğini, mantığın öngördüğü objektif tanımın ise, tikel vasıfları düzenleyerek paslı demir ile parlayan altını aynı kefeye koyduğunu söylemektedirler. Mesela dilbilimci Sirafi, mantıkçı Ebu Bişr Matta'ya karşı tanımını müdafa ederken şöyle ifade etmektedir:

“Siz iki veya daha çok nesnenin ağırlığını belirliyorsunuz. Ancak hangi ağırlığın altına, hangisinin bakıra, hangisinin kurşuna ait olduğunu nasıl bileceksiniz? Bunu bilmeniz için sizin hangi maddenin ayrı-ayrı kaç kilo olduğunu bilmeniz gerekir...(bunu bilemezsiniz) Çünkü maddelerin ağırlıkları onların değerleri ile ölçülür.”⁵¹¹

Sirafi'nin bu misalde ortaya koyduğu ağırlık ölçüsü, bütünüyle toplumsal normlara ve bireylerin psikolojik durumlarına bağlı bir kıstastır. Buna karşılık mantık ise bütün maddeleri tek bir nicelik kategorisinde ele almakta ve demire de altına da aynı ağırlık ölçüsünü vermektedir. Demirin veya altının toplumsal açıdan değerine bakmaz evrensel ağırlığına göre değerlendirir. Asıl olan tümünde ortak olan nicelik kategorisidir. Klasik mantık, tanımlayacağı şeyi belli bir özden hareketle tasniflemekte ve bu tasniflemede varlığın tabii düzenine dayandırmaktadır. Böylelikle eşyadaki farklılık ve ortaklaşlık olgusu belli bir zemine oturtularak tanıma sunulmaktadır. Tanıma sunulan bu nesnenin tanımını yapacak olan araç ise, her türlü duyuşal değişimlerden uzak olan ve bizatihi zorunluluğun ve değişmezliğin ölçütü olan saf akıl olmaktadır. Bu alet kendisine gelen tikel bilgileri, kendi niteliğine uygun bir biçimde tasarlamakta ve kavramlaştırmaktadır. Aklın sabit ortamından tasarlanan kavramlar, dilde kendilerine mutabık etiketler bulmakta, terim denilen bu dilsel etiketler arasında oluşturulan zihinsel bağ, böyle bir objektif bilgiyi objektif ifadeye dönüştürmektedir. Bu biçimde dilde formüle edilen bilgi, kendi yapısına uygun ispat yöntemi ile (tümdengelsel kıyasla) burhan ilmi meydana getirmektedir. Arapça'nın dil durumunda ise tanımlanan şey, Fârâbî'nin deyimiyle 'akla özgü bir konu'⁵¹² olmamış yani zihinde düzenlenmemiş ve belli bir tasnife tabi tutulmamış olup, basit duyumla algılanan tikel varlık mertebesinde⁵¹³ Bu tikel varlığı ise, ayrıca değer boyutu içerisinde değerlendirmektedir. Bu tikel varlığın içinde ele alınana değer boyutu ise, onun olgu boyutunu da içine alan ve onu bir biçimde belirleyen değerler sistemi konumundadır. Bundan dolayı Arapça'nın anlam dünyasında bütün bir evrenin dini

⁵¹¹ Abed, *Language*, II,901.

⁵¹² Fârâbî, *Kitabu'l Huruf*, s,74.

⁵¹³ Ayık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, 182-185.

metinler tarafından düzenlenmiş yazılı bir kitap olduğu düşüncesi yaygın bir kanaat olarak mevcuttur.

3.3. TASDİKÂT

Fârâbî *'Kitâbu'l-Burhân'* da tasdik, insanın, bir hükümle hükümde bulunan şeyin zihin dışındaki varlığının, zihinde inanıldığı gibi olduğuna inanması şeklinde tanımlar.⁵¹⁴ Kimi tasdikler, kesin bilgi iken, kimi tasdikler ise kesin olmayan yani bilgi olmayıp zan olan tasdiklerdir. Eksik tasdikler kesin tasdiğe yani bilgiye yakın tasdik denilen cedelî tasdik ve kesine yani bilgiye uzak olan tasdik ise nefis sükûnu denen belagî-hatabî tasdiktir. Kesin olan tasdiğe dış dünyaya mutabakatından dolayı doğru tasdik denir. Hakkında bir inanca sahip olduğumuz şeyin dış dünyadaki varlığının, zihnimizdeki ona dair inancımızdan değişik olması asla mümkün değilse bu kesin tasdiktir yani bilgidir.⁵¹⁵ Kesin tasdik olarak adlandırılan diğer tasdikler de bu tasdiklere dayanarak kıyas ile elde ettiğimiz tasdiklerdir. Nitekim Fârâbî, zorunlu kesin tasdiği kıyas olmadan elde edilenler ile kıyasla elde edilenler olarak ikiye ayırmakta, daha sonra kıyasla elde edilenlerin ya bizzat (kendi başına) ya da bilaraz (ilineksel olarak) elde edildiklerini belirterek kıyasla bilaraz elde edilenleri dışarıda tutmuştur. Kıyas olmadan mevcut olan tasdikler bizde doğuştan beri bulunan tabîî olarak hâsıl olanlar ile bizde sonradan tecrübeyle oluşan tasdikler iken, kıyas ile elde edilen tasdikler ise bu iki çeşit tasdiğe dayanılarak bunlardan kıyas aracılığıyla gereken neticeler olan tasdiklerdir. Kıyasla meydana gelen tasdikler analitik yöntemle kıyassız elde edilen tasdiklere irca edilirler.⁵¹⁶ Tasdik, kıyas onun yerine geçen bir şeyle kazanılır. Fârâbî bilginin kazanılmasının iki aşamadan oluştuğu görüşündedir. Bu duruma göre ilk aşamada eşya tasavvur edilir. İkinci aşamada tasavvurları başka tasavvurlara bağlayarak olumlu veya olumsuz biçimde tasdik etmektir. Her tasdik kendinden önce iki tasavvuru zorunlu kılar zira tek başına âlem ve tek başına hadis tasavvurunu zorunlu bilmeyen, âlemin hadis olduğunu tasavvur edemez, tasdik edemez. Örneğin, hadis tasavvurundan istenen anlam bilinmiyor. Bu durum da âlem hadistir, yerine âlem mâdistir söylense yine bunu tasdik yahut inkâr mümkün değildir. Çünkü kavranılmayan bir tasavvur inkâr ve tasdik edilemez.

⁵¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

⁵¹⁵ Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan*, 23.

⁵¹⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 4; bkz. Ali Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan*, 233.

Tasdikin gerçekleştirilmesi kıyaslarla, kıyas gibi işlev görenlerle ve kıyas gücünde olanlarla meydana gelir. Fârâbî, Tasdik; üzerinde bir hükümle, hüküm verilmiş herhangi bir şey hakkında insanın o şeyin zihin dışındaki varlığının, zihinde inanılmış olduğu şekilde bulunduğu inanmasıdır. Doğru, zihin dışındaki şeyin zihinde nasıl inanılmışsa o şekilde oluşmasıdır. Buna göre de tasdik gerçekte doğru ve gerçek te yanlış olan şeyin tasdikidir.⁵¹⁷ Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi Fârâbî'ye göre tasdiki bilgi, bir varlık hakkında 'o öyledir, şöyledir' biçimindeki kesin bir hüküm ve suretler arasında kurulan bağın hiçbir koşul da değişmeyeceğine dair ikinci kesin bir yargıdır. Tasdiki bilgiler doğru olan bilgidir çünkü gerçek anlamda yaşanmış tecrübelerle sabit olan nazari ve akli bilgilerdir. Dolayısıyla Fârâbî bu tür bilgileri 'ilim'der. Tasdik seviyesinden olan bu bilgiler hüküm ifade eder. Külli olan bu bilgiler, artmaz ve eksilmez. Yani bilen öznenin, edindiği olumlu ya da olumsuz yargının hiçbir surette değişmeyeceğine inanmasıdır. Fârâbî bu inanmayı Bir şey hakkındaki ruh sükuneti temin eden bir tasdiktir." şeklinde ifade eder. Filozof buna bağlı olarak da "Kesin bilgi, doğruluğu tasdik edilmiş bir doğru hususunda, o şey hakkında nasıl inanmış isek, işte o şeyin varlığının buna inancımızın aksine olmasının hiçbir zaman mümkün olmadığına inanmaktır şeklinde tanımlamıştır.⁵¹⁸ Tasdikatin esası: Önergelerdir, gayesi ise kıyas, burhan, cedel, şiir, hitabettir. Bu bölümler ilke ve amaçlarıyla birlikte mantığın mevzusunu meydana getirmektedirler. Dolayısıyla bu konuyu ele almız tezimize katkı sağlayacaktır.

3.3.1. Önerme Teorisi

Önergeler klasik mantığın en önemli konularından biridir. Önergeler kıyaslara hazırlık olarak da kabul edilmektedir. Hem kıyasları meydana getirmek hem de onlardan kesin bir sonuç elde etmek, hem de önermeleri meydana getiren kavramların bir anlam taşımaları için önermelere ihtiyaç vardır. Fârâbî'de her söz önerme değildir, Fakat haberlerin teşkili gibi olan, doğru veya yanlış olan ve hükümleri bildiren sözler önermedir (cezimli sözdür). Bir önermede, konu, (hakkında hüküm verilen, hakkında haber verilen, vasıflandırılmış, sıfatlanmış) ve birde yüklem (hüküm, haber, vasıf, sıfat) bulunur. Konu ve yüklem, isim, fiil değil, bunların anlamlarıdır. Aynı zamanda önerme

⁵¹⁷ Fârâbî, *Şeritu'l- Yakın*, 64.

⁵¹⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 20; Fârâbî, *Şeritu'l- Yakın*, 45; krş. Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 56- 57.

bir cümle olduğuna göre önce dillerdeki gramer yapısına uygun olması gerekir. Önerme “ben okula gidiyorum” “Ali eve gelecek” gibi belli bir zamanda olan eylemleri bildiren eylem- fiil cümlesi değil, olmuş bitmiş olguları bildiren haber cümlesi olmalıdır.

Örnek: “İnsan bir gün ölecektir” cümlesi değil, “İnsan ölümlüdür” cümlesi önermedir.

Aristoteles önermeyi; ‘*Bir şey hakkında, bir şey tasdik veya inkâr eden söz*’ olarak tanımlamaktadır.⁵¹⁹ Ebheri önermeyi; ‘*Söyleyene o, sözünde doğru söyleyicidir veya yalan söyleyicidir demek sahih olan sözdür*’ şeklinde tanımlamaktadır.⁵²⁰ Bilinmeyenin bilgisinin, gelişigüzel herhangi bir bilgiden kazanılması mümkün görünmemektedir. Bilinmeyenin bilgisinin elde edilmesi, kendisiyle özel bir bağlantısı olan bir bilgi sebebiyle olur. Yanı sıra bu eldeki hazır bilgiler üzerinde yapılan gelişigüzel bir kıyasla herhangi bir problemi, çözmek olanaksızdır. Bu yalnızca özel bir kıyas işlemiyle mümkündür.

Fârâbî, önermenin hükümlerden oluştuğunu ifade ederek ‘*önerme öyle bir söz ki ondan bir şeyle bir şey hakkında hüküm verilir.*’ şeklinde tanımlamıştır.⁵²¹ Fârâbî’de lafızlardan meydana getirilen her önerme, terkibi gereği birden fazla mana ifade ediyorsa, bu durumda doğrulanması gereken birden fazla önerme var demektir. Hâlbuki görünüşte bir tek önerme söz konusudur.

Bir önermenin meydana gelmesi için üç öge gereklidir. Konu, yüklem ve yüklemi konuya bağlayan bağdır. Misal olarak ‘*Âlem hâdistir*’ önermesinde ‘*âlem*’, ‘*konu*’, ‘*hadis*’ yüklem, ‘*tır*’ ise bağdır. ‘*Güneş doğmuşsa yıldızlar kaybolmuştur.*’ gibi şartlı önermelerdeki bağ, bu önermelerde bulunan iki basit önermeyi meydana getiren birleştirerek şartlı hale getiren şart edatıdır.⁵²²

İsimden anlaşılan anlamların bir kısmı, bir konudan daha fazlasına yükleme özelliğine sahiptir ki ‘insan’ sözünden anlaşılan anlam da bu şekildedir. Onu ‘Zeyd’e, ‘Amr’a ve bunların dışındakilere yüklemek muhtemeldir. Zira ‘Zeyd’ bir ‘insan’dır. ‘Amr’ bir ‘insan’dır ve ‘Sokrat’ bir ‘insan’dır. Benzer şekilde ‘beyaz’ında birçoğuna yüklenmesi muhtemeldir; ‘hayvan’, ‘duvar’, ‘hurma ağacı’, ‘at’, ‘köpek’, ‘eşek’ benzerleri

⁵¹⁹ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, 3.

⁵²⁰ Ebherî, *İsâgucî*, 65.

⁵²¹ Fârâbî, *Kitabu Kıyasî’ s-Sağır*, 54.

⁵²² Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 153.

de bu şekildedir. Bunların hepsinde anlaşılan anlamların niteliği, birden fazlasına yüklenmeleridir. Bir takım lafızların bir kısmı ise asla yüklenmemeleri nedeniyle veya yüklendiklerinde, yalnızca tek bir şeye yüklenmeleri nedeniyle bir konudan daha fazlasına yüklenme niteliğine sahip değiller. ‘Zeyd’ , ‘Amr’ , ‘bu -at’ , ‘bu-duvar’ , ‘bu -beyaz’ , ‘bu -siyah’ gibi tek başına kendisine işaret etmenin olası olduğu her şeyden anlaşılan manalar, buna misal verilebilir. Çünkü bu anlamlar, ya hiçbir şeye hiçbir zaman yüklenmezler yahut yüklendiklerinde, başkasına değil yalnızca belli bir şeye yüklenirler. Bunların arasında hiçbir şey, bir konudan daha çoğuna yüklenme özelliğine /doğasına sahip değildir. Hiç bir şeye asla yüklenmeyen ise, ne birden fazla konuya ne de tek bir konuya yüklenir. Yüklenenlerin ise, bir kısmı sadece bir konuya yüklenir; ‘bu-giren Zeyd’dir’ ve ‘bu -yürüyen Amr’dır’ , ‘falanın yaptığı bu-duvardır’ sözünde olduğu gibi bunların tamamında yüklem ancak geçtikleri sözün içinde tek olarak alınan şu-konu ya yüklenirler ve şu-konudan başkasına yüklenmeleri asla mümkün değildir. ‘İnsan’ sözünden anlaşılan anlam ise, belli bir konuya yüklendiğinde, aynı yüklem başka bir konunun yüklemi olarak alınması da mümkündür. Birden çoğuna yüklenme özelliğinde sahip olan anlamlar , ‘tümel anlamlar’ , ‘genel anlamlar’ olarak adlandırılır. Ya hiçbir şeye asla yüklenmemeleri ya da başkasına değil, sadece bir şeye yüklenmeleri sebebiyle, birden daha çok yüklenme özelliğine sahip olmayanlar ise ‘birey/şahıslar’ olarak adlandırılır. Tümelin bir kısmı, her biri belli sayıda bireyler yüklenmekle ayrılan ve sadece onlara yüklenen ve böylece onlardan herbirinin, diğer tümelin yüklem olduğu bireylerin dışında bireylere yüklendiğinde tümelerdir. Örnek olarak ‘insan’ ve ‘at’tır. Çünkü ‘insan’ , ‘Zeyd’e ve ‘Amr’a yüklenen bir tümeldir. ‘At’ , ‘eşek’e de , ‘katır’a da yüklenen bir tümeldir. Tümelin bir kısmı ise belli sayıda bir gurubun bizzat aynı bireylere yüklem olmada ortaklaştığı tümelerdir. Örnek olarak ‘hayvan’ , ‘insan’ , ‘duyarlı’ ve ‘beyaz’dır. Bunların tamamı ‘Zeyd’e ve ‘Amr’a yüklem olmada ortak olan tümelerdir. ‘Zeyd’ ‘insan’dır, ‘hayvan’dır, ‘duyarlı’dır, ‘beyaz’dır. Bir tümel başka bir tümele yüklendiğinde, iki yönden birbiriyle yüklenir: Ya mutlak yüklemle veya mutlak olmayan yüklemle. Mutlak yüklem konusuna ‘her’ sözümüz bittiğinde, yüklem doğru olursa, olur: ‘Her insan, hayvandır.’ Sözümüz gibi. Mutlak olmayan yüklem ise konusuna ‘her’ sözümüz bittiğinde, yüklem yanlış olursa, olur; ‘Her hayvan, insandır.’ sözümüz gibi. Konuya ‘bir kısım/bazı/belli bir’ harfi bittiğinde ise doğru olur; ‘Bir kısım hayvanlar insandır.’ Sözümüz gibi. Aynı bireylere yüklem

olmada ortak olan tümellerden biri daha genel diğeri daha özel olandan her zaman daha genel olduğunda, daha genel olan daha özel olana mutlak yüklemle yüklenir, daha özel olan ise daha genel olana mutlak olmayan yüklemle yüklenir.⁵²³

Böylelikle meydana gelen önerme bir tek önerme olmasına rağmen konu yüklem durumundaki lafzın taşıdığı anlam adedince önerme ortaya çıkmış olur. Bir önermenin birden çok anlamı ifade etmesi, kavramlar veya biçimden de kaynaklanabilir. Zira konusu tek, yüklemi birden çok veya bunun tersi biçiminde olan önerme, tek görünmekle birlikte icâbî ise birden çok icâb, selbî ise birden çok selb ifade eder.⁵²⁴ Fârâbî önermelerin tek anlamlı hale gelmesi için aşağıdaki koşulları belirtmiştir.

1. Önermede zamanın belirtilmesi.
2. Önermedeki unsurlar ikiden fazlaysa bağlaçlarla birleştirilmesi.
3. Önermelerin bir gayeye göre düzenlenmesi, söz gelişi Homeros'un İlyada adlı eserinin birden fazla cümleden meydana gelmesine rağmen bir tek gayeyi ifade ediyor olması gibi.
4. Önermelerin birbiriyle olan anlam bağıntılarının gösterilmesi.
5. Tek bir sonuç verecek şekilde önermelerin kıyas haline getirilmesi.
6. Tarifte olduğu gibi önermenin tek bir anlamı ifade etmesi.
7. Önermelerin şartlı hale getirilmesi.
8. Önermelerdeki unsurların konu ile yükleme indirgenmesi.
9. Konu yahut yüklemi oluşturan kavramlar birden fazla ise, bağlaçlar vasıtasıyla tek bir anlam ifade edecek hale getirilmesi.
10. Konuyu ve yüklemi oluşturan kavram birden fazla ise eşanlamlı lafızların kullanılması.⁵²⁵ Kategorilerde meydana gelen önermelerin konu ve yüklemi aynı zamanda ifade ettiği anlam bakımından çeşitlere ayrılmaktadırlar.

3.3.2. Önerme Çeşitleri

A) Nitelik ve Nicelikleri Bakımından Önermeler:

Nitelikleri Bakımından Önermeler: Olumlu ve olumsuz önermelerdir.

⁵²³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Aydın), 32-36.

⁵²⁴ Fârâbî, *Kitabu'l Şerhu'l İbare*, 55.

⁵²⁵ Sadık Türker "Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi", *Kutadgubilig*, 160.

1- *Olumlu Önerme*: Yüklemede bildirilen niteliğin konuda bulunduğunun onaylandığı önermedir. Örneğin “Şeker peyazdır.” Önermesi olumludur.Çünkü “dır” eki beyazlık özelliğini şekerden aldığını onaylamıştır.

2-*Olumsuz Önergeler*: Yüklemede bildirilen niteliğinin konuda bulunduğunun onaylanmadığı reddedildiği önermedir. Örneğin “Şeker siyah değildir” önermesi olumsuzdur. Çünkü “değildir” eki ile siyahlık özelliğinin şekerde bulunduğu onaylanmamıştır.⁵²⁶

B) Yapıları Bakımından Önergeler:

Basit Önerme; Fârâbî basit önermeyi başında herhangi bir niceleyici bulunmayan önerme şeklinde tarif eder. Basit önermede bağ kaldırıldığı zaman iki tarafa birer terim kalır. “İlim faydalıdır” önermesinde “dır” eki kaldırıldığında ,ilim ve faydalı terimleri terimleri tek kalırlar. Basit önergeler konunun niceliğine göre çeşitlenir. Eğer önermenin konusu veya öznesi tümel ise yani konu olan terim bir sınıfın tüm fertlerini içine alıyorsa, ona tümel önerme denir.“Bütün canlılar ölümlüdür.”, “ Hiçbir öğrenci aptal değildir.” Gibi bir kısmını içine alıyorsa tikel önerme denir.”Bazı insanlar işçidir” Bazı iller kalabalık değildir. Gibi önermenin konusu tek bir bireye işaret ediyorsa tekil (ferdi, muhasûsa) önerme denir. “Elif çalışkandır” gibi. Eğer konu nicelik belirtmiyorsa belirsiz (mühmele) önerme denir. “İnsanoğlu çiğ süt emmiş”, Bilgili ülkenin istikbalini hazırlar” gibi Klasik mantıkçılar tekil önermeyi, tümel önerme gibi, belirsiz önermeyi de bazen bazen tümel ve tikel önergelerle yapmışlardır. Böylece basit önerme, nitelikleri yani olumlu ve olumsuz oluşları da alınarak İslam mantıkçıları “mahsurat-ı erba” dedikleri dört önerme çeşidi ortaya çıkmış olur.⁵²⁷

Tümel Olumlu	(A): Her K,Y dir.
Tümel Olumsuz	(E): Hiçbir K Y değildir.
Tikel Olumlu	(I): Bazı K Y dir.
Tikel Olumsuz	(O): Bazı K Y değildir.

Karmaşık Önergeler: Konu veya yüklemının açıklayıcı ekleri olan önergelerdir.

⁵²⁶ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 109-110.

⁵²⁷ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 111.

Arkadaşları tarafından sevilen Ahmet, çalışkandır. (Konusu karmaşı olan önerme)

Çalışkanlık, insanı başarıya ulaştıran meziyettir. (Yüklemi karmaşık olan önerme)

Yaramaz çocuklar, başkalarının sevmediği kimselerdir. (Hem konusu ve hem yüklemi karmaşık önermeler)⁵²⁸

Bileşik Önergeler: İçerisinde birden fazla yargıyı barındıran, bağ kaldırıldığında iki cümle olarak kalan önermelerdir. Bu önermelerin bağları, “ise”, “ya”, “veya”, “fakat”, “ancak” gibi edatlardır. Örnek: “Yağmur yağarsa sokaklar ıslanır” Bu önermeler, birleşikliği açık olan ve açık olmayan önermeler olarak ikiye ayrılırlar.⁵²⁹

Şartlı Önergeler: Önermede bağ kaldırıldığında iki ayrı cümle ortaya çıkarsa bu önermelere şartlı önermeler denir. Örnek: “Yağmur yağarsa sokaklar ıslanır” Bu önermede bağ olan “sa” kaldırıldığında geriye “yağmur yağar”, “sokaklar ıslanır” şeklinde iki cümle kalmaktadır. Şartlı önermenin konusuna “mukaddem”, yüklemine “tali” denilmektedir.⁵³⁰

a-Bitişik şartlı Önergeler: Mukaddem ile talinin olumluda birleşmesi, olumsuzda birleşmemelerin hükmolunan önermedir. Örnek: “Yağmur yağarsa sokaklar ıslanır”, önermesi, mukaddem ile talinin birleşmesine hükmolunmuş olumlu önermedir. Örnek: “Yağmur yağarsa sokaklar ıslanır değildir”, önermesi ise mukaddemle talinin ayrışmasına hükmolunmuş bir olumlu önermedir.⁵³¹

b-Ayrık Şartlı Önergeler: Mukaddemle tali arasında birbirini yok etme (nefyetme) suretiyle hükmolunan önermelerdir. Bu önermelerde olumlu iki tarafın ayrılması olumsuz ise birleşmesiyle olmaktadır. Örnek “sayı ya çift ya tektir” önermesi olumlu “sayı ya çift ya tek değildir” önermesi olumsuzdur.⁵³²

3.3.3. Önergeler Arası İlişkiler

Önergeler temel kaynaklarda önermeler arası ilişkiler adı altında dört grup şeklinde ele alınmıştır. Bunlar: Tümel Olumlu, Tümel Olumsuz, Tikel Olumlu, Tikel Olumsuz’dur. Aynı zamanda bunlar önermenin birbiriyle olan ilişkilerini konu

⁵²⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 112.

⁵²⁹ Öner, *Klasik Mantık*, 74.

⁵³⁰ Öner, *Klasik Mantık*, 74.

⁵³¹ Öner, *Klasik Mantık*, 75.

⁵³² Öner, *Klasik Mantık*, 75.

edilmektedir. Önergeler arası ilişkilerden mevzu bahis olunca ‘karşı olma’ ve ‘döndürme’ gündeme gelmektedir. Klasik mantıkta bu iki mevzu İslam mantıkçıları önermeler bölümünde, batı mantıkçıları ise akıl yürütme bölümünde de ‘vasıtasız çıkarım’ adı altında ele almışlardır. Her ikisi de aynı problemle ilgilenmektedirler. Aralarındaki fark ise, İslam mantıkçıları iki önermenin birbiriyle olan münasebeti, batıda ise söz konusu iki önerme arasındaki ilişkinin altında akıl yürütmenin esas alınmasıdır.⁵³³

3.3.4. Modal (Kiplikli) Önergeler

Aristoteles’ten beri mantıkçıları meşgul eden meselerlerden biri de önermelerin kipliği (modalitesi) meselesidir. Çıkış noktası Aristoteles olmasına rağmen önermelerin modalite yönünden çeşitlendirilmesinde, klasik Batı mantıkçıları ile İslam mantıkçıları arasında farklılık bulunmaktadır.

“Aristoteles ile gündeme gelmiş ve günümüze kadar güncelliğini korumuştur. Hem Batı hem de İslam dünyasında modalite hakkında farklı görüşler ileri sürülmüş, kimileri önermelerde iki, kimileri üç kimileri de dört modalitenin varlığına işaret etmiştir. Bu farklılıkların Aristoteles’in kitaplarında modalite konusunun açık olmayışından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü modalite konusunda ana kaynak Aristoteles’in eserleridir. İslam mantıkçıları da modalite konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Temelde mütakaddimin ve mütahhirin olarak ayrılan İslam mantıkçılarından aynı dönemde yaşayanlar arasında bile farklı görüşlere rastlanabilmektedir.”⁵³⁴

Böyle bir kayıtlama Golot’un belirttiği gibi⁵³⁵ iki biçimde anlaşılabilir: 1- Ya çok sayıda kiplikten söz edilir, kipliklerin sayısı zarfların sayısınca olur. Misal olarak ‘Sokrates iyi tartışıyor.’ önermesinde hüküm, iyi ile bir kayda tabi tutulmuştur. Bu durumda zarflarla değiştirilen hükümlerin sayısı sınırsızdır. Kiplik (modalite) bu manada ya birleşen herhangi bir zarf oluyor. 2- Ya da Aristoteles’in ele aldığı gibi, önermelerde, konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi kayıtlayan belli sayıda modaliteden söz edilebilir. Mantıkçılar genellikle bu ikinci yolu tercih etmişlerdir. Konu ile yüklem arasındaki ilişki bir değişikliğe tabi tutulduğuna göre bir ‘mod’ önermede iki hüküm şeklindedir. Yani modal önermede iki hükmü içeren karmaşık bir önerme olur.

“Aristoteles de modalite açık olmamakla beraber o, üç ayrı, önerme çeşidinden söz eder.

⁵³³ Taylan, *Mantığın Tarihçesi Problemleri*, 116.

⁵³⁴ Çapak, “İlk Dönem İslam Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımı”, *Felsefe Dünyası*, 2004, 1(39), 144-158, 144.

⁵³⁵ Goblot, Edmond, *Traite de Logique*, (Edition A. Colin), Paris 1925, 159.

1-Basit önerme (modalitesiz önerme) : A,B dir.

2-Zorunlu önerme: Başka türlü olmayan önermedir: A'nın B olması zorunludur.

3-Mümkün (Kontenjan) önerme: A'nın B olması mümkündür.⁵³⁶

Bir önermede bazen konu ile yüklem arasındaki nispet bir kayıtle kayıtlanır; önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin kipliği "ciheti".⁵³⁷ şeklinde tanımladığı modalitede Fârâbî, ilk cihetlerin üç olduğunu kabul eder. Ona göre bunlar zarurat, mümkün ve mutlak.⁵³⁸ Bu durum Aristoteles'in üç önerme tipine denk gelmektedir. Aristoteles yorumcularına göre, basit önerme modalsiz önermedir. Fârâbî, basite denk gelen mutlak'ı da Aristoteles'ten ayrı olarak mutlak'ın modalitesinin diğer modalitelerden farklılaştığını ifade eder. Mutlakta adet, bütün cihet, (modalite) bildiren unsurları ortadan kaldırmak ve ne zarureti ne de imkânı açığa vurmaktır. "Cihetlerin kaldırılışı onun için cihet makamına geçer. Bu ifadeler ile Fârâbî'nin de tıpkı Aristoteles gibi modalite kabul ettiği anlaşılır.⁵³⁹ Fârâbî bu önermeleri dilsel ifadeler ile ilişkili olarak ele almaktadır. Fârâbî'nin yaptığı dilsel ayırım, dildeki anlatımlarının ait oldukları varlık alanlarına göre yapılmış bir ayırımdır. Bu ayırıma göre anlatım (ifadeler) dile getirdikleri varlığın türüne (nevi) göre nesnellik kazanmaktadırlar. Önergelerin kiplikleri (modları) denilebilecek olan bu ayırıma göre varlığın dildeki ifadeleri olan önermeler Zaruri, mutlak ve mümkün olurlar.

Zaruri önermeler: Varlığı bitimsiz olandır. Ortadan kaybolmayan, önermedir. Filozofa göre bir önerme maddesi ve modalitesi yönünden zorunlu olabilir. Maddesi zorunlu olan önerme, modalitesi zorunlu olmayan önermeden farklıdır. Maddesi zorunlu olan önerme, yüklemine konusundan ayrılması hiçbir şekilde olası olmayan önermedir. Misal olarak 'Her üç tek sayıdır.' Modalitesi zorunlu olan önerme, maddesi ister zorunlu isterse mümkün olsun, kendisine zorunluluk lafzının bitştirildiği önermedir; 'Amr'ın yürümesi zorunludur.' gibi. Bu önerme modalite yönünden zorunlu ama maddesi bakımından mümkündür. 'Her üç, zorunlu olarak tektir.' önermesi modalitesi ve maddesi bakımından zorunludur.⁵⁴⁰ Yukarıda örneklerde de görüldüğü gibi filozofa göre dilsel bir anlatım kalıbı olarak zorunlu kelimesinin önermeye eklenmesi, o

⁵³⁶ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, 140.

⁵³⁷ Ahmet Cevdet, *Miyar-ı Sedat*, 9; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 91.

⁵³⁸ Bingöl, *Gelenbevinin Mantık Anlayışı*, 56.

⁵³⁹ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, 91.

⁵⁴⁰ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, 61.

önermeyi yalnızca kiplik bağlamından zorunlu kılmaktadır. Oysaki asıl zorunluluk, önermelerin maddesi bakımından zorunlu olmasıdır. Yalnızca bu durumda zorunlu ve sabit varlığı dilin dinamik kalıpları içerisinde formüle etmenin zorunluluğunu bilen Fârâbî, bir aracı kiplik olarak mutlak önerme ortaya koymaktadır.

Mutlak Önermeler: Mutlak ise mümkünün tabiatındadır. Var olması yahut var olmaması olası iken, şimdi var olmuş olandır. Onun gelecekte olmaması da olasıdır. Mutlakta adet, bütün mod bildiren unsurları ortadan kaldırmak ve ne zaruri ne de imkânı açığa çıkarmaktır. Mutlak önermeye aynı zamanda varlığı varlık bildiren önermeye denilmektedir. Zira mutlak önermede hiçbir modalite unsuru şart koşulmaz; bu cins önermeler zorunlu yahut mümkün olduğuna yer verilmeksizin bir şeyin varlığına işaret eden önermelerdir. Filozofa göre önerme, maddesi ve modalitesi yönünde mutlak olabilir; ‘Her insan adildir.’ önermesi gibi yahut madde mutlak, modalite mümkün ya da zorunlu olabilir. Şimdi siyah olan insan hakkında ‘Onun siyah olması mümkündür.’ ya da ‘O, zorunlu olarak siyahtır.’ Gibi yahut mutlak önermenin maddesi zorunlu olur ama bu ne zorunlu ne de imkân olarak belirtilir; mutlak olur, ‘Her üç tek sayıdır.’ önermesi gibi.⁵⁴¹

“Fârâbî’ye göre mümkünün olumsuzu başka, mümkün olan olumsuz önerme başkadır. Mümkünün olumsuzu imkânın olumsuzlaştırılmasıdır. ve varlığın olumlulaştırılmasıdır. “Her insanın âlim olması mümkün değildir”. “Hâlbuki mümkün olan olumsuz önerme, imkânın olumlu oluşudur, varlığın olumsuz oluşudur. “Her insanın adil olmaması mümkündür” gibi. Yine zorunlunun olumsuzlaştırılması başka, olumsuz zorunlu önerme başkadır. Zorunlunun olumsuzlaştırılması, zaruretin olumsuzlaştırılması, varlığın olumlu kılınmasıdır. ‘Zeyd zorunlu olmayarak adildir.’ gibi. Hâlbuki zorunlu olan olumsuz önerme zaruretin olumlu, varlığın olumsuz kılınmasıdır. ‘Üç zorunlu olarak çift değildir.’ gibi.”⁵⁴²

Fârâbî’nin Aristoteles’in modalite anlayışından farklı olarak ortaya koyduğu bu aracı kiplik zorunlu varlığı değiştirme sunarken, mümkün varlık alanında değişmez bilgiyi mümkün kılmaktadır. Fârâbî mutlak modalitesi ile realitenin bir modelini yakalamış ve dili de bu modele uygun hale getirmeye çalışmıştır. Çünkü zorunlulukla dilin, değişken olan imkan alanının doğrudan karşı karşıya gelmesi, bu anlamda ya dilin susmasını ya da düşüncenin bu dille formüle edilmemesi sonucunu doğuracaktır. Böylece düşünce dış konuşma haline gelmeyen iç konuşma olarak kalacaktır. Buna karşılık düşünceyi dilin değişken alanına terk etmek, eşyanın zihinde düzenlenmesi olan iç konuşmayı tamamen yanlışa düşürecek böylece düşünce nesnelliğini kaybetme

⁵⁴¹ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, 92.

⁵⁴² Özlem, *Mantık*, 29.

tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktır. Fârâbî böyle bir handikapı mutlak modalitesi ile aşmaya çalışmaktadır. Söz konusu mutlak modalitesi, zorunludan mümkün geçişte bir çeşit basamak görevi görerek bu engeli aşmaktadır.

Mümkün Önergeler: Mümkün, şimdi var olmayan ama ilerde herhangi bir zamanda var olmaya ya da var olmamaya mevcut olandır. Mümkün önerme maddesi her halükârda kendisine imkân lafzının yaklaştırılmış olduğu önermedir. ‘Her üç tek sayı olması mümkündür.’ önermesinin modalitesi yönünden mümkün ama maddesi yönünden zorunludur. ‘Zeyd’in yürümesi mümkündür.’ önermesi ise hem modalitesi yönünden hem de maddesi yönünden mümkündür. Maddesi mümkün olan önerme, yüklemi şu anda konusunda olmayan ama ilerde ondan olmayan yahut olmaya hazır olan önermedir; ‘Zeyd âlim olacak’ gibi.⁵⁴³ Fârâbî’nin ortaya koyduğu bu modalite varlığı dili imkân alanına koyan en keskin modalitedir. Bu durumdan sonra düşüncenin yanlış sapma olasılığı güçlü bir şekilde kendini göstermektedir. Dolayısıyla filozofumuz mümkün olanın malumatını veren; bir tür kıyası sanat olarak amacı ispattan çok ikna etmek olan hitabeti, mantığın gölgesinde incelemektedir. Böylelikle Fârâbî imkan alanındaki değişkenliği mantığın evrensel yasaları ile kontrol altına almaktadır. Çünkü hitabet sanatına ait önermelerin özelliklerini oluşturan zan mutlak olmadığı için ilmi değeri bulunmamaktadır.

3.3.5. Akıl Yürütme (İstidlâl)

Mantıkta doğru düşünmenin ilke ve kuralları akıl yürütme şekliyle ortaya konulur. Akıl yürütme her zaman hüküm vermekle birlikte olur. Hüküm vermek iki kavram arasında ilişki kurmaktır. Akıl yürütme ise bilinen hükümlerden yola çıkarak bilinmeyen hükümler elde etmektir. Mantık, düşüncelerin birbirleriyle olan münasebetlerini akıl yürütmeyi, geçerlilik ve geçersizlik şeklinde inceler. Onun gayesi, geçerli akıl yürütme formlarını elde etmektir.

Akıl yürütme, klasik mantığın en önemli öğelerinden biridir. Mantıkçının kavram (terim) ve önermeleri konu edinmesinin asıl sebebi, bunların akıl yürütme teorisinde bulunmasıdır. Çünkü tek başına verilen bir hüküm, düşünce ve önermenin doğruluğu veya yanlışlığının mantığı değil de, o önermenin ait olduğu bilgi alanını

⁵⁴³ Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, 91.

ilgilendirmektedir. Ama mantık, biri diğzerinin kanıtlamasında esas olan en az iki düşünce /önerme arasında bağlantı kurarak bir ya da daha çok yeni önermeye ulaşmayı gaye edinir. Özetle bu işlem, belli bir önerme doğru ise, başka belli önermelerin de doğru olması gerektiğini göstermek demektir. Böyle bir işlem de umumi anlamda önermelerin birbiriyle bağlanmaları suretiyle olur.⁵⁴⁴

Klasik mantıkta genel olarak iki çeşit akıl yürütme vardır. Bunlar;

- 1- Doğrudan ya da vasıtasız akıl yürütmeler,
- 2- Dolaylı ya da vasıtalı akıl yürütmeler,

Eğer tek bir hüküm (önerme) den doğrudan doğruya yeni bir hüküm çıkarılıyorsa buna araçsız/doğrudan akıl yürütme denir. Karşı olma (tekabül) ve döndürme (aks) vasıtasız akıl yürütmenin iki şeklidir.

Doğrudan akıl yürütmeler bir tek önermeye bağlı olarak yapılır. Bu akıl yürütmelerde en çok önermeler arası ilişkiler ele alınır. Bu nedenle İslam mantıkçıları dolaysız olarak akıl yürütmeleri ‘*ahkam-ı kazaya*’ adıyla önermeler kısmında ele almışlardır. Şayet akıl yürütme birden çok hükümden bir netice çıkarma biçiminde oluyorsa buna da araçlı /dolaylı akıl yürütme denir.⁵⁴⁵ Dolaylı akıl yürütme birden fazla önermeye bağlı olarak yapılır. Bu tür akıl yürütmenin tümdengelim (ta’lil), tümevarım (istikra) ve analoji (temsil) olmak üzere üç şekli vardır.⁵⁴⁶ Akıl yürütme, konusuna göre, teorik ve pratik bir şekilde meydana gelen bir etkinliktir. Bu etkinliğin Fârâbî’nin düşüncesinde nefsi natika’nın nazari bölümünün faziletini nazari akıl, ilim ve hikmet oluşturduğunu; fikri bölümünün faziletini ise ameli akıl, ameli hikmet, zihin mükemmel düşünme doğru zan’dan meydana geldiği görülür. Fârâbî’ye göre varlığı ve varlığının devamı insanın katkısına ilişkin olmayıp yalnızca bilinebilecek olan şeylerin bilgisine varmak için nazar etmeyi; bir şey ile ilgili ne yapıp ne yapılmacağına karar vermek için tefekkür etmek ise fikir yürütmeyi meydana getirir. Bundan dolayı aklın nazari bölümüne akıl yürütme şekli nazari (teorik) fikri bölümüne akıl yürütme biçimi de ameli (pratik) adını alır.

⁵⁴⁴ Taylan, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, 122.

⁵⁴⁵ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, 27-30.

⁵⁴⁶ Yaren, Tahir, “İbn Sina’da Delil, Alamet ve Firaset Kelimeleri Üzerine Bir Açıklama”, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni, ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990, 235.

3.3.5.1. Tümden Gelim

Akıl yürütme de eğer zihin, tümden yola çıkarak tikel ya da hususi hakkında hüküm verirse buna ‘*tümdengelim*’ (ta’lil/dedüksiyon) denir.⁵⁴⁷ Bu durum kaplamı geniş olandan kaplamı dar Olana bir geçiştir. Buna bir örnek verecek olursak:

Bütün öğrenciler kalem kullanırlar; (B.Ö)

Elif bir öğrencidir; (K.Ö)

Elif de kalem kullanır. (Sonuç)

Bu örnekte “kalem kullanır” özelliği “bütün öğrenciler”de doğrulandığından, tümel olumlu bir önerme olmaktadır. Elif’in kalem kullanması zorunlu olarak kabul edilir. İlke olarak tümden gelimde “Bütün için doğru olan, parçalar için de doğrudur ve bu ilke özdeşlik ilkesini temel alır.⁵⁴⁸ Tümdengelim akıl yürütmelerde, önermelerde (öncül) doğru ise sonuçta mutlaka doğru olur. Öncüllerin biri dahi yanlış alınmışsa sonuç kesinlikle yanlıştır. Öncüller doğru olduğu halde sonuç yanlışsa çıkarım geçersizdir. Bu da yani kurallarına uygun bir dedüksiyon kurulmaması demektir.⁵⁴⁹

3.3.5.1.1. Kıyas

Dedüksiyonun en önemli kısmını kıyas oluşturur. Zihinde bulunan tasavvurlardan zihinde henüz bulunmayan yeni tasavvurlara ulaşmak için bireyin kullanacağı yegâne araç kıyastır. Bundan dolayı mantık ilminin gerçek temeli kıyasa denk düşer. Öteki konular kıyasın anlaşılması için birer yardımcıdır. Zira kavramlar önermeleri, önermeler de kıyası oluşturur. Böylelikle kavramlardan önermelere, önermelerden de kıyaslara gidilir. Fârâbî’ye de kıyas, ruhta ve hariçte gerçekleşmektedir. Kıyası sözler, ister ruhta ister ses ile hariçte çıkmış olsun, birleştirmiş (müellef) sözlerdir: Ruhta bulunanalar bir tek şeyi düzeltmek (tashih) için birbirine yardım eden birbirine bağlı ve tertipli olan makullerdir; ses ile dışarı çıkanlar ise, bu makullere delalet eden onlara müsavi olan birbirine bağlı, tertipili birçok kelimelerdir. Bunlar onlarla birleşerek dinleyendeki bir şeyi düzeltmeye yardım eder. Sesle dışarı çıkan sözlerin en az iki tane ikişer ikişer kullanılan kelimelerden mürekkeptir. Basit olan sözler işte bunlardır. Kıyası sözler,

⁵⁴⁷ Küçük, *İslam da ve Batıda Mantık*, 112.

⁵⁴⁸ Emiroğlu, *Klasik Maantiğa Giriş*, 136.

⁵⁴⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 137.

basit sözlerin birleştirilmesi ile meydana gelir. Bunlar o zaman mürekkep olur. Mürekkep sözlerin en az iki basit sözden mürekkep olandır; en çoğu ise hudutsuzdur. Her kıyasî sözün en büyük bölümleri basit sözlerdir, en küçük bölümleri ise bölümlerin bölümüdür, bunlarda tek makuller veya onlara delalet eden tek kelimelerdir.⁵⁵⁰ Fârâbî'de kısaca kıyasın yapılması için bir hususta birleşen iki öncülün bulunması gerekir.

Diğer bir deyişle kıyas, verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu bir sonuç çıkarma işlemidir.⁵⁵¹ Aristoteles Birinci Analitiklerde, kıyası şöyle tanımlamaktadır: "Kıyas bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.⁵⁵² Aristoteles'e benzer bir tarifile, Fârâbî: Zihni mutlak anlamda inanmaya götüren /yönlendiren mutlak genel şeyler, 'kıyaslar' olarak adlandırılır.⁵⁵³ Kıyaslar muhteva ettikleri önermelerin sayısı ve türlerine göre çeşitlere ayrılırlar. Kıyas çeşitlerini İslam ve Avrupa mantıkçıları farklı şekilde sınıflandırır. Aynı kıyas tiplerinden bahsetmiş olmalarına rağmen sınıflamada kabul ettikleri ilkenin farklı oluşundan sınıflamalar ayrı ayrıdır. Kıyaslar ilkin içerisinde bulunduğu önermelerin sayısına göre basit ve bileşik (mürekkep) diye ikiye ayrılır. Eğer kıyas iki öncül bir sonuçtan meydana geliyorsa basit; iki öncülden fazla öncülden meydana geliyorsa buna da bileşik kıyas denir.⁵⁵⁴

Bu öncüller Fârâbî'de bilinir olanlar ile bilinir olmayanlar olarak iki türe ayrılır. Bilinir olanlar herhangi bir kıyasa başvurmada bireyler tarafından bilinenlerdir. Daha önce de ifade edildiği gibi bunlar dört çeşittir: makbulât, meşhurât mahsusât ve doğal olarak ma'kul olanlardır.⁵⁵⁵ Fârâbî'ye de makbulât, meşhurât mahsusât ve evveliyattan olan bilgiler dışında elde edilen bütün bilgiler de kıyaslar oluşturur. Bir kıyas en az iki öncülden yapılır; bu öncüller de yüklemli (hamli) ve şartlı olabilir.⁵⁵⁶ Yukarıda değindiğimiz gibi klasik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme çeşidi tündengelimidir. Kıyas, tündengelimin en mükemmel şekli olarak kabul edilir.

⁵⁵⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 85-86.

⁵⁵¹ Şafak Ural, *Temel Mantık*, 81.

⁵⁵² H. Vehbi Eralp, "Leibniz'in Kıyas Teorisi", *Felsefe Arkivi*, II (2), İstanbul 1947, 66.

⁵⁵³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Aydın), 72.

⁵⁵⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık*, 122-123.

⁵⁵⁵ Fârâbî, *Kitabu'l Kıyasî's-sağir*, 59.

⁵⁵⁶ Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 192-193.

Fârâbî, ister ruhta bulunsun, isterse ses ile dışarı çıksın bir fikrin düzeltilmesine yarayan sözü(kavle) ‘kıyas’ olarak belirtir. Görüldüğü gibi, filozofa göre kıyas, ruhta ve hariçte meydana gelmektedir. Fârâbî’nin, kıyasa dair başka bir açıklaması ise:

“Kıyasi sözler, ister ruhta bulunsun, isterse ses ile harice çıkmış olsun, birleştirilmiş (muellef) sözlerdir: Ruhta bulunanlar bir şeyi düzeltmek (tahsis) için birbirine yardım eden birbirine bağlı ve tertipli olan birçok makullerdir; ses ile dışarı çıkanlar ise, bu makullere delalet eden ve onlara müsavî olan birbirine bağlı, tertipli birçok kelimelerdir. Bunlar onlarla birleşerek dinleyendeki bir şeyi düzeltmeye yardım eder. Sesle dışarı çıkan sözlerin en azı, iki tane ikişer ikişer kullanılan kelimelerden mürekkeptir, ruhta bulunan sözler de iki tane ikişer ikişer bulunan tek makulden mürekkeptir. Basit olan sözler iste bunlardır. Kıyasi sözler, basit sözlerin birleştirilmesi ile meydana getirilir. Bunlar, o zaman mürekkep olur. Mürekkep sözlerin en azı iki basit sözden mürekkep olanlardır; en çoğu ise hudutsuz (sınırsız) dur. Her kıyasi sözün en büyük bölümleri basit sözlerdir, en küçük bölümleri ise bölümlerinin bölümleridir, bunlar da tek makuller veya onlara delalet eden tek kelimelerdir.”⁵⁵⁷

Kıyas belli mürekkep bir şey olup kendilerinden oluştuğu bir takım parçaları vardır. Parçaları olan mürekkep şeylerin hemen hemen hepsinin parçalarının parçaları vardır. Bu şekilde kıyasların, hem küçük hemde büyük parçaları vardır. Buna ev durumu misal olarak gösterilebilir. Ev mürekkep bir şeydir ve bunun parçaları da vardır. Onlar da duvar ve tavanlardır. Duvar da parçalara sahiptir. Bu parçalar ise çamur ve kerpiçdir. Bu şekilde kerpiç, evin parçasının parçası iken duvar da evin parçasıdır. Kıyasın büyük olan parçaları ‘öncüller’ olarak isimlendirilir. Kıyasın parçalarının parçaları müfret düşünülürlerdir; bunlar müfret lafızların delalet ettiği manalardır. Misal olarak ‘insan’ ‘at’ ‘kara’ ‘kedi’ bunlar ‘müfret düşünülürler’ olarak isimlendirilir. Bu müfret düşünülürler bir araya geldiğinde iki müfret parçadan mürekkep düşünülürler oluşur.⁵⁵⁸

Bir kıyasta aralarında bağ bulunan iki öncül ve bunlardan meydana gelen sonuç bulunur. Öncüller üç terimden meydana gelir. İki öncül arasında müşterek olan bir kısım ve farklılık arzeden iki kısım vardır. Ortak olan kısma ‘orta terim’ değişiklik arzeden iki kısma ise ‘kıyasın iki tarafı’ denir. Kıyasın iki tarafından biri matlubta (istenilen sonuçta) yüklem olur ve ‘a’zan’ olarak adlandırılır. Diğer kısım ise matlubta konu olur ve ‘asgar’ olarak adlandırılır. Sonucun yüklemine bulunduğu öncüle ‘büyük önerme’ sonucun konusunun bulunduğu öncüle ‘küçük önerme’ adı verilir.⁵⁵⁹ Fakat Fârâbî, umumi olan, sonucun yüklemine göre büyük ve küçük önermenin tespitini ikinci

⁵⁵⁷ Fârâbî, *İhsa’ul Ulum*, 75-76.

⁵⁵⁸ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Aydın), 76.

⁵⁵⁹ Fârâbî, *Kitabu’l Kıyasi’s-sağir*, 21.

şekil kıyaslarda kullanılmaktadır. Bu tespit şekli, birinci şekil kıyaslara uyduğu halde onlarda büyük ve küçük önermeyi, orta terimin yer aldığı yere göre belirlemektedir. Orta terimin konu olarak girdiği öncül büyük önerme, yüklem olarak girdiği öncül küçük önermedir. “Görüldüğü üzere kıyasın meydana gelmesi için, en az, bir meselede birleşen (orta terim), iki öncülün bulunması lazımdır. Böylelikle bu iki öncülden bir sonuç lazım gelir. Böyle bir kıyasa örnek de verecek olursak:

Bütün cisimler bileşiktir. (Küçük önerme)

Bütün bileşikler sonradan değildir. (Büyük önerme)

O halde bütün cisimler sonradan değildir (Sonuç)⁵⁶⁰

Ortaklık oluşturan yani orta terim Birinci örnekte ‘bileşik’ ikinci örnekte ‘hayvan’dır. Değişiklik gösteren bu iki kısım yani kıyasın iki tarafı, Birinci örnekte ‘cisim ve sonradan olma’ , ikinci örnekte ‘insan ve duygulu’ terimleridir.

Fârâbî, bunu kendi eserlerinde bizatihi belirtmemekle birlikte genel anlamda eserlerinden çıkan malumat itibarıyla bir kıyasın tutarlı olması için şu şartları belirtir.

- 1- Her kıyasın öncüllerinde bir orta terim bulunmalı ve sonuçta olmalıdır.
- 2- Öncüllerden en az bir tanesinin olumlu olması gerekir. Öncüllerin tamamı olumsuz olan kıyastan sonuç çıkmaz.
- 3- Bir kıyasta sonuç daima öncüllerin zayıfına göre meydana gelir.
- 4- Öncüllerden en az biri genel olmalıdır.
- 5- Öncüllerinin tamamı olumlu olan kıyasın sonucu olumsuz olamaz.⁵⁶¹
- 6- “Orta terim her iki öncülde de cüz’i (tikel) olmaz.
- 7- Sonu daima öncüllerin olumsuz veya cüz’i olanına bağlıdır. Bu durumda öncüllerden bir olumsuzsa sonuç olumsuz, tikel ise sonuç tikel olur.
- 8- Büyük ve küçük terimlerin öncüllerindeki kapsamı ne ise sonuçta bundan fazla olmaz.
- 9- İki olumsuz öncülden sonuç çıkmaz.

⁵⁶⁰ Fârâbî, *Kitabu’l Kıyasi’s-sağir*, 60.

⁵⁶¹ Fârâbî, *Kitabu’l Kıyasi’s-sağir*, 59-66.

10- İki tekil öncülden sonuç çıkmaz.

11- Öncüller icabî ise sonuç selbî olmaz.⁵⁶²

Her bir sınıfı zihnînin inanma sınıflarından her birine götüren bu genel şeylerin sınıfları, ‘kıyasın sınıfları’ ve ‘ kıyasın türleri’ olarak adlandırılır.

3.3.5.2. Tümevarım

Tümevarım zihnînin tikelden tümele gidiş yoludur. Bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir. Tümevarım ya tam olur veya eksik olur. Tam tümevarım, bir bütünü yapan parçaların hepsini inceleyerek o bütün hakkında hüküm vermektir. Buna şekilsel tüme varım denir.⁵⁶³

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar günlerinin her biri 24’er saattir.

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar haftanın bütün günleridir.

O halde haftanın bütün günleri 24 saattir.

Hafta bür bütündür, onun parçaları olan günler teker teker sayılıp, onlar hakkında verilen bir hüküm, sonuçta, bütün hakkında da veriliyor. Aristoteles ‘in Organon ‘da ele aldığı tümevarım bu türdendir.

Fârâbî’ye göre tümevarım, herhangi bir durum hakkında olumlu ya da olumsuz olarak verilmiş olan hükmün doğru olup olmadığının belli olması için bu şeyin içine giren şeylerin araştırılmasıdır. Fârâbî’ye göre, bir şey hakkında bir şeyi tasdik etmek yahut onda onu kaldırmak istediğinde, o şeyin ait olduğu şeyler araştırılır. Bu şeyin ya hepsini yahut çoğunu buluruz ve bunun yardımıyla o şeyi, o şey hakkında tasdik edilir ya da araştırılır, lakin bu şeyi onlardan hiçbirini hakkında varit olmuş görünmez, bunun üzerine o şeyin bu şey hakkında varit olmadığı ifade edilir. Fârâbî’de tümevarım tam ve eksik tümevarım şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Fârâbî’ye göre tam tümevarım, ortaya konulması istenen öncülün konusu içine giren şeylerin bütün bölümlerinin araştırıldığı tümevarımdır. Eksik tümevarım ise bu şeylerin bölümlerinin birçoğunu araştırmaktır.

⁵⁶² Fârâbî, *Kitabu’l Kıyasi’s-sağır*, 75-76.

⁵⁶³ Öner, *Klasik Mantık*, 191.

Bir şeyin tümevarımla ortaya konulmasının gayesi, bu şeyi bir kıyasta öncül şeklinde kullanmaktır; o kıyasın gayesi de öncülün yüklemine öncülün konusuna giren bazı şeyleri hakkında tasdik etmektir. Örneğin tümevarımla her hareketin ve yüzmenin zamanda olduğunu ortaya koyarak şu şekilde bir kıyas yapmak mümkündür.

Her hareket zamanlıdır.

Yüzmek bir harekettir.

O halde yüzmek zamandadır.⁵⁶⁴

Her hareket bir sonradan olmalıdır.”önermemizi; yüzme, uçma, yürüme vb. hareket çeşitlerini tümevarım metoduna uygulayarak elde edebiliriz. Ancak böyle bir tümevarımda yüzmenin sonradan olduğunu ispat etmek istediğimizde, bu tümevarım tam bir tümevarım olmaz. Demek ki, her hareketin sonradan olduğunu bilmezsek, yüzmenin, bir hareket olduğu halde, eğer yüzme sonradan olan bazı hareketler içine girmiyorsa, sonradan olup olmadığını bilemeyiz.⁵⁶⁵

3.3.5.3. Analoji

Analoji (temsil) bir akıl yürütme yolu olarak, iki şey arasında benzerliğe dayanıp, birisi hakkında verilen bir hükümü diğeri hakkında da vermektir. Zihnin özelden özele yürüyüşüdür. Örneğin: Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar. Merih’te de atmosfer vardır. O halde Merih’te de canlılar bulunması gerekir. Burada yapılan bir analogidir. Yerle, Merih arasındaki benzerliğe dayanarak yerde olan durumun Merih’te de olması gerektiği çıkarılmıştır. İslam hukukunda analogi’ye “kıyas-ı fıkıh” denilir. Fıkıhta çok kullanılan bir akıl yürütme yoludur.⁵⁶⁶

Farklı türlerden iki şey arasındaki bir benzerlikten dolayı zihinde biri hakkında verilen hükmün diğereine ya da o şeyin türüne de olduğu gibi taşınmasıdır. Fârâbî buna ‘görünen aracılığıyla görünmeyen hakkında hüküm vermek’ demektedir.⁵⁶⁷ Misal olarak herhangi bir şey hakkında bir şekilde elde edilen bilgi duyularla kavranılır. Zihin de bu hükmü aynı alanda olmayana; duyularla aynı şekilde algılanmayan ve algılananlarla aralarında herhangi bir benzerlik bulunduğunu kabul ettiği bir başka alandaki şeye

⁵⁶⁴ Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 235-138.

⁵⁶⁵ Fârâbî, *Kitabu’l Kıyasi’s-sağır*, 75.

⁵⁶⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 189.

⁵⁶⁷ Fârâbî, *Kitabu’l Kıyâs*, 45.

naklede. Böylece ilkinin bilgisiyle ikinciye ulaştığı sonucu çıkar. Söz gelimi, hayvan, bitki gibi bazı varlık ‘zamanla sonradan olmuş’ olarak algılarız. Ayrıca bunlarla ‘gökyüzü ay yıldızların zamanla sonradan olma’ hükmüne varırız. Bu görünen yardımı ile görünmeyene (şahidin delaleti ile gaibe) ulaşma işlemidir. Mantık sanatında bu ‘*analoji*’ olarak adlandırılır. Fârâbî bu akıl yürütme şeklinin daha çok hukuk alanında kullanıldığını belirtir. Sonuç olarak bu akıl yürütme tümevarıma dayanan bir dedüksiyondur. Fakat daha çok varsayımsal bir dedüksiyona dayandığı için hakikatin bilgisine ulaşma noktasında yetersiz gibi görünmektedir. Çünkü dayandığı genel fikirler varsayılmış, fakat ispat edilmiş değildir. Bu nedenle analoji ile ortaya çıkan hüküm her zaman olumsal olarak kalır.

3.3.6. Beş Sanat

Beş sanat, Burhan, Cedel, Hitabet, Şiir ve Mugalatadır. Mantıkçılara göre, burhanla doğruluğu zorunlu olan bilgiler vardır, cedelde doğru yalandan daha çoktur, hitabette hayal ve gerçek eşit durumdadır, şiir çoğu zaman doğruluğu imkânsız olan hayal alanıdır, safsata da ise yalan doğrudan fazladır. Bu durumu anlamak için onlarda kullanılan önermelerin içeriğine bakmak gerekmektedir. Kıyasın uygulama alanı olan beş sanat, bir gerçeği göstermede doğru bilgi aracı olarak kabul edilirler. Çünkü bunların her birinde zihin bir çeşit kıyas kullanmaktadır. Bunların her birinde kıyas kullanıldığına göre aralarındaki fark, kullanılan kıyası meydana getiren öncüllerin tasdik türlerine göre değişmektedir. Beş Sanatta Kullanılan Tasdik Türleri

Yakin: Tasdikte akıl bir tarafı seçer, seçilen taraf ta gerçeğe uygun olursa yakın olur. Örnek:

“Taş serttir”, şeklindeki hükümde aklın seçtiği “sert” hükmü gerçeğe uygundur.

Cehl-i Mürekkep: Tasdikte aklın seçtiği tarafın gerçeğe uygun olmaması durumudur.

Örnek:

“Pamuk serttir”, şeklindeki tasdikte aklın seçtiği taraf gerçeğe uygun değildir.

Taklit: Tasdikte aklın seçtiği tarafın gerçeğe uygunluğunun otoriteye bağlanmasıdır.

Örnek: “Mevlana Acemdir” hükmüne kesin bir delil değil de belli kesimin sevdiği bir yazarı delil göstermek.

Zan: Tasdikte aklın bir tarafı seçmesi kesin değil de ihtimaliyse zan olur.

Örnek: Karanlıkta dolaşan birisine “Bu hırsızdır” demek zandır.

3.3.6.1. Burhan ve Önergeleri

Felsefî konuşma (el-muhâtabatu’l-felsefiyye) burhân şeklinde isimlendirilir. Burhânî felsefeyle, doğrunun öğretilmesi ve hakkında kesin bilgi ortaya çıkan şeylerin beyân edilmesi istenir.⁵⁶⁸ Zihni kesin hakîkate yatkın olmaya sevkeden -ifâdeler-, *ispâtlar* (el-berâhîn) ve *kesin mukâyeseler* (el-mekâyîsu’l-yakîniyye) diye adlandırılıp, ispâtların oluşmasını sağlayan, zihni ispâtlara vâkıf olmaya kolayca götüren ve -bir konu hakkında-, onun dışındaki bir husustan yararlanarak hakîkate ulaşmayı sağlayan ifâdelerle ilişkilidirler. Mantıktaki en büyük amaç ise, ispâtlara vâkıf olmaktır.⁵⁶⁹ Kıyasların içerisinde burhanın ayırıcı özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: Kıyasın öncülleri yanlış olabilir, fakat burhanın öncülleri mutlaka doğru olmalıdır. Burhanın öncülleri a priori, ispata muhtaç olmayan, doğrudan kavranır ve değişmez nitelikte doğru (zaruri ve zati) olmalıdır. Burhanın öncülleri, ilk olan yani vasitasız ve ispata gerek duyulmayan önermelerden seçilmiş; sonuçtan daha önce daha açık ve daha anlaşılır olmalıdır. Yine burhanın öncülleri sonucun illeti olmalıdır. Burhan, öncüllerde yer almayan bir fikri iddia etmemelidir.⁵⁷⁰

İkiye tam olarak bölünemeyen sayılar tektir;

Beş sayısı ikiye tam olarak bölünememektedir;

O halde beş sayısı tektir.

Örneğinde anlaşıldığı gibi burhan kurulurken kıyasın formel kurallarını dikkat etmek gerektiği gibi, öncüllerin doğru olarak alınması ve düzgün bir biçimde ilişkiye sokulması şarttır.

⁵⁶⁸ Fârâbî, *et-Tavîe*, thk. Refik el-Acem, 57.

⁵⁶⁹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 164.

⁵⁷⁰ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 208.

Yakiniyyat: Asla şekke, şüphey ve tereddüte mahal bırakmayacak derece açık, doğruluğu kesin olarak bilinen ve gerçeğe uygun olan önermedir. Bunlar kesin bilgi verirler. Kesin bilgi veren önermeler olup ikiye ayrılırlar.

1.*Nazariye*: Kesin olduklarının kabulü için kanıtı ihtiyaç duyan önermelerdir. Nazariye'den olan önermelerin akılca kesinlikle kabul edilebilmeleri için bir kanıt ihtiyaçları vardır. Misal olarak, "Âlem sonradan değildir" önermesi yakîniyâttandır, nazariyedir. Çünkü akıl bunu bir kanıt vasıtasıyla kabul eder.⁵⁷¹ Bir örnekle izah edilecekse:

Âlem sonradna değildir;

Her değişken sonradan değildir;

O halde âlem sonradan değildir.

Örnek: "Âlem muhdestir" önermesinin kabulü için "Alem değişkendir", "her" değişken sonradan değildir" şeklinde bir delilin tertibi gereklidir.

2.*Bedihiye* (apaçıklık): Doğruluğu delilsiz kabul edilen önermelerdir. Örnek olarak ; "Bütün parçalardan büyüktür", " Dört ikinin yarısıdır" önermeleri gibi. Bedihi önermeler altı çeşide ayrılır.

a-Evveliyât: Zihnin hiçbir vasıtaya başvurmadan doğrudan doğruya kabul ettiği önermelerdir. Bu bip önermelere "zaruriyât" ve "müteârife (aksiyom) denir.⁵⁷²

Örnek: "Siyah beyaz değildir."

Bu tür hükümler a priori olarak akılla bilinir ve tecrübeye gerek duyulmadan kavranırlar.

b-Fitriyât: Zihnin bu tür hükümlerde zihinde bulunan bir orta terim vasıtasıyla konu ile yüklem arasında bağ kurar. Örneğin, "sekiz çifttir" önermesi sekiz ve çift önermesi düşünürken, sekiz ikiye bölünür, ikiye bölünen sayı çifttir diye yapılan gizli bir kıyastan sonra zihin hüküm verir.⁵⁷³

c- Müşahadat: Beş duyu vasıtasıyla verilen hükümlerdir. Eğer bunlar beş duyu vasıtasıyla olursa "hissiyat" denilir. Örneğin, "Ateş sıcaktır" gibi.

⁵⁷¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 209.

⁵⁷² Öner, *Klasik Mantık*, 202.

⁵⁷³ Öner, *Klasik Mantık*, 202.

d-Hadsiyat: Zihnın bir durumu sezgisel bir şekilde aniden kavramasıdır. Zihnın çok hızlı gizli bir kıyas vasıtasıyla meydana gelir. Misal olarak “Ay ışığını güneşten alır”. Ayrıca Arşimed’in suyun kaldırma kuvveti ile ilgili hükme varması da bu tür sezgidir ki, buna “bilimsel sezgi” denilebilir.⁵⁷⁴ Bilimsel sezgi ile mistik sezgi arasındaki fark, birincisinin dış müşahade diğerinin iç müşahade ile olmasıdır.

e-Mücerrebat: Tekrar edilen deney ve gözlemler sonucu elde edilen hükümlerdir. Örnek: “Alkollü içki insanı sarhoş eder”, önermesinde olduğu gibi. Eğer böyle bir hükümü veren, kendisi deneyerek hükme varmışsa “mücerrebat’dan; başkasının deneyine dayanarak, başkasının hükmünü neklen veriyorsa” mütevatirat’dan olur.

f-Mütevatirat: Çoğunluğun tasdik ettiği, akıl için mümkün olan duyular dünyasıyla ilgili haberlere denir. Örneğin Mekke’yi görmeyen birisinin “Mekke vardır” diye hükmetmesi bu tür bir önermedir.⁵⁷⁵ Daha önce izah ettiğimiz gibi insanı yanlışla ve karışıklığa düşmenin ihtimalinin olduğu yerlerde hatadan koruyarak doğru istikamete ve hakikat yoluna sevkeden kanunlar ve kurallar koyduğuna göre, onun asıl ve birinci dereceden gayesi burhandır. Fârâbî’nin kendi felsefesinin temeline burhani koymaktadır. Ve nesnel anlam burhan üzerinde temellendirmektedir.

3.3.6.2. Cedel ve Önergeleri

Arapça, ce-de-le kökünden türeyen bu kelime sözlükte, kişinin arkadaşının sırtını sert bir yere yıkması, usandırmak, yıldırma, bölünmek ve cephe almak, delile delille karşılık vermek, bir fikri aşırı ölçüde ve kavga yaparcasına savunmak, ipi bükme gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁷⁶ Cedel kelimesi, “*dialectica*” sözcüğü ile karşılanmaktadır. “Dia” ve “legin” sözcüklerinden meydana gelen *dialectica*, dil, nutuk, iki kişi arasındaki karşılıklı konuşma, tartışma anlamlarına geldiği gibi, akıl yürütme (*istidlal*) anlamında da kullanılmıştır.⁵⁷⁷ Fârâbî ise cedelin gayesinin, “insana bir şeyi derinliğine araştırma, soruşturma gücünü kazandırma, onun zihnini felsefenin temel

⁵⁷⁴ Ahmet Cevdet, *Miyar-ı Sedad*, İstanbul 1293,89.

⁵⁷⁵ Öner, *Klasik Mantık*, 203.

⁵⁷⁶ İbn Faris, *Mu'cemü Mekayisi'l-Luğa*, Beyrut, 1991, C. I, 433.

⁵⁷⁷ Mustafa Namık, Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul, 1954, C. I, 584.

prensiplerine ve temel hedeflerine hazırlama, kısacası insanı felsefe san'atına yönlendirme, hazırlama ve ona hizmet etme" olduğunu belirtir.⁵⁷⁸

Cedel: Bir fikri ispatlamak değil de savunma ya da çürütmeye yönelik sanattır.

Önergeleri, “meşhurat” ve “müsellimat”tır.

Meşhurat: Doğruluğu belli bir toplum ya da belli bir grup tarafından kabul edilen önermelerdir.

Örnek: “Adalet iyi, zulüm kötüdür”.

Bazen bir meslek erbabı, bazen de örf ve adetlerin doğru kabul ettiği önermelerdir.⁵⁷⁹ Meşhur önermeler, zamana, mekâna, ülkeye, meslek guruplarına ve çevreye göre değişebilir.

Müsellimat: Bir tartışma esnasında kullanılan ve karşı tarafça doğruluğu kabul edilen önermelerdir. Kendisiyle cedelin kurulduğu öncüllerden olan “müsellemat” kelimesi ise, "teslim olma" fiilinden türetilmiş olup, inkar ve itiraz olunmayan, tartışmasız kabul edilen, teslim olunan ve benimsenip tutunulan fikirler anlamına gelmektedir.⁵⁸⁰

Örnek: Bir Müslüman’la Hristiyan tartışırken, Hristiyan Hz. Muhammed’in miracını inkar etse ona Hz. İsa’nın göğe çıkışını delil göstermektir.

Cedel, burhan seviyesine çıkamamış birisine bir düşüncüyü kabul ettirme sanatıdır. Bir çeşit tartışma olan ve iki kişinin karşılıklı delillerle sürdürdüğü cedel, yapısı bakımından “münazara” ve “mubahase”ye benzemektedir. Fark; cedel de amaç karşı tarafı (hasmı) susturmak iken “mubahase” ve “münazara”da amaç, gerçeği ortaya çıkarmaktır. Gerçeği ortaya çıkarmak için devam eden mubahaseye “münazara” denir. Cedel sanatı içerdiği anlamı çoğunluğun yakine yakın bir itikatla onayladığı ve böylece zihnin ilk bakışta aksinin mümkün olacağını düşünmediği meşhur öncüllerden ya da muhatabın teslim olduğu fakat gerçek durumu araştırıldığında tam bir yakın derecesine ulaştırmayan öncüller (müsellemat)den kurulan kıyastır. Mantıkta cedel, burhan gibi sağlam bilgi sunmaktan öte, ilk etapta, karşı tarafı yenik duruma düşürmeyi amaçlar. Bundan dolayı sözkonusu delillerde, öncülleri realiteye uygunluğundan ziyade, karşı

⁵⁷⁸ Fârâbi, *Kitabu'l-Cedel*, (el-Mantık inde'l-Farabi-III içinde), thk., Refik el- 'Acem, Beyrut, 1986, 27.

⁵⁷⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Miyaru'l-Ulûm*, İstanbul, 1315, 86.

⁵⁸⁰ Mustafa Namık, Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul, 1954, C. I, 418.

tarafça kabul edilir (müsellemat) ve popüler (meşhur) olmaları esas alınır. Zorunlu bilgi değil de olası (zanni) bilgi verdiklerinden dolayı cedel, ilmi makamda değil, tartışma makamında kabul görür.

3.3.6.3. Hitabet ve Önergeleri

Hitabet “güzel söz söyleme sanatı olan hitabet; Kişilerin herhangi bir konuda karşılarında bulunan insanlara veya bir topluma düşündüklerini ve bildiklerini kısa, özlü, etkili ve düzgün bir ifade ile anlatmalarına hitabet sanatı adı verilir.⁵⁸¹ Mantık ilminde “hitabet” kesin ve güvenilir bilgiler (yakiniyyât) seviyesine çıkamamış olan makbulat ve maznunat cinsinden önergelerle kurulan kıyasa denir.⁵⁸²

Makbulat (Otorite Prensibi): Her hangi bir konuda otorite olarak tanınan kişni sözlerine denir. Aynı zamanda Makbûl görüş (er-ra’yu’lmakbûl), insanın kendi başîretinin olmadığı ve fakat sadece başka birini ya da topluluğu vekil edinerek ve onlara güvenerek elde ettiği görüş anlamındadır.⁵⁸³

Maznunat: Belirti ve işaretlerden yola çıkılarak verilen hükümdür.

Örnek: Karanlık gecede dolaşan kimse için “bu hırsızdır” demek.

3.3.6.4. Şiir ve Önergeleri

Şiirsel sözler, üzerinde konuşulan konuda her hangi bir durumu veya şeyi daha üstün veya daha alçak zannettirmeye yarayan şeylerden meydana gelen sözlerdir. Bu da güzellik ve çirkinlik, yükseklik veya alçaklık veya bunlara benzeyen başka bir bakımdan olur.⁵⁸⁴

Fârâbi açısından bakıldığında şiir sanatı ortaya çıktığı dönemin insanının hakikat peşinde koşarken kullandığı düşünsel bir yöntemdir ve her şeyden önce kıyasa dayalı bir sanattır.⁵⁸⁵ Önergeler vardır. Önergeler bir araya getirilir ve kıyaslar kurulur. Ortaya çıktığı dönem insanı açısından şiirsel kıyaslar felsefî bir anlam taşımaktaydı filozof açısından. Felsefidirler, çünkü hayatta karşılaşılan sorunlara dâir çözüm üretme

⁵⁸¹ Ros, J.Burun, *Hatiplik Sanatı*, (Çev. Nazif Müren), Remzi Kitapevi, İstanbul 1973,7.

⁵⁸² Fârâbi, *Fusulu’l –Medeni*, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987,48.

⁵⁸³ Fârâbi, *Kitâbu’l-Cedel*, 18; *Kitâbu’l-Burhân*, 21; *Fusûlu’l-Hamse*, 64.

⁵⁸⁴ Fârâbi, *İlimlerin Sayımı*, 64.

⁵⁸⁵ Fârâbi, *et-Tavte*, thk. Refik el-Acem, 56; *İlimlerin Sayımı*, 62.

çabası neticesinde ortaya çıkmışlardır. Çabanın kendisi felsefî olarak nitelendirilebilir belki ama Fârâbî yine de hitâbet sanatında olduğu gibi bu sanat için de “yaygın sanat” terimini kullanmıştır.⁵⁸⁶ Şiirle felsefî ve bilimsel bir soruşturma yapılabilir mi? Fârâbî, şiirin özellikle yazılı öğretimde (et-ta’lîmu’lmektûb) kullanılmaması gerektiğini belirtmiş ve Empedokles (M.Ö. 495-435) ile bazı Pythagorasçıların bu yola başvurduklarını söylemiştir.⁵⁸⁷

Muhayyilat: Doğru olmadıkları belliyken sırf neşe vermek veya nefret ettirmek için verilen hükümlerdir.⁵⁸⁸

Örnek: “İçki akıcı bir yakut, bal iğrenç bir kustumuktur”.

Mantıkçılara göre şiir insanları zevk aldığı, zihnin fantezi (hayal etme) gücüne bağlı bir taklit (tasvir) sanatıdır. Fârâbî, şiirin yalancı bir ispat yöntemi olduğunu söylemektedir. Şairler, şiirlerinde genel gerçekliği değil kendi karakterlerini yansıtmaktadırlar. Şiirde olgular aşırı şekilde yüceltilir ve alçaltılır.

3.3.6.5. Mugalata (Sofistik) ve Önergeleri

Mugalata, doğruya benzeyen yanlış öncüllerden ya da meşhuratın olan yanlış öncüllerden kurulan kıyastır. Bu tanımda geçen gerçeğe benzeyen yanlış öncüllerden oluşan kıyasa “safсата” gerçekte meşhur olmadıkları halde meşhur olarak gösterilen öncüllerden oluşan “müşağabe” denilmektedir. Safsatanın dayandığı hükümler, kuruntu ile verilen hükümler olduğu için, vehmiyat da denilmektedir.⁵⁸⁹ Klasik mantıkçılar, muhatabı aldatmak haksız bir biçimde ona karşı gelebe çalmak, dil yanlışlarıyla veya başka yollarla muhatabı yanlışla biçimi olarak ele almışlardır.

“Sofistik konuşmada (el-muhatabatu’s-sûfistîyye) söz söyleyenin aslında öyle olmadığı halde görünüşte yaygın zannedilen şeylere dayanarak zandan ibaret bir şekilde üstün gelmesi istenir. Maksat, söyleyenin ve dinleyenlerin mugalata yapmaları, aldatma ve bozmalarıdır (temvîh ve mahraga). Söyleyen kendisi hakkında hikmet ve ilim sahibi olduğu hayaline kapılır, halbuki öyle değildir. İşte bunun için “aldatıcı hikmet” sanatı (el-hikme el-mumevvihe) ismi türemiştir. Onun hikmet olduğu zannedilir, hâlbuki öyle değildir. “Sofya” hikmet, “istes” aldatmadır.”⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, 142.

⁵⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, 87.

⁵⁸⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 237; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık*, 378-81.

²⁰⁸ Aristoteles, *Poetika*, (Çev. Samih Rifat), Küçük Kitaplar, İstanbul 2003, 25.

⁵⁸⁹ Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İstanbul 1305, C.III, 100.

⁵⁹⁰ Fârâbî, *et-Tavtie*, thk. Refik el-Acem, 57/*et-Tavtie fi’l-Mantık: Mantığa Başlangıç*, 28.

Sofistiğin ilkeleri, hakîkatte öyle olmadıkları halde meşhûr olduğu sanılan zannî öncüllerdir. Sofistik rekâbet (el-cihâdiyyetu's-sûfistâiyye), zanın zâhirinde meşhûr olan öncüllerin kullanılmasıyla üstün gelmenin amaç edinildiği sözlerdir. Bu öncüller görünürde meşhûrdurlar, yoksa gerçek anlamda meşhûr değildirler. Bu sözler meşhûr olmayanın meşhûr olduğunun, meşhûr olanın da aslında meşhûr olmadığına zannedilmesi için aldatma ve yanıltma amaçlı olarak kurulan şeylerle yapılır.⁵⁹¹

Vehmiyat: Gerçekte olmayan şeyi varmış gibi kabul etmek, duyumsanabilen şeylere dayanarak duyumsanmayanlar hakkında hüküm vermektir. Genelde kuruntuya dayalı hükümdür. Vehmiyat türü önermelerin tümü yanlış değildir.⁵⁹² Vehmeden kişi, akılla hükmedilebilen şeylere duyumsanabilir şeyler gibi hüküm vermektedir.

Vehme Örnek: Yalnız akılla kavranılması mümkün olan metafizik unsurlar hakkında fiziki unsurlara benzer hükümler vermek. Fiziki dünyadaki “her varlığın bir yönü vardır” hükmünden hareketle “Allah’ın da yönü vardır” demek bir vehimdir.

Fârâbî’ye göre bir yanıltma türü olan bu sanatın daha çok lafızlardan yola çıkarak yanıltmaya başvurduğunu söyleyebiliriz; yanıltma türlerinden ilki lafızlardan yapılanlardır. Müellifimizin, lafızlardan yapılan yanıltma türlerinden birisi olan eşanlamlı lafızlarla kurulan ya da kurulması muhtemel olan kıyasları şu örnekle somutlaştırmaktadır:

Ot, yerden yüksektir (erfa’)

Bir şeyden yüksek olan şey ondan büyüktür (a’zam).

(O halde) ot yerden büyüktür.

Fârâbî, buradaki ortaklığın (el-iştirâk) yükseklik ve büyüklük kelimelerinde olduğunu belirtmiştir.⁵⁹³ Bu lafızlar arasındaki anlam benzerliği, kurulan kıyasın sofistik bir kıyas olmasına neden ve bu kıyastan elde edilen sonuç da dolayısıyla burhânî yöntemin yanlışlayacağı bir sonuç olmaktadır.

Bu beş sanat bütün insanların duygu ve düşünceleri ifade ettiği bir yöntemdir bunların içinde insanın zihnindeki anlamı tam doğru bir şekilde ifade edebilecek olan

⁵⁹¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 26.

⁵⁹² İzmirli, *Mi'yâr*, 116.

⁵⁹³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, (thk. Refik el-Acem), *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 2*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y. 133.

sanat burhan sanatıdır. Diğerleri anlamı nesnel olarak ifade edemeyeceği için Fârâbî'nin anlam arayışında burhana göre daha önemsiz unsurlardır. Sonuç olarak tasavuratın meyvesi tanımdır. (tam özsel tanımdır). Tasdikâtın meyvesi burhandır. Burhan da beş sanatın içindedir. Burhan önermeleri ile tahlili yakini önerme = kesin, zorunlu, tamdoğru önermedir.



SONUÇ

Dil, bir anlamda zihnin aynası hükmündedir. Dilin işlevsel kullanımı, aynı zamanda düşüncenin sınırlarını belirlemektedir. Yani zihin, kendindeki gerçekliği ihtiva ederken dil de zihnin içindekini açığa çıkarır. Başka bir tabirle dil, zihinde, aklın kavramsallaştırması aracılığıyla oluşan gerçeklik algısını yansıtır. Dil, düşüncede meydana gelen kavramların düşünsel içeriklerin ortaya konulmasında etkin bir vasıtaadır. Dilin, düşüncenin meydana getirdiği ve aklın kavramsallaştırdığı bilgilerin iletilmesinde aktif rol alması dil- düşünce ve mantık arasında ayrılmaz bir bağı göstermektedir.

X. yüzyılda yaşayan İslam filozofu olan Fârâbî'nin dile verdiği önem, onun ilimler tasnifinin başına dil ilimlerini koyması ve Kitâbü'l-Elfâz ile Kitâbü'l-Hurûf gibi eserlerini genellikle dil ve dil ile ilgili ilimlere ayırmasından anlaşılabilir. Fârâbî bu eserlerinde dilin oluşumu ve kökenini incelemiş, felsefî kavramların oluşumu, dönüşümü ve Arapça'ya geçiş sürecini misallerle izah ederken aynı zamanada dilin hakikati verme aracı olduğunun altını çizer.

Fârâbî Arapça'yı hakikati verme biçimi olarak kullanmıştır. Fârâbî'nin dilbilim anlayışı, nahvin dil kurallarını belirlediği görüşü ile Sırafi'nin görüşleriyle uzlaşmaktadır. Fakat Sırafi nahiv kurallarının bilinmesiyle anlamların da bilinebileceğini iddia eder. Ona göre akledilir anlamlarla doğal yahut dolaysız değil, yalnızca o toplumun tercih ve alışkanlıklarıyla ilgili olma anlamında uzlaşımalsal bir münasebet içindedir. Fârâbî, hem nahiv hem de mantık kurallarına uyan dilin, akledilir anlamlarla bir münasebetinin olduğunu ve bu bağlamda ifadelerin dilde birleşme şekliyle anlamlarının zihinde birleşmesinin aynı biçimde gerçekleştiğini iddia etmiştir. İfadelerin anlamlarının birleşmesinin, ifadelerin dildeki bileşimlerini temsil ettiğine değinen Fârâbî'ye göre şayet günlük konuşmalar ve yazılar anlamlı ise, demek oluyor ki nahiv kurallarıyla belirlenen uzlaşımalsal dilin, zihinde oluşan ve bütün akıllı varlıklarda müşterek olup mantık kurallarıyla belirlenen anlamlara en uygun olan dil olması icap eder. Böylelikle uzlaşımalsal dil ifadeleri ile bunların yapıları, akledilir anlamların mantıksal yapısını kavrayıp anlamların iletilmesini sağlar. Fârâbî, anlam kuramında mantık ve dilbilimini birbirinden ayırmıştır. Aynı zamanda doğal dillerin yalnızca somut ifadelerden meydana geldiğini terimlerin kök ve ana anlamlarının çözümlemesini ele alırken, Arap mantıkçılarının içinde, dil içinde dil oluşturduklarını dile getiren

nahivcilere karşı çıkmıştır. Fârâbî de dilbilim mantığının kullanacağı bir alet, mantık bilimini de dil çözümlemesinde temel ilke olarak görmüştür. Bu fikir doğrultusunda Arap dilini belli bakış açılarından (mesela bağ-fiil) analiz ederken, bu dilin de farklı herhangi bir dil gibi evrensel mantık kurallarının yapısına uygun olduğunu belirtmektedir. Fakat ilk başta bütün diller gibi Arapçada Fârâbî'ye göre dil, belli aşamalardan geçerek olgunlaşmaktadır. Bu olgunlaşma aşamasında dil içerisinde sırasıyla hitabet, cedelî, sofistlik ve burhan metodu meydana gelmektedir. Fârâbî, dil içinde oluşan hitabet ve cedelî metodunun nesnel düşünceden ziyade, çok anlamlılığı doğurduğunu belirtmiştir. Fakat mantık ilminin temel metodu olan burhan metodu anlam bulanıklığını ortadan kaldırmaktadır. Bu metot ile Arapça'daki göstergenin temel özellikleri, gösteren gösterilen ilişkisi ve bu ilişki içerisinde aklın konumu belirlenebilir. Fârâbî'nin üzerinde durduğu bu anlam arayışı ile akıl, anlamlandırma faaliyetinde aktif bir konumdadır. Zira Arapça'nın dil durumunda var olan '*mantık yerine konumlandırılan*' Fasih Arapça, akıl ile onun mevzusu olan nesne arasına girmiş, böylelikle akıl konusuna ulaşmak için bir dilin anlam dünyasında şerh etmek yahut orada hazır olarak bulunanı aktarmak halini almıştır. Basra Okulu dili, olayları, olguları, kavramları ve düşünceleri yansıtan bir ayna olarak görür. Bu sebeple dilin yasaları, düşüncelerin, yaşamın, objelerin, toplumun ve mantığının yasalarıdır. Bu nedenle dilbilimciler, nahiv ve sarfi yani dilin kurallarını her zaman geçerli kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Sirâfi, akılla kavranan anlamların yalnızca dil aracılığı ile elde edildiğini ve dil ile ifadeye kavuştuğunu öne sürdüğü için dilbilgisini gerekli görür. Bu paradigmaya karşın Fârâbî, mantığı düşüncenin grameri, grameri de dilin mantığı şeklinde belirtirken, akla dayalı düşüncenin evrenselliğine vurgu yaparak, dilin kültürel özgünlüğüne dikkat çekmiştir. Ona göre düşünce bir iç konuşma olarak insan türünün ortak bir dili iken, dış konuşma ise dil her millete farklı bir gramere dayalı yapılar şeklinde o dile özgü çağrışım imkânları ve semantik yapılar içinde bir anlam kazanır.

Çalışmamızda ulaştığımız netice itibariyle; Fârâbî, Arapçanın ilkin hitabet metodunu kullandığını ve bu metodu kullanan bir dilin teorik problemleri hayal ve ikna yolu ile ele aldığını belirtir. O burhanî metodun mutlak bilgiye ulaştıran metot olması sebebiyle Arapçanın burhanî metoda ulaşması gerektiğini savunmuştur. O burhanî metot için Arapça da yaşanan bu problemi giderme maksadıyla birtakım yeni dönüşümler yapmıştır. Fârâbî, ilkin Arapçanın dil durumunu analiz ederek bu dilin

anlam havzasının temel ögesi olan hitabet metodu ile Yunan dilinin anlam havzasının temel ögesi olan burhan metodunu mukayese etmiştir. Arapça kelimelerin kavramsal çerçevesini araştırıp onların delalet çerçevelerini mantık ilmine göre ortaya koymuştur. Yunanca mantık terimlerinin Arapçadaki karşılıklarını tespit ederek, bu dildeki kelimelerin ve edatların mantık ilmi gereğince tasnifini yapmıştır. Zira mantık ilmi, teorik ilim olarak yalnızca aklî düşünceyi içermekte ve anlamı ele almaktadır. Bu durumda Fârâbî, metinlerden çok anlamlarla ilgilenmiştir. Fârâbî'nin Yunan felsefesini anlamaya gayret ederken anlamın, dilden bağımsız hâle getirilmesi yani anlamın asli ortamı olan Yunan dilinin anlam dünyasından ayrılması ve dilden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesine çalışmıştır. Bu ise anlamın akılda düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Fârâbî'nin yapmak istediği şey Arapçanın anlam dünyasında farklı bir kültürden nakledilen felsefî düşünce için ussal bir zemin oluşturmaktır. Bu değerlendirme sırasında tespit edilen rasyonel boşluklar Aristoteles mantığına uygun olan düşünce formu ile doldurmuştur.

Aynı zamanda Fârâbî'nin dil, mantık-anlam ilişkisi çerçevesinde yerine getirdiği en önemli fonsiyonlardan biri de Aristoteles mantığını temsilen rasyonel düşünceyi İslam düşünce yapısı içerisinde konumlandığını gördük. Bundan dolayı Fârâbî, mantık sanatı ile Arapçanın anlam havzasına müdahale etmiş ve düşüncenin bütün kadrolarını aklın ilkelerine göre düzenlemiştir. Kavramlaştırma olarak tabir edilen bu düzenleme, dilin temel ögeleri olan isim, fiil ve edatların mantık ilmine göre sınıflandırılmasıdır. Fârâbî, Arapçanın uzlaşımsal yapısına ussal -aklî bir müdahalesi ile dili yeniden kurma çabasıdır. Bunun dışında nesnel anlam arayışının salt idiası dilbilgisi üzerine kurulamayacağını belirterek dilbilisi ve mantık, biçimsellik amaçları bakımından da birbirlerinden ayırmıştır. Filozfumuz nesnel bir anlamın, dilin mantığının üzerine temellendiremeyeceğini iddia etmektedir. Çünkü dil toplumdan topluma değişkenlik arzettiğinden dolayı izafî bir durumla karşı karşıyadır Nesnel bir anlam arayışının ve anlamın dilden ziyade zihinde olduğunu ve bunun ifade biçimi olarak mantıkla sağlanabilacağını ifade etmektedir.

KAYNAKÇA

- A.Meillet, *Linguistique historique et linguistique generale*, Paris, Champion 1936.
- Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), 1. Bsk., *Muessetu'r-Risale*, Beyrut 2008.
- Abid, Şükrü B., “Dil”, (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), Açılım Yay., İstanbul 2011.
- Adnan Muhammad Selman, *el Fârâbî ve Ârâuhû'l-Lüğaviyye fî Kitâbi'l-Hurûf*, el Mevrid, Dâru's-Şuûni's-Segafiyeti'l-Âmme, Bağdat 1989.
- Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay., 3.Bsk., İstanbul 2010.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yay., Ankara 2003, 55
-----, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, I-III, Türk Dil Kurumu Yayınevi, Ankara 2011.
- Alfred, Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H.Vehb. Eralp), Kabalcı Yay., İstanbul 2015.
- Altınörs, Atakan, “Düşünce İle Dil Arasındaki İlişkiye Descartes’in Yaklaşımı”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı. 28, 2010, 389-401.
-----, *50 Soruda Dil Felsefesi*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2014.
-----, “Rousseau’nun Dilin Kökeni Meselesine Yaklaşımı”, *Bilig Dergisi*, Sayı.63, 2012, 1-10.
- Altuğ, Taylan, “Dil Düşünce İlişkisi”, (Ed, Ahmet Cevizci), *Felsefe Ansiklopedisi*, Paradigma Yay., Ankara 2006.
- Altun, Mustafa İbrahim, *İbn-Bali’nin Hikmet-Names’si(1b-149a)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.
- Altuner, İlyas, “Dil, Adlandırma ve Yorumlama Üzerine Bir Deneme”, *Beytulhikme Felsefe Dergisi*, Sayı:3, 2012.
- Altunya, Hülya, *Fârâbî’de Dil Felsefesi*, (Yayınlanmamış, Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2003.
- Aristoteles, ‘*Organon, V,Topikler*’, (Çev. Hamdi Rağıp Atademir),Mili Eğitim Vekâleti Yay., 1995.

- , *Kategoriler*, (Çev. Saffat Babür), İmge Kitabevi, Ankara 2014.
- , *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul 2012.
- , *Organon II, Önergeler*, (Çev. Hamdi Ragıp Atademir) M.E.B Yay., İstanbul 1996.
- , *Politika*, (Çev. Mete Tuncay), Remzi Kitapevi, İstanbul, 6.bsk, 2002.
- , *İkinci Çözümlemeler*. (Çev. Ali Houshiary), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2015.
- Aristoteles, *Yorum Üzerine*, (Çev. Saffet Babür), İmge Yay., Ankara 2002.
- Arnaldez, Roger, *Fârâbî'nin Felsefesinde Düşünce ve İfade*, (Çev. İsmail Yakıt), Türk-İslâm Düşüncesi
- Arslan Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Aristoteles), Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2007.
- Arthur Aston Luce, "Mantık Disiplini", (Çev. Mahmut Sami Özdil - Özcan Akdağ), *Bilimname, Dergisi, Sayı.23, 2012,s.250. ss. 245-252.*
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974.
- Aydın, Hasan, *Dini-Felsefî Temelleri Işığında Fârâbî'nin Ütopyası*, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 8, 2010,ss.123-150.
- Aydın, Salih, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu, Fârâbî'nin Töz/Cevher Tasavvuru*, Elis Yay., Ankara 2005.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî 'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yay., İstanbul 2003.
- Aydınlı,Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yay., 4.bsk., İstanbul 2014.
- Ayık, Hasan , "Dil Düşünce İlişkisi", (Ed. Ahmet Çevizci) *Felsefe Ansiklopesisi*, Babil Yay., C.4, İstanbul 2006, ss. 343-344.
- , *Fârâbî 'de Dil- Mantık İlişkisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi sosyal bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002.
- , *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007

- , *Düşünce'den Dile Felsefe ve Metafor, Milet ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 6, 2009, s.72-73. ss.55-73.
- Barne, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, (Ed., Ted Honderich, Routledge), Cambidge 1996.
- Barthes, R. *Göstergebilim İlkeleri*, (Çev. Berke Vardar- Mehmet Rifat) , Ankara Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979.
- Başkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, Multilingual Yay., İstanbul 2003.
- Bayrakdar, Mehmet, “Farabî’de Tümelilerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergisi*, Cilt: 16 52 Sayı: 1, 2016, 11-16.
- , *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 2009.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *İslam Felsefesi Tarihi I, (İslam Düşüncesinde Felsefî Ekoller)*, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Bernard Harrison, *Introduction to the Philosophy of Language*, Macmillan, London 1990.
- Bilen, Osman, “Ebû Bişr Meta ile Ebû Sa’id Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma”, *İslâmiyât Dergisi*, Sayı: 2, 2004, 155-177.
- , “Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 14, 2001, 89-100.
- Bilgegil, Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, M.E. B. Yay., İstanbul 1989.
- Bingöl, Abdulkuddüs, *Tanım Teorisi*, M.E. B. Yay., İstanbul 1993.
- , “Uyanış Döneminde İslam Kültür Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı.56, 2012, 10-11.
- , *Gelenbevinin Mantık Anlayışı*, M.E.B.Yay., İstanbul 1993.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Black, Deborah, *Atistotle’s Peri Hermeneias in Medieval Latin and Arabic Philosophy*: <http://individual.utoronto.ca/dlblack/article/LogicandLang-CJP.pdf>
- Bolay, M.Naci, *Fârâbî ve İbn Sina’da Kavram Anlayışı*, M.E. B.Yay., İstanbul 1990.

- Bolelli, Nusrettin, *Belağat-Arap Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2001.
- Bor , İbrahim, *Analitik Dil Felsefesi Geleneğinde Dil Düşünce ve Anlam*, Elis Yay., Ankara 2011.
- , *İlâhî Kelâmın İmkân ve Tabiatı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Bozkurt, Ömer, "Günümüze Örnekliği Açısından Fârâbî'nin Vizyonu", *Diyanet İlmî Dergi*, 52(1), 2016, 101-124.
- Cabiri, M. Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba) , İz Yay., İstanbul 1997.
- Cahız, Ebu Osman, *Beyan ve't-tebyin* (nşr. Abdulssalam Harun), I-V, Mısır 1975.
- Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (Çev. Necla Arat) Remzi Kitapevi, İstanbul 1997.
- , *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, (Çev. Milay Köktürk), Hece Yay., Ankara 2005.
- Categories 4, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/a022.htm-A022WKENT7>, Topics I 9, [http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/a022.htm - A022WKENT11](http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/a022.htm-A022WKENT11).
- Carter, M.G. Sibawayhi, Oxford: 2004.
- Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem b. Manzor, *Lisanu'l-Arab, "h-r-f" md.*, (Thk. Muhammed Sadık el-Ubeydf ve Emin Abdulvahha) , Daru İhyai't- Turasi' I-Arabi, Beyrut, 1996.
- Cevizci ,Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2012.
- , "Anlam", *Felsefe Ansiklopedisi*, Paradigma Yay., Ankara 2003.
- Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, (Çev. Tahsin Yücel), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000.

- Condillac, Etienne *Bonnot de Principes G n raux de Grammaire pour toutes les Langues*, Paris: A.J. Ducour 1798.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Aristoteles*, ( ev. Aziz Yıldırım), İdea Yay., 2.Baskı, İstanbul 1997.
-  a mar, M.Edip, “Belâgat İlminde İzafilik”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 2, 2003, 39-62.
-  akır, Mehmet  irin, ”Nahiv İlmi”, (Ed. İsmail Güler), *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemleri*, İsam Yay., İstanbul 2014.
-  apak, İbrahim, “Mantık: Tanım ve  nerme”, (Ed.M.Cüneyt Kaya), *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri* içinde, İsam Yay., İstanbul 2013.
- , İslâm Dünyasındaki İlk Mantık  alışmalarına Genel Bakış, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, Sayı. 9, 2004, 25-42.
- , “Sokrates ve Gazali'ye Göre Dil'in Menşei”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı.6, 2003, 65-74.
- , *Stoa Felsefesinin Fârâbî'ye Etkisi*, Araştırma Yay., Ankara 2006.
- , *Gaz linin Mantık Anlayışı*, 2. Basım, Elis Yay., Ankara 2011.
-  etin, Ali, “Aristoteles'te ve İslam Mantık ılarında Diyalekti in Kullanımları”, *Toplum Bilim Dergisi*, Sayı. 5, 2011, 31-53.
-  otuks ken, Betül, Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yay., İstanbul 2000.
- Daşdemir, Yusuf, *İbn Sehlan Sâvî'nin Mantık Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tez) Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya 2010.
- Daud, Wan Muhammed Nor Wan , “al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”. *İsl m  Araştırmalar Dergisi*. ( ev. Yasin Ceylan), c. 7. s. 1. (1993–1994), 35–72.
- David, Ross, *Aristoteles*, ( ev. Ahmet Arslan) , Kabalcı, Yay., İstanbul 2002.
- Dayf, şevk, *Medarisü'n Nahviyye*, Daru'l Maarif, Mısır, 1968.
- Dawis, Wayne A., *Meaning, Expression, and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press 2003.

- De Boer, T. J. , *İslam'da Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), Anka Yay., İstanbul 2001.
- Demir, Ramazan, Arap *Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- , *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, XIII(23), 183-203
- Demirci, Mustafa, *Beytü'l- Hikme Kuruluşu isleyişi ve Etkileri*, İz Yay., İstanbul 1996.
- Deniz, Gürbüz, "İslam Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, 2006, 281-289.
- Dimitri, Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. (Çev. Lütfü Simsek), Kitap Yay., İstanbul 2017.
- Diogenes, Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna), Yapı Kredi Yay., 6.bsk. İstanbul 2015.
- Dietrici, Fredrich, *Al -Fârâbî's Philosophicke Abhandlungen*, Leiden, 1890
- Dore, Fatma, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.
- Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Savaş Yay., Ankara 1984.
- Durmuş, İsmail , "Meani", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.28, 2003, 204-206.
- Durmuş, İsmail, "Müberred", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 31, TDV Yay., Ankara 2006, 432-434.
- Durusoy, Ali, Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 27, 2004, 25-39.
- , Aristoteles'ten Gazali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 37, 2005, 37-52.
- , *Fârâbî, Mantık Risaleleri*, (Çeviri ve inceleme) İstanbul, 2001.çevirinin girişi, s. XIII.
- , *Önek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 3.bsk. İstanbul 2011, s.135-138.

- Edmond, Goblot, *Traite de Logique*, (Edition A. Colin) , Paris 1925.
- Ehberi, *İsâgûcî*, (Çev. Hüseyin Sarıoğlu), İz Yay., İstanbul 1998.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2005.
- En-Neşşâr, Ali Sami, *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu-1*, (Çev. Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul 2016.
- Eralp, H. Vehbi , “Leibniz’in Kıyas Teorisi”, *Felsefe Arkivi*, II(2), İstanbul. 1947.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dili*, Bayrak Basım Yay., İstanbul 1987.
- Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972.
- Es-Sâvî, İbn Sehlan, *el-Besâiru’n-Nasîriyye fî İlmi’l-Mantık*. (Thk.: Refik el- Acem). Daru’l-Fikri’l-Lübnanî, Beyrut 1993.
- El-Hibri, "Coinage Reform under the 'Abb:isid Caliph al-Ma'mun," journal of the Economic and Social History of the Orient, 1993.
- Et-Tevhîdî, *Kitâbu’l- İmtâ’ ve’l-musâneze, tah, Ahmet Emin-Ahmed Ez zeyn*, Beyrut, (Mektebetü’l –Asriye, Tarhsiz) III.
- Fancis Macdonald. Conford., *Platon’un Bilgi Kuramı*, (Çev. Ahmet Cevizci), Dündoğan Yay., İstanbul 2012.
- Fârâbî Ebû Nasr, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, (Sunuş ve Çev. Sadık Türker) , *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*. Sayı. 2, 2002, 93-178.
- Fârâbî, *Fusûlu’l-Hamse*, (Çev. Mübahat Türker Küyel) *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara Üniversitesi, Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Sayı:3-4, Ankara 1958, 165-243.
- Ebû Nasr Fârâbî, *Siyâsetü’l Medeniyye*, (Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas) , Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.
- , *Fusulu’l-Hamse*, (Çev. Mubahat Türker Küyel), Dil Tarih Coğrafya Fakültesi, C.16, Ankara 1958, s.196.
- , *Mutluluk Yoluna Yönelme: Tenbîh Alâ Sebîli’s –Saâde*, (Çev. Hanifi Özcan), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2005.

- , *Kitâbu'l- Makûlat, el-Mantık İnde'l-Fârâbî içinde*, (Thk. Refik el, Acem), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1985, C.I.
- , *Mesâil*, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Kanaat Kitapevi, 1940.
- , *İsâgûcî*, (Nşr. Refik el –Acem el-Mantık inde'l Fârâbî içinde), Beyrut 1985.
- , *Mantıkta Kullanılan Lafızları* (Çev. Yaşar Adyınlı) ,Litera Yay., İstanbul 2017.
- , *Tenbîh 'Alâ Sebîli's- Sa'âde: Mutluluk Yoluna Yönelme*, (Çev. Hanifi Özcan), Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993.
- , “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, (Çev. Sadık Türker), *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*. Sayı. 2, 2002, 93-178.
- , *el-Mantık 'inde'l- Fârâbî içinde*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987.
- , *Et-Tavtie fi'l-Mantık: Mantığa Başlangıç*, (Thk. ve Çev. Mübahat Türker Küyel,) *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990.
- , *Felsefetu Aristûtâlîs: Fârâbî'nin Üç Eseri içinde* ,(Çev. Hüseyin Atay) *Morpa Kültür Yay.*, Ankara 2004.
- , *İdeal Devlet: “el-Medinetü'l-Fâzıla”*,(Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara 2012.
- , *İhsau'l-Ulum*, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Yay., 4bsk. Ankara 2014.
- , *Kitab-u Kıyasî's Sağır*, (Neşr. Mübahat Türker Küyel), Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990.
- , *Kitâbu Tahsîli'-Se'âde*, (Çev. Hüseyin Atay), Morpa Kültür Yay., İstanbul 2004.
- , *Kitâbu'l-Burhân*, (Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper) , Klasik Yay. İstanbul 2012.
- , *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*,(Thk. Refik el-'Acem) *el-Mantık 'inde'l- Fârâbî içinde*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, Cilt: 2.

- , *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2008.
- , *Kitabu'l-İbare*, (Thk., Refik el-Acem) , Beyrut 1885.
- , *Peri Hermeneias Muhtasarı*, (Çev. Muhabat Türker Küyel), Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990.
- , *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitabi Aristuttilis fi'l-'İbare* (Neşr. W. Kutsch-S. Marrow), Beyrut 1986.
- , *Risaletü, Cem'i' – Mantıkkıyeti's – Semaniye, Hamdiye, No 812*.
- , *Kitâbu'l- Makûlat*, (Tah Refikel-Acem), Beyrut, 1985
- , *Kategoriler, Islamic Philosophy içinde*, Frankfurt 1999, c. XI.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. Mehmet Ali Kılınçbay) , İmge Kitapevi, Ankara 2015.
- Fuad, Haddad, *Al-Fârâbî's Theory of Communication*, American University of Beirut, Lebanon 1984.
- Gazâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (Çev. Yunus Apaydın) Rey Yay., Kayseri 1994.
- , *el-Kıstasu'l-mustakim*, (nşr., M. Bejou), Şam 1993
- Gemuhluoğlu, Zeynep, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından incelenmesi, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, Sayı.34, 121-144.
- Genç, Bilal, “Felsefesi Bağlamında Dilbilim”, *Kars Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Say.3, 2009, 197-205.
- Gökberk, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2010.
- Güler, Aliye, *Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî Mantığında Dilbilim Kavramları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.
- Gündüzöz, Soner , “Arapçada Kültür-Dil İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı.2, 2005, ss.216-229.

- Hacımuftüoğlu, Nasrullah , “Belagat İlmin Gelişmesinde Müessie Olan Kaynaklar”,
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11, 1993.
- Harman, Gilbert, *Thoughts*, Princeton University Press, New York 1974.
- Hallaq, Wael B., “Introduction”, *İbn Taymiyya Against the Greek Logicians*, içinde,
 Oxford, 1993.
- Heidegger, Martin, *Dilin Doğası*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul
 2002.
- , *Özdeşlik ve Ayrım*, (Çev. Necati Aça), Bilim Sanat Yay., Ankara, 1997
- Heinemann, Fritz, *Bilgi Kuramı*, (Çev. Doğan Özlem), İnkılap Kitap Evi, İstanbul 2000.
- Herbert L.Searles, *Logic and Scientific Methods*, New York 1968.
- Ignace Goldzihe, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er), İmaj Yay.,
 Ankara 1993.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın), İnsan Yay.,
 İstanbul 1995.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (Çev. Selahattin Ayaz), Pınar
 Yay., İstanbul 1997.
- , *İslamda Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın), İnsan, Yay., İstanbul 2003
- İbn Sina, *et-Ta'likat*, thk. Abdurrahman Bedevî, Binğâzi 1972.
- İmamoğlu, Halil, “Fârâbî’de Yüklemler Kıyaslar”, *İslami İlimler Dergisi*, Sayı 2. Güz
 2010, ss.149-163.
- , *İlk Donem İslam Mantıkçılarındaki Kıyas*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi)
 Ankara Üniversitesi, Ankara 2006.
- İnan, İlhan, “Dil Felsefesi Tarihi”, (Ed.Ahmet Cevizci), *Felsefe Ansiklopedisi*,
 Paradigma Yay., Ankara, 2006, Cilt.4.
- İnati, Şems, *İslam Felsefesi Tarihi (Mantık)*, (Çev. Şamil Öcal, Hasan Tuncay Başoğlu),
 Açılım Kitap, Yay., İstanbul 2007.
- İsmail b., Hammad el-Cevherf, *es-Sihah ji'l-luğa, "h-r-f" md.*, (Thk. Ahmed Abdulgaffur
 Attar), Daru'l-İlim li'l-Melayfn Beyrut, 1990.

- İsmail, Hocaoglu, “Abbasi Devri Çeviri Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Sayı. 36, 1995, 453-463.
- Jacques Langhade, *Mine’l-Kur’an ilâ’l-felsefe: el –lisânu’l-Arabî ve tekvinu’l-kâmusu’l-felsefei ladâ’l Fârâbî*. (Thk., Vecih Es’ad) , Vizâratı’s-Sakâfe, Dimeşk, 1994.
- Jean, Brun, *Stoa Felsefesi*, (Çev. Medar Atıcı), İletişim Yay., 1997.
- John, Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Prentice- Hall, London 1968.
- Kahveci, Nuri, “Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 14, 2009, 185-202.
- Kaplan, Mehmet, *Kültür ve Dil*, Dergah Yay., İstanbul 2001.
- Karahan, Fazıl, *Fârâbî’de Kıyasın Oluşumu-Şekil ve Çeşitleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 1996.
- Karaman, Hüseyin, *İslam Felsefesi Tarihi*, STS Kitap Kirtasiye, Rize 2010.
- Kâsid, Yâsir ez-Zeydî, *Fıkhu’l-lügati’l-‘Arabiyye*, Dâru’l-furkân, Ammân, 2004.
- Ragıp Hulûsi Özdem, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, Ankara 1944.
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983.
- , “Kindî Ya’kup b. İshak” DİA, XXVI, 41-58
- Kaya, Mustafa, “Modern Arap Dilbilim Çalışmaları”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı. 36, 2008, 335-350.
- , *Arap Dili Fonetigi/Ses-Anlam İlgisi*, Eser Matbaası, Erzurum 2011.
- Keklik, Nihat, “Fârâbî Mantığının Kökleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1961, Sayı: IV, 154-155.
- , “Felsefede Üslup Meselesi ve Bazı İlkeler”, *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1984, sayı: 24, 56-69.
- , *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., C.I-II, İstanbul 1970.

- Kınar, Kadir, “Abdulkahir El- Cürçânî’nin Nazm Teorisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 13, 2006, 65-101.
- Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Onur Yay., Ankara 1996.
- Kiernan, Thomas P., *Dictionary/Aristoteles, Philosophical Library* 2007.
- Kindi, Felsefi Risaleler, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2014.
- Kocabaş, Şakir, *İslâm’da Gerçeklik Kavramı*, Pınar Yay., İstanbul 2004.
- Korkut, Şenol, (*Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî*), *İslam Felsefesi Tarihi I*, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- , *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi*, Atlas Yay., Ankara 2015.
- Köz, İsmail, *Mantık Felsefesi*, Elis Yay., Ankara 2009.
- Kutluer, İlhan, “Cevher” maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yay., İstanbul.1993 VII/450.
- , ”Doğu ve Batı Dillerinden Türkçeye Yapılan Tercümelerin Getirdiği Sorunlar” *I. Dini Yayınlar Kongresi*, DİB.Yay., Ankara 2003,ss.53-64.
- Küçük, Hasan, *İslam’da ve Batıda Mantık*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1988.
- Küyel, Mübahat Türker, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih-Çoğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1959.
- Mahzûmî, Mehdi, *Kitabu'l-Halil. b. Ahmed el-Ferâhidî Ameluhû ve Menhecuhû*, Matbaatu'z-Zehra.
- Marulcu, Hasan Tefik, “Kelâm-Meânî İlişkisi, Mantık ve Estetik Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Sayı: 26, 81-94.
- Maurice, De Wulf, *Nominalism, Realism, Conceptualism*, (Çev. Metin Bal), *Bibliotech, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 14, 2011, 10-16.
- Mehdi, Muhsin, “*el- Mukaddime*”, *Kitâbu’l-Hurûf*, (Thk. Muhsin Mehdi), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1990.

- Mehdi Mahzûmî, “*Kitabu'l-Halil. b. Ahmed el-Ferâhidî Ameluhû ve Menhecuhû*”, Matbaatu'z-Zehra, Bağdat 1960.
- Mazin Mubarek, *en-Nahvu'l-Arabî el-illetu'n-Nahviyye Neş'etuha ve Tatavvuruha*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Doğu Batı Yay., Ankara 2013.
- Mubarek, Mazin, *en-Nahvu'l-Arabî el-illetu'n-Nahviyye Neş'etuha ve Tatavvuruha*, Daru'l-Fikr,
- Mutahhari, Murtaza, *Felsefe Dersleri 1*, (Çev. Ahmet Çelik), İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, (Pakistan//Lahor: Suhail Academy, 1988.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Zındıklar ve Mülhitler*, Türk Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.
- Öktem, Kaan H., *Aristoteles*, Say Yay., İstanbul 2011.
- Öner, Necati, *Dil Üzerine*, Divan Yay., İstanbul 1994.
- Özcan, Hanifi, *Farâbî'nin İki Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2014.
- Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2006.
- Özden, H. Ömer, Elmalı, Osman, *Metinlerle İlk Çağ Felsefe Tarihi I*, Arı Sanat Yayın Evi, İstanbul 2012.
- Özer Suat. Türkçede Anlam ve Kavram Terimleri Üzerine / Ogden Ve Richards'ın Üçgenine Yeniden Bakmak, *International Journal of Language Academy* Volume 3/1 Spring 2015 p. 142/158.
- Özel, Aytekin, *Organon ve Mantık*, s 148.) *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 14, 2008, 147-160.
- Özgen, Mehmet Kasım, *Fârâbî 'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, İnkılap Yayınevi, İstanbul 2000.
- P. Alston, William, “The Quest for Meanings”, *Mind New Series*, Vol. 72, 1963, 79-87.
- Perrot, Jean, *Dilbilim*, (Çev. Emel Ergun) Dost kitapevi, İstanbul 1998.

- Platon, *Kratylos*, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yay., İstanbul 2000, 16-21
- , *Sofist*, (Çev. Cenap Karakaya) , Sosyal Yay., İstanbul 2000.
- , *VII Mektup*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2010,s. 52-60.
- Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, (Çev. Vural Ülkü), TDK Yay., Ankara 2000.
- Reyle, Gilbert, *Use, Usage and Meaning, The Theory of Meaning*, (Ed.G. H.Rparkinson), Oxford, University Press, Oxford 1982.
- Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktalan I* (Çev. Eser E. Taylan , Cem Taylan), TDK Yay., İstanbul 2002.
- Rudolph, Ulrich, Abu Nasr al-Fârâbî, *Grundriss der Geschichte der Philosophi, Philosophie in der islamischen, Welt 1*, (Ed. Ulrich Rudolph and Renate Würsch), Schwabe, Basel, 2012.
- Russell, Bertrand, *An Inquiry into Meaning and, Truth*, Routledge, London 1995.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi I*, (Çev. Muammer Sencer), Say Yay., İstanbul 2004.
- Serdaroğlu, Mehmet Zeki, *Dil Felsefesi ve Düşünce Bağlamında Kelâm Ekollerinin Söylem Yapısı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi,) Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2014.
- Sorokin, Pitirim, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, (Çev. Mete Tunçay), Salyangoz
- Tahir, Yaren, “İbn Sina’da Delil, Alamet ve Firaset Kelimeleri Üzerine Bir Açıklama”, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni, ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990.
- Taylan, Necip, *Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, Ensar Yay., İstanbul 2016.
- , *Mantık Tarihçesi Problemleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1996.
- Tekin, Ali, *Aristoteles ve Fârâbî’de Burhan*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.

- Temizer, Aydın, *Ebu'l-Feth Osman B. Cinnî'nin "El-Luma' "Adlı Eserinin İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Tepe, Harun, "Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar mıdır?", *Flsf Dergisi* 2009, Sayı.7, 1-10.
- Timuçin, Avşar, *Anlam Nedir? Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, Legal Kitapevi Yay., İstanbul 2010.
- Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, İzmir 2002.
- Tony, Street, "Arabic Logic" (Ed. Dov M. Gabbay and John Woods), *Handbook of the History of Logic I*. Amsterdam: Elsevier B.V 2004, 523-596.
- Topçu, Nurettin, *Mantık*, Dergah Yay., 3.Bsk., İstanbul 2011.
- Türker, Sadık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi, Sosyalbilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.
- , *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, *Kutadgubilig: Felsefe –Bilim Araştırmaları*, 2002 Sayı. 1, 137-175.
- Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Bilgi Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1968.
- Ulukütük, Mehmet, "Geçmişteki Fârâbî'yi Anlama Usulü Çağdaş Fârâbî'yi Yorumlama Sorunu", *Diyanet İlmi Dergisi*, 2016 Sayı.52, 125, ss125-150.
- , "İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı" *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Güz 2010/ 1(2)* 249-288.
- Ural, Şafak, *Temel Mantık*, Çantay Kitapevi, İstanbul 2011.
- Uyanık, Mevlüt, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, I(1), 132-159.
- Uygur, Mermi, *Dilin Gücü*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997.

- Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1942.
- Vardar, Berke, *Dilbilim Sorunu*, Yeni İnsan Yay., Ankara 1968.
- , *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual Yay., İstanbul 2001.
- Vendryes, Joseph, *Dil ve Düşünce*, (Çev. Berke Vardar), Multilingual Yay., İstanbul 2001.
- Yavuz, Mehmet, “İbn Cinî ve Arap Gramerindeki Yeri”, *Şarkiyat Mecmuası*, Sayı: 18, 1998, 245-265.
- Yavuz, Mehmet, *İbn Cinni, hayatı ve Arap gramerindeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Yazoğlu, Ruhattin, “Dil Kültür İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı. 11, 2002, ss 21-43.
- Yıldız, Ahmet, *Fârâbî de Burhan*, Ankara Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.
- Yıldız, Mustafa, “Fârâbî’de Dil Mantık Kültür ve İlişkisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı. 14, 2012, 93-120.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yay., İstanbul 2008.
- Zevin, Ali, *Menhecü’l Bahsi’l Lugavi Beyne’t Türes ve’l İlmi’l Lugati’l Hadis*, Daru’s Şuunu’s Sekafiyye’l Ammiyye, Bağdat 1986.
- Zimmerman, *Al-Farabi’s Commentary and Short Theaties on Aristotle’s De Interpretatione*, Editörün girişi s. xxxvı.
- Zimmermann, William Fritz, *Al- Fârâbî’s Comentary and Short Treatise on Aristotele’s De Interpretatione*, University, Press, Cambrige 1991.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Mirpenç AKŞİT
Doğum Yeri ve Tarihi	Van/Erciş, 1983
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Dicle Üniv/ Felsefe Böl.
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniv. İslam Felsefesi
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce Arapça (Başlangıç)
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurum	Iğdır Üniv
İletişim	
E-Posta Adresi	mirpencaksit@hotmail.com
Tarih	14.08.2017